

Análisis morfológico de fragmentos sobre inframundo en lengua uitoto murui (Amazonia colombiana)* Morphological analysis of fragments on the infraworld in murui uitoto (Colombian Amazon)

Dary Marcela Ángel Rodríguez**
Universidad Libre

Recibido: 04-09-2014 / Aceptado: 12-12-2014

*Llévame, llévame
Llévame arriba hacia el fondo.
Llévame a las raíces del mundo.
Llévame a tus remolinos, Río
Llévame a las malocas de los peces y de los hombres muertos
Déjame ver la espuma- nube de los mundos de abajo
Déjame ir a mis raíces, Río.*

Fernando Urbina (1986)
Amazonia, Naturaleza y Cultura

Resumen

El presente documento resume el ejercicio investigativo sobre la morfología de la lengua uitoto -murui-, variedad bue de la comunidad indígena uitoto de la Amazonia colombiana, originado en el seminario de Etnolingüística de la Universidad Nacional de Colombia en el año 2000 (con Magda Parra). Los datos aquí presentados se recogieron con los hablantes murui: el profesor Eudocio Becerra y el nimairama -maestro sabedor- Jacinto Bigidima (q.e.p.d.) en el mismo año y revisados y complementados en 2013. La propuesta investigativa consiste en la explicación de algunos elementos de la cosmogonía murui presentes en la morfología de su lengua, especialmente se pretende dar a conocer, a través del análisis morfológico y la interpretación semántica, cómo está organizado el mundo murui. Los resultados consolidan una vía alterna para comprender el estudio etnolingüístico más allá del análisis estructural de la lengua, esto es, partir de la necesidad, primero, de contextualizar las muestras de habla y, segundo, de explicar la dimensión discursiva por medio de la dimensión etnográfica.

Palabras clave: Morfología, cosmogonía, inframundo, mitología uitoto, etnolingüística, uitoto.

* Este artículo fue presentado como ponencia en el VI Congreso de Investigaciones Lingüístico-Filológicas. Eugenio Coseriu in Memoriam, organizado por la Unesco y la Universidad Ricardo Palma en Lima, Perú. Agosto 6 a 8 de 2014.

** Magíster en Lingüística Española. Profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Libre, seccional Bogotá. Miembro del Grupo de investigación IDEUL de la Universidad Libre. Correo institucional: darym.angelr@unilibrebog.edu.co

Abstract

This document summarizes the research project on the morphology of the murui uitototo, a bue variety of the uitoto indigenous community from the Colombian Amazon. This work originated in the ethnolinguistics seminar at National University of Colombia in the year 2000 (with Magda Parra). The data that is presented was collected with murui speakers Eudocio Becerra and, with the late ñimairama –master *sabedor*- Jacinto Bigidima during the same year, and they were revised in 2013. The research proposal consists of the explanation of some elements of the murui cosmogony present in the morphology of its language; mainly, it is pretended, through morphological analysis and semantic interpretation, to present how the murui world is organized. The results consolidate an alternative way to understand ethnolinguistic studies beyond structural analyses, that is, to start by contextualizing speech samples and then, to explain the discursive dimension by means of the ethnographic dimension.

Key words: Morphology, cosmogony, infraworld, uitoto mythology, ethnolinguistics, uitoto.

Introducción

La etnolingüística colombiana durante las últimas décadas ha dejado entrever la acuciosa necesidad de explorar horizontes más lejanos y cada vez más diversos dentro de los importantes hallazgos logrados; en efecto, la consolidación de las fonologías, las gramáticas y los diccionarios de las aproximadamente 65 lenguas aborígenes de nuestro país han reclamado su espacio en los nuevos anaqueles de las ciencias humanas en las diferentes academias; sin embargo y, aunque pareciera como si todo ya estuviera dicho en cuanto a los análisis canónicos de la descripción lingüística, los vacíos son la constante en esta, ya no tan naciente, disciplina.

Si bien el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) dejó un legado considerable de la descripción de las lenguas aborígenes colombianas durante las primeras décadas del siglo XX, diferentes academias proyectaron la lingüística hacia las comunidades “rezagadas” y “olvidadas” que ni siquiera habían tenido lugar en la Constitución Nacional de 1886. De este modo, encontramos también durante este siglo, diversos esfuerzos de lingüistas colombianos y extranjeros motivados por el nuevo sendero que

abría la Constitución de 1991. Desde entonces, la investigación en lenguas aborígenes colombianas desbordó significativamente la producción en este campo y las clasificaciones de lenguas y etnias dieron cuenta de la Colombia pluriétnica y multilingüe, para muchos sectores de la sociedad desconocida.

Con referencia a la comunidad uitoto del Alto Amazonas colombiano, los trabajos sobre su lengua -descripción canónica- han sido suficientemente difundidos; sin embargo, la necesidad de complementar estos trabajos con las perspectivas sociológica, etnográfica e histórica, es evidente, dados los contextos histórico-sociales que afectan, modifican y circunscriben el uso de la lengua. Esta aproximación desde el análisis morfológico permite poner de manifiesto un contexto más amplio de lo que tradicionalmente se ha elaborado desde las tesis relativistas, al proponer una extensión de la semántica de la lengua hacia la construcción de las categorías conceptuales del pensamiento mítico uitoto.

Con base en las entrevistas efectuadas a lo largo de 2000 con los hablantes murui Eudocio Becerra y Jacinto Bigidima (sabedores) y con la revisión

de los datos, posteriormente en 2013, el trabajo investigativo que aquí se presenta da cuenta de elementos morfológicos antes no considerados en detalle por los estudiosos de esta lengua (por ejemplo, la deixis) y propone una vía alterna para la descripción etnográfica, toda vez que la semántica de la lengua, por ejemplo, derivada del análisis morfológico, ofrece datos que permiten la construcción del pensamiento, en este caso, indígena amazónico.

Materiales y métodos

Las etapas de la investigación comprenden una primera fase de recolección de corpus con base en el listado propuesto por M. Swadesh, una segunda fase de recolección de mitos y una tercera fase de análisis morfológico y de interpretación del corpus en el año 2000. En todas las fases se contó con los dos informantes murui (Eudocio Becerra y Jacinto Bigüidima) y con el profesor Pedro Marín Silva (D.E.A. en Etnolingüística), del Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, quien colaboró con la revisión de los textos en 2013.

Sobre el listado de Morris Swadesh (versión final de 1971), es de señalar que recoge 207 términos básicos que pueden hacer parte del inventario léxico de cualquier lengua del mundo. La lista comprende pronombres personales, interrogativos, demostrativos, adverbios, sistema de numeración, adjetivos calificativos, verbos y sustantivos; en esta última categoría está considerado el léxico con referencia a las partes del cuerpo, la geografía, los fenómenos naturales, animales, alimentos, entre otros (este listado no se incluye en lengua uitoto porque como primera fase aportó a la construcción del problema de investigación, sobre todo en lo referente al descubrimiento de categorías nominales, a la deixis y la cosmogonía, que no están -aunque no necesariamente deberían estar- contempladas allí).

En cuanto a la fase de recolección de mitos, se realizó con los dos informantes en el año 2000, a partir de la información adquirida en los rituales de duelo de la comunidad uitoto murui, por medio de los parámetros de la Etnografía del Habla o de la Comunicación (Saville-Troike, 1982); seguidamente se transcribieron las muestras y se procedió a la revisión y corrección de las muestras transcritas; luego se realizaron entrevistas sobre las categorías cosmogónicas encontradas y se revisaron los análisis e interpretaciones. En 2013, tras la muerte de don Jacinto Bigüidima se realizó la última revisión del corpus para socializarlo y difundirlo entre la comunidad uitoto murui y la comunidad científica.

En cuanto al análisis lingüístico de tipo morfológico se tuvieron en cuenta los parámetros propuestos por Sherzer (1990), quien considera la necesidad de incorporar al análisis lingüístico el contexto donde es ejecutado como acto de habla: "the meaning of a story, myth, or magical chant is not necessarily inherent in the words contained within it, just as it does not lie totally outside them. Meaning rather emerges from the interactions between the text and its contexts". (Sherzer, 1990, p.45). Por ello, cada fragmento aparece con una nota introductoria de los eventos y situaciones comunicativas que enmarcan su uso.

Los mitos *-bakaki-* en los que se cita el concepto de inframundo *-anabatino-* constituyen la clasificación de rituales de duelo *-ekorae-*. Este ritual corresponde a la descripción del proceso de separación o desprendimiento del alma *-yoner-* del cuerpo *-abi-*; y narra, entre otras cosas, el paso del mundo de los hombres al inframundo a través de la muerte; en este traspaso, el alma renace cuando adquiere un cuerpo nuevo. Cuando una persona muere se realiza este ritual para invocar, por medio de los mitos y los cánticos, a los seres del inframundo; a ellos se les pide el renacer del alma. En este sentido, los fragmentos aquí analizados presentan recurrentemente

campos semánticos referentes al duelo y a la transformación.

El procedimiento que se adopta para la descripción y análisis morfológico “*mot à mot*” del corpus consiste en la distinción fundamental de la estructura nominal y verbal de la lengua uitoto, en segundo lugar se procede a la descripción y explicación de la organización de la estructura oracional de la lengua y, por último, se procede a una interpretación que conduce a la exploración de la bóveda celeste y a los niveles del mundo uitoto.

Contextualización

La lengua uitoto

Figura 1. Mapa de ubicación de la etnia uitoto



Fuente: Torres (1998)

La lengua uitoto se habla en las regiones de Loreto en Perú y de Amazonas en Colombia. Según Landaburu (1999), la familia uitoto (anteriormente uitoto-bora) presenta cuatro variedades dialectales: *bue*, *mika*, *minika* y *nipode*. La variedad *bue*, objeto de este estudio, se habla en la aldea uitoto-murui de San José de El Encanto, entre los ríos Caraparaná e Igaraparaná, afluentes del

Río Putumayo. Los miembros de la etnia se autodenominan como murui o muinane, por ello, las variedades lingüísticas adquieren esta misma denominación.

Morfosintaxis de la lengua uitoto

De la lengua uitoto de Colombia es importante señalar que las obras más significativas del siglo XX han sido los estudios morfosintácticos de von Kinder (1936), Burtch & Wise (1968), Levinsohn, Minor & Minor (1982); de la variedad *bue*, especialmente están los trabajos de Petersen & Patiño (2000), Petersen (1994) y el curso de lengua *bue* de Becerra & Petersen (2012) que tiene un referente preliminar (1997). Estos trabajos, en general, han descrito el carácter aglutinante de la lengua en la composición especialmente del verbo y del sustantivo, y la estructura sintáctica de forma SOV.

La estructura verbal: básicamente se compone de tres morfemas en el siguiente orden:

base verbal + asertivo *tĩ/dĩ* + marca de persona
i tĩ kue = estoy

La forma de asertivo *tĩ* se utiliza con raíces verbales de una mora¹ o tres moras, mientras que la forma *dĩ* se utiliza con raíces de dos moras o cuatro moras: *jaaidikue* = voy. La negación se antepone al asertivo: *jaaiñedikue* = no voy; *iñede* = no está; *biñede* = no vino.

La estructura nominal se compone de:

base nominal + clasificador nominal (-animado)

Allan (1997) define los clasificadores según dos instancias: en primer lugar, ocurren como morfemas bajo condiciones especificables y, en segundo lugar, los clasificadores dan información

¹ La mora constituye una unidad de duración menor que la sílaba.

sobre categorías relevantes percibidas sobre el objeto de referencia. Según este autor, existen siete categorías de clasificadores: material, forma, consistencia, tamaño, ubicación, disposición y cantidad. Por ejemplo:

jo	fo (cavidad)	= casa
eei	yī (base)	= pie
kore	ko (semiesfera)	= cielo
ji	gī (redondo)	= huevo
kue	ra	kaī (alargado) =
(BV pintar)	(objeto)	lápiz

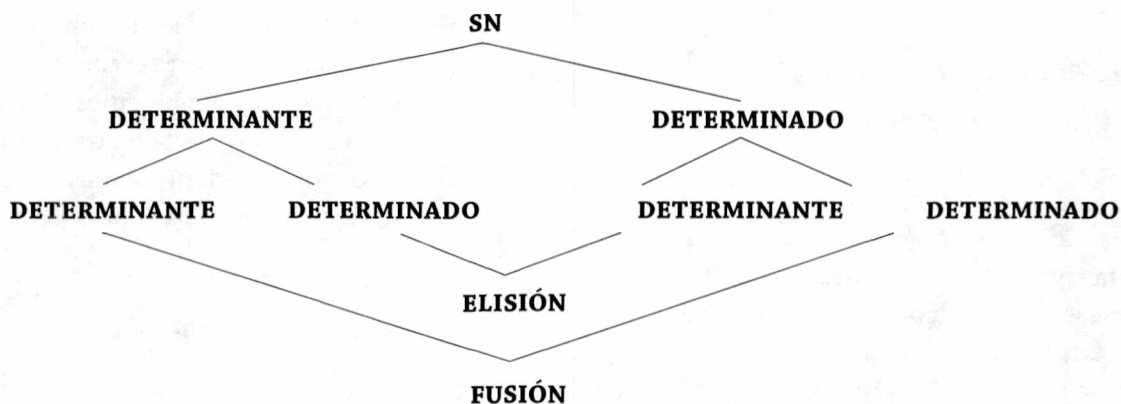
De igual modo, la composición puede ser:

base nominal + morfema de género (masculino o femenino) (+/-animado)

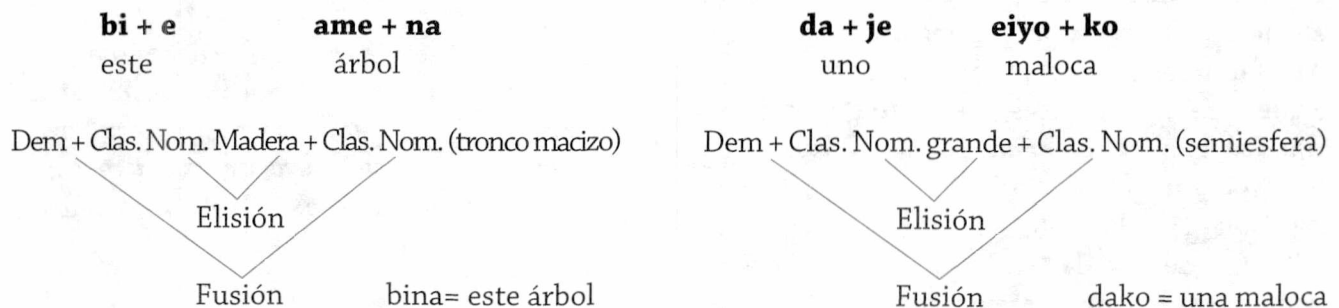
yoe	ma (masc.)	= hacha de hierro
dobe	ño (fem.)	= machacador de yuca
jīgadi	ma	= jaguar
oo	ño	= rana
uzu	ma	= abuelo
uzu	ño	= abuela

Es importante señalar que los determinantes se anteponen al sustantivo: kue dofo (mi casa); mena ui (dos días).

Composición nominal: “obedece a una regla altamente productiva según la cual los constituyentes de un sintagma nominal se fusionan elidiendo el segundo morfema del determinante y el primero del determinado” (Petersen, 1994):



Por ello, encontramos sustantivos como:



Estructura sintáctica: La oración tiene el siguiente orden: sujeto, objeto, verbo.

- naiñeño janone fue rede
Ella pequeña boca tiene =

Ella tiene la boca pequeña

- o dofo dono
usted nariz limpie =

¡Límpiese la nariz!

Estas generalidades han aportado a la descripción estructural de la lengua uitoto, en consecuencia, su utilidad para su filiación estructural ha sido determinante. Veamos ahora en qué medida el estudio etnolingüístico de algunos morfemas nos dan idea de significados de índole cultural y cosmogónico de los murui.

Análisis del corpus: fragmentos de inframundo –anabatino–

A continuación se presentan los resultados de los análisis de tres fragmentos de inframundo en lengua uitoto (murui), variedad bue. El primero muestra las dificultades del análisis de la variedad ritual, razón por la que se opta por una interpretación general del texto; el segundo presenta una traducción aproximada; y el tercero da cuenta del análisis morfológico en todo su rigor. El procedimiento se aplicó de manera diferencial para poner de manifiesto que cada lengua es un almacén de estructuras y de significados que no necesariamente encuentran traducción en otra y que por ello son únicas y peculiares; no todo es traducible, por ello el análisis morfológico debe buscar la equivalencia, en este caso, en la lengua española. Humboldt (citado por Zimmermann, 1999) confirma: “las lenguas no son sólo instrumentos de comunicación, sino que también

se diferencian esencialmente en la semántica. Más todavía: son diferentes visiones del mundo, por ser el producto del trabajo intelectual de los grupos étnicos al hacer suyo el mundo social y cultural, en que cada grupo actúa de diferente manera”. (p.104)

1. Ekorae

El primer fragmento corresponde al canto de *ekorae*, narrado por don Jacinto Bigidima (q.e.p.d.), *nimairama* -sabio o abuelo del conocimiento- de la comunidad murui, su función es la de comunicar la tradición. Esta canción hace referencia al clamor de los participantes de la situación comunicativa a los *einamakī* o antepasados que establecieron el rito desde el origen de los tiempos; el llamado solicita que el alma del difunto retorne del inframundo al mundo de los hombres. La palabra *koregīe* significa almidón y se emplea con recurrencia en este fragmento debido a que al morir, la primera transformación corresponde al almidón, representación de la pureza. Los uitoto, mediante este rito, buscan rescatar el alma del fuego eterno *juyarairai* y que emerja de nuevo a la superficie, con su segunda transformación en otra forma corporal (en frutas o en animales). La última transformación, relata don Jacinto, es la espuma del río.

Koregī Ekorae

I

*Gieriyi, gieriyi jaya jiji ya Jididi anabatino ie nibai
koregieriyi jaai anabati jaeri raiñoka mooma koregī
buinaimana naano rai na binako monie koregī
korika ie nibai koregieriyi jaai koregī iko erue monie
koregī jizaje naka koregī jizaje komeki anadaiko
eromo ie nibai jaaiya ie duiri ie jaaiya Koregī jizaje
komeki anadaiko eromo jaiya jirari kaiza rodo nua-
ne rodonua uaina done nie afai eiñi koni ie nibai
koregū eriyi jaai*

II

Jaa jaa Jiji jaa Jiĩ jaaai

*Ie nibai koregieriyi jaa jaya yiji ya jidi dana bati
kai eiri einamaki biya izoi nanodi monie nuikino
nanodi nuikino kokoza monie nuikino*

ie nibai koregieriyi jaa

III

*Ie nibai Koregieriyi jaa ana bati jaaeri kai eiri
enamaki biya izoi anana ari yaizi kamana jaizi ka
moona kumuainidima ie nibai koregieriyi jaaiedi
ana bati jaeri kai eiri einamaki ikaka juiyarairai
danomo ie uzi biyane ie nibai koregieriyi jaa nano
uziya komeki kaiza ari kurainuane Kurainuano
kaiza ari aiñi duane*

IV

*Ie nibai koregieriyi iedi ore ikiraniñe iedi kai
kioiñeyije iedi daa ane komonori kai ari kioijiyie ie
nibai kore jaa jiji ja*

El texto presentado se dificulta en su traducción literal por la variedad ritual (que sólo entiende el *nimairama* y no puede ser revelada a las mujeres) y a los recursos empleados como estribillos y reiteraciones. Don Jacinto afirma: “en los cantos existen palabras que poco utilizamos, a lo mejor no son palabras de hablar, sino que componen la letra de la música... Pero con esto no expresamos nada, son tarareos, sílabas repetidas para llevar y completar el compás” (Bigidima, 2000).

Es de anotar que en el caso del ritual *ekorae*, estas formas lingüísticas tienen la función fáctica en el acto comunicativo y el registro ritual de la variedades lingüísticas es de uso exclusivo en contextos sagrados. Por ello, el proceso de traducción se dificulta; resulta necesario para el efecto, hacer un análisis desde la retórica de la

oralidad (Sherzer, 2004), que no es el objetivo de esta investigación. En este sentido, es útil mencionar los acercamientos de Todorov (1996) al discurso mágico, en éste, el autor menciona que las formas fónicas y sintácticas se imbrican alrededor de las funciones de la rima, el metro regular, las aliteraciones y las repeticiones, sin funciones significativas como tal. El autor afirma que el recurso a estas formas apunta a la función poética del lenguaje.

2. *Anabatino ikino*

El texto que se presenta a continuación fue narrado por el profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Eudocio Becerra Bigidima, hablante de uitoto de la variedad bue también. En este caso se presenta una traducción literal al español muy aproximada, ya que no se pretende adaptar el texto a los aspectos formales de la lengua a la cual se traduce, sino mantener el espíritu y el estilo de la lengua de origen, es decir su retórica verbal original.

Anabatino Ikino

1. Kaïmona naga raa ua ana bikomona ari bite
2. Juzibi anabikomona ari bite
3. Buineima iyako (mona) ñinomo kuiyo buinaima ie uki
4. Ieri juzibi ie ua komuiyanodi ua anaba buineima iyako eromo ite
5. Dinomona ari bie naga raabite
6. Jimena beya nana ua anana bite
7. Ie ari benomo kai einamaki yua jae uiñotimie feinoga
8. ranino monifue daje izoi kai uai anana ari riide
9. Jiibina jibinado yoga nai kai uai anabikomono ari bite
10. Rafue kai yoga uai monifue ie uai
11. Monifue raiya uadi nana ari riide
12. Ieri kaïmona anabiko eromo ite naga raa iejira
13. Anabiko dajemo jia jooiede buinai iko eromo komuide buineizai inomo ite.

14. Buineizai dinomo naimakī jofo uyekomo ite, naga raa
15. Jae arī biñede riara ranino ana fie-bite ana-biko eromo
16. Dīnomona arī ua jae kā einamakī jīkaka ranino arī riide
17. Anabikomona arī oretaga
18. Arī faīga
19. Ie kā einamakī uiñotīno yīnota jino dīne zeroīmo mamenote
20. Dīnomo juzitofe komuide
21. Dīnomo jībina komuide
22. Dīnomo muzena komuide
23. Dīnomo jizaño komuide
24. Dīnomo ite baie kā yua refiḡ buinaima
25. Dīnomo ite baie
26. ana bie kā yoyena beyaḡ buineima
27. danomo ite nai anabiko eromo
28. dīnomona arī ua kaīmo faīga bie nana kā ua birui raninona ite
29. Raadī dīnomona arī bite anabikomona
30. ana bie nī kā eiño ua binīeiño eromona arī bite
31. dīnomo jae ua kā moo komuitaga raa naga batīmo ite
32. iemona arī dajerie ua baie kā einamakī jīkakadī arī riide
33. Ie izoide kā rafuedī kā rafue yua dībei nana akī ua kā birui kā ua komīnīdī jīā anana arī bite
34. ie jira anabifodo arī riide
35. kā eirue naimakī jītōtīā
36. kā eirue namakī ie ua abaikī ie ua mamekī nana anana arī riide
37. dīnomona arī bite uai
38. ie izoide kā dībei naie ua raadī anana bite ie ua beikīmo ite
39. buinaī urukī iyako
40. akie izoide kā dībei rafue kā yoga ua kaīmo jaae ua iga kaīmo riide
41. akieze kaīmo riide rafue
42. ranino ikīno jama kā einamakī yīnokaida uruiaīmo yote
43. naie bie ua kā anana riide raa
44. ie jiyakī jenode
45. ie jiyakī finua

46. Ie kaīmona akī rafue(na)
47. Jīāiedī akie daanomo ite
48. Jae kā yua reikī juyaraīraī dīnomo ite
49. Jae ua kā moo uzitaja ie reikī
50. Baie juyaraīraī kā naiena yoñedikā jearede maraiñede
51. ie jira marekīno daje ua kā einamakīdī jae yote
52. Arī atīde anaba nīnomo ite jafaikī
53. Mare jafaikī arī atīde
54. Kā einamakī
55. Jaka nībaī ua dīgakīnode
56. Mai ua Kaīedībeidī aiyokīnoza
57. Jamaī dīgakīno omo yotikue

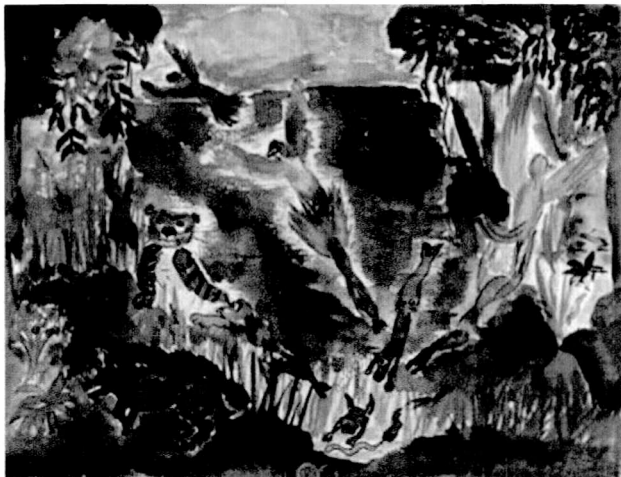
Historia del inframundo

(Traducción aproximada)

1. Para nosotros, realmente, todas las cosas emergen del inframundo.
2. La yuca o palo de yuca (*euphorbiaceae, manihot esculenta*) emerge del inframundo.
3. De la casa del Padre Creador, del hombre lombriz (que fue el que trajo la yuca, ya que ésta proviene de su semen).
4. Por eso, el origen de la yuca está en el inframundo, en la casa de Buineima.
5. Realmente allá todas las cosas existen.
6. La palma de chontaduro (*bactri gasipaes*), el maíz (*zea mays*) y en general todo viene de abajo.
7. Esto acá afuera, según cuentan los antepasados los reciben, atrapan o capturan.
8. Las frutas y toda la comida al igual que nuestra palabra vienen de abajo.
9. Con la planta de la coca (*erythroxylum coca*) se cuentan nuestras tradiciones que vienen desde el inframundo. Con el mambeo se cuentan las tradiciones que vinieron a la superficie. La palabra de la abundancia.
10. La palabra de la abundancia viene del inframundo.
11. Para nosotros todas las cosas existen en el inframundo.

12. Por eso en el inframundo es donde también se originan los seres acuáticos.
13. Allí viven los seres acuáticos, frente a su casa están todas las cosas.
14. Al frente de esta casa están todas las frutas que no llegaron a la superficie.
15. Abajo en el inframundo.
16. Desde allá, lo que nuestros antepasados han pedido viene del inframundo.
17. Es enviado y lanzado desde el inframundo.
18. Los antepasados, los sabios lo atraparon y lo materializaron en la chagra.
19. Allí se creó la yuca.
20. Allí se originó la coca.
21. Allí se originó la maraca silvestre (*thebroma bicolor*).
22. Allí se originó el guamo (*leguminosae mimosoideae inga*).
23. Allí, se dice, vive el hombre batata.
24. Allí está todo eso.
25. Así habla nuestra historia de este ser.
26. Allá está lo mismo.
27. De allá emergen para nosotros las frutas que hoy existen.
28. De ahí salen todas las cosas.
29. Desde allá emerge el cuerpo de nuestra madre tierra.
30. Allá están todas las cosas creadas por nuestro padre.
31. Por esta razón nuestros antepasados piden que las cosas emerjan.
32. Así mismo, nuestra tradición, nuestra historia, cuenta que los hombres también se originan en el inframundo.
33. Por ese espacio llegaron a la superficie.
34. Los nombres totémicos de nuestros antepasados en verdad llegaron del inframundo.
35. Realmente todo viene de allá.
36. Así mismo las cosas llegaron desde allá (abajo), por los costados.
37. Los seres acuáticos viven allá.
38. Así mismo, es nuestra tradición, lo que se cuenta en verdad y nos fue dado antes.
39. Así mismo nos llega la tradición.
40. La historia de la abundancia, nuestros antepasados aprendieron esta historia de la abundancia y se la contaron a los niños.
41. Toda esta tradición llega (emerge) del inframundo.
42. Y este origen es el que se busca.
43. Y es ese origen el que se realiza (en los rituales).
44. Esta es para nosotros la verdadera tradición.
45. Las otras cosas están allí mismo.
46. Antiguamente nosotros contamos que en el inframundo estaba el fuego (el gran fuego)
47. Fue el fuego que en verdad quemó a nuestro padre.
48. No hablamos de ese fuego, es malo y sucio.
49. Por eso solamente nuestros antepasados hablan de lo bueno.
50. Abajo en el inframundo existe el aliento.
51. Buen aliento traen a la superficie.
52. Nuestros antepasados.
53. En realidad esta es la historia.
54. En verdad dentro de la cultura la historia es muy extensa.
55. Tan sólo esta historia les relato.

En este texto se aprecia la función del mito como narración de origen o de génesis de los eventos, las tradiciones o de los elementos que rodean el mundo de los murui. En efecto, la alusión a la abundancia, *monafue*, viene del mito del árbol de la abundancia que relata no sólo la tradición oral murui, sino la de varios grupos amazónicos. Este relato referencia la caída del árbol cuyas ramas estaban llenas de alimentos y de animales; de este modo el tronco se convirtió en el río Putumayo y las ramas en sus tributarios. El árbol marcó geográficamente la inclinación de la región, el modo en que corren las aguas de los ríos y cañadas, y por supuesto el modo en que las etnias de la región poblaron el mundo. Este árbol refiere el origen del alimento y de los animales en el inframundo.

Figura 2. El árbol de la abundancia

Fuente: Acuarela del Centro de Documentación de Lenguas Indígenas de Colombia "Palabra y Memoria" (2014)

3. Anabatino

El texto que se presenta a continuación fue narrado por don Jacinto Bigidima (q.e.p.d.), natural de la comunidad de San José del Encanto en el Departamento del Amazonas. Él es hablante de las variedades mika y bue de la lengua uitoto. Las palabras que se encuentran repetidamente en el texto, tienen su respectivo análisis en su primera aparición.

Anabatino

1. Ana ba tī no - kaī - rafue - nana - jiyaki mo
 abajo foc. asertivo loc 1p pl B.N. tradición adv Cant. B.N. loc.
 enseñanza todo principio en
 na - arī - bite
 CD adv L. B.V
 arriba venir
2. kaī - rafue - emodo mo na - arī - bi ñe de nana - Jiyakimona - arī - ite
 B.N. loc CD BV morf. neg BV
 superficie bite no estar
3. nana - kaī dī - anabatino - raitī kaī
 asertivo B.V. raite
 decir
4. anabatino - jae - kaī - moo - komekī - faka² jano
 adv. T. adj. pos B.N. B.N. B.N. fakade morf.
 antes nuestro padre creador corazón pensar anterior
5. ie - izoi³ kaī - komekī na - fakadikāi
 pron adv.M morf.
 eso semejante acción no finita

² Komekī fakade: Reflexionar o pensar con el corazón.

³ Ie izoi: De igual manera

6. ie - izoi - kaï - raa - kaï - fino - aka nia
 B.N. B.V. finode morf. adv.T
 cosas hacer desiderativo cuando
7. ie - izoi - raa na - finodikai - iade - nia - Baita ñe di kaï
 conj. adv. T B.V.baitade morf neg asertivo
 pero aún lograr no
8. jae - moo - iade - jaka rafue na baitañede
 adv. T adv.T
 antiguamente nunca
9. ie - jirari - abido - jiyakimo - jaai ya no na abido erodate
 prep. adv. adv.L morf morf B.V.
 por de nuevo más allá anterioridad procedencia mirar
10. nino - fiabi ya ? raite
 Adv Interrogativo B.V fiebide morf. B.V
 qué faltar acción no finita decir
11. ie - izoi - kaï - rafuena - jaka - nano fueñe jaka uiño ñe di kaï
 adv. T adv. M B.V.Uiñote Asertivo
 primero de antemano saber
12. ie - izoi - naimue - raana - ari - fino kana - atide
 pron. pers. morf. B.V
 él gerundio traer
13. muidomo - raize - ua - baitade
 adv.M adv. M adv. M
 por último bien verdaderamente
14. ie - izoi - nano fueñe - ati ka - monifue - ari - rii ñe de
 B.V. atide morf B.V. frutas
 crear voz pasiva alimentos
15. ie-izoi - ana- jiyaki⁴ mo - boride - dinomo - zaaide
 B.V. adv.L. B.V
 Relampaguear allá desaparecer
- ari - biñe de - abido - jaaide
 B.V
 ir

⁴ Ana jiyaki: Horizonte.

16. ie izoi bite kai uai
B.N.
palabra, tradición
17. kai uai nana jiyaki mo na ari bite
18. ie - izoi - kai - naga - raana - komui ta ti kai - naikino - kaimo ite
Adv.Cant B.V. komuide B.N.
todo crear historia
19. ie - izoi - naga kome - komeki na - fakade
B.N. CD
hombres
20. ie - izoi - kai - komekina - fakadikai - raa - kai - fino - akania
21. ie - izoi - naimue - komeki - fakajano - amena na - Komui ta te
B.N. CD morf 3p. Sg.
Planta causativo
22. ie - izoi - ente na - komuitate
B.N CD
tierra
23. ie - izoi - komeki - fakajano - kai - ari - monaita ti kai
B.V. monaitate asertivo
materializar
24. ite ta - mei - ie - izoi - kai di - komekina - fakadikai
adv.M
puesto que
25. ie - izoi - kaidi - komeki - fakadikai

Inframundo

1. Desde el comienzo viene nuestra tradición.
2. Nuestra cultura no viene de arriba sino de abajo.
3. En todo nuestro lenguaje hablamos de inframundo.
4. Abajo es donde nuestro padre ideó.
5. Del mismo modo nosotros ideamos.
6. Así mismo cuando queremos hacer algo nos concentramos.
7. Así mismo hacemos cosas pero no lo logramos.
8. Aunque el padre no alcanzó a crear la tradición.
9. Por eso regresa al inframundo para mirar otra vez a la superficie.
10. ¿Qué cosa falta?, ¿qué queda por hacer?

11. De esta manera nosotros inmediatamente no aprendemos la tradición.
12. Así mismo el padre creador creó todas las cosas.
13. Finalmente realiza bien las cosas.
14. Así los alimentos que se crearon al comienzo no llegaron a la superficie.
15. Del mismo modo, abajo en el inframundo, se refleja en forma de relámpago. Allá se extingue sin llegar a la superficie y se devuelve.
16. Así mismo llega nuestro lenguaje (palabra).
17. Nuestra tradición viene del inframundo.
18. Así nosotros creamos todas las cosas y esa tradición la tenemos nosotros.
19. Así mismo todos los hombres pensamos o ideamos.
20. Así nosotros reflexionamos cuando hacemos las cosas.
21. Así mismo habiéndose concentrado él creó las plantas.
22. Así mismo creó la tierra.
23. Así mismo nosotros también al concentrarnos creamos.
24. Puesto que existe esa tradición, nos concentramos.
25. Así mismo nosotros pensamos con el corazón (reflexionamos).

Análisis e interpretación de categorías cosmogónicas

La función del mito en los ritos de la comunidad uitoto

Los mitos *-bakaki-* tienen un carácter sagrado, verdadero y reservado. Estos relatos fundamentan y justifican los comportamientos y la tradición de los hombres en la comunidad. El mito nace desde el momento en que el Padre Creador se dirige hacia su morada en el inframundo después de morir y ve la necesidad de dejarles a sus hijos este legado, la palabra *-rafue-* tiene poder de transformar y es el soplo del mismo Padre, los murui afirman al

respecto: “son las palabras -los mitos- de nuestro padre, sus propias palabras. Gracias a estas palabras danzamos; no habría danza si no nos la hubiera dado (...) Eliade señala que “el mito desempeña una función indispensable, expresa, realza y codifica las creencias, salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre” (1999, p.22). En el discurso mítico los signos son altamente densos, destinados a ser creídos y obedecidos, estos mismos contribuyen al equilibrio dentro de la comunidad y al mantenimiento del legado cultural. Púa confirma: “el mito es la palabra de antigua, la palabra que habla del origen, que narra las historias de los héroes primordiales, de los personajes que van imprimiendo al mundo un orden o cosmos que lo sacan del caos en el que se hallaba antes de todo lo existente” (2010, p.122). Por último, el mito, según Eliade (1994) constituye una unidad estrechamente ligada con el rito, ya que este último es su contexto y modificador; el rito no recuerda, funciona por medio de la mimesis; no representa, sino que es el hecho mismo que se sucede una y otra vez.

Del análisis morfológico expuesto anteriormente y de las entrevistas personales con don Jacinto Bigidima y con el profesor Eudocio Becerra, se logró establecer parte de la cosmogonía de los murui. Este hecho constituye un avance en materia etnolingüística en tanto que los estudios realizados por los expertos en lengua uitoto no sobrepasan la descripción de las categorías lingüísticas, esto significa que este estudio complementa el análisis etnolingüístico (morfológico, en este caso) con la descripción y explicación etnográfica de los locativos *arĩ* y *ana* y en segundo lugar con la comparación de la cosmogonía entre los murui y algunas etnias vecinas. Cabe señalar los acercamientos sobre el mito que tanto Preuss (1921) como Becerra (2008) han presentado y en los que se presentan datos lingüísticos considerables sobre los ritos uitoto.

Hallazgos y discusión

División del mundo uitoto

El mundo murui se divide en tres partes:

1. biko
 - a. reredaiko
 - b. mogoguiko
 - c. koreko
 - d. jītīruiko
2. anabiko o kominiiko
3. anabatino
 - a. buinai urukī iyako
 - b. jīnui

1. El cielo (biko) se divide en cuatro partes: el rojo (reredaiko), el azul (mogoguiko), el blanco (koreko) y el nocturno (jītīruiko). En mogoguiko hay tres lugares o malocas: el mundo de Juziñamui (juziñamui ibiraï), el dios del trueno, encargado de castigar y velar por el seguimiento de las normas, es la cara violenta del padre creador de los murui; aiñiraiko, el lugar donde moran las almas de los chamanes muertos; y nīmairako, el lugar donde habitan las almas de los sabedores o sabios o nīmairama.
2. El mundo de los hombres (anabiko) es donde además se encuentran los animales y las plantas. Es el legado del padre creador a sus hijos para estar. Los murui dividen este mundo en dos partes: arriba (arī) y abajo (ana), ello depende de la inclinación de la geografía y a cómo habitan con sus semejantes el espacio desde la dispersión por el territorio (bokire idu), esto es, las comunidades de arriba que habitan las cabeceras de los ríos y las de abajo que habitan las desembocaduras de los mismos. A su vez, esta clasificación proyecta la distinción básica entre los murui “arī” y los muinane “ana”, los de arriba y los de abajo, respectivamente.

Figura 3. Anabiko



Fuente: Acuarela del Centro de Documentación de Lenguas Indígenas de Colombia “Palabra y Memoria” (2014)

3. El inframundo (anabatino/jīyakimona) está dividido en tres espacios: el mundo acuático -jīnui-, donde habitan todos los seres acuáticos (buinai urukī iyako), además allí se encuentra la maloca de buinama (buinama iyako), la dimensión benévola del padre creador; el segundo espacio es el lugar de las almas de los hombres, los antepasados (okīnuema ibiraï); y el tercero es el espacio del padre creador (juyaraïraï), está lleno de fuego y es la morada que escogió cuando terminó de crear los mundos antes de morir, es además el lugar en el que se espera que los hombres que no han seguido la ley lleguen después de morir.

El mundo murui, visto de esta manera, nos ofrece una dimensión del arriba con las mismas características del mundo terrenal (anabiko); asimismo, el mundo de abajo, especialmente el acuático se concibe como una prolongación del mundo de los hombres: peces que usan arcos y flechas, viven en malocas, siembran y cosechan en sus propias chagras, etc.

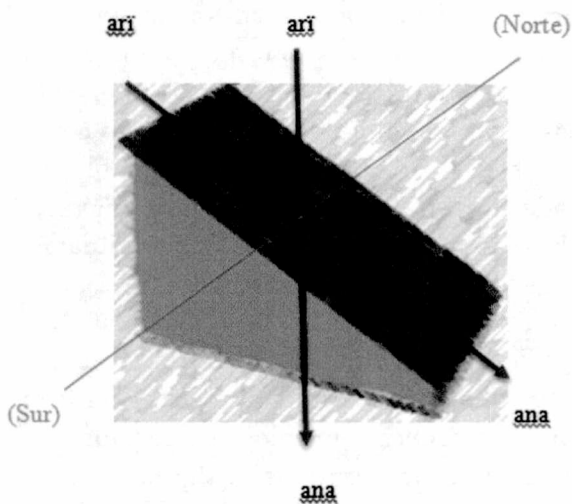
Figura 4. Mundo acuático



Fuente: Acuarela del Centro de Documentación de Lenguas Indígenas de Colombia "Palabra y Memoria" (2014)

El plano inclinado de la geografía amazónica, nos permite, entonces, establecer la deixis primaria entre la oposición arí (arriba) y ana (abajo):

Figura 5. Deixis uitoto.



Así se puede explicar la espacialidad no sólo física, sino cosmogónica murui. Esta deixis reporta una referencia absoluta horizontal, en este caso, la maloca y el río Carapará, y otra vertical con referencia a anabiko. La bóveda celeste es parte de arí y el inframundo y sus mundos son parte de ana. Sobre el primer eje de referencia se organiza

la vida social con el resto del mundo tangible y sobre el segundo se organiza la vida con el mundo mítico, con el antes y el después (temporal).

Para los murui, el inframundo tiene una connotación femenina en la medida en que es asociado al útero de la madre tierra. En el mito de *kai eirue jitoliaï komuyagai* -la creación de nuestros ancestros- y de *bokire idu* (relato de la diáspora) narrado por los informantes, se cuenta la historia de cómo llegaron los hombres a la superficie a través de *komimafo* -huevo de los hombres- que comparan con la vagina de la madre. Entonces este punto es referencia obligada de conexión entre anabatino y anabiko. De allí provienen también los antepasados míticos, *Muruima* y *Munama*; que dieron origen a los murui y a los muinane respectivamente. Se relata además en este mismo mito la historia del cordón umbilical de aquellos antepasados que se convirtió en el pez agaro (anguila) quien les dio la palabra, *mika, nïpode y mïnika*.

Figura 6. La travesía del pez agaro



Fuente: Acuarela del Centro de Documentación de Lenguas Indígenas de Colombia "Palabra y Memoria" (2014)

Antiguamente, los difuntos eran enterrados dentro de la maloca (locación que remembraba el útero de la tierra que los acogía de nuevo en sus entrañas

como en la etapa anterior al nacimiento) y envueltos en sus hamacas como si fueran la placenta. Por tal razón en estos relatos analizados es muy frecuente la noción de abundancia que emerge con el nacimiento de un nuevo ser, ya que en la muerte se concibe el renacimiento en las frutas o en animales, seres que en últimas son también frutos del árbol de la abundancia (Urbina, 2001).

En comparación con los murui, la comprensión del contacto entre biko y anabatino es visualizada por la comunidad uitoto de dos maneras: la primera corresponde al simbolismo mítico de la anaconda (*eunectes murinus*), una figura mítica que tiene la capacidad de penetrar el inframundo a través del mundo acuático, emerge a la tierra, sube a los árboles y desde allí asciende y ocupa el lugar de la vía láctea. La segunda es la comparación con el cuerpo humano, cuando la cabeza representa el cielo, el tronco es el mundo de los hombres y el vientre es anabatino (relacionados entre sí por medio de las corrientes sanguíneas que hacen referencia a los ríos que bañan la tierra) al que se le atribuye el origen de la vida y en general el universo y todas sus manifestaciones, fenómenos naturales, divinidades, demonios, plantas, animales, tradiciones, palabras y rituales. El contacto entre las dimensiones a través del cuerpo humano se establece por medio de la espina dorsal, donde convergen el conocimiento superior e inferior, que una vez reunidos en el corazón dan origen al pensamiento uitoto: *komeki fakade*.

La relación del mundo de los muertos con el mundo de los hombres se efectúa a través de los ritos y de los mitos que estos incluyen. También existen lugares sagrados que permiten este contacto entre mundos, que debido a su sacralidad son lugares de difícil acceso y prohibidos, Urbina señala: “dentro de la forma en que las culturas constelan el territorio, estos lugares resultan cargados con fuerzas especiales; son kratofanías, manifestaciones de la fuerza, donde el poder inconmensurable del ABAJO, o sea, del origen, aflora”. (1998, p.23)

Inframundo ¿concepto panamazónico?

El concepto de inframundo es recurrente en diversas comunidades étnicas, además se refiere a una noción empleada para designar lugares intangibles del mundo físico. Lugares sagrados que tienen que ver con el origen del universo, de la naturaleza, la humanidad y la normalización del mundo y con la muerte. El inframundo es la explicación de los ciclos de la vida, de donde se viene y a donde se va; es la estrecha relación entre la vida y la muerte y sus correspondientes razones de existencia. No sólo en la comunidad uitoto se considera la muerte como un estado de transformación, la mayoría de las comunidades indígenas amazónicas la consideran como medio principal para la entrada al inframundo.

El inframundo no se refiere necesariamente al “mundo de abajo”, aunque en muchas sociedades ésta sea su ubicación, sino también a las dimensiones del mundo invisible que pueden o no corresponder con lugares físicos como el cielo, la tierra, el agua, etc. Varias comunidades amazónicas hacen la diferencia entre los conceptos alma y cuerpo, es así como también difieren entre lo visible y lo invisible, lo tangible y lo intangible, lo concreto y lo abstracto, lo alienable y lo inalienable. Según Eliade (1994), al vivir en un mundo concreto, los individuos buscan su razón de ser y eventualmente su esencia en el mundo abstracto.

Los miraña, -grupo ubicado en la Amazonia colombiana y que comparte gran número de tradiciones y muchos aspectos mitológicos con los uitoto- definen el inframundo de la siguiente manera: “es otro mundo y forma de vida que tiene que ver con el origen y la evolución del mundo (...) Todo existe en el Inframundo, desde allá los ancestros mandan alimento, conocimiento y sabiduría” (Miraña, 2000). Además de compartir la noción de inframundo, algunos de sus relatos míticos son parecidos a los de la comunidad uitoto-murui; está el caso del diluvio de los peces, la vagina denta-

da, las manchas de la luna, la diáspora, el árbol de la abundancia, entre otros. Sin embargo, este hecho requiere un estudio aparte que refiera los elementos comunes de la mítica panamazónica o panamericana. Don Jacinto Bigidima afirma que las comunidades que habitan la zona de la Amazonia difieren únicamente en el aspecto de la lengua y agrega que sus tradiciones, creencias y aun ritos y mitos tienen gran similitud.

Del mismo modo la comunidad coreguaje -familia tucano occidental- también naturales de la selva amazónica emplea este término *chaji baju*, *cheja sanabu*, *cheja buebu* para denominar el mundo de abajo, donde existen otras tribus y lugares sagrados, vegetación y seres míticos. Este concepto es de gran importancia para el conocimiento de su religión y cosmovisión, aunque la base de dicho conocimiento se explica recurrentemente desde la explicación del mundo celeste.

Figura 7. La bóveda celeste coreguaje

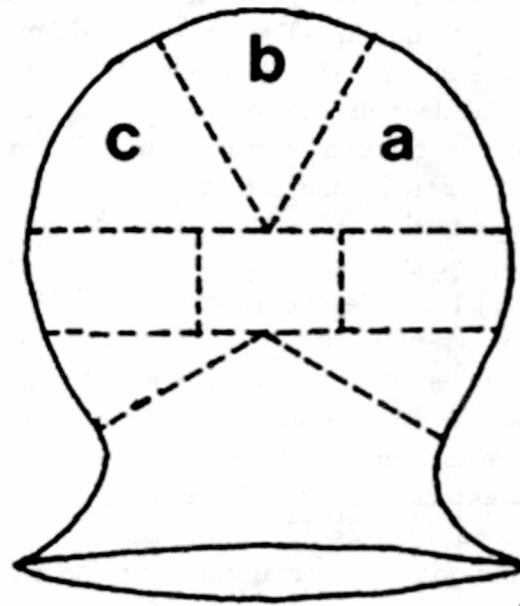


Fuente: Marín (1992, p. 147).

Marín (1992) afirma que en la recolección de la mítica coreguaje logró establecer tres niveles diferenciados: el mundo de los seres celestes o aéreos, el de los seres que habitan la tierra y el inframundo. La relación de estos tres espacios se puede representar en el totoro (olla de tostar coca boca abajo) que coincide con las estaciones del año así: a. *usturumu* (sol), b. *kturorumu* (co-

secha), c. *okoruru* (agua). El inframundo, por su parte, es un punto de intersección de los puntos que no se ubica en un abajo, sino en los límites de la olla, allí habitan entonces los *pookorebaju* (ancestros, gente de seco), los *chiibaju* (enanos) y los *sukibaju* (gente de árboles).

Figura 8. Estaciones de la comunidad coreguaje.



Fuente: Marín (1992, p. 158).

Mientras que para los murui, el mundo acuático hace parte del inframundo porque localiza en el abajo, para los coreguajes es un nivel del mundo ubicable más allá del tronco metálico que es el límite del mundo.

Por su parte, la comunidad desana -familia tucano oriental-, también habitantes de la Amazonia, comparten algunos aspectos de la cosmovisión de inframundo -*ahpikondiá*-. Este término refiere a una matriz o paraíso uterino de donde todo viene y a donde todo va, “este mundo inferior es llamado *ahpikondiá*, paraíso; su color es verde y las almas de aquellos que fueron buenos desana durante su tiempo de vida van allá” (Dolmatoff, 1974), por eso toda la vida y sus procesos son vistos como un circuito interminable. El pensamiento tucano

occidental se basa en tres manifestaciones de la vida tribal: la creación, la vida y la muerte.

En este punto es necesario señalar que mientras que el concepto de inframundo para los murui aparece constantemente en los procesos de duelo, el concepto en desana debe buscarse en el otro punto del círculo: en la creación. En el sentido estricto del principio de las cosas, la creación desana señala la cópula continua entre las dimensiones del mundo visible e invisible, esto es el cielo y la tierra. Esto en virtud de la energía –bogá- que emana del sol (creador) a través de su representación terrenal que es la estrella solar, esta energía es poder, luz, calor, protección y sobre todo fertilidad. La energía del sol es comparada con el semen que fertiliza diariamente la tierra o útero maternal. Los desana representan este contacto sexual mediante un ritual en el que el instrumento principal es una lanza-sonajero, símbolo de un enorme fallo, pintada de colores, azul en la parte superior como representación de la vía láctea y un sonajero que sustituye el sonido de las estrellas; en el centro está pintada de rojo, que simboliza el mundo de los hombres y la parte inferior es de color amarillo que evoca a ahpicondiá.

Conclusiones

En general, las conclusiones se presentan desde las implicaciones metodológicas. El análisis lingüístico de tipo morfológico aplicado a los fragmentos sobre inframundo de la etnia uitoto murui revela categorías deícticas que requieren más exploración en futuros estudios: *ana* y *ari*; sin embargo, de lo expuesto en este artículo se puede afirmar que el análisis etnolingüístico que se centra en la descripción de las estructuras semánticas y sintácticas es válido, pero insuficiente si

- No considera el contexto lingüístico -discurso- de aparición, esto es, si no reconoce que las palabras y las frases se imbrican en discursos que a su vez proporcionan al investigador

datos valiosos para construir visiones de mundo y modos de estar en él. La estructura lingüística considerada en la morfología puede llegar a explicar elementos útiles al ejercicio etnográfico y etnolingüístico de este pueblo amazónico y su lengua.

- No considera la situación comunicativa en la que se insertan ni su función en ella. Si bien, esta revelación no es nueva, es necesario considerar que el mito y el rito constituyen una unidad de estudio para el acercamiento etnográfico y que el apoyo de la lingüística a la etnografía, en este caso, ocurre en la medida en que explora las categorías cosmogónicas en sus dimensiones semánticas y pragmáticas.
- Si no se logra la interpretación desde las gramáticas culturales de los pueblos que usan esas estructuras, puesto que la etnolingüística apoya la labor de explicar los entramados de significación de los eventos y situaciones comunicativas de los mitos y ritos, asimismo porque ayuda a poner de manifiesto la manera en que esos significados soportan la representación de las denominadas “realidades”.

En este caso, la autora ha pretendido hacer una aproximación más ambiciosa al establecer la descripción morfológica del corpus seleccionado y al apuntar a la descripción y explicación de categorías conceptuales -como la de inframundo- de la cosmogonía murui, no sólo útiles para el estudio etnolingüístico, sino para el apoyo de otros científicos como antropólogos e historiadores que pueden enriquecer su quehacer investigativo con el uso del análisis lingüístico.

Por último, varios de los hallazgos de este ejercicio investigativo son susceptibles de ser utilizados como punto de partida a investigaciones futuras sobre la existencia o no de categorías conceptuales panamazónicas presentes en sus mitologías.

Referencias

Fuentes primarias

Notas de campo, notas de seminario y comunicaciones orales con Don Jacinto Bigidima, con Eudocio Becerra Bigidima, con los profesores Fernando Urbina y Pedro Marín Silva de la Universidad Nacional de Colombia, así como con Élbano Miraña.

Ángel, D. & Parra, M. (2001). *Análisis del concepto de inframundo en los mitos de la comunidad uitoto*. Tesis de grado. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia (sin publicar).

Fuentes secundarias

Becerra, E. (2008). Riaki Rafue: Palabra de consejo sobre la cacería. *Revista Forma y Función*. 21, 59-86.

Becerra, E. & Petersen, G. (1997). *Curso de lengua uitoto. Kai murui uai yofuerabe*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Becerra, E. & Petersen, G. (2012). *Curso de lengua bue (uitoto). Kai murui uai yofuerabe*. Bogotá: Unibiblos.

Burch, B. & Wise, M. (1968). Murui (Witotoan) clause structures. *Linguistics*. 38.

Burch, S. (1983). *Diccionario huitoto murui*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Eliade, M. (1999). *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

Kinder, L. (1936). *Gramática y vocabulario de la lengua huitota*. San Juan de Pasto: Imprenta del Departamento de Nariño.

Landaburu, J. (1999). *Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes; CCELA.

Marín, P. (1992). Fragmentos de mitología Coreguaje. El reto de Ūsuu a Pãisao. *Maguaré* N°8. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Minor, E. et al. (1982). *Gramática pedagógica huitoto*. Lomalinda: Instituto Lingüístico de Verano.

Minor, E. & Minor, D. (Comp.) (1987). *Vocabulario bilingüe Huitoto- Español y Español Huitoto. Dialecto Minika*. Lomalinda: Editorial Townsend.

Mircea, E. (1994). *Mito y realidad*. Buenos Aires: Editorial Labor.

Swadesh, M. (1971). *Lista Swadesh*. Disponible en <http://docsetools.com/revista-digital-universitaria/contenido-36061.html>

Petersen, G. (1994). *La lengua uitoto en la obra de K. Th. Preuss*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

Petersen, G. & Patiño, C. (2000). El idioma uitoto. *Lenguas de Colombia: Una visión descriptiva*. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.

Preuss, K. (1921-1994). *Religión y mitología de los uitoto*. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional; Corporación Nacional para la Amazonia; Instituto Colombiano de Antropología.

Púa, F. (2010). *Mito y ética. Una lectura del pensamiento mítico de los Uitoto y Muinane*. Franciscanum. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Reichel-Dolmatoff, G. (1974). *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the tukano indians*. University of Chicago Press.

Saville-Troike, M. (1982). *The ethnography of communication. An introduction*. Oxford: Blackwell.

Sherzer, J. (1990). *Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse*. Oxford: Blackwell.

Todorov, T. (1996). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila.

Torres, W. (1998). Pakado: danza del numerar huitoto. *Boletín del Museo del Oro*. Biblioteca virtual del Banco de la República. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/25913>

Universidad Nacional de Colombia (2008). *Lengua Uitoto*. Disponible en: <http://www.humanas.unal.edu.co/linguistica/laboratorios-y-centros-de-documentacion/centro-de-documentacion-palabra-y-memoria/lenguas-de-estudio/uitoto/>

Urbina, F. (1986). *Amazonia, Naturaleza y Cultura*. Bogotá: Banco de Occidente.

Urbina, F. (1998). Ríos y selvas en las palabras de los mitos. *Expolisboa* 98. Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia.

Zimmermann, K. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Universidad de Bremen.



LLUVIA DE METEOROS: LAS ORIONIDAS

Los juegos pirotécnicos del universo y las nubes que se asomaban eran amenazantes. Hay meteoros de velocidad alta que radian de la constelación de Orión. Su declinación de 16°, próxima al Ecuador celeste, permite la observación desde cualquier parte; los meteoros son verdi-amarillos y se alcanza a ver la lluvia producida por el cometa 1P/Halley. Era aproximadamente la 1.00 a.m., en la zona entre Paratebueno y Maya (Cundinamarca), el 21 de Octubre de 2014.

Foto: Leonardo Delgado Ariza.

Datos: Cámara Canon 450D Modificada DSLR, expo 20seg, 24mm f/2.0 1600ISO