



10.15446/fyf.v36n2.101182

Artículos

LENGUAJE ES ALIENTO: «AUNQUE APRENDAS POCO, SE TE ABRE EL COCO»*

LANGUAGE IS BREATH: «EVEN IF YOU LEARN LITTLE, IT OPENS YOUR MIND»

*Juan Álvaro Echeverri*¹

Cómo citar este artículo:

Echeverri, J. Á. (2023). Lenguaje es aliento: «aunque aprendas poco, se te abre el coco». *Forma y Función*, 36(2). <https://doi.org/10.15446/fyf.v36n2.101182>

Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons.

Recibido: 2022-02-21, aceptado: 2023-02-27

* Este artículo es una versión editada y traducida de una ponencia presentada (en inglés) en el taller Amerindian Linguistic Natures, organizado por Guilherme Orlandini Heurich y Jan David Hauck en la XII Sesquiannual Conference (Vienna, 2019) de Society for the Anthropology of Lowland South America (Salsa). El proyecto de investigación sobre la sal fue financiado, en diferentes momentos, por el Programa Coama de la Fundación Gaia-Amazonas, Colcultura (Colombia), Earth Love Fund (Gran Bretaña), el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) de Colombia, el Centro Colombiano para el Estudio de las Lenguas Aborígenes (CCELA) y la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia. Aquí se presentan también reflexiones derivadas de la Cátedra de Lenguas «La lengua es espíritu», que se llevó a cabo en la sede Amazonia en el primer semestre de 2018, coordinada por Juan Álvaro Echeverri y Édgar Eduardo Bolívar. Agradezco a Paula Maldonado, Marta Pabón, Abel Antonio Santos y Camilo Vargas, quienes apoyaron la concepción y realización de esa cátedra.

1 ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4627-9559> Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Colombia. jaecheverri@unal.edu.co

Resumen

Este artículo aborda dos asuntos: uno relacionado con convertir el habla en texto, tomando como punto de partida las experiencias etnográficas del autor intentando aprender, comprender, transcribir, traducir y representar una lengua amerindia: la lengua murui (o uitoto), y otro ligado con experiencias colectivas con el lenguaje donde no interviene la escritura, a partir de la experiencia de la Cátedra de Lenguas «La lengua es espíritu», en la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia. La discusión se inspira en la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, en contraste con lo que Walter Benjamin llamó «la teoría burguesa del lenguaje»: un medio para referirse a algo y dirigido a otro ser humano. La aproximación es desde el espíritu-*Geist*-Aliento-cuerpo, para dar sentido a la ecuación (territorio/cuerpo) ~ Aliento = *lenguaje*, que puede ser leída como «lenguaje es el aliento de un cuerpo territorializado». Este es el objeto de este artículo.

Palabras clave: *ontología del lenguaje; murui; uitoto; sal vegetal; Wilhelm von Humboldt; arte verbal.*

Abstract

This article addresses two issues: one related to turning speech into text, taking as a starting point the author's ethnographic experiences trying to learn, understand, transcribe, translate and represent an Amerindian language: the Murui (or Uitoto) language, and the other linked to collective experiences with language where writing does not intervene, based on the experience of the *Cátedra* "Language is Spirit", at the Amazonia Campus of the Universidad Nacional de Colombia. The discussion is inspired by Wilhelm von Humboldt's philosophy of language, in contrast to what Walter Benjamin called "the bourgeois theory of language": a means to refer to something and addressed to another human being. The approach is from spirit-*Geist*-Breath-Body, to make sense of the equation (territory/body) ~ Breath = *language*, which can be read as "language is the breath of a territorialized body". This is the object of this article.

Keywords: *language ontology; Murui, Witoto; vegetable salt; Wilhelm von Humboldt; verbal art.*

I. ¿QUÉ QUIERE DECIR CON SAL?: UNA PEQUEÑA HISTORIA PARA COMENZAR

No había podido entender nada de este anciano, con quien había estado trabajando durante más de un año. Teníamos un proyecto sobre el empleo por los murui de sales de potasio extraídas de especies vegetales. El diseño del proyecto parecía bastante sencillo: botánica y química, por un lado, y el «discurso indígena» sobre las sales, por el otro. A medida que avanzábamos, pretendía estar en control de todo, pero cada vez me sentía más inseguro sobre el objeto mismo de nuestro esfuerzo común: la sal. La raíz de mi inquietud procedía precisamente de ese discurso indígena, que yo había despachado alegremente en mi formulación del proyecto como una especie de representación lingüística de la sustancia, su procesamiento y su significado cultural. Pero ahora estaba confundido. La confusión no era sobre la lengua murui; no era un asunto de sintaxis o de discernir el significado de palabras difíciles. Parecía entender todo y nada en absoluto al mismo tiempo.

Una cosa parecía cierta: que en la lengua murui ese género particular de discurso se denominaba *rafue*, y yo creía entender de qué se trataba. Mis colegas en Colombia habían escrito sobre este género, diciendo cosas como que era la narración de la manera como tradicionalmente se establecen las condiciones ideológicas y rituales que garantizan la eficacia del trabajo, y una necesaria mediación entre concepto y práctica que asegura la reproducción de la vida cotidiana, etcétera. Yo había respaldado tales inteligentes proposiciones y pensaba que tenía una gran ventaja sobre mis colegas, porque dominaba bien el idioma y tenía la intención de producir cosas aún más inteligentes, aunque mis amigos indígenas me insinuaban con una sonrisa que en su camino de conocimiento yo estaba todavía en el jardín infantil.

¿Por qué era tan abrumador? Para empezar, el discurso (léase *rafue*) sobre la sal apenas parecía hablar de la sal. Por un tiempo estaba convencido de que nos estaban narrando la historia de la Creación del Cosmos. Pero luego la misma narración parecía tratar sobre la formación de una criatura dentro del vientre materno. Y, en el medio, sonaba como un esquema abstracto que hablaba de un Aliento en evolución, tratando de encontrar su propósito a través de imágenes alucinatorias que, después de muchos intentos, se fusionan en una brizna de polvo luchando por encontrar un asiento para estabilizarse. Pero entonces se escuchaban moralejas y consejos sobre cómo comportarse, cómo cuidar a la esposa e hijos, cómo recibir y hablar con las otras personas: «¡Compórtese! ¡Hay que estar alerta! ¡No diga que otro le está haciendo mal, que otro lo está brujeando; es que es un vago y luego dice que lo están brujeando!», y brujería, y brujería, y brujería... Y luego, de vuelta a los comienzos de los tiempos cuando el

mundo no era este mundo; y ahora parece que estamos otra vez dentro del vientre de la Madre, y la Madre está luchando contra los Males de antiguo. Y de nuevo, esa brizna de polvo ha logrado encontrar un asiento y se esfuerza por expandirse como una hoja, y ahora tiene bracitos, pero no codos, piernecitas, pero no rodillas; está de pie, está luchando por pronunciar palabras. Pero luego, de nuevo, el consejo: «¡Cuidado! ¡Hay que estar alerta! ¡Sea hombre!», y así sucesivamente, en una lengua completamente exótica. Cuando creo que he entendido algo, se convierte en otra... ¿cosa?

Cansado de esperar que las cosas encajen, que hagan sentido de alguna manera, me atreví a formular la pregunta más obvia: «¿De qué estamos hablando?», exponiendo en su totalidad mi condición de jardín infantil.

Bueno —me apresuré a agregar—, lo que no entiendo del todo es cómo la historia de la Creación del Cosmos se relaciona con la formación de una criatura dentro del vientre; tal vez uno sea el modelo del otro: macrocosmos y microcosmos, filogenia y ontogenia; y si ese Aliento que se esfuerza a través de imágenes alucinatorias por convertirse en una brizna de polvo tal vez podría ser como un modelo abstracto de ambos procesos y proporcionar las condiciones para la reproducción de la vida cotidiana en normas de conducta y comportamiento —y, finalmente, ¿por qué tanta brujería y brujería y brujería?—.

Con toda seguridad, todo mi entrenamiento en explicar, modelar y hacer sentido era mi peor hándicap.

La respuesta no pudo ser más sencilla y directa: «estamos hablando de su cuerpo». «¿Mi cuerpo?» Estaba dando vueltas a Júpiter y Neptuno, por así decirlo, y me trajeron a casa de un solo golpe. «¿Pero no se supone que deberíamos estar hablando de la sal?». «Hemos estado hablando de la sal todo el tiempo», la respuesta vino de inmediato. Luego, la pregunta final sobre el objeto que había estado tratando de evitar: «pero ¿qué quiere decir con sal?».

Esta historia es paradigmática de muchas que he vivido en los años en que he estado intentando aprender, comprender, transcribir, traducir y representar una lengua amerindia, en este caso, la «lengua» murui, hasta hace poco conocida como witoto, uitoto o huitoto (Echeverri, 2022, pp. 31-32). Escribo lengua entre comillas, porque uno de mis propósitos es cuestionar la naturaleza del lenguaje y porque la noción misma de *una* lengua murui es problemática, tanto en el sentido de que es el nombre (uitoto o murui) el que produce una unidad a partir de un continuo dialectal muy diverso (in-

cluso mayor en el pasado), y en que la noción de una lengua definida como un sistema de signos (colocados en relaciones genealógicas con otras lenguas) desdibuja el hecho de que la comunicación es posible más allá de la inteligibilidad. Es decir, lo que narro arriba no es algo peculiar de la lengua murui. No depende de los ítems léxicos con los que se produce el discurso, ni de su morfología y sintaxis (que sería lo que define a una lengua), sino de una determinada cultura comunicativa (¿lenguaje?) que abarca varias lenguas genéticamente no relacionadas¹.

Abordaré dos asuntos en este artículo: uno relacionado con la escritura y el otro con el aprendizaje y la enseñanza no escritos; el primero elabora sus argumentos a partir de la historia inicial y el segundo avanza hacia nuevos territorios. El primer tema lo abordo en el apartado «Escribiendo el cuerpo», que tiene que ver con las cuestiones involucradas en convertir el habla en texto (transcripción, traducción, interpretación, etc.) tomando como punto de partida el cuerpo, precisamente el punto ciego que el anciano me señaló, como el no objeto de su discurso. El segundo tema lo abordo en la sección «Aunque aprendas poco se te abre el coco», que trata de experiencias colectivas con el lenguaje donde no interviene la escritura: aprender y transmitir (conocimiento). Nuestra aproximación aquí parte del espíritu-*Geist*-Aliento-cuerpo, me lleva a nuevos territorios en la sección «Deixis territorial».

Antes de abordar estos temas, intentaré dar alguna consistencia conceptual a mi argumento inspirándome en la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, que encuentro como una bocanada de aire fresco en comparación con las teorías del lenguaje fundadas en la arbitrariedad del signo (lo que Walter Benjamin llamó «la teoría burguesa del lenguaje», que abordo más adelante). Las contribuciones de Humboldt a la lingüística han sido ignoradas o, en el mejor de los casos, malinterpretadas. Hago aquí mi propia lectura amerindia y empiezo explorando lo que entiendo por Aliento, a través del concepto humboldtiano de *Geist*.

2. ALIENTO

Otra dificultad es que el ser humano siempre está preso en el círculo del lenguaje y no puede obtener un punto de vista libre fuera de él. (Humboldt [1908, p. 623], mi traducción)

Él [el lenguaje] en sí mismo no es un producto (Ergon), sino una actividad (Energeia). Por lo tanto, su verdadera definición solo puede ser genética. Es el trabajo eterno de la mente [Geist] para hacer que el sonido articulado sea capaz de expresar el pensamiento. (Humboldt [1907, p. 46], mi traducción)

Nos enfrentamos a un problema inicial que es expresado claramente por Humboldt en el primer epígrafe citado arriba. Estamos tratando de comprender la naturaleza del lenguaje a partir del lenguaje mismo. Esta trampa es inevitable, pero tal vez tengamos dos puntos de vista privilegiados para abordarlo: el cuerpo, que precede al lenguaje, que brota de él (el cuerpo, no la mente) y Dios (perdón por traerlo a cuento). Sí, necesitamos a Dios en este punto porque Ella fue quien creó el mundo al nombrarlo; así lo dice la Biblia y bastantes otras religiones, incluyendo ciertamente las amerindias. Quizás estos dos notables puntos de vista sean de hecho uno y el mismo, para lo cual usaré una expresión, a la vez corpórea e inmaterial: Aliento.

El lenguaje es aliento en un sentido bastante material, dado que el flujo del habla proviene de los órganos respiratorios. En su materialidad es aliento articulado, vibrando a través de las cuerdas vocales y ganando tono y timbre por las modulaciones de laringe, lengua, boca y nariz. Una especie de música. Esta articulación está en la base de la fonología, que los estructuralistas encontraron como un sistema de contrastes significativos. Eso es lo que escribimos: vocoides, contoides, tonos; el aliento es lo que hace el tiempo, que en la página se convierte en espacio.

El aliento conlleva también un sentido bastante inmaterial. El aliento es energía del cuerpo con poder transformador: *halitus*, espíritu. Humboldt apunta a ese sentido en el segundo epígrafe, y es una de sus ideas fundamentales sobre el lenguaje, que lo distancia de la lingüística estructural que lo siguió y dominó la mayoría de los enfoques del lenguaje del siglo XX. Para Humboldt, el lenguaje es *Energeia* (actividad); no es una cosa o una construcción (*Ergon*). *Energeia* está conectada con otro concepto humboldtiano: *Geist*. El lenguaje es «el trabajo eterno de la mente [*Geist*] para hacer que el sonido articulado sea capaz de expresar el pensamiento» (Humboldt, 1907, p. 46). El *Geist* de Humboldt es comúnmente traducido como «mente», aunque también puede significar «espíritu». Leo el *Geist* de Humboldt como «Aliento»; pero me refiero a este Aliento como la traducción del concepto murui de *jagiyi* (literalmente ‘aliento’).

Según las narraciones murui, en el inicio todo era (o es) *jagiyi*, «tratando de encontrar su propósito a través de imágenes alucinatorias, que, después de muchos intentos, se fusionan en una brizna de polvo luchando por encontrar un asiento para estabilizarse» (tomado de mi historia inicial); pero recordemos que no estamos hablando de la Creación del Cosmos, ni de la formación de una criatura dentro del vientre materno, ni del origen del lenguaje... «estamos hablando de su cuerpo»; no de asuntos lejanos u ocurridos hace mucho tiempo.

Un par de ejemplos pueden servir para ilustrar este *jagiyi*-Aliento. El anciano ocaina-murui Kinerai (Hipólito Candre), al hablar de la búsqueda del trabajo de la

chagra, enuncia: *eño jieño / eromo ua / ite / jagiyi / fiia ua jagiyina ite / farekatofe jagiyi / juzitofe jagiyi / rozidoro jagiyi...* ‘En el vientre / de la Madre Trabajadora / hay / Aliento / Solo hay Aliento / Aliento de yuca dulce / Aliento de yuca brava / Aliento de piña...’, y continúa nombrando el Aliento de muchas plantas cultivadas (Echeverri & Candre-Kinerai, 2008, pp. 36, 39). Los saltos de línea, marcados con «/», señalan las pausas respiratorias del hablante. La materialidad del flujo de su respiración se traduce en la página impresa como saltos de línea. No significado, sino forma, y esta forma es crucialmente importante desde la perspectiva del Aliento; es *Energiea* que brota del cuerpo.

Otro ejemplo. La fuerza de una conjuración u oración (*jira* en murui) se concibe también como *jagiyi* (aliento). Una conjuración nombra propiedades de animales, plantas, objetos, acciones, condiciones, etc. y las proyecta sobre una sustancia mediadora (agua, hoja de tabaco...), que va a ser ingerida por el paciente. Esas propiedades se denominan «El aliento de...», y es con el aliento como el poder curativo se transmite a la sustancia mediadora, acompañado de un soplo físico hacia ella:

diona mananaitaja uai / jibina mananaitaja jagiyi / ja jirafuena / ja ua yinoga / komekimo / diona jagiyi / jibina jaigiyi / aki diona ja finodimie / komekimo / ja ua jirana / ja fiebikaide / manaiya jira / kai komuiya jira

El Aliento de enfriar tabaco / y enfriar coca / se recibe / en el corazón / como conjuración / Aliento de tabaco / Aliento de coca. / Esto es lo que el hacedor de tabaco escuchó / en su corazón, / y quedó / como oración, / oración de enfriamiento, / oración de nuestro nacimiento. (Editado y traducido de Echeverri [2015a, p. 126])

Este fragmento es parte de la explicación de una conjuración para curar a una criatura con fiebre. La experiencia de procesar la pasta de tabaco, preparar el polvo de coca y extraer las sales vegetales, que pasan por procesos alternativos de calentamiento y enfriamiento, se incorpora al cuerpo del Hacedor de Tabaco como Aliento. Este Aliento es un poder curativo que se expresa en palabras en la conjuración. El poder de las palabras de la conjuración proviene del Aliento del curandero, que a su vez proviene de su experiencia corporal: *Geist* (no mente).

Aliento: corporal y divino, convertido en palabras. Dijimos anteriormente que nuestros dos puntos de vista privilegiados eran el cuerpo y Dios. Volvámonos ahora a Dios (sin dejar el cuerpo).

Walter Benjamin (1997)² planteó que todas las entidades tienen lenguaje (incluso una lámpara: «el lenguaje de la lámpara»), pero es el lenguaje humano el que nombra

las cosas. No comunica cosas, sino que se comunica a sí mismo («el ser mental del Hombre») al nombrar las cosas. Esto distinguiría «el lenguaje del Hombre» del «lenguaje como tal». Benjamin explora esta condición particular del lenguaje humano en los textos bíblicos. Dios creó el mundo, explica Benjamin, en un triple acto «*Let there be—He made (created)—He named*» (Sea... [dijo]—Él hizo (creó)—Él nombró) (Benjamin, 1997, p. 68). La relación del acto creativo con el lenguaje se encuentra claramente en la primera y tercera de las acciones creadoras: Ella dijo y Ella nombró (permítanme cambiar el género de Dios).

La creación del ser humano también es triple, pero sorprendentemente diferente en su relación con el lenguaje y la denominación: «Dios formó al hombre del polvo de la tierra, / y sopló en su nariz aliento de vida, / y fue el hombre un ser viviente» (Génesis 2:7, mencionado, pero no citado en Benjamin [1997]). El ser humano («Hombre») es la única entidad a la que Dios no nombró, pero le dio el poder de nombrar, interesadamente insufándole el aliento de vida. Pero este primer ser humano tenía el poder de nombrar cuando todavía estaba en el Paraíso: «Todo lo que el hombre oyó en el principio, vio con sus ojos y palpó con sus manos era la palabra viva», dice Hamann (citado en Benjamin [1997, p. 70])³. Con esta palabra viva en su boca y corazón, continúa Hamann, «el origen del lenguaje fue tan natural, tan cercano y fácil como un juego de niños».

Esta palabra es pura magia: «el principal problema del lenguaje es su magia» (Benjamin, 1997, p. 64) (véase la conjuración citada arriba). Esta magia se rompe con la Caída: «El conocimiento al que seduce la serpiente, el del bien y del mal, no tiene nombre [*is nameless*]», afirma Benjamin (1997, p. 71), «es el conocimiento desde afuera, la imitación increada de la palabra creadora». Esto hace del lenguaje un medio, un signo. A cambio de la inmediatez del nombre surge «la magia del juicio, que ya no descansa felizmente en sí misma» (Benjamin, 1997, p. 71). Este es el fundamento de lo que él llama «la concepción burguesa del lenguaje»: «el medio de comunicación es la palabra, su objeto es fáctico, y su destinatario un ser humano». La otra concepción del lenguaje «no conoce medios, ni objeto, ni destinatario. Quiere decir: en el nombre, *el ser mental del hombre se comunica a sí mismo a Dios*» (p. 65).

El advenimiento de la tecnología de la escritura y la unificación y estandarización de las lenguas nacionales sin duda ha contribuido a sentar las bases de tal teoría burguesa del lenguaje, heredera de la tradición aristotélica, según la cual el pensamiento es universal y las palabras son los signos arbitrarios para comunicar estos pensamientos. Esta es la base de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure y de lo que Taylor llama el paradigma Hobbes-Locke-Condillac (HLC). Con estas herramientas y conocimientos me acerqué a lo que percibí como lenguaje (humano): un sistema co-

dificado de transmisión de información, que se refiere a cosas y que puedo traducir y comprender. Lo que encontré es que para estos amerindios lo que llamamos «lenguaje» es mucho más que una capacidad humana y que la capacidad humana del lenguaje es mucho más que una herramienta para transmitir información. Entonces, ¿cómo se debe proceder para escribirlo?

3. ESCRIBIR EL CUERPO

Empecemos por exponer algunas reglas básicas de comunicación que he aprendido sobre la lengua murui y que también se aplican a otras lenguas⁴.

- El habla (lenguaje) es un poder y un arma. Con él se puede matar o se puede curar.
- La expresión clara e inequívoca (referirse a una persona, un clan o un animal por su nombre completo y completo) es extremadamente peligrosa y expone a esa persona o clan a ataques no deseados, o atrae el poder del animal de maneras no deseadas.
- No es necesario «entender» (en el sentido en español) un discurso para *entenderlo* (*kakade*). *Kakade* es como oler con la nariz o sentir con el corazón (más sobre esto más abajo).
- Y, el punto más importante, todo habla (*uurite*): la atmósfera, los animales, los alimentos *hablan*. Y los seres humanos hablan no solo a través del lenguaje articulado, sino también a través de sus productos (comida, niños, huertas). Todo esto es *uai* ‘palabra’. *Uai* se traduce comúnmente como ‘lengua, idioma’. Las sustancias hablan a través de uno o por medio de uno. La *uai* de las plantas cultivadas se incorpora en la persona a través de su consumo, y hablan a través de las palabras, acciones y productos (y recordemos que esas plantas cultivadas fueron originalmente Aliento en el vientre de la Madre Trabajadora, como vimos arriba). Cuando una mujer ofrece cahuana (bebida de yuca) que ha preparado con su esfuerzo y trabajo (su Aliento), lo ofrece diciendo: *be kue uai* ‘aquí está mi palabra’.

Este conjunto de rasgos atraviesa los dos registros principales de la lengua: el lenguaje cotidiano (*irai fue uai* ‘palabra junto al hogar’, o *io anado uai* ‘palabra en el camino’) y el registro ceremonial (*jibibiri uai* ‘palabra de mameadero’)⁵. En el segundo registro, se incrementa el juego de equívocos, la polisemia es la regla, el hablante y el destinatario se desplazan, y la *uai* no es la manifestación de la mente o las ideas de una persona, sino la manifestación de la *uai* de las sustancias que consume. El «objeto» o referente, si lo hay, de este *jibibiri uai* es siempre el cuerpo; es decir, procesos vitales, fecundación, sexualidad, crecimiento: *komuiya uai* ‘palabra de vida’.

Esto es lo que se llama *rafue* (el «género» del discurso de la sal en mi relato introductorio). *Rafue* puede significar: un problema, una cuestión, una actividad, un discurso, un ritual... «Algo que es y tiene que ser», para usar la expresión de un hombre magütá [tikuna]⁶ explicando el significado de la palabra tikuna *nachiga*: una planta, por ejemplo, tiene *nachiga* porque es y sabe lo que va a ser. Curiosamente, ambas palabras, *ra-fue* y *na-chiga*, terminan con un sufijo (un clasificador nominal) que significa ‘boca, historia, narración’.

Como la grabación del *rafue* de sal era parte de un proyecto financiado, nos dimos a la tarea de transcribirlo todo: 22:49 horas de grabaciones, que dieron como resultado 88 355 palabras murui transcritas. La traducción, cercana línea por línea, tomó cuatro años no continuos.

A la luz de los rasgos socio/etnolingüísticos de la comunicación señalados anteriormente, parece inútil pretender dar sentido a un texto en y por sí mismo. Esos rasgos señalan una función principalmente performativa del lenguaje, que surge del principio de que el discurso es un acto de poder, donde las palabras se usan en un constante juego de polisemia, las «cosas» se refieren de manera disfrazada y el hablar está inextricablemente ligado a las condiciones pragmáticas de su producción.

Si fuera solo eso, la tarea sería comprender las reglas del juego y descifrar el «significado» oculto. El verdadero problema está más cerca, precisamente donde no vemos: en el cuerpo como no objeto. ¿Y cuál es ese cuerpo?

[...]

<i>jika</i>	Parece
<i>ite</i>	que está
<i>daina</i>	lejos,
<i>niie</i>	está
<i>abimo</i>	en el
<i>ite</i>	cuerpo,
<i>niie</i>	estamos
<i>abiri</i>	sentados
<i>raiidikai</i>	al lado,
<i>niie</i>	dormimos
<i>abiri</i>	al lado
<i>inidikai</i>	de eso.
<i>eeiño</i>	La Madre
<i>jika</i>	no está

<i>iñede</i>	lejos.
<i>neemei</i>	¿Acaso
<i>ninemo</i>	está
<i>iya</i>	en otra parte?
<i>niiko</i>	Dentro
<i>eromo</i>	de este firmamento,
<i>jinako</i>	dentro de
<i>eromo.</i>	este vientre.
[...]	

(Román-Jitdutjaaño et al., 2020, pp. 710-711)

Este es un fragmento del *rafue* de la sal. Las sales vegetales se procesan quemando material vegetal de especies seleccionadas; luego se filtran las cenizas para lixiviar las sales solubles y finalmente se hierve la salmuera resultante para obtener la sal seca (Echeverri et al., 2001; Echeverri & Román-Jitdutjaaño, 2011, 2013). El *rafue* de la sal no explica en absoluto estos procesos técnicos, sino que los realiza a través del lenguaje. El filtrado se expresa a través de la *daibiriya uai* ‘palabra de filtrar’, que consiste en pronunciar palabras como si fueran gotas, como en el fragmento citado arriba. Cada línea va seguida de una pausa. El discurso es una réplica del filtrado de sal. No está hablando de filtrar sal, está filtrando. Y este filtrado ocurre en el cuerpo: los testículos son filtros, la piel es filtro, los intestinos son filtros, los riñones son filtros.

Cuando comencé a recopilar y transcribir grabaciones en la lengua murui a fines de la década de 1980, mi instinto fue transcribirlas en forma de oraciones y párrafos, que yo pensaba como la forma natural de un texto escrito. Sin embargo, el flujo del discurso no se adaptaba bien a esta forma y la traducción tenía que ser editada severamente para hacer una «buena prosa» en el idioma traducido. Aprendí a transcribir más bien en una forma «poética», basada en las características formales del discurso: su prosodia y retórica. Me inspiré en la etnopoética⁷, que venía de una tradición norteamericana heredera de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, discípulos de Franz Boas; y Boas, un alemán, fue influenciado por las ideas de Wilhelm von Humboldt (Bunzl, 1996). Para Humboldt, las palabras no son las portadoras de significado; la forma es primordial. La etnopoética me permitió transcribir los textos en la página impresa generando líneas y versos derivados de las características prosódicas formales del discurso (flujo respiratorio, entonación, intensidad), no como prosa, sino con una forma más cercana a la poesía. Central a estos principios etnopoéticos es el concepto de línea: un fragmento de texto definido por las pausas respiratorias.

Forma y significado. En el fragmento de arriba, he desplazado la traducción de unas pocas líneas para tratar de acercarme a la sintaxis del español, pero el punto no es el de interpretar un texto a través de la sintaxis. La forma es más potente que la sintaxis. Se cuela por los sentidos, haciendo no un «discurso», sino una conjuración. Esta conjuración le habla al cuerpo. Y, ¿cómo aprende el cuerpo?

4. AUNQUE APRENDAS POCO SE TE ABRE EL COCO

«El lenguaje es aliento» significa que el lenguaje es música y que el lenguaje es un juego. En 2018 tuvimos la oportunidad de organizar una cátedra de lenguas en nuestro campus de Leticia. En la tradición de la Universidad Nacional de Colombia, las cátedras son eventos muy serios, donde cada semana se invita a importantes y renombrados académicos a disertar en torno al tema principal de la cátedra. Con un grupo de colegas y estudiantes diseñamos cuidadosamente una cátedra que se alejaba de la tradición de las cátedras (y de la tradición de tratar con las lenguas nativas en la academia) de maneras significativas, todas apuntando al tema de las naturalezas del lenguaje y ciertamente al postulado «La lengua es aliento».

El primer gesto fue el título de la cátedra: «La lengua es espíritu», un título incómodo tanto para académicos como para indígenas⁸. A los académicos no les gusta la «espiritualidad»; a lo sumo, como su objeto de estudio, pero no como una declaración en el título de una cátedra (además de los matices Nueva Era a los que el «espíritu» fácilmente puede llevar). Los indígenas también sospechaban de ese título, pero por otras razones. Si para la gente de clase media no indígena «espíritu» y «espiritualidad» suenan como algo fundamentalmente bueno y benéfico, para los pueblos indígenas los espíritus son peligrosos, y la palabra española espíritu no traduce bien a las lenguas indígenas, al menos no con el significado que tiene para esa gente de clase media⁹. Este título iba acompañado de un lema, el título de esta sección: Aunque aprendas poco, se te abre el coco. Es un lema juguetón e infantil con su pequeña rima, pero también puede tener significados muy «profundos», como lo explico enseguida.

El verbo aprender es clave aquí. Esto es lo que se supone que uno debe hacer en la universidad: aprender muchas cosas. ¿Cómo se suele medir el aprendizaje? Por medios verbales, por la capacidad del estudiante de informar verbalmente, o por escrito, de lo que ha recibido. Por supuesto, hay que hacerlo «críticamente», etc., planteando y demostrando argumentos, «explicando, modelando y descifrando», y precisamente lo que encontré fue mi peor hándicap para «comprender» el «discurso» indígena. El aprendizaje se entiende como algo intelectual y verbal. Más que entender o aprender mucho, el objetivo de la cátedra es hacer que los participantes sientan (el Aliento).

En murui, un verbo como aprender correspondería a la expresión *abina onode*, literalmente ‘conocer el cuerpo’ o ‘conocerse a uno mismo’. Una lengua, sin embargo, no es algo que uno conozca; uno «entiende» (*kakade*) una lengua. Una pequeña historia puede ayudar a ilustrar este punto. Cuando estaba en el proceso de «aprender» (así lo creía) la lengua murui, tenía enormes dificultades para entender el habla, y eso me preocupaba mucho. Seguramente notando mi estado de ánimo, una vez el anciano me preguntó, en murui: ¿*kakadio?*, que yo creía que significaba ‘¿Entiendes?’. Respondí con franqueza: «No, no entiendo». Le molestó bastante mi respuesta y me dijo con severidad: «Nunca respondas así; debes responder: ¡Sí, entiendo! (*jii, kakadikue*)». «De esta manera», continuó, «no bloquearás la instrucción; se alojará en tu cuerpo y más adelante hablará por sí misma»¹⁰. No tenía mucho sentido para mí que yo pudiera decir «entiendo», cuando en mi conciencia no entendía mucho. En realidad, el verbo *kakade*, que traduzco como «entender», significa «oír, oler, sentir»; ciertamente, tampoco tenía poco sentido para él que yo pudiera afirmar que me negaba a sentir el poder de la palabra, su Aliento.

«Aprender poco» parece ir en contra de lo que la gente espera de la educación universitaria. Se supone que uno estudia para aprender y entender mucho. «Aunque aprendas poco» es una declaración política que desplaza el énfasis del entendimiento intelectual y verbal como una forma de conocer a otra cosa. Si no voy a aprender mucho, ¿entonces qué?

Aquí viene la segunda mitad del lema: «se te abre el coco». «El coco» puede entenderse como «la cabeza» o «el corazón», ambos «cocos»¹¹. Abrir el coco es un proceso de transformación corporal inducido por el Aliento de la cátedra. En una palabra, es aprender con el cuerpo, y tiene varias consecuencias metodológicas o, aún mejor, consecuencias territoriales.

El lenguaje era el agente, más que el objeto de la cátedra. Por lo general, una cátedra (o cualquier otro curso universitario) trata de algo, algún tema importante, y los profesores y participantes hablan sobre ese objeto. Nuestra cátedra no era realmente para hablar de las lenguas nativas, sino para dejar que las lenguas (nativas) hablaran. Esto implica que el lenguaje es una entidad viviente con agencia. Esto es lo que llamamos *espíritu*, que aquí traduzco como Aliento. Tanto el Aliento como el espíritu pasan bastante desapercibidos, pero se revelan a sí mismos a través de la actividad, lo que Humboldt llama *Energeia*, y esta actividad la llevan a cabo seres humanos reales en interacción con otros seres humanos, plantas, animales, plantas cultivadas procesadas y espíritus.

¿Qué comunica el lenguaje? Se comunica a sí mismo. No comunica cosas, sino que se comunica nombrando cosas y haciendo cosas. Lo destacable en este punto es

que la lengua se comunica a través de varias «lenguas» articuladas, amerindias y no amerindias, y de lenguas no articuladas, o de una combinación de ambas: el canto, el baile, el lenguaje corporal, los alimentos...

Tres sentidos del lenguaje parecen converger aquí. El primero es el lenguaje humano articulado, que puede ser reconocido por un léxico y sintaxis particulares, que constituyen lenguas. Se dice que algunas de ellas son de ascendencia amerindia (como murui, tikuna, etc.) y algunas de ascendencia europea (español, portugués). Estas últimas son lenguas nacionales y hoy en día lenguas vehiculares de muchos grupos amazónicos. Este significado de lengua es el estándar y sirve como marcador de identidad étnica, aunque hay mucho bilingüismo y algunos grupos (por ejemplo, los kukama) han perdido su lengua ancestral.

El segundo sentido de «lenguaje» señala varios lenguajes no articulados, que se expresan en combinación con el lenguaje articulado (cantar o escribir) o de forma independiente: bailar, pintar, compartir comida, lenguaje corporal. Estos otros lenguajes podrían identificarse con tradiciones amerindias o no amerindias. Pero ¿vale la pena? El tercer sentido del *lenguaje* (que escribo en cursivas) parece abarcarlo todo, porque puede comunicarse a través de cualquiera de los otros lenguajes y no parece susceptible de atribuirlo a una determinada tradición o ascendencia amerindia o no amerindia. Si en los dos primeros sentidos el lenguaje se concibe como un medio, en el último sentido (el de *lenguaje*) no es un medio, sino un agente. Como tal, tiene cuerpo y aliento.

El cuerpo es lo que diferencia al *lenguaje*, independientemente de los lenguajes articulados y no articulados a través de los cuales se comunica. Ese cuerpo es el que fija el centro deíctico de la comunicación (se habla desde un cuerpo) y eso es lo que llamaremos territorio.

5. DEIXIS TERRITORIAL

La Cátedra de Lenguas Nativas «La lengua es espíritu» se llevó a cabo en el campus de la Universidad Nacional de Colombia en Leticia, un terreno de 18 hectáreas superpuesto a otros territorios naturales e indígenas. El español es la «lengua» mayoritariamente hablada en el campus, pero el real *lenguaje* de su actividad se deriva de su organización espacial y de la red de relaciones que establece con la vecina ciudad de Leticia y con el resto de Colombia. Es este ente territorial el que comunica un *lenguaje* que se expresa en conjuntos de actividades (por ejemplo, clases universitarias, encuentros, conferencias, etc.) que pueden desarrollarse en español o en portugués o en inglés o incluso en lenguas amerindias.

Casi el 80% de esas 18 hectáreas son bosques naturales; de hecho, otra organización territorial con otro *lenguaje*, definitivamente, aunque legalmente «pertenece» a la Universidad. En medio de los dos territorios, yace una anomalía territorial: la Casa Hija, que fue nuestro punto de entrada para permitir que otro *lenguaje* se expresara, no para «aprenderlo», sino para permitir que su agencia nos abriera el coco. Esto no es algo que podamos lograr solo por medio de estrategias metodológicas o ese tipo de cosas. La agencia de ese lenguaje de la anomalía territorial proviene de su Aliento. Y ese Aliento proviene de la *Energeia* de los estudiantes indígenas que han estudiado (o sufrido) la vida y el *lenguaje* del campus. Para resumir una larga historia, digamos que varias generaciones de estudiantes indígenas (hombres y mujeres jóvenes que han cursado sus carreras universitarias, diseñadas en Bogotá) lograron establecer espacios de diálogo y actividad (a través del uso del tabaco y la coca), que tomaron forma en una estructura física con forma de maloca, estilo murui, por cierto. Casi un juguete en su forma física, pero verdaderamente otro cuerpo y deixis territorial, por la *Energeia* invertida en él. Nos solemos reunir allí con frecuencia y hablamos en español o en lenguas amerindias, pero es otro *lenguaje*, por la misma organización espacial (cuerpo) y por el espíritu que perdura (Aliento).

Antes de que la cátedra se estableciera en la Casa Hija, realizamos dos gestos territoriales fuera de ella, que vale la pena resaltar.

Grafitis. Las aves son grandes conversadoras y su canto y danza son una agencia territorial (véase «Del Ritornello» en Deleuze & Guattari [2004]). Pintamos las calles y paredes de Leticia con imágenes de aves, junto con palabras (sin traducción) en lenguas nativas. Las imágenes de aves y las palabras escritas estaban hablando otro *lenguaje*, porque se comunicaban mediante otras deixis territoriales y no solo a través de otras «lenguas» (lenguas de aves o lenguas humanas). Esta deixis territorial es más vívida acústica y visualmente cada día a las 5:00 p.m. en la plaza central de Leticia cuando miles de loros llegan a dormir en los árboles del parque y hablan su *lenguaje* increíblemente ruidoso. Tienen el recuerdo, dicen los indígenas, de un salado o chupadero de sal, anterior en millones de años tal vez a la efímera construcción de la ciudad, a la que siguen volviendo.

Inauguración de la cátedra por el pueblo tikuna. El pueblo tikuna inauguró la cátedra tocando tambores, cantando, bailando y entronizando una rueda ceremonial en el auditorio de la Universidad. El protocolo habitual es que los actos universitarios se inauguren con el himno nacional (un gesto político territorial). Nosotros decidimos inaugurar la cátedra reconociendo el territorio tikuna, que también es muy anterior al establecimiento del territorio colombiano. La rueda ceremonial representa a Mawü, el

Dueño del Viento, y el canto hace referencia a una joven que es presentada a los dueños del territorio. Este no es solo un acto «simbólico» de reconocimiento del territorio tikuna. El *lenguaje* va mucho más allá de las palabras, que no son explicaciones, sino un canto de curación, acompañado de cuerpos que cantan y bailan, tocando tambores, entrando y saliendo del recinto, y acompañados de esa rueda ritual, que es una persona. No es solo que la lengua del canto sea tikuna y que la danza ritual provenga de una tradición tikuna. Es la *Energeia* la que transforma todo en *lenguaje*.

Estos dos gestos se realizaron en la ciudad y en el espacio del campus universitario, y el resto de las sesiones se realizaron en la Casa Hija. Esta casita parece una maloca, aunque «realmente» no es una maloca indígena; y se encuentra dentro del campus de la universidad; sin embargo, no es un salón de clases, o al menos no tiene una función en las actividades normales de la vida universitaria. Por eso adquirió su nombre Casa Hija. Su nombre en murui es ligeramente diferente: *komoko* ‘casa nueva’, donde *komo-* es la raíz del verbo *komuide* ‘brotar, germinar, producir vida’. Articula un *lenguaje*, que no es indígena y que tampoco es el de la universidad. Significa que la casa está viva y el Aliento es una manifestación de vida.

6. CONCLUSIONES: LENGUAJE ES EL ALIENTO DE UN CUERPO TERRITORIALIZADO

Volvamos a la historia introductoria para reexaminarla. Para ponerlo de manera sencilla: yo no entendía nada y no había manera de que pudiera entender nada, debido a mi entendimiento de lo que es «entender». Y mi entendimiento de «entender» estaba (¿o está?) enraizado en la teoría burguesa del lenguaje (Benjamin): un medio para referirse a algo y dirigido a otro ser humano. La filosofía del lenguaje de Humboldt se dirigía precisamente contra tal concepción. El primer principio de su filosofía del lenguaje (Trabant, 2017, pp. 22-25) es que no hay distinción entre pensamiento y lenguaje. Yo reformularía este principio diciendo que no hay distinción entre lenguaje y cuerpo.

Muy fácilmente podríamos leer en la declaración final del anciano («estamos hablando de tu cuerpo») que «cuerpo» es un objeto. La traducción arrastra ontología en sus mismos recursos gramaticales y sintácticos. Una traducción alternativa sonaría como «está en el cuerpo (tu cuerpo, mi cuerpo, el de cualquiera)». Escuchemos estas mismas palabras reenunciadas, vueltas a actuar por Enokakuiodo en la Casa Hija, el 28 de abril de 2018, unos veinte años después del comentario original:

<i>Kue afe jino uai ua denoitikue kai</i>	Voy a explicar esa Palabra en nuestra
<i>uaido</i>	lengua.
<i>be iaizai</i>	Esta sal (vegetal)
<i>kai jaae uzutiai ua</i>	es la Palabra que traían nuestros
<i>biya uai yera diga</i>	abuelos junto con el ambil.
<i>ie uai iaizai daina mei</i>	Se dice Palabra de sal,
<i>iaizai daina mei</i>	pero eso que se dice sal
<i>kai abimo ite afeno</i>	está en nuestro cuerpo,
<i>uai</i>	esa Palabra [<i>lenguaje</i>].

(Ligeramente editado de Román-Jitdutjaaño et al. [2020, p. 1249])

He subrayado las cinco apariciones de la palabra murui *uai*. He traducido tres instancias como «Palabra» (con mayúscula inicial), una como «lengua» (es decir, la lengua murui) y la última instancia como «Palabra (*lenguaje*)». La capitalización está tratando de significar que no son solo «palabras», es *Energeia*, actividad, *Geist*: Aliento. Esta Palabra «está en nuestro cuerpo», y como la sal es deseo, pulsión sexual, por consiguiente, la sal es territorio: descendencia, afines, chagras, caminos recorridos. Esto nos da una pista sobre las formas de enseñar y aprender el *lenguaje* (y las «lenguas»).

La experiencia de la cátedra muestra que lo que entendíamos por lengua(s) (nativa) no eran las lenguas humanas particulares habladas, sino todo el evento con su multiplicidad de lenguas articuladas y no articuladas. Lo que hace de estas múltiples «lenguas» un *lenguaje* es el Aliento de un cuerpo territorializado, es decir, de un cuerpo social, comunicando «lo que es el cuerpo» desde su centro deíctico. El «aprendizaje» de los alumnos y participantes no es la acumulación de una cierta cantidad de conocimientos transmitidos por medios lingüísticos, sino el hecho de estar sujetos a la *Energeia* proveniente de otra deixis territorial, es decir, otro cuerpo social vivo, otro Aliento vivo.

La Casa Hija es un intento de hacer crecer una nueva deixis territorial dentro del campus, pero no por diseño humano, sino por la forja de nuevas relaciones sociales ligadas territorialmente, en torno a un pequeño edificio con la figura de una maloca: una brizna de polvo, en el que un *jagiyi*-Aliento está intentando encontrar un asiento.

¡Aunque aprendas poco, se te abre el coco!

8. REFERENCIAS

- Alcocer, P. (2016). Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss. *Journal de la Société des Américanistes*, 88(88), 47-68. <https://doi.org/10.4000/jsa.2746>
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Basso, E. (1995). *The last cannibals: A South American oral history*. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/708181>
- Benjamin, W. (1997). On language as such and the language of man. En Bullock, M., & Jennings, M. W. (eds.), *Walter Benjamin. Selected writings*. (vol. pp. 62-74). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bunzl, M. (1996). Franz Boas and the Humboldtian tradition: From *Volkgeist* and *Nationalcharakter* to an anthropological concept of culture. En Stocking, G. W. (ed.), *Volkgeist as method and ethics: Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition* (pp. 17-78). The University of Wisconsin Press.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press. <https://doi.org/10.21236/AD0616323>
- De Vengoechea, C. (2012). *Catégorisation lexicale en Muinane: Amazonie Colombienne* [tesis de doctorado, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II]. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00796760>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). Del ritornelo. En *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (pp. 317-353). Pre-Textos.
- Echeverri, J. A. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon* [tesis de doctorado, New School for Social Research]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3172>
- Echeverri, J. A. (2015a). Cool tobacco breath: The uses and meanings of tobacco among the People of the Centre. En Russell, A., & Rahman, E. (eds.), *The master plant: Tobacco in Lowland South America* (pp. 107-129). Bloomsbury Academic. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3780600>
- Echeverri, J. A. (2015b). Substances and persons: On the culinary space of the People of the Centre. *Tipiti: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13(2), 91-104. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/7/>
- Echeverri, J. A. (2022). *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverri, J. A. (2023). Una aproximación al arte verbal de la Gente de Centro (Amazonia colombiana). En Maluf, S., Diehl, E., & Nieto Moreno, J. V. (eds.), *Uma antropologia da práxis: Homenagem a Jean Langdon*. UFSC. https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/245230/Uma_antropologia_da_praxis-Ebook-20mar23.pdf

- Echeverri, J. A., & Candre-Kinerai, H. (2008). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos = Jírue diona riérue jíbina: Jikofó Kínéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina* (2 ed.). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Echeverri, J. A., & Román-Jitdutjaaño, O. (2011). Witoto ash salts from the Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 138(2), 492-502. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.09.047>
- Echeverri, J. A., & Román-Jitdutjaaño, O. (2013). Ash salts and bodily affects: Witoto traditional environmental knowledge as sexual education. *Environmental Research Letters*, 8(1). <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015034>
- Echeverri, J. A., Román-Jitdutjaaño, O., & Román Sánchez, S. (2001). La sal de monte: Un ensayo de ‘halofitogenografía’ uitoto. En Franky, C. E., & Zárate Botía, C. G. (eds.), *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana* (pp. 397-477). Unibiblos. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/7379/lasaldemonte.pdf>
- Gasché, J. (2009). La sociedad de la “Gente del centro”. En *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. Dobes-MPI. https://archive.mpi.nl/tla/islandora/object/tla%3A1839_00_0000_0000_000F_59EC_2
- Griffiths, T. F. W. (1998). *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the middle Caquetá basin in Colombia* [tesis de doctorado, Universidad de Oxford]. <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.264879>
- Hauck, J. D., & Heurich, G. O. (2018). Language in the Amerindian imagination: An inquiry into linguistic natures. *Language & Communication*, 63, 1-8. <https://doi.org/10.1016/J.LANGCOM.2018.03.005>
- Humboldt, W. von. (1907). Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. En Leitzmann, A. (ed.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (vol. 7, pp. 1-344). B. Behr’s Verlag.
- Humboldt, W. von (1908). Einleitung in das gesammte Sprachstudium. En Leitzmann, A. (ed.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (vol. 7, pp. 619-628). B. Behr’s Verlag.
- Hymes, D. (1977). Discovering oral performance and measured verse in American Indian narrative. *New Literary History*, 8(3), 431-457. <https://doi.org/10.2307/468294>
- Hymes, D. (1981). *“In Vain I Tried to Tell You”: Essays in Native American Ethnopoetics*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9781512802917>
- Jakobson, R. (1960). Closing statement: Linguistics and poetics. En Sebeok, T. (ed.), *Style in Language* (pp. 398-429). MIT Press.

- Londoño Sulkin, C. D. (2012). *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto University Press. <https://doi.org/10.3138/9781442661066>
- Malinowski, B. (1935). *Coral gardens and their magic* (vol. 2). George Allen and Unwin.
- Pajević, M. (2017). Thinking language: Wilhelm von Humboldt now - Introduction. *Forum for Modern Language Studies*, 53(1), 1-6. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqw079>
- Preuss, K. T. (1921). *Religion und Mythologie der Uitoto: Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika* (vol. 1). Vandenhoeck & Ruprecht, J.C. Hinrichs.
- Preuss, K. T. (1923). *Religion und Mythologie der Uitoto: Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika* (vol. 2). Vandenhoeck & Ruprecht, J.C. Hinrichs.
- Preuss, K. T. (1994). *Religión y mitología de los uitotos: Recopilación de textos y observaciones efectuados en una tribu indígena de Colombia, Suramérica* (Petersen de Piñeros, G., Becerra, E., & Castañeda Nieto, R., trans.). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3113>
- Román-Jitdutjaano, O., Román Sánchez, S., & Echeverri, J. A. (2020). *Iairue nagini: Aiñiko uruki nagini, Aiñira uruki nagini = Halógeno-Halófita: Sal de vida*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/77785>
- Santos Angarita, A. A. (2022). *Socialización y adquisición del lenguaje Magütá* [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/81439>
- Saussure, F. de. (1971). *Cours de linguistique générale* (Bally, C., & Sechehaye, A., eds.). Payot.
- Seifart, F., & Payne, D. L. (2007). Nominal classification in the North West Amazon: Issues in areal diffusion and typological characterization. *International Journal of American Linguistics*, 73(4), 381-387. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/523770>
- Sherzer, J. (1990). *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*. Cambridge University Press.
- Sherzer, J., & Urban, G. (eds.). (1986). *Native South American discourse*. Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110858129>
- Tedlock, D. (1983). *The spoken word and the work of interpretation*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812205305>
- Trabant, J. (2017). Vanishing worldviews. *Forum for Modern Language Studies*, 53(1), 21-34. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqwo81>
- Vivas Hurtado, S. (2018). *Die Sonette an Orpheus* de Rainer Maria Rilke desde la perspectiva minika del rafue. *Mundo Amazónico*, 9(1), 73-85. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n1.66849>