

Jean-Pierre Goulard<sup>1</sup>

(MASCHIPO/CERMA, EHESS, Paris/França)

María Emilia Montes<sup>2</sup>

(Universidad Nacional de Colombia, Colombia)

## Los yurí/juri-tikuna en el complejo socio-lingüístico del Noroeste Amazónico

**ABSTRACT:** Ethnicity is a conceptual tool which is based on the fact that people involved are specifically aware of this bundle of traits being theirs. We can, then, examine the relevance of this conceptual analysis, as, in past centuries, to characterize populations encountered in the Amazon, Europeans would assign identity definitions that referred to tangible, mainly bodily, attributes. The north-western part of the area was the centre of recompositions and permanent interactions due to exacerbated social disputes which were constantly renewed by the meeting of populations living on two ways of seeing the world and of living in it, so extraneous to the other, viz. the local one and its European counterpart. To illustrate this problem, the researchers have focused their efforts on the iconic group, known in the 18 th and 19 th centuries under the name of 'Yuri' or 'Juri'. To achieve a satisfactory result, they reused the existing up to this day data that concern this iconic group and crossed these data with those of the present-day Ticuna. Indeed, recent analyses allow these ethnographic and linguistic comparisons to take place. Comparisons, then, show that, both according to time and space, researches should lead beyond the strict limits of a given population and reconsider any exonym, such that the exonym: 'yuri/juri'.

**KEYWORDS:** Yuri; Juri; Tikuna; Ethnohistory; Linguistics; Amazonia.

**RESUMEN:** La etnicidad es un cuadro conceptual contemporáneo que se apoya en la conciencia de pertenencia étnica de los actores. Se puede entonces preguntar en qué medida este esquema era válido en los siglos pasados para hablar de las poblaciones encontradas en la Amazonía cuando se les atribuían, muchas veces, definiciones identitarias que refieren de manera explícita a atributos corporales. La región del Noroeste ha sido el centro de recomposiciones y de interacciones permanentes con conflictos sociales exacerbados por el encuentro de dos mundos, el local y el europeo. Para ejemplificar esta problemática, los autores centran su trabajo alrededor de un grupo emblemático, conocido en los siglos XVIII y XIX, como 'yuri' o 'juri'. El método usado es retomar lo que se sabe a propósito y cruzar las informaciones con lo que se conoce hoy de los Tikuna que presentan características que permiten comparaciones con base en material tanto lingüístico como etnográfico. Se subraya que tal acercamiento se hace en un contexto temporal y espacial, que supera los estrictos límites de una población, para finalmente proponer una reconsideración de aquello que recubre el exónimo yurí/jurí.

**PALABRAS-CLAVES:** Yurí; Jurí; Tikuna; Etnohistoria; Lingüística; Amazonía.

---

<sup>1</sup> Antropólogo. Investigador asociado del MASCHIPO/CERMA, EHESS, Paris, jean-pierre.goulard@wanadoo.fr

<sup>2</sup> Lingüista. Profesora de la Universidad Nacional de Colombia, memontesr@unal.edu.co

## 0. INTRODUCCIÓN

Desde la Conquista, los europeos acudieron fácilmente a una “descripción “animalizante” de la alteridad” (D. Villar 2011, *com. pers.*) para nombrar a varias poblaciones indígenas de las tierras bajas de la Amazonía. Así, en 1533, en el actual Noroeste argentino, “la palabra “juríes” aparece como una categoría genérica ... que designa a determinadas poblaciones por su asociación simbólica o material con el ñandú (*Rhea americana*), ya fuese usaban plumas de ñandú, o porque eran ágiles como el ñandú a la hora de combatir” (D. Villar, *ibidem*). En el Noroeste amazónico<sup>3</sup>, en 1787, “a los indios domesticados les dan... el nombre de “iurupixinas” (Rodrigues Ferreira 2005: 30-31) por parecerse al pequeño mono saímiri de boca negra (*Callithrix sciureus*); por eso, muchas veces los llaman “Juripixúnas (Juris negros), o bocapreitos (bocas negras)” (Wallace 1889: 355). Esta especie de mono, conocido muy temprano con los términos comunes de boca-preta, jurupari, jurupixu, es un primate caracterizado por su agilidad, posee una cabeza redonda de color rosado cubierta con pelos blancos parecido al cráneo de un humano, y un hocico negro.

La palabra Yurí designa entonces a partir de este momento a unos indígenas del Noroeste amazónico. Si la definición precisa del grupo étnico y de su lengua plantean dificultades, su fama les da existencia<sup>4</sup>, así sea por la serie de objetos que viajeros al final del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX depositaron en los museos y convirtieron en emblemáticos de varios grupos.

¿Quiénes son entonces los Yurí? Además de remitir a una descripción animalizante, esta denominación podría provenir del apellido Yurimaguas, indígenas que habían morado en las riberas del Amazonas hasta el comienzo del siglo XVIII; la mayoría de ellos ha migrado después río arriba (Goulard 2010), al territorio peruano actual, aunque pudo ser que unos cuantos se hayan refugiado en el interfluvio donde pudieran cruzarse o convivir con otras poblaciones. Se puede entender entonces que en 1774-1775 “la población de Túiaçútyba, [está] compuesta de los indios de la nación Jurimáua, los cuales transportaron [los portugueses] para formar otra población, a la cual le han dado el nombre mismo de la nación, que hoy existe” (Ribeiro de Sampaio 1985: 48). Así, estos ‘Jurimáua’ de quienes se trata, son indígenas reconocidos también como ‘Yurí’! En todo caso, la problemática yurí es compleja, y es lo que vamos a revisar a continuación con la presentación de los datos disponibles, añadiendo algunas hipótesis.

En realidad, se empieza a conocer a los Yurí cuando ya unos tantos convivían en las riberas del río Amazonas con otros indígenas identificados con diferentes exónimos. En consecuencia, unos y otros son presentados juntos en los documentos de la época, quizá por las numerosas similitudes que presentan. En esa ribera se han juntado en caseríos sin dificultad reportada, lo que pudo haberse facilitado porque ya en el interfluvio tenían relaciones, incluso conflictos (*infra*). Diezmados y reducidos por las enfermedades y las expediciones portuguesas, los sobrevivientes conocidos configuraron modos de

<sup>3</sup> Entendemos por Noroeste Amazónico el territorio que se extiende del río Negro hasta el pie de los Andes, limitado al sur por el río Amazonas.

<sup>4</sup> Son las colecciones de objetos, ante todo las máscaras, colectados por Alexandre Rodrigues Ferreira entre 1783-1792 y por Spix y Martius entre 1817 y 1820 en las riberas del río Amazonas y sus cercanías y muchas veces presentados en las exposiciones museales como jurupixuna o juri-taboca.

relacionarse, hasta conformar, a su manera, un ‘nuevo’ conjunto. Para que esta propuesta sea plausible, es necesario asegurarse que existiera entre los que constituyen este conjunto, “una correspondencia estructural entre los tres registros de la comunicación (es decir del intercambio) en el fundamento de toda sociedad y de toda cultura – el intercambio de mujeres (ordenando el parentesco), el intercambio de bienes y de servicios (constituyendo el sistema económico), el intercambio de mensajes (estructurado en sistema lingüístico)” (Dupuis 2008: 201). A partir de estos tres registros, examinaremos entonces el lugar ocupado por los Yuri dentro de esta extensa red que constituye el Noroeste Amazónico. Al final del siglo XVIII y comienzos del XIX ¿qué prevalecía en esta región, la heterogeneidad o la homogeneidad? Para aportar alguna respuesta, usamos el método comparativo, exponiendo y confrontando los datos contemporáneos, tanto en lingüística como en etnografía, con las informaciones colectadas desde hace dos siglos. Se acude frecuentemente a la comparación con los datos de los Tikuna<sup>5</sup>, porque es el único grupo actual de quien se conoce la ‘cultura’ de forma tal que permita tal acercamiento. Así, lejos de ser una agregación de datos, en este trabajo los dos campos invocados alcanzan las mismas conclusiones relativas al hecho de que los Yuri son parte de un conjunto regional, compuesto de más ‘grupos’ que los dos que examinamos principalmente aquí, lo que aparece en los datos usados en seguida. El cruce de los datos está obviamente limitado por la información que aportan los documentos existentes. En todo caso, las correspondencias son tan claras, que es difícil dudar de su validez. Falta mucho por hacer de todas formas; se tiene que seguir la investigación a fin de reconocer todos los hilos que constituyeron esta red. Hay que considerar nuestra contribución como una propuesta, al mismo tiempo que un esquema válido a un momento dado de la etnohistoria regional, usando una metodología que reúne la lingüística y la etnografía. Este aporte ayudará a un mejor conocimiento del *maelstrom* regional entre los años 1770 y 1830. La hipótesis que guía nuestro estudio es que las similitudes superan a las diferencias, tanto en un plano lingüístico como cultural, lo que atestigüa que estas poblaciones reconocidas por varios exónimos compartían numerosos rasgos, constituyendo desde el interfluvio una comunidad de intereses. En consecuencia, esto ha podido facilitar su cohabitación cuando fueron desplazadas y reagrupadas en los pueblos de las riberas del río Amazonas.

---

<sup>5</sup> Los Tikuna constituyen una población de más de 60.000 locutores que se reparten hoy en día entre tres países vecinos, Colombia (8.000: datos de 2011), Perú (6.982: datos de 2007) y Brazil (46.045: datos de 2010) (Cardozo da Silva: 2012). En su gran gran mayoría viven en comunidades de unas decenas a miles de personas esparcidas principalmente entre la bocana del río Atacuarí hasta Tefé a lo largo de ambas riberas del río Amazonas, y unas pocas se encuentran en el interfluvio de la ribera izquierda. Su economía está basada en la pesca y el cultivo de yuca, con la que se hace fariña para el consumo y la venta. Siendo descendientes de una población del interfluvio, sus relatos mitológicos están orientados exclusivamente hacia el mundo selvático. Algunas de sus especificidades lingüísticas y culturales se van a presentar a lo largo de este texto.

## 1. ETNOHISTORIA DE LOS YURÍ EN EL NOROESTE AMAZÓNICO

Los Yurí han sido reconocidos bajo diversos exónimos: *yuría*, *juries*, *yuras*, *xurupixuna*, *tucano-tapuya*..., y más reciente por el de carabayo<sup>6</sup>. Por su lado, los Miraña llaman a los Yurí *àromú* *hè* o ‘gente de guama’<sup>7</sup> (Karadimas 2005: 30), muchas veces transcrito “Aroje”. Hay que anotar que los misioneros jesuitas, presentes en el medio-Amazonas de 1639 hasta 1767, nunca los mencionaron, aunque ya están nombrados en la documentación administrativa portuguesa que trata de indios “de nación Juri” capturados en los ríos Negro y Japurá entre los años 1739 y 1755 (Meira 1994:23). Después de la expulsión de los jesuitas, las coronas española y portuguesa necesitan conocer los territorios que reivindican y mandan representantes a reportarles el “état des lieux” para establecer límites. Desde ahí, los Yurí se visibilizan, se les descubre en diferentes lugares al lado de otros indígenas y desde entonces se conocen varias de sus características.

Así, en 1768, se atestigua su presencia en el río Yapurá/Caquetá a “Santo Antonio... compuesta de Indios de las naciones Mariarána, e Jurí” (Noronha 1856: 47); los ríos Cauinari, Metá, Puréu, Içá, [son] poblados por “Indios de las naciones Muruuá, Cayuicana, Pariana, Yupiuá, Tainuana, Parauama, Juri, Passé, Xomana, Xáma, Purenuná, Tumbira, Ambuá, Chituá, Periatí, e Perida” (*ibidem*: 48); y en “Vila de Olivença ... [son] Indios de las naciones Umáua ou Cambeba, Tecúna, Xomana, Passé y Juri” (*ibidem*: 60).

En 1774, en el Putumayo hay un pueblo, “Nuestra Señora de los Dolores de Santa María..., donde alcanzan a 51 Yurios del este, 73 Payaguaje, Tama, Coreguaje y Quiyoyo” (in Bellier 1993: 47). Retomando en 1774-1775 lo principal de las informaciones de Noronha<sup>8</sup>, Ega está compuesto de “Janumá, Tamauna, Sorimão, Jauaná, Tupivá, Achouari, Júma, Manáo, Coretú, Xáma, Papé, Jurí, Uayupí, Coerúna: naciones que para esta villa han sido bajadas de diversos ríos”. (Ribeiro de Sampaio 1985: 45). El mismo encuentra a Nogueira, “Jurí, Catauxí, Juma, Passé, Uayupí, Yauaná, Ambuá, Mariarána, Cirú” (*ibidem*: 47) y en “la población de Túiaçútyba... los indios de la nación Jurimáua”. En Fonte Boa están “Umauas o Cambébas, Xáma, Xomána<sup>9</sup>, Passé, Tecúna, Conamana, Cumurama, Payána (*ibidem*: 65-66) y en Castro de Avelans, Cambebas de su fundamento “Pariánas, Cayuvicenas, Juris, Cumanas bajados del Içá” (*ibidem*: 72). Se señala también “Tecunas en S. Jozé de Javari y Olivença como principal domicilio de la famosa, y antigua nación Cambéba, o Umáua ... Además de los Cambébas habitan esta villa Tecúnas, Passés, Juris, y Xumanas” (*ibidem*: 80-81). San Antonio, “está compuesta de las naciones Mepuri, Xomana, Mariarána, Macú, Baré, y Passé. Esta población estuvo en otro tiempo en la margen austral a ocho días de viaje remontando la boca de este río, cuyo lugar ocupa

<sup>6</sup> Uno de los nombres que se les ha dado ha sido Carabayo’ por el nombre de un piloto (Bernardo Caraballo) de la expedición el cual tenía mucha fama en la región” (J. Landaburu, *com. pers.*) o por el de un boxeador colombiano famoso en la época.

<sup>7</sup> El criterio escogido por los Miraña y los Bora para nombrar a los Yurí refiere a sus prácticas alimenticias, mientras que los europeos se interesaron a sus cualidades (rasgos de la cara, agilidad).

<sup>8</sup> Se puede notar que algunas informaciones de Ribeiro de Sampaio y de Spix y Martius, aparecen en términos similares a los de Noronha.

<sup>9</sup> Los Júmas, Jumanas, Xámas y Xománas y otros pueden constituir un mismo grupo, incluyendo a los Tikuna (*infra*).

nuevamente otra población formada principalmente por Macupurí, compuesta de las naciones, Coéruna y Jurí ... De todas estas naciones la más celebre es la Passé” (*ibidem*: 85). Por fin, cerca de la Fortaleza da Barra do Río Negro, se encontraba una comunidad compuesta por indios “Banibá, Baré, y Passé bajados últimamente del Jupurá ...” (*ibidem*: 101) y Barcellos está compuesta de indios “Manáo, Baré, Bayâna, Uariquêna, e Passés, últimamente bajados del Jupurá” (*ibidem*: 108).

En la misma época, se realiza una investigación del lado hispánico que atestigua el desplazamiento intenso de los indígenas de los ríos Putumayo y Caquetá, cuyo documento denuncia en 1776 a los portugueses, “reteniendo en los pueblos de Traquatuba, Matura, San Pablo, Yaguari, y la nueva Tabatinga, á los Infelizes Indios de las Naciones de Yumana, Yuri, Pazees, y Ticuna” (Goulard, 2011b: 10)... “extraídos del Río Putumayo, y de la nación Ticuna que habita las Selvas, que median entre aquel Río, y nuestro Pueblo de Loreto” (*ibidem*: 25), cuando viven “más de trescientas almas, de las naciones Macaguaye, Yuri, Yumana y Pazees, [en] el dicho pueblo de San Joaquin” (*ibidem*: 26).

En un documento de archivo, se informa que en 1784 le resultó favorable la petición del “Capitán Dn Carlos, indio de la nación Yuri en el Río Putumayo”, nombrado “Don Mariano Comaydevena”, y se mandó entre los suyos a dos religiosos, Arias y Delgado (*Instrucción...*). Después la muerte del primero en 1785, el segundo “... al cabo de cuatro años..., llegó a dar forma a dos suficientes pueblos, dedicados, el uno a San Ramón Nonato, y el otro, a la Asunción de la Ssma. Virgen, el cual hallaron vivienda más de 250 indios” (García Lorenzo 1985: 201).

En 1782, Requena visita la parte baja del Japurá/Caquetá que “está poblada de indios Juries y Pazees...” (1991: 81) y señala en otro escrito fechado en 1785: “los gentiles de aquel Río [Putumayo], y particularmente, ... los de la Nación Yuri ...” (Requena, 1994). En 1787, se anota la presencia de “los gentiles iurupixunas, que habitan el río de los Poréos<sup>10</sup>, y así mismo los otros de la margen occidental del río Jupurá” (Rodrigues Ferreira 2005: 30-31).

Tal presencia de los Yuri sigue siendo atestiguada en el siglo siguiente. Dos viajeros alemanes surcan el Amazonas de 1817 a 1820. “De Ega en adelante... se ven aquí marauás, juri, passés, jumanas, catuquinas, tecunas, araicus (uaraicus) etc.” (Spix y Martius 1981-3: 194) y, más lejos, los “juris, alternando con las otras ... naciones son habitantes principales de las márgenes del bajo río Içá” (*ibidem*: 196). Santo Antônio de Maripi (Imaribi) situado en el Japurá, está poblado “de los mariana, juri y coeruna” (*ibidem*: 207). Llegan al “sitio Uarivaú, donde mora el tubixaba Miguel, principal de la tribu juri [y a] Manacuru, población de los indios juri...” (*ibidem*: 219). Para considerar finalmente que: “Los juris... eran antiguamente, después de los mirañas y uainumas, la más poderosa tribu entre el Iça y el Japurá, además, actualmente, su total alcanzará apenas 2.000 almas, porque ellos han sido, antes de los otros, llevados para las colonias de los blancos” (*ibidem*: 227). Confirman la presencia de Yuri en Fortaleza da Barra del Río Negro, en Airão, en Moura, en Poiaras (Cumaru) y en Barcelos (Mariuá) donde conviven con miembros de otros grupos étnicos (*ibidem*: 269).

<sup>10</sup> Sin duda el río Puruê o Pure del Putumayo y el Puruê de Spix et Martius.

Y otros viajeros aportan otros datos de la presencia yurí. En 1847, “cerca de [San Antonio d’Iça] viven los salvajes Miranhas, Passes, Juris y Muriatté” (Osculati 2000: 179). En 1851, en San Paulo... “la población es de trescientos cincuenta, hecha de treinta blancos, y el resto de indios Tucuna y Juries” (Herndon 1854: 23) y el mismo viajero encuentra en el río Tunantins “una ciudad... en la ribera izquierda... La población es dicha ser entre doscientos y trescientos... compuesta de las tribus Cayshanas y Juries ...” (*ibidem*: 241).

Más tarde, en 1863, un viajero inglés encuentra a un indio yurí nombrado “Caracara-i” [*infra*] desembarcado al Tunantins” (Bates 1969: 392) (*infra*). En 1889, según otro, en “el bajo Amazonas ... en el interior, en los lagos y afluentes del Solimoes, [son] los Múra y Juri” (Wallace 1969: 333), cuando “los “Uanenombeus”... del Río Negro, ... íntimamente aliados a ellos son los Juris del Solimões, entre Iça y Japurá” (*ibidem*: 355).

En el siglo XX, la presencia Yurí aparece en algunos mapas, como el de Nimuendaju (2002) que distingue *yurí* en la ribera derecha del río Amazonas y *juri*, en la ribera izquierda. No obstante, en los años 1970, el encuentro con indios aislados en la Amazonía colombiana reactiva la supuesta presencia yurí<sup>11</sup>. En consecuencia, se expide la resolución de creación del Parque Nacional Río Puré, cual postula que “dentro del área delimitada como Parque Nacional Natural, se encuentra la zona comprendida entre el río Bernardo y las cabeceras del río Puré, lugar donde posiblemente habitan indígenas de la etnia Yurí, Arojes o Carabayo quienes no tienen ningún tipo de contacto con otras sociedades” (Resolución 0764 del 5 de agosto de 2002, Bogotá)<sup>12</sup>.

A partir de estos datos, se nota que las riberas del medio-Amazonas y el interfluvio cercano del río Japurá/Caquetá estaban pobladas por Yurí, Passé, y muchos otros; y las del río Putumayo/Iça y sus alrededores son principalmente Tikuna. La mayoría resulta desplazada y reagrupada en aldeas ‘ribereñas’. Algunos migrarían voluntariamente en los años 1770-1780 hacia las riberas del medio-Amazonas, para prevenir el riesgo de ser apresados y vendidos como esclavos. Los Yurí conocían ya el proceso por haber sufrido en su contra tales expediciones de captura de indígenas (Spix et Martius 1981: 219). De hecho, los Yurí manifestaron en 1784, su temor a los portugueses que “han estado al mismo tiempo sin cesar transmigrando indios gentiles de aquel Río [Iça], y del Yapurá para sus pueblos del Marañón, ya / fuese porque temió el Capitán de los Yuries, que a los de su Nación los extrajesen con la misma violencia que habían practicado con los de otras” (Requena, 1994). Con seguridad los indígenas estaban conscientes de los cambios geopolíticos que se imponían en estos años. Cada corona buscaba aliarse con poblaciones indígenas para reivindicar nuevos aliados, y por *jus soli* ‘nacionalizar’ sus territorios.

<sup>11</sup> Para más detalles, ver Jiménez (2006) y Franco (2012).

<sup>12</sup> En 1924, Alcides Castro Rocha escribe que “... hay lugares en Amazonas donde hay una tribu de indios (indios Janás, que habitan la ribera derecha del río Japúa en Igarapés Centrales) que sin embargo derrumban sus terrenos con hachas de piedra”. Meira y Pozzobon (1999: 302-303) añaden que es una “referencia probable a los indios sin embargo aislados que moran en las cabeceras del río Purê (o Puruê), afluente de la margen derecha del alto Japurá”, indígenas que serían entonces Yurí.

## 2. LA LENGUA DE LOS YURÍ: OBSERVACIONES PRELIMINARES

Landaburu (2000: 30) en su trabajo sobre la clasificación de las lenguas habladas en Colombia, consideró el yurí como una lengua extinta, anotando los ocasionales reportes e informes sobre pervivencia del grupo en zonas aisladas<sup>13</sup>. Reflejaba la situación lingüística del momento: “*Sobre la lengua yurí no se dispone de más datos que los recopilados por los viajeros del siglo pasado, Von Martius, Spix y Wallace (Ortiz, S.E., 1965: 232). Reiteradamente surgen rumores sobre la presencia de grupos indígenas entre el Caquetá y el Putumayo, cerca de la frontera brasileña, que podrían ser los antiguos yuríes: hasta la fecha no se tienen pruebas documentales de la lengua de estos indígenas; por lo tanto, no se puede sustentar tal conclusión. No hay razones suficientes para recibir ni la afiliación arawak (Brinton, D., 1891) ni la afiliación caribe de esta lengua (Loukotka 1942 vs. Loukotka 1968)*”.

El investigador brasileiro Orphão de Carvalho propone en 2009, por primera vez, la relación tikuna-yurí. Orphão de Carvalho (O. de C. en adelante) examina los documentos y archivos que traen datos sobre la lengua conocida en la literatura como yurí o jurí. Avala las hipótesis de Tessmann y de Nimuendajú (1952) sobre el carácter aislado del tikuna.

O. de C. extrae 25 palabras que compara con tikuna actual. El vocabulario que aparece en Martius (1867)<sup>14</sup>, citado como fuente principal, consta de apenas 16 ítems. Dado el valor de estos datos bajo esta nueva luz, decidimos presentar en anexo #1<sup>15</sup> el vocabulario completo de Martius, 1863, en el glosario de lenguas, que consta de 261 ítems. Ese material nos permite ampliar notablemente las observaciones sobre las relaciones tikuna-yurí. Lo que sabemos de la lengua tikuna será el punto de entrada a la comparación que intentamos aquí con el yurí.

Los datos del yurí de Martius (1863 y 1867) vistos en esta perspectiva que inauguró O. de C. con su acertado re-análisis, son un hallazgo definitivo. A pesar de las limitaciones normales de ese tipo de material, esa documentación abre el espectro de los fenómenos propios de las lenguas consideradas como aisladas. Ahora podemos verlas como partes de conjuntos de mayor tamaño y complejidad.

### 2.1. Variación interna del tikuna actual y variación interna del yurí

La grafía que utilizan los autores del vocabulario (Martius, Spix y Wallace) es relativamente coherente. El primer hecho que resalta es la existencia de posibles variaciones dialectales en el yurí, análogas en algunos puntos a las que se dan hoy en tikuna. No es posible por tanto comparar una lengua A con otra lengua B, pues ambas ‘lenguas’ son complejos dialectales con variaciones internas. Los vocabularios fueron

---

<sup>13</sup> Sucesos relatados en una crónica periodística de Castro Caicedo (1978) en donde se relata el contacto con indios en el río Bernardo y en el río Puré. Estos hechos se han retomado y analizado bajo otra luz en el reciente estudio etnohistórico de Franco (2012).

<sup>14</sup> En la bibliografía y dentro del texto O. de C. da como referencia de los datos yurí, a Martius, 1867, en las páginas 268-272, pero en el texto de esa fecha que consultamos el vocabulario es de 16 elementos y está en la página 524. En el texto de Martius, 1863, el vocabulario completo está efectivamente en las páginas 268 a 272.

<sup>15</sup> Vocabulario de Spix y Martius (y Wallace) con equivalencias en tikuna y traducción al castellano a partir de datos de Montes.

recogidos en distintos puntos. Las transcripciones son sistemáticamente diferentes y esto no puede ser meramente accidental. El tikuna se acerca más a datos de Martius en cuanto *tsch* [ʧ] es la consonante inicial del prefijo para “yo”; *tsch*, *s*, *ts* son las grafías que traen Martius, Spix y Wallace para distintos ítems que hoy en tikuna corresponden a [ʧ]. En ese sentido se puede postular correspondencias /ʧ/: /ʧ/ para un dialecto, así como también ʧ/:s y /ʧ/: ts para otros dos posibles dialectos. El yurí de Martius es similar al tikuna de ‘tierra firme’ por la longitud de los núcleos vocálicos; pero por otra parte el tikuna se parece a los datos de Spix en aspectos como la conservación de la oclusiva bilabial inicial que en otros dialectos del yurí corresponde a cero. Hay diferencias de léxico al interior del yurí como lo señalan en cada caso los autores del vocabulario (cf. 14, 126, 132, 134, entre otros).

El dato para (77) “relámpago” es interesante porque deja ver en esa lengua dos momentos del mismo fenómeno. La forma de Martius es más larga, bisílaba o trisílaba, con una secuencia de 3 vocales que: **-yaũ** del tikuna se compara con los datos yurí de Martius y Spix respectivamente, **ijauá** M, **yoa** S. La forma del tikuna coincide bastante con la forma de Spix en estructura silábica. El diptongo creciente del yurí de Spix es hoy un diptongo decreciente. La correspondencia sería por una parte /au/ : *oa*, y por otra parte, /au/: *aua*. Infortunadamente no todos los ítems tienen esa valiosa información dialectal.

Lo que hoy llamamos lengua tikuna es un conjunto de dialectos con amplia dispersión en el eje oeste-este del Amazonas y sus afluentes. Datos dialectales muestran la divergencia interna de la lengua tikuna, cuya variación no ha sido sistemáticamente descrita. La bibliografía disponible (Anderson 1959 y 1966; Soares 2000; Montes 2004) proviene de los tres países en los que se habla tikuna, Perú, Brasil, Colombia, pero los datos se tomaron en pocos puntos ribereños o cercanos a las riberas del Amazonas y no hay hasta ahora una presentación completa y panorámica de esta lengua o complejo de dialectos. Las observaciones sobre hablas aisladas del interfluvio Amazonas-Putumayo o ‘tierra firme’ se limitan por ahora a los pocos datos del trabajo de Santos, 2005, retomados por Montes, 2005-2006.

El dialecto de tierra firme descrito por Montes (2004) se caracteriza por el valor fonémico de la duración vocálica, una prosodia propia de los morfemas léxicos que no se extiende a los afijos gramaticales. La estructura silábica es CV(V), núcleo monomoraico o bimoraico (vocal larga o diptongo). Se plantearon 3 tonemas con realizaciones fonéticas en 5 niveles a las que se suman 3 tonos complejos (2 ascendentes y 1 descendente). La nasalidad es un rasgo que la vocal nasal impone a la sílaba lo que genera alofonías muy similares a las descritas para algunas de las lenguas Tukano del Vaupés (Gómez-Imbert 2000) en el que las consonantes nasales son alófonos de las oclusivas sonoras; sin embargo no se detectan morfemas nasales como en esas lenguas. El sistema vocálico tiene 12 vocales, 6 timbres básicos orales y nasales, como otras lenguas del área (Tukano); sin embargo la ‘sexta vocal’ tikuna es dorsal o posterior, /u/, mientras que la de otras familias lingüísticas es una vocal central, /i/. El sistema consonántico consta de un inventario reducido de 8 obstruyentes sonoras y sordas y de 2 elementos no obstruyentes; los tonos garantizan una buena parte de las oposiciones fonológicas:

p	t	ʧ	k
b (m)	d(n)	ʧ(n)	g(ŋ)
	r	w	

El sistema tonal del tikuna ha llamado la atención por su complejidad fónica, señalada inicialmente por Anderson (1959), y por el hecho de tener más de 2 tonos fonémicos, asunto que lo distancia de otras familias y lenguas tonales del área como las de la familia Tukano en la que se postulan 2 tonos. Usamos para el vocabulario del anexo 1, y para los ejemplos, una propuesta ortográfica que es una adaptación de las convenciones que ha usado el *Summer Institute of Linguistics, SIL*<sup>16</sup>, convenciones ampliamente difundidas en zona tikuna; por otra parte esa convención ortográfica es más cercana a la escritura igualmente ortográfica de los autores del vocabulario. Usamos la segmentación morfológica indicada por el guión. En algunos casos se indica la forma fonética con corchetes cuadrados [ ] cuando hay precisiones sobre oclusión glotal, tonos complejos o laringalización<sup>17</sup>.

Los dialectos tikunas provenientes del interfluvio (Amacayacu, Loretoyacu y quizá algunos sectores de la ribera peruana) tienen un conjunto de alomorfos de las formas personales ligeramente diferentes a los de los dialectos ribereños orientales (como el descrito por Soares en sus diferentes publicaciones). La forma de estos prefijos es CV, una consonante y una vocal, pero un análisis más cuidadoso de los datos dialectales (y quizá diacrónicos) dirá que la forma original es CVV, con dos vocales como es aún en Amacayacu para la segunda persona. A partir del yurí podría postularse originalmente una forma bisílaba CVCV para la segunda persona, como se ve en el ítem (188) del yurí (*wiku* del yurí, que es *kui\_*, *ki\_* o *ku\_* en Amacayacu). Esto contrasta con la ribera donde siempre se encontrará una forma con una vocal. Los dialectos de tierra firme como el de Amacayacu (cuyos habitantes adultos provienen de malocas del interfluvio) son más sensibles a los rasgos fonológicos presentes en la frontera entre la forma personal y el nombre o el verbo que sigue. Si el nombre ligado empieza por segmento labial, la forma personal será {*chò\_*}. Si empieza por segmento dorsal pierde la vocal dorsal ‘u’ y se reduce a {*chà\_*}. Si empieza por segmento no labial y no dorsal, mantiene la vocal. Los dialectos del Alto Loretoyacu parecen muy similares, pero aún debe esto verificarse detalladamente con encuestas de terreno. El pronombre personal libre para “yo” es *chòmà* en tierra firme y *chàmà* en zonas ribereñas. Esta variación es una señal del origen dialectal.

En contraste con la zona ribereña, en la tierra firme subsisten vocales largas y diptongos. La conservación de diptongos finales parece exclusiva de Pupuña y Cañabrava según los datos de Santos, 2005, y separaría estas hablas de otras hablas de tierra firme como Amacayacu. Algunos ejemplos del tikuna ilustrarán esas diferencias dialectales:

<sup>16</sup> Eliminamos de la propuesta del SIL la oclusión glotal y la laringalización (previsibles) y adicionamos una marcación constante del tono. No usamos los grafemas del castellano *c*, *q*. Los sustituimos por ‘k’.

<sup>17</sup> Vocales orales y nasales: a, e, i, o, u, ü, ä, ë, ï, ö, ù, ü. La sílaba es oral o nasal, esto se indica con una consonante nasal (*m*, *n*, *ñ*, *ng*) iniciando sílaba, o con vocal(es) nasal(es). La vocal puede llevar tono bajo (acento grave), tono alto (acento agudo) o no llevar tono (no se marca ningún acento). La vocal larga se indica con dos puntos al lado de la vocal (ej. *u:*). Consonantes: p, b, (m), t, d,(n) ch, y, (ñ), k, g,(ng) r, w. Los grafemas *ch*, *y* *ñ* tienen el mismo sonido que en español; la consonante velar nasal se representa con el dígrafo *ng* (tiene un sonido similar a la consonante final del inglés en palabras como *song* “canción”). La vocal *ü* es deslabializada, posterior, cerrada.

	<i>Amacayacu, Loretoyacu (y otros dialectos de tierra firme y occidente)</i>	<i>Pupuña y Cañabrava. Santos, 2004</i>	Ventura, ribera del Putumayo. Santos, 2004	Arara, ribera amazónica (y otras zonas orientales)
Tinaja	<i>chúri [ʃúriʔ]</i>	<i>chúriü</i>		<i>chúri</i>
Árbol, 'palosangre'	<i>pú:kúré</i>	<i>púkúreü</i>		<i>púkúre</i>
Cabello	<i>_yáè</i>	<i>_yáè</i>	<i>_yè</i>	<i>_yè</i>

Datos de Pupuña (Santos, 2004 citado en Montes 2004-2005) indican la presencia de diptongos finales en 'tinaja' y 'palosangre' *iu*, *eu* (ejs. supra) perdidos en la ribera y en Amacayacu. Datos de la ribera colombiana y de personas originarias de las cabeceras o zonas medias del Amacayacu, Loretoyacu y Cotuhé<sup>18</sup>, provienen de nuestras encuestas entre 1984 y 2000<sup>19</sup>. Datos de Amacayacu y Pupuña son menos divergentes de uno de los posibles dialectos yurí (el que transcribe Martius) en cuanto a la longitud vocálica y la estructura silábica, que los dialectos de la ribera oriental brasilera. Otras diferencias dialectales estarían en los subsistemas tonales o acentuales, insuficientemente descritos aún y en algunos elementos léxicos relativos a la cultura material y el ecosistema propios de cada zona.

Aunque la fiabilidad de los datos del vocabulario de Martius, Spix y Wallace es problemática por no ser escritura fonémica, postulamos algunas correspondencias preliminares, con especial atención a la sílaba y al rasgo prosódico de longitud o complejidad del núcleo de la sílaba: vocales largas, diptongos, hipotéticas secuencias de vocales separadas por oclusión glotal. Los datos del vocabulario histórico se acercan a la forma fonética. Para el tikuna damos las formas fonológicas, fonéticas cuando se requieren.

## 2.2. La sílaba y los fenómenos de duración

a) La presencia de diptongos finales en yurí está ampliamente atestiguada: (73) *noiyou*, *nointju* "hoja", (76) *hiwãö*<sup>20</sup>, *iweu* "frente", (78) *pinou* "hierba". El vocabulario trae numerosos ejemplos de diptongos finales en yurí, con correspondencia con vocales simples del tikuna: /ú/ (tono alto): *iu*, *eú* (¿acento?)/ \_#. Pero también, en un dialecto más arcaizante del yurí, la correspondencia puede ser entre secuencia vocálica alosilábica y vocal simple en final<sup>21</sup>, para una correspondencia /ú/ (tono alto): *ühó/* \_#. Ejemplo : *-erú* del tikuna que se compara con tres formas yurí: *-gerühó* M, *-kiriu* S, *kireú* "cabeza".

<sup>18</sup> Hablas como la de Buenos Aires del Cotuhé, aldea ubicada en zona del interfluvio Putumayo-Amazonas, difieren de hablas como la de Pupuña y Cañabrava, afluentes del Cotuhé. Las rutas y contactos a lo largo de los ríos navegables y las rutas a través de trochas de tierra firme explicarían los influjos diferenciados en regiones que están próximas en un mapa, pero separadas por el tipo de acceso.

<sup>19</sup> Corpus de alrededor de 8000 ítems entre palabras y oraciones o textos cortos recopilados en encuestas gramaticales y fonológicas entre 1989 y 1992. Estos datos provienen de hablantes de diversos puntos del Trapecio Amazónico colombiano, zonas ribereñas del Amazonas y el Putumayo y adultos originarios de zonas del interfluvio, residentes cerca a la ribera.

<sup>20</sup> En *hiwãö*, *iweu* "frente" en yurí, posiblemente la grafía *ãö* representa [eø] que tiene como variante a *eu* en otros posibles dialectos yurí.

<sup>21</sup> Si interpretamos la grafía *h* entre vocales como indicio de oclusión glotal demarcativa.

Si se compara la vocal final del radical tikuna *-átũ* con el diptongo final yurí en (73) *nointju* “hoja” obtenemos correspondencia entre /uu/: *ju*. Si se compara el nombre *kùtà* del tikuna con sus equivalentes yurí *wittae* M *wite* S, obtenemos una correspondencia /a/: *ae#*, *e#*. En los datos de Spix el fenómeno avanzaba en una dirección diferente a la del tikuna.

b) Lo que en dialectos conservadores del tikuna aún es vocal larga, corresponde a dos vocales, en una o en dos sílabas, en yurí. Los tres autores fuente del vocabulario de Martius, 1863 (Martius, Spix, Wallace) señalan para la palabra ‘largo’ dos sílabas o dos vocales en yurí<sup>22</sup>. Las tres escrituras del ítem (98), *mähä* (M), *maèe* (S), *meyé* (W), indican que los tres autores percibieron un fenómeno análogo con variaciones en el timbre vocálico (debidas a dialectos diferentes más que a diferentes notaciones). El vocalismo abierto de algunos ítems de Martius –y la secuencia *Vocal h Vocal*<sup>23</sup> – contrasta con el vocalismo más cerrado de los diptongos de las otras dos transcripciones; así pues, *ähä* alterna con *aèe* y con *eye*.

Otro ejemplo es ‘extenso’, ‘grande’ (95) y (106) *tíhi*, *tíhi* M, *tiy* S, que tienen correspondencia con vocal larga y tono complejo en tikuna de tierra firme hoy<sup>24</sup>. Posiblemente las tres formas detectadas por los autores del vocabulario ilustran en yurí el transcurso desde una original forma bisílaba, con oclusión glotal demarcativa entre las sílabas. Las vocales de la secuencia alosilábica corresponden a una sílaba bimoraica; las vocales del diptongo (un rasgo que separa dialectos yurí) fusionan sus rasgos. La duración es huella del diptongo o de la resilabación. Se pueden postular varias correspondencias según hipotéticos dialectos yurí: /a:/: *ähä* para la correspondencia entre vocal larga y secuencia alosilábica; /a/: *aèe* y finalmente, /a:/: *eye*. Además del alargamiento compensatorio, la sílaba tikuna tiene en casos similares tonos complejos. Esto indicaría que si bien se pierde material segmental en la sílaba, la prosodia nos recuerda que había 2 sílabas.

Otro caso ilustrativo es la correspondencia /ë:/: --> [ë: ]: *oho*. Se compara la palabra tikuna /ë:-tá/ --> [ë:tá] “estrella” con (82) *ohogo* “lucero vespertino”<sup>25</sup>.

En (144) “mi boca” el yurí muestra al menos dos segmentos para el radical. Las hablas de Amacayacu conservan la duración. En sílaba interna se realiza como vocal larga, y en final se reduce y se compensa por oclusión glotal postvocálica<sup>26</sup>. Así pues se tendría una correspondencia entre /â:/: y *iá*, *iägh*.

Debe anotarse que en yurí también hubo vocales largas (con diferente acento o tono): *tschuu-inóo* “brazo”, *okoóne toioi* “lucero del alba”.

<sup>22</sup> Un ejemplo de este tipo de variación hoy: La forma casual para el sociativo-instrumental “con” es una posposición bisílaba, [máʔâ]. En la ribera prevalece [mâ] con laringalización y tono simple. La duración (vocal larga) persiste en los dialectos de tierra firme. Hoy en la ribera oriental este rasgo desaparece y es reemplazado a veces por la laringalización de la sílaba involucrada.

<sup>23</sup> Interpretamos la *h* intervocálica del vocabulario como equivalente a oclusión glotal; en otros casos esa *h* representaría nasalidad.

<sup>24</sup> En el dialecto de Amacayacu y zonas de tierra firme del Trapecio Amazónico, fuente inicial de nuestro trabajo fonológico, esa duración es claramente perceptible y tiene valor fonológico según nuestro análisis.

<sup>25</sup> Consideramos que tanto ‘*stella*’ como ‘*hesperus*’ (179 y 82) dos entradas en latín, corresponden a un único dato en yurí, con diferentes notaciones. Hemos postulado que es posible aislar la última sílaba pues corresponde a una marca de colectivo en tikuna y a una posible marca de plural en yurí, cognada con la actual marca de plural en tikuna.

<sup>26</sup> La tensión asociada a los tonos bajos finales pudo darse también en yurí (?) y es detectable a través de la grafía ‘gh’ en este ejemplo.

c) Resilabación y cambios vocálicos: En los datos de Martius consideramos la posible presencia de una secuencia alosilábica, con vocales de diferente timbre, separadas por una oclusión glotal demarcativa, como ocurre hoy en tikuna /oi/ --> [oʔi] “abuelo” lo que permite postular la correspondencia para ciertos dialectos entre el fono demarcativo [ʔ] y la h intervocálica. El término tikuna *oi* se compara con los términos yurí de Martius y de Spix, (22) *jahü M yay S*. Este aspecto muestra la cercanía del tikuna de ‘tierra firme’ a la variedad transcrita por Martius. En este ejemplo se conserva hasta hoy la estructura bisilábica con oclusión glotal demarcativa, pero hay cambios en los timbres vocálicos, que pueden describirse como cerramiento y anteriorización. Otro caso ilustrativo está en (16) “escuchar, oír, pensar”; el término tikuna *-inü* se compara con los términos relacionados del yurí (16), (17) y (20) *tinäho M, su-ineu S, -eniöh M<sup>27</sup>*. Aquí el resultado en tikuna no es una vocal larga sino breve, posiblemente debido al carácter cerrado y grave de la vocal final. Posibles correspondencias según los dialectos serían /u/ : *äho* o /u/ : *eu, eyu*.

La palabra (114) “madre” cuyo radical en tikuna es {-é} corresponde a las formas bisilabas o diptongadas del radical yurí *-oho M, -ay S, -uhó W*. Aquí, la forma que da Spix parecería más cercana a la forma tikuna por sus calidades vocálicas y por su carácter monosílabo<sup>28</sup>. La vocal tikuna no es larga. Quizá los tonos involucrados –además de los timbres vocálicos– explican esa diferencia en el resultado.

d) Cambios vocálicos en diptongos no finales: En los diptongos no finales hay correspondencia /ai/ : *oi*. La forma del radical tikuna para “árbol-clasificador” *nai-né* se compara con la forma yurí (182) para “bosque, selva” *noĩntno, noĩnó*.

e) Prefijos bimoraicos (diptongo o vocal larga en formas personales): Para la tercera persona singular masculino, el vocabulario trae la forma (89) *niy* correspondiente con uno de los alomorfos prefijados del tikuna para “él” *ni*<sup>29</sup>. La forma yurí es larga, la forma tikuna no. La actual forma tikuna para “tú” tiene el alomorfo *kui-* en [*kuidéà*] “tú hablas”, pero esto sólo ocurre en los dialectos conservadores<sup>30</sup>. En yurí aparece *wiku*<sup>31</sup>, ítem (188) del vocabulario que permite pensar en la pérdida de sílabas, quizá motivadas por factores prosódicos (debilitamiento de sílabas inacentuadas y con consonante inicial no obstruyente). Adicionalmente en algunos ejemplos se dan como formas de primera persona en yurí las formas largas (65) *tshuu M y síuu S*. Los dialectos conservadores tikuna tienen *chau-*, un alomorfo bimoraico para primera persona<sup>32</sup>. Se postularía una correspondencia entre vocales largas de los prefijos de persona 1 (singular y plural), 2 y 3 con diptongos en los alomorfos del tikuna de ‘tierra firme’ y con vocales simples en tikuna ribereño. La eventual fase diptongada de la 3 persona no está atestiguada, tampoco la de la primera persona plural “nosotros” que es (133) *too* en yurí, y que en tikuna tiene los alomorfos *tô-, tà-*.

<sup>27</sup> La forma que trae Spix, más divergente es *shaneyune* donde se puede suponer que *sha* es el prefijo para ‘yo’; pero en este ejemplo habría otros procedimientos, quizá metátesis, que hacen más difícil postular correspondencias.

<sup>28</sup> Los diptongos tienen un único tono hoy.

<sup>29</sup> Otros alomorfos son *na-* y *nü-*.

<sup>30</sup> Otros alomorfos prefijados de la segunda persona son *ku-* y *ki-*.

<sup>31</sup> O. de C. (2009: 257-260) a partir de este y de otro ejemplo [yurú] tikuna, *seyú* en yurí, postula para el tikuna la pérdida de la sílaba acentuada seguida de un alargamiento vocálico para ajustar el morfema a las restricciones de peso silábico mínimo.

<sup>32</sup> Otros alomorfos son *cha-, cho-, chi-*

/au/: úu para la primera persona singular  
 /ui/: i\_u para la segunda persona singular  
 /i/: (\*ay) iy para la tercera persona singular  
 /tò/, /tà/: too para la primera persona plural

f) Las vocales finales cerradas en posición final parecen susceptibles a deslizarse entre una pronunciación anterior y una posiblemente centralizada, en el ejemplo (22) “abuelo” del tikuna que corresponde a la estructura silábica con vocal interrumpida del yurí, pero con un cambio en la voca final, [oʔí ]: *ahü*; /i/: *ü* /\_#. Por otra parte se tendría la correspondencia /uuu/: *uí, uy, uyí* en el ejemplo (131) “oscuro”. Se compara el tikuna con las formas yurí *tschuí* M, *suy* S, *tuyí*. En este caso el tikuna preserva el carácter bimoraico del radical, con dos vocales idénticas. Otro caso de este mismo fenómeno es (88) “fuego” que permite postular una correspondencia /uuú/: *ji, yy, ii*. La forma tikuna se compara con los ítems del vocabulario *ji* M, *yy* S, *ii* W, que parecen bastante coincidentes<sup>33</sup>.

g) En general parece que las vocales breves tienen correspondencias más estables. Se preserva la estructura silábica y quizá el timbre vocálico en varios casos<sup>34</sup>, entre ellos (138) “ojo” -*äti* M -*itty* S -*iti* W frente al radical tikuna -*etü*; y (97) “lengua” *tscho-otä* M *su-uté* S (tcho) *uté* W. Las vocales simples, núcleos silábicos monomoraicos: No es posible saber con certeza el valor que los autores del vocabulario dan a grafías como *é, ü, ä, ĩ* (¿vocales breves? ¿nasalización para ê?).

h) Otras prosodias, tonos bajos, oclusión glotal y laringalización: No es fácil saber si los actuales tonos del tikuna (sistema en el que hay variantes dialectales importantes) tienen correspondencia con tonos o con acento. La grafía de los autores del vocabulario señala con frecuencia –y en lugares variados– al menos un acento ¿o tono alto? en cada palabra o construcción, pero hay palabras sin diacríticos. Ocasionalmente se marca un acento grave (34) *pinà* “cerveza y grano de maíz”. En algunos casos podemos postular la hipótesis de que grafías como *gh* no indican segmentos sino laringalización, vocal postglotal y tonos muy bajos<sup>35</sup>, con casi plena correspondencia a la realización fonética del tikuna hoy (vocales separadas por oclusión glotal, tono descendente muy bajo, laringalizado en la última sílaba ante pausa). La correspondencia entre el tikuna y el dialecto de Martius remite a la conservación de este tipo de vocales y tonos: /à:/# --> [â?]: *ägh*. Ejemplos ilustrativos: (105) /ia/--> [iâ?] “flaco” del tikuna, a comparar con yurí *ihägh* “magro seco”; y (144) /chàù-à:/ --> [ʃâù?â?] ~ [ʃâù?â?] “mi boca” del tikuna, a comparar con yurí *tschu-ijägh* M, *suya* S, (tcho)*iá* W.

<sup>33</sup> O bien en este caso se trata de un asunto de percepción de esta vocal como una duplicación de las vocales palatales, lo que implicaría que la correspondencia es uno a uno.

<sup>34</sup> Una vez más, pensamos que puede tratarse de un asunto de percepción del timbre de la vocal cerrada deslabializada.

<sup>35</sup> Similar a lo postulado por O. de C. (2009:257-260) en su análisis de los valores fónicos que representa la ortografía de 25 ítems yurí de Martius.

### 2.3. Consonantes

a) Consonantes graves: La presencia de rasgos idénticos en la vocal y en la consonante (dorsales y graves) es considerada conflictiva hoy en algunos procesos morfofonológicos del tikuna (Montes 2004: 41). En algunos de los hipotéticos dialectos yurí la consonante /b/ del tikuna corresponde a cero del yurí. Los datos de Spix en este caso coinciden para una eventual correspondencia /b/:b, y cero:b. La palabra tikuna para “niña, niño” *bù:é* se compara con las formas (inalienables y alienables respectivamente) del yurí en (69) y en (90) *tschöwü* M *suabüe* S, *uhé*. Oclusivas sonoras y sordas igualmente graves (‘k’ o ‘g’ en yurí) corresponden a cero en tikuna en ejemplos ya vistos para los diptongos como “cabeza” en los que tenemos para el tikuna el radical *-erú* “cabeza” y para yurí *-gerühó* M *-kiriú* S *-kireú*. Igualmente ocurre para la eventual correspondencia /g/: cero en (24) “bebo”, pues tenemos *âé* del tikuna frente a yurí *-âgoh*.

Otra posible correspondencia que implica consonantes y vocales graves (disimilación del mismo rasgo en secuencia) podría ser /k/: *w* en (21) *wittae* M, *wite* S “tío materno” frente a *kütà*. La sílaba interna que contiene la consonante grave también atestigua una correspondencia posible /w/: cero en (28) “pie, calcañal” cuyo radical es *-kutú* en tikuna, frente a yurí *-kiwity*.

b) Nasalidad y consonantes nasales: La grafía *h* puede indicar en algunos casos aspiración o percepción de la nasalidad como lo establecía O. de C. (2009: 261). Los ejemplos disponibles indicarían en un caso al menos que la actual consonante nasal del tikuna (alófono de una oclusiva sonora) corresponde en yurí a cero, al lado de vocal nasal. En (149) “padre” tenemos para el tikuna el radical {-*dätú*} que se realiza [*nätú*] frente al yurí *ható* M, *suätu* S, *hátu* W. En otros casos simplemente parece que la nasalidad es un rasgo estable en las dos lenguas o complejos dialectales pues lo que hoy son vocales o sílabas nasales -o nasalizadas por contagio- en tikuna, también lo serían en yurí: (100) “luna” *-ohmo*; (184) “amanecer” *a(o)h-*; (192) “ven acá” *niáh* W; (201) “vivir” *niheó*. En (226) “churuco” *ghooby* podríamos tener en la segunda sílaba correspondencia entre sílaba nasal en tikuna y sílaba no nasal en yurí.

Por otra parte, hay correspondencias entre la consonante velar nasal y cero. Es posible que algunas vocales nasales hayan originado una consonante inicial. En los ítems yurí (154) “gordo, carnudo” *ohói* (tikuna *ngüü*); (234) “jabalí” *ahtä* (tikuna *ngä-tà*) y (247) “guacamaya” *egho* (tikuna *ngóü*) tenemos vocales que interpretamos como nasales (por la presencia de *h* o de *gh*) que corresponden hoy a palabras tikunas con consonante nasal velar (alófono de /g/ en sílaba nasal).

c) Consonantes no obstruyentes, pérdida de sílabas y de segmentos: Postulamos que en (125) los términos tikuna *íri* “vocativo a la muchacha púber en contexto ritual” y yurí *suryu* “mujer”, son cognados que ilustran la pérdida de sílaba inicial y luego una metátesis: *suryu*, ?( *ryu*), *íri*. Algo similar ocurriría con el radical verbal en (75) “hace frío” *-dèyù* del tikuna, similar a la forma yurí *reréya* “frío, fresco”: *reréya*, ?( *réya*), *dèyù*. En este caso habría además una correspondencia /d/:r

d) Consonantes palatales: Algunas consonantes palatales (¿fricativa?) iniciales ilustran la correspondencia entre cero y palatal en el dialecto de Spix: “verdad” *schay* S *oegh* M. Igualmente en “abuelo” del yurí, *jahü* M *yay* S, que se compara con *oí* del tikuna. El fenómeno contrario, correspondencia entre palatal en tikuna y cero en yurí, ocurre con la

consonante palatal sorda frente a vocales cerradas como lo ilustran los ítems (171) en “sebo, manteca” *iiá* W y (194) en “vientre” *tschu-urahi* M *su-rayy* S *iura-éh* W, aunque en el dato de Spix parece haberse cumplido un proceso de elisión silábica.

e) Sonoras y sordas: Los datos de Spix, Martius y Wallace, dejan ver o bien una diferencia en la percepción de consonantes oclusivas o bien una variación dialectal entre sonoras y sordas en los puntos articulatorios bilabial y velar: (45) “mi cuerpo” *taóbi* M, *suupy* S; (70) “amarillo, rojo, rubio (color del pelaje)” *goátta* M, *ghuury* S, *coeti* W.

## 2.4. Morfo-sintaxis y semántica

A este aspecto poco se refiere O. de C. Los datos del yurí son, sin embargo, bastante elocuentes respecto a varios rasgos definitorios del perfil morfosintáctico de una lengua: la manifestación morfológica de la categoría de persona, la similitud en los prefijos de persona (prefijos del nombre, prefijos del verbo), la forma de construir un verbo de afecto-emotividad. Tanto Martius (1863: 268) en nota a pie de página al vocabulario yurí, como Latham en la introducción al Apéndice (1863: 525-541) identifican el prefijo de primera persona ‘tschu’. Latham (*ibidem*: 539) además señala como criterio importante en la agrupación y separación de las lenguas los prefijos personales, en los que el yurí se separa de las otras lenguas: uainumá, jumaná, mariaté, jucuna, en las que el prefijo de la persona es ‘no-’ o ‘nu-’ (forma Arawak). Adicionalmente algunos morfemas (nominalizador, genitivo, privativo-atributivo), la cópula y un cuantificador se parecen. Hay similitudes también en un sufijo de los numerales (además de algunas coincidencias en la forma de construir los números). No menos importante es la enorme coincidencia entre las áreas semánticas que están cubiertas por nombres ligados en ambas lenguas (partes del cuerpo, términos de parentesco, algunas pertenencias humanas, partes vegetales, ríos).

### 2.4.1. Las marcas de persona

En este punto las coincidencias de forma en los prefijos personales así como las analogías de funcionamiento son notables. Tikuna y yurí comparten reglas muy similares para marcar sujeto y poseedor. En los dialectos tikunas de hoy y en los posibles dialectos del yurí de Martius hay variaciones vocálicas análogas en estas formas. Los nombres (subclase de los nombres ligados o inalienables<sup>36</sup>) prefijan una forma personal CV(V) (consonante+vocal) que expresa el ‘poseedor’ y los verbos prefijan una forma personal CV muy similar a la del poseedor que expresa el ‘sujeto’.

Los 36 ítems que con alguna certeza son prefijos que remiten a un poseedor de primera persona (mi+ nombre ligado) muestran variaciones en la vocal (16, 20, 24, 25, 26, 30, 32, 41, 42, 48, 49, 50, etc.). La forma de cita de los nombres ligados (inalienables) es preferiblemente la de primera persona sobre todo si se trata de términos de parentesco como de partes del cuerpo humano. La forma de cita de los verbos está también usualmente en primera persona, razón por la cual estas formas estarían tan ampliamente representadas en el vocabulario de Martius.

<sup>36</sup> Muchas lenguas amerindias diferencian entre posesión alienable e inalienable, que se marca morfológicamente. Los nombres ligados o inalienables tienen un argumento obligatorio, el poseedor. Algunos autores llaman a estos nombres, nombres relacionales.

Sólo hay 2 ítems para segunda persona (tú) que corresponden a preguntas explícitas sobre el pronombre: 188 y 191. Para la primera persona plural (nosotros) encontraríamos el ítem 168 ‘danzamos’, además de la respuesta explícita a la pregunta sobre el pronombre en 133. En pocos casos encontraríamos nombres ligados en tercera persona: 35 ‘cuerda’, 73 ‘hoja de árbol’, 96 ‘hamaca’, 165 ‘remo’. En el ítem (96) “hamaca” el prefijo es *ne-* ante radical iniciado con vocal anterior palatal, al igual que en el ítem (174), *nemó* W “camino”. En otros contextos sería *no-* como en “remo” (165) *noomé*. Este comportamiento coincide con la sensibilidad a los rasgos del radical que muestran hoy los alomorfos de 1 y 2 persona en tikuna. Hoy en día para la tercera persona singular masculina, la única forma posesiva en tikuna es *na-*.

	<i>Yurí en Martius, 1863</i>	<i>Tikuna en Montes, 2004</i>
“yo”		Primera persona
“yo”	<i>tschu-, tschö-, tschä-, tscho-, tsch-, tscha, su- (Spix), tschuari</i>	<i>chàù-, chà-, chò- + nombres chì-, chò- + verbos charü + verbos (o poseedor con nombre libre)</i>
“tú”	<i>wikú, wiú</i>	<i>kui-, ku-, ki- kurü+ verbos</i>
“él”	<i>niy, ne-, no-</i>	<i>na-, ni- narü + verbos</i>
“nosotros”	<i>too tarö</i>	<i>tò-, tà- tarü + verbos</i>

Las formas ‘largas’ (como *charü* de la primera persona) se usan para el poseedor cuando el nombre poseído es un nombre libre y con algunos verbos<sup>37</sup>. En este aspecto es interesante constatar que quizá el yurí tendría una construcción equivalente a la del tikuna de hoy, que exige la forma larga para algunos verbos de movimiento o de desplazamiento:

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>	
(168) <i>taröhene</i>	<i>tarü yüü</i>	danzar

## 2.4.2. Construcción verbal

En el ítem “Deseo algo, extraño a alguien” la primera parte (marca de primera persona+privativo) coincide con la actual forma del tikuna. Que el patrón de construcción sea el mismo (con el morfema de privativo), es notorio, aún si el verbo no coincide.

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
(204) <i>tschanegottité</i>	<i>chà-ngè-chàü</i>
	1° persona-privativo-desear

<sup>37</sup> Especialmente los referentes a movimientos, desplazamientos, estados psicológicos, percepciones o sensaciones-procesos corporales.

El ítem “casado” (soy casado, tengo cónyuge) también coincide con la manera como se construyen en tikuna este tipo de expresiones:

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
(42) <i>tschanägatité</i>	<i>chà-ã-té</i>
	1° persona-atributivo-esposo

### 2.4.3. El contenido semántico-cultural de los nombres: alienabilidad

La oposición entre dos tipos de nombres es un comportamiento areal o tipológico que encontramos en muchas lenguas. Desde el punto de vista semántico, llama la atención un hecho que consideramos clave en esta comparación. Se trata de la gran estabilidad que muestra una categoría fundamental del tikuna, la oposición entre nombres libres y ligados<sup>38</sup>. Esta diferencia entre dos tipos de nombres tiene un contenido semántico-cultural y se manifiesta en tikuna por hechos morfosintácticos (la prefijación obligatoria de una forma personal, la posibilidad de ser incorporados en el verbo, la posibilidad de construir formas atributivas/privativas).

Es usual que los nombres ligados o inalienables remitan a términos de parentesco y a partes del cuerpo. En varias lenguas amazónicas términos para el cuerpo se comparten con términos de partología vegetal, de los artefactos y de los espacios (en el caso tikuna, brazo-rama, diente-grano, pierna-tubérculo-soporte, pie-orilla, entre otros). Los términos que trae el vocabulario de Martius para partes del cuerpo y términos de parentesco (oído, cabello, brazo, cabeza, cuello, cadera, pierna, codo, dedo, espalda, muslo, hija, frente, hombro, labio, lengua, mano, miembro viril, hermano, boca, ceja, pie...) tienen todos el prefijo de primera persona (tscho-, tschu-, o su- en datos de Spix). Lo interesante es constatar la coincidencia en el contenido. Los autores del vocabulario identifican claramente casi todos los prefijos, pues señalan con guión o paréntesis la separación entre el poseedor y el nombre. No todos los términos de parentesco son nombres ligados, hay excepciones y tanto en el vocabulario yurí como en el tikuna de hoy los términos para “hermano de la madre” y para “abuelo” no reciben prefijo:

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>	
(21) <i>wittae M wite S</i>	<i>kùtà</i>	hermano de la madre
(22) <i>jahü M yay S</i>	<i>oí</i>	abuelo

Nos parece significativo que entre los nombres ligados estén “hamaca” (96) y “remo” (165), pertenencias cercanas al ámbito personal y culturalmente sobresalientes, con la forma de 3ª persona que es también una forma no marcada de posesión. En “sendero, vía”

<sup>38</sup>También conocida como oposición entre nombres alienables e inalienables, o absolutos y relativos, frecuente en lenguas amerindias de diversas áreas, aunque con manifestaciones muy variadas pues en algunas quedan apenas vestigios de esta oposición en algunos pocos nombres, mientras que en otras –como el tikuna y el yurí- este fenómeno es notable a primera vista, aún en un vocabulario tan restringido como el que dejó Martius.

tenemos otra coincidencia importante, pues así como en tikuna son nombres ligados, las partes corporales (humanas, animales y vegetales) también lo son elementos concebidos como ‘partes’ de un todo: los ríos y cursos de agua, los caminos, el cielo, la tierra. Para estas nociones y para las pertenencias, el yurí de Martius prefiere en la forma de cita el prefijo de tercera persona, con un valor más genérico:

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
(172) <i>nemó W</i>	<i>na-mà</i>

Estos términos que designan pertenencias cercanas o partes del cosmos, en tikuna se deslizan hacia lo inalienable. Así hoy en día coexisten *kù-pà*, (tú-hamaca), con *kurì napà* (tú+genitivo hamaca) “tú hamaca”. Algo similar ocurre con “remo”, “canoa” y “trocha”.

En “árbol” y en “hoja” el segundo elemento es un nombre ligado. En “árbol” ese segundo elemento es “tronco”. En “hoja” el elemento ligado es “hoja” pues lo que tendríamos allí es “hoja de árbol”. El primer elemento “árbol” es un nombre libre de valor genérico. Lo que muestran estos dos ejemplos coincide plenamente con la construcción y la forma que tiene el tikuna hoy (con las variaciones en los timbres vocálicos y en los diptongos que se ven en todo el corpus): un nombre libre de valor genérico o denominación de la especie vegetal puede recibir un nombre ligado-clasificador que indica la parte del ‘cuerpo’ vegetal (raíz, fruto, piel o corteza, racimo, tronco lleno, tronco hueco o tubular...).

	<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
árbol	(13) <i>noinó</i>	<i>nai-ne</i> tronco de árbol
hoja	(73) <i>noinjú</i>	<i>nai-átú</i> hoja de árbol

Sin embargo hay algunas diferencias importantes en elementos claves del vocabulario, pues “padre” es en yurí un nombre libre. En este caso hay al menos un radical coincidente con el actual término tikuna. Creemos que la forma para “padre” que está en el vocabulario yurí padre pudo ser un vocativo que pasó luego a ser el actual término de parentesco y en ese momento se convirtió en un nombre ligado que exige el prefijo de persona.

<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
(149) <i>ható M suátu S háto W</i>	<i>_nátú</i>

En el caso de “hija” lo que vemos es un radical que coincide con la forma libre que hoy en tikuna significa “niño, a, infante”. En este caso lo que era un nombre ligado pudo haberse convertido en un nombre libre que ya no es término de parentesco:

	<i>Yurí: Martius, Spix y Wallace, 1863</i>	<i>Tikuna: Amacayacu (Montes, 2004)</i>
hija (69)	<i>tshöwü M, suabüe S</i>	<i>bù:é</i> niño, niña, infante
		<i>chawakü</i> mi hija?

El ítem (7) wine “hermana del padre” no parece ser en yurí nombre inalienable, si lo es hoy en tikuna. Tampoco hay coincidencias entre éste y la forma actual del radical tikuna.

### 3. EL CONTACTO CON LAS FAMILIAS TUPI Y ARAWAK

En cuanto a factores sociolingüísticos, el hecho de que los yurí hablasen lengua *geral* tupí o *ñeengatú* como lengua vehicular coincide con lo que dicen los tikunas sobre las segundas lenguas de sus ancestros. Esto es congruente además con el hecho de que el vocabulario tikuna actual muestra una serie de préstamos de origen tupí, préstamos que designan tanto objetos de la cultura material e intercambio de adquisición relativamente reciente (la sal mineral, la faraña y los utensilios para fabricar la faraña, la ropa) como nombres de algunos peces del Amazonas (¿aprendidos también con el contacto en la ribera?). El término para el hacha metálica yuémá es posiblemente tomado de uno de los términos del dialecto mika del Uitoto *yoe-ma*<sup>39</sup>.

En el vocabulario de Martius (1983) por ahora el único término de evidente origen Tupí que hemos detectado es un préstamo, “dios” *tupana*, compartido también por el tikuna para designar al dios de los colonizadores. Las lenguas Arawak tuvieron importante presencia en la Amazonia y hoy tienen una demografía muy reducida o están extintas (resígaro, tariana, cabiyarí, además de algunas de las lenguas extintas que trae el vocabulario de Martius).

Hemos señalado algunas coincidencias del yurí -que diverge en esos ítems del tikuna- pero que coincide con otras lenguas del vocabulario (Arawak según Loukotka<sup>40</sup> (1968: 137-139) cuya fuente principal es Martius (1867):

	<i>yurí</i>	Otras lenguas del vocabulario: mariaté, passé, uainumá, jumaná, cauixana
(5) blanco	<i>háre</i> M, <i>ahré</i> W, <i>aâre</i> S	<i>aare</i> M <i>saréu</i> P <i>halery</i> , <i>ariri</i> U <i>saleiu</i> J
(34) cerveza y grano del maíz	<i>pinà</i>	<i>pékye</i> M <i>pechkya</i> U <i>niary</i> P
(84) muchos hombres	<i>tosopuina ghoküa</i>	cf puyné? Mariaté
(85) pocos hombres	<i>ghomea puina</i>	cf puyné? Mariaté
(147) cazabe, torta de yuca brava	<i>oró</i>	cf <i>úre</i> U
(185) tierra	<i>pãã</i> M, <i>péa</i> S, <i>péa</i> W	cf <i>yPAY</i> , <i>ipai</i> U

<sup>39</sup> Petersen (1994 :40) segmenta este término como metal+masculino ‘hacha de hierro’.

<sup>40</sup> El grupo Uainumá, el grupo Mariaté, el grupo Jumana (jumana y passé) y el grupo Cauixana.

Esta comparación con la familia Arawak será el paso siguiente necesario en el trabajo sobre el yurí y las lenguas del vocabulario de Martius.

En cuanto a la numeración, encontramos en yurí un vocabulario relativamente extenso, con términos hasta 10. En el vocabulario uainumá hay término para 20. En el jumana, hasta 10. En el mariaté sólo se dan los numerales hasta 4. No encontramos parecidos. El sistema tikuna actual tiene términos simples hasta 4. De 5 hasta 20 se trata de términos compuestos por los numerales de 1, 2, 3 y 4 más los términos para “mano” y para “pie”, siendo 10 “toda la mano” y 20 “todo el pie”. El vocabulario yurí parece que 10 estuviera compuesto (¿dos manos?).

En los colores no encontramos coincidencias entre tikuna y yurí, sí entre el término para “blanco” del yurí y el del mariaté. En el resto de nombres de fauna hay posibles coincidencias que hemos señalado en el vocabulario.

### 3.1. Comentarios y conclusiones sobre la lengua yurí y su relación con la lengua tikuna

- De un vocabulario de 261 ítems del vocabulario de Spix y Martius, a partir de correspondencias preliminares, encontramos similitudes en 80 ítems, lo que corresponde a un 31% (la mayoría de los ítems son léxicos, algunos gramaticales: sufijos, prefijos).
- Los paradigmas de marcas personales son muy similares o idénticos, los procesos morfofonológicos que explican la variación entre alomorfos de primera persona + nombre ligado y verbo son muy similares. El comportamiento de verbos frente a nombres en cuanto a marcas de persona es análogo (dos conjuntos parcialmente coincidentes).
- Algunas construcciones gramaticales importantes y muy tipificadoras coinciden en yurí y en tikuna.
- La centralidad y la estabilidad de la oposición entre nombres libres y ligados es notable. Estos hechos muestran una gran continuidad entre los datos de 1863 y los de hoy.
- Algunos datos sociolingüísticos parecen congruentes con la idea de que tanto el yurí de los archivos como el tikuna estuvieron sometidos a influjos diferenciales del Tupí y a contactos con lenguas Arawak. El contexto de contacto y cambio permeó de manera diferenciada el léxico –y no tanto elementos de la gramática- de cada una de ellas. Debe aún determinarse el grado de influjo Arawak de ambas lenguas. Las otras lenguas del vocabulario tienen más elementos Arawak identificables (como el prefijo personal *mu-* para ‘yo’) pero un único rasgo no es suficiente para establecer la plena pertenencia de todas a esa compleja y extensa familia. Es necesario también retomar los datos de esas lenguas y compararlas con lo que sabemos de la familia Arawak y los subgrupos que la componen.
- La lengua que hablaron los ‘caraballos’ secuestrados en la Pedrera hacia 1969 según el relato periodístico de Castro Caicedo está muy mal ejemplificada en un pobre material y aún más pobre transcripción (Berchmans, 1969) publicados en un periódico local. Sin embargo de esos 32 ítems (12 sin traducción) es posible reconocer una proporción interesante de posibles elementos similares al tikuna y al yurí (cf. anexo 2).

## 4. ETNOLOGIA DE LOS YURI

Además del aporte de la lingüística que atestigua notables correspondencias en los vocabularios, en las construcciones gramaticales y en datos sociolingüísticos de lenguas habladas en el Noroeste Amazónico, se requiere analizar los rasgos socio-culturales que confluyen en la definición de una determinada población para configurar una sociedad. Presentamos en seguida una serie de datos que prefiguran la preeminencia de una red extendida en la cual participaban unos y otros, reconocidos entonces bajo varios etnónimos.

### 4.1. La residencia

Algunos viajeros se interesaron por el modo habitacional, la arquitectura de las casas, el modo de reagrupamiento, las actividades que se desempeñaban, etc. Así, entre 1817 y 1820, hay “8 o 10 cabañas” en “Manacuru, población de los indios juris...” (Spix y Martius 1981: 226), “los cuales viven ante todo esparcidos en la selva en malocas o casas colectivas similares a las de los passés, coerunas e jumanas y “en cada una de las casas, [se] encuentra más de una familia” (*ibidem*: 207). Se informa también de detalles en la construcción de la maloca yurí: “Consisten estas casas de paja en un círculo de postes trancados con enredaderas, con un techo cónico de hojas de palmera, teniendo una puerta baja, como las de los cauixanas...” (*ibidem*: 227). Mucho más tarde, Wallace (1889: 355) apunta que los “Uainombeus” viven igualmente en “casas circulares”. Finalmente, tal estructura arquitectónica de la casa yurí es similar en la actualidad a la de varios grupos étnicos (Miraña, Huitoto, etc.). Hasta los Tikuna aseguran que han tenido anteriormente casas con base circular, lo que atestiguan documentos fotográficos tomados al final del siglo XIX y comienzo del XX mostrando tales malocas con forma cónica. Nimuendaju (1952) propone el dibujo de una a partir de informes conseguidas en los años 1930.

Las casas están rodeadas de terrenos de cultivo a cargo de las mujeres donde siembran yuca, rocu<sup>41</sup>, algodón, etc. (Spix y Martius 1981: 219), vegetales de uso alimenticio o dedicados a la ornamentación corporal. El terreno de cultivo colectivo alrededor de la maloca resulta ser idéntico al de las últimas malocas tikuna del interfluvio donde las mujeres tienen la exclusividad de su explotación (Goulard 2009).

En lo cotidiano, las mujeres yurí desarrollan lo principal de sus actividades en el interior de la maloca. A la madrugada, su primera tarea es pintar a sus hijos con rucu. Después, toda la familia se reúne alrededor de un plato con carne. En seguida, los hombres salen a cazar o pescar, cuando las mujeres tejen o fabrican ollas de barro, y a veces van a la chacra. Ellas preparan adentro de la maloca la chicha de yuca o masato y el *pajuaru*, conocido por los Tikuna actuales como *payavaru*. Los Yurí hacen también artesanato para su uso y fabrican curare cuya fama es grande, al igual del de los Tikuna.

Un detalle interesante relatado por Spix y Martius es que nunca han visto castigar a los niños cuyas madres se encargan del cuidado, sino que pueden, a veces, mostrar ira momentánea en contra de ellos cuando tocan a los instrumentos de su padre, flechas y cerbatanas (Spix y Martius 1980: 219-221), prohibición de tocarlos igual de la que existe hoy entre los Tikuna.

---

<sup>41</sup> Achioté (*bixa orellana*).

El día yurí conoce entonces un ritmo asociado con las actividades. La repartición de las tareas depende del género, a las mujeres corresponden las de la casa (niños, comida, etc.) y sus alrededores (terreno de cultivo) y a los hombres las relativas al exterior (cacería, pesca, y anteriormente la guerra), lo que no difiere mucho de lo que prevalece hoy entre la gente de las últimas malocas tikuna del interfluvio (Goulard 2009).

## 4.2. La organización social

En los años 1770-1780, la vida en caserío está organizada alrededor del *tuxaua* o líder comunitario, función instituida por los blancos que perdura hasta hoy bajo diferentes nombres, (cacique, presidente, etc). Se explicita así su rol: “Los coerunas passés y jumanas poseen ... sus propios principales... Estos jefes de aldea, desde el tiempo de la Directoria, constituyen como una magistratura” (Spix y Martius 1981: 207). En 1820, en Uarivaú, el tubixaba Miguel, de quien se ha hablado arriba, “... domina como protector y tiene una grande preponderancia sobre los indios” (*ibidem*: 219). Este hombre ejerce su autoridad en un territorio, asegurando una función doble, la de “jefe de aldea” y la de jefe de guerra. Hoy en día, los Tikuna recuerdan que había entre ellos un “guerrero” el cual protegía una área local compuesta de varias malocas y dirigía los enfrentamientos en caso de conflictos y era hombre de paz el resto del tiempo (Goulard 2009). ¿Era el rol del *tubixaba* Miguel? En todo caso, en la época, los Yurí participaban en el comercio de esclavos con los portugueses y participaban en expediciones que han podido sustituir a las expediciones guerreras que practicaban antes.

Otro dato importante que sobresale de los relatos es que los Yurí poseen un sistema de organización social de tipo clánico, al igual que los Passés con quienes cohabitan en las riberas del Amazonas, y otros. Estos clanes, llamados “hordas” o “familias” por los viajeros, se caracterizan por tatuajes propios. “La tribu está dividida en diversas hordas, las más importantes serían las siguientes: caruaná, varuamá, Jöcacuramá, Iamaramá, urizsáma, jajúnama (¿uainuma?), picúaama, jamolapa e malinumá” (Spix y Martius 1981: 210, nota 11). Y sigue su comprensión de la noción de “tribu” en los terminos siguientes: “Los juris ... se consideraban todos como una sola tribu, también ligada por la misma lengua, además dividida en diferentes familias o hordas secundarias, que de manera similar a las divisiones de los uainumás, toman diversos nombres. Se considera a los juris como una de las tribus emparentadas con los passés, sin duda antiguamente eran hermanas” (*ibidem*: 227). Y completan sus datos: “... los juris, cacau-tapuias<sup>42</sup>, habitantes del Puruê, moira-t., en el Ipu, y otros morando en el próprio Japurá, como los –sai-, tucano-, pupunha-, curaçé- (sol), uiraçu- (ave grande), ubi-(palmera brazalete), ibitu- (viento), y taboca-tapuias. Los ibitu-t., -como los caraiba, passés, tecuna etc.” (*ibidem*: nota p. 227). La “horda de los taboca-t.” (*ibidem*) y la de los jauareté-t., “tal vez seran estos los uainumá-jauareté-t.” (*ibidem*: 227), los cuales pueden corresponder a los “Uaenombeus” de Wallace (1889: 355).

Los Yurí se repartían entonces en clanes nombrados a partir de especies epónimas, aunque ignoramos si existía un sistema de mitades (Montes 2002, Goulard 2009) como hoy en día entre los Tikuna.

<sup>42</sup> En Tupi, el termino *tapuyo*, *tapuia*... refiere a ‘gente’ (nota personal).

Unos decenios más tarde, un viajero inglés confirma, a su manera, la existencia de tal sistema cuando refiere a su encuentro, ya señalado, con “un indio de edad mediana, de la tribu Yuri... Su nombre era Caracára-i” (Bates 1969: 392). Pero, Caracara es el término en lengua española para nombrar al pajarito *Daptrius* sp., epónimo del clan de los héroes míticos entre los Tikuna (Goulard 2009). ¿Existiría en esta época tal clan entre los Yuri? O Caracára-i se habrá identificado refiriéndose a su ascendencia étnica, lo que dejaría pensar que los Yuri, como los Tikuna, al menos, hubieran compartido el mismo mito de origen? Además, el sufijo -í podría corresponder a *ĩtikuna* para designar la casa. Entonces, reivindicando el nombre *caracára-í*, el hombre ha podido significar que él pertenecía o se reivindicaba de la casa o del mundo de sus héroes míticos.

En cambio, hay pocas informaciones a propósito de las alianzas matrimoniales entre los Yuri, sino que “en sus casamientos se observa... que tienen dar por premio, a los que se distinguen en la guerra, a elección de las señoritas, que más les agradecen en su república. Los Passés usan a pesar de eso, para alcanzar tan glorioso premio, combatir entre sí, como en justas, y torneos, que se hacen en la presencia del principal, y de las señoritas, quedando al vencedor la feliz elección” (Ribeiro de Sampaio 1985: 86). Así, tanto al regreso de un enfrentamiento victorioso con enemigos, como al vencedor en las competiciones internas se le da la posibilidad de escoger a una esposa.

Por su lado, los “Uaenombeus” son poligínicos: “tienen de una a cuatro esposas” (Wallace, 1889: 355), lo que habían ya sido señalado: “el tuxáua tiene, en general, diversas mujeres; los demás, apenas una” (Spix y Martius 1981: 196-197). Una similitud más con los Tikuna actuales entre los cuales el ‘padre de casa’ o su dueño, muchas veces, tiene varias esposas, así como el ‘guerrero’ (Goulard 2009).

Antes de seguir, para entender mejor el cuadro regional, hay que recordar el escenario étnico. Hubo pérdidas importantes de gente y los sobrevivientes tuvieron que elegir entre varias opciones. Una pudo ser la de integrarse en un grupo todavía potente, lo que ejemplifica el sistema actual tikuna que permite tal integración, forzosamente o por voluntad propia, de personas externas al grupo. De verdad, su sistema social, de tipo abierto, permite incluir a nuevos clanes, reconocidos de todos por su exterioridad. Los entrantes aceptan compartir las prácticas (matrimoniales, rituales...) de la sociedad de acogida, aunque conservan algunas de sus cualidades. Así, el clan del huitó (*Genipa americana*) está incluido en el sistema clánico tikuna desde hace unas pocas generaciones, después de una alianza matrimonial entre una mujer tikuna y un hombre negro (Goulard 2009); sus miembros se distinguen de los demás por su piel negra. Al igual, el clan del lorito (*Psitacus melanocephalus*) ha sido integrado después de haber sido vencido por los del clan del paujil (*Mitu mitu*) (Cardoso 1983: 92), y su característica es de ser un clan belicoso. Los miembros de estos clanes participan del intercambio de mujeres y de rituales según las normas en vigor adentro del sistema de las mitades, y eso es válido hoy hasta con los blancos, a quienes de les ha atribuido el clan del ganado (*wòkà-küã*). A la luz de estos datos ¿qué otra cosa podían hacer los Passé, Yuri, Tikuna y los demás, sino participar en un sistema común?

### 4.3. La ornamentación

Otro aspecto que ha atraído a los viajeros es la ornamentación de los cuerpos y particularmente de las caras. “Se pintan los recién nacidos y los niños pequeños, alrededor de los párpados, la cara, el pecho y las extremidades, de varias líneas y arabescos, y el

afecto de las madres no conoce límite. Niñas y niños grandes se pintan ellos mismos, cuando ninguna persona de la familia les ayuda. En una oportunidad, he observado a una abuela ocupada en pintar a una nieta con rucu...” (Spix y Martius 1981: 220, nota 17). Teniendo en cuenta lo que se sabe hoy, este tipo de ornamentación corresponde a la preparación de los participantes para un ritual de iniciación. Si, entre los Yurí, a los niños se les pintan al amanecer ¿es solamente una ornamentación? Los recién nacidos tikuna son hoy cubiertos con huito para protegerles de los ataques posibles de las entidades que los rodean en el medio ambiente y que quieren apropiarse de su fuerza vital. Además, uno se pinta para protegerse de una enfermedad... (Goulard 2009).

Sin embargo, como ya se ha entrevistado, son los tatuajes faciales, ante todo, los que llaman la atención: las crónicas proponen detalles comparativos, a veces con ilustraciones. Además, los de las caras pueden ser identificadores clánicos. En 1768, “los indios de la nación Passé se distinguen por líneas que forman una malla negra, que empieza desde las perillas de la cara, incluyendo una parte de la nariz, baja hasta abajo de la mandíbula inferior, donde encuentra perfectamente su lugar. De la raíz del cabello sale una línea negra que pasa entre los ojos y termina encima de la nariz. De ambos lados de las sienes salen numerosas líneas negras que hacen una raya de la largura de una pulgada y media de largura, que llega por el largo a la malla grande ya dicha. La extremidad inferior de las orejas tiene un hueco grande en cual meten pedaços de flechas, y otro en el labio debajo del cual tapan con una plancha esférica de madera negra de tamaño de una moneda de cobre de diez reales”. (Noronha 1856: 119). “Los de las naciones Jurí e Xama, tienen una malla similar, pero más pequeña, y que cubre los labios, y una raya negra de las comisuras de la boca hasta las orejas las cuales son huequeadas. Los de la nación Xomana tienen las mismas señales, con la única diferencia que las rayas de las comisuras de la boca no llegan a las orejas. Ellas son también huequeadas, las de los hombres tienen amarrados grandes anillos hechos de semillas de fracta [¿forma irregular?] llamada Tocuna; y las mujeres de plumas de Tocano”. (*ibidem*: 120). Por su lado, “los de la nación Cacatapiiva”... se diferencian por una raya larga de color negro torcida en su extremidad, la cual empieza junto a la nariz y se termina en las orejas de ambos lados. Los de la nación Tecuna tienen las mismas rayas, pero estrechas y más cortas” (*ibidem*: 58-59). Ribeiro de Sampaio (1985: 76) retoma los datos de Noronha para describir a los “Tecúnas” y añade que “la nación Jurí tiene también mallas negras, que cubren los labios, y una línea de la comisura de la boca hasta las orejas. Estas son perforadas. La nación Jurí es similar en su genio y sus costumbres a la Passé, y la lengua de ambas tiene poca diferencia” (*ibidem*: 84). En todo caso, “de todas estas naciones la más celebre es la Passé... Lo que les distingue consiste en una malla negra cuadrada, que toma parte de la nariz, cara, y barba, con dos rayas más, que salen de la nariz pasa entre los ojos hasta la raíz del cabello. De las sienes de la cabeza descienden varias líneas cruzadas por otras, que llegan a la sobredicha malla negra. Las orejas son perforadas con varios orificios, y largos, en cuales tienen la costumbre de introducir pedazos de flechas. El labio inferior tiene otro largo orificio, en que llevan una placa esférica de pan negro finissimo, la cual sacan cuando quieren, com singular velocidad”. (*ibidem*: 85). Y el mismo concluye de la manera siguiente; “los rasgos distintivos de mayor importancia entre estas naciones son los siguientes. Los de la nación Tamuána tienen los labios totalmente negros, y es lo mismo para los de las naciones Purenumá y Poyana. Los de la nación Xáma son iguales a los Juris. Los de

la nación Tumbira tienen todo la cara negra, y tienen en el labio inferior un hueco, tapado con una chapa negra, y esférica. Los de las naciones Periatí, Yupiuná, Mauayá, Araruá, tienen las extremidades inferiores de sus orellas huequedas, adornadas con plumas de tucanos” (*ibidem*: 88).

Pocos años después, en 1787, un viajero aporta unas precisiones. Los Yuri “se distinguen de la otra gente por sus máscaras<sup>43</sup>... Pican la cara con las espinas de la palmera pupunha y con las cenizas de sus hojas pulverizan las picaduras, introduciendo de tal modo la tinta, que jamás desaparece la máscara con que fijan. Mucho trabajo y dolor les cuesta este ornamento, porque no es raro que les sobrevienen erisipelas, de las cuales unos pueden morir. El dolor es mayor o menor según la obra de adorno” (Rodrigues Ferreira 2005: 31). El mismo propone el dibujo de ocho caras, agregando comentarios para cada una. “El que representa la figura N° 1 solamente dos de las comisuras de la boca hasta el ángulo interior de la oreja corre en ambas mejillas una línea delicada. La cabeza N° 2° muestra dos; la del N° 3° presenta solamente los labios como los lados del dicho color. Los N°s 4, 5, 6, muestran, como en proporción del avance de la edad, se les aumenta igualmente la máscara, porque tiene el cuidado de crecer. Los Adultos tienen toda la cara máscara[da], con la diferencia sin embargo que algunos se contentan de hacerles a los lados de la cara un damero (¿palestra?) en que acaba la máscara de la cabeza N° 8°. Y, no contentos con eso, otros tienen el labio inferior huequeado y, en el hueco, introducida una marca de coqu(i)llo. Entre ellos, los viejos son los maestros encargados de estos atractivos; ellos toman el cuidado de sustraer los hijos e hijas de la presencia de los padres conduciéndoles monte adentro desde donde los padres no pueden oír el coro de los niños, cuando se dan de mortificación que les causa la operación del dicho ornamento” (*ibidem*: 31). Observando las pocas fotos de los yuri-caraballo tomadas en los años 1970, se puede ver que el hombre posee tatuajes (?) faciales y corporales. Esto significaría que esa práctica ha sido mantenida a través de dos siglos (!).

Por su parte, Spix y Martius proponen otros detalles. “Los juris, cacau-tapuias, habitantes del Puruê, moira-t., en el Ipu, y otros morando en el próprio Japurá, como-, assai-, tucano-, pupunha-, curaçé- (sol), uiraçu- (ave grande), ubi- (palmera caniço) (*no id.*), ibitu- (viento), y taboca-tapuias. Los ibitu-t., -como los caraiba, passés, tecuna etc., llevan, abajo de sus rodillas y del brazo, tiras de una pulga de largura, de algodón azul, apertadas al máximo posible, la malla cubre toda la cara de ellos. La horda de los taboca-t., de los cuales vi varios aquí, lleva un tubo de palo de palmera en el lábio inferior perforado. En caso del viejo, este pedazo de palo, cuya caída se impide por un travesaño dentro de la boca, estaba tan íntimamente fijado en el hueco, que no podía ya ser retirado. Encontré un tatuaje diferente en diferentes individuos; la mayoría tiene una malla semi-elíptica de diversos tamaños, según la edad y la familia, otros dos trazos oblicuos o cuatro puntos redondos en el labio superior, o solamente el labio superior íntegramente tatuado. Una horda, llamada jauareté-t., hablaría una lengua diferente y sería hostil a los otros; tal vez son estos los uainumá- jauareté-t. ... Como adorno del brazo era frecuente un manojito de puntas de pico de tucano (*Pteroglossus inscriptus* e *Araçari*). Era gente adornada” (Spix y Martius 1981: 227, nota 20). “El passé tiene tatuado en la cara una malla, mancha que

<sup>43</sup> Se debe entender tatuajes (nota personal).

empieza abajo de los ojos, donde está tallada de través en línea recta, y abarca lo de abajo las caras, nariz y labios, hasta la fosa de la mandíbula”. (*ibidem*: 210). Decenios después, Caracára-i visto más arriba, tenía por su parte “marcas de tatuajes – un círculo azul de la boca, con una raya diagonal de cada comisura hacia la oreja” (Bates 1969: 391).

De estos datos, sobresale que los indígenas de esta región se distinguían por sus tatuajes los cuales determinaban su pertenencia clánica, ¿y étnica? De verdad, los viajeros alemanes anotan que “en la boca del Japurá habita gran número de hordas y tribus, diferentes entre sí (imposible distinguir claramente estas comunidades, cuyos lazos genéticos son prácticamente desconocidos), y justamente aquí se encuentra también de manera especialmente frecuente la costumbre particular de caracterizarse entre ellos por signos distintivos. Muchas veces indagué con los propios indios cuál era la razón de estas marcas nacionales, que solamente pueden ser ejecutadas lentamente y con sufrimiento, y la respuesta usual era “que estos señales servían para distinguir fácilmente los individuos de cada tribu” (Spix y Martius 1981: 253-254, nota II). Se sabe que la pertenencia clánica tiene que ver con la organización social y, si hoy los tatuajes han sido abandonados, el sistema clánico perdura entre los tikuna hoy en día: ordena los intercambios matrimoniales como los rituales, y estos últimos son actuados únicamente por los de la otra mitad. Entonces, si las “hordas” o “las familias” de Spix y Martius son clanes, atestiguan un modo de organización social que habría estado vigente, quizá, desde antes la llegada de los europeos. Hay que recordar que en 1767, Uriarte, misionero jesuita, escribe que tal pertenencia es rinvidicada por los indígenas, entre ellos los Tikuna, cuando llegan a vivir en sus reducciones; le toca inscribir en sus registros a los nuevos bautizados, a su pedido, con sus “apellidos del monte” (1986: 470). Pocos años después, se informa que unos días después del nacimiento se hace una “ceremonia consecuente a la de imponer nombre a los hijos con fiestas y bailes” (Noronha 1856: 58-59) y que “este acto se celebra con grande festejo, y en esta ocasión se da el nombre al recién nacido” (Spix y Martius 1981-3: 204). En fin, Wilkens de Mattos refiere a lo mismo cuando habla del “bautismo de los recién nacidos, a los cuales se impone el nombre de un pájaro, de un cuadrúpedo, o de un pez” (1984 [1874]: 135-6). Bueno, “apellidos del monte” por un lado, “nombre de un pájaro, de un cuadrúpedo, o de un pez” por otro, son claras referencias a la repartición de la gente en clanes.

Hay también que prestar atención a la especificidad de los tatuajes faciales que se adquirirían a lo largo de la vida, al paso de cada clase como se ha visto entre los Yurí. Entre los Passé, “Como el tatuaje se hace poco a poco, las manchas tienen, según la edad, dimensiones diferentes. La nariz se tatúa por último; la zona de la boca en primer lugar. Se observa que los individuos más viejos, como último ornamento de este raro hermooseamiento, más dos líneas cruzadas paralelas, hechas desde la raíz de la nariz, por encima, hasta lo alto de la cabeza, o una red de líneas cruzadas, la cual sigue las sienes hasta el lado superior de la mancha, en la cara” (Spix y Martius 1981-3: 210). Así, el tatuaje, no solamente atestigua la pertenencia clánica de uno sino indica también la de su clase de edad, lo que vale todavía hoy en día entre ciertos grupos étnicos de la Amazonia... y de otros continentes.

Otra característica llama la atención, es el cabello cortado o raspado según unas reglas sociales. Entre los Passé, “los hombres raspan la cabeza y dejan apenas en el borde de la frente una estrecha corona, así como en el occipital una pequeña mecha.

Tienen las mujeres el cabello largo, que, sobre todo cuando lo dejan suelto, les da, con la malla, un aspecto guerrero” (*ibidem*: 209). Martius agrega que “...Spix encontró en Olivença, no lejos de los passés y junto con tecunas, una horda de culinos, y que todos estos indios corresponden en complexión superior del cuerpo y de las caras, el corte del cabello y el uso de ligaduras apretadas en las piernas...”. Se señala también “la depilación de la cabeza de los recién nacidos entre los tecunas” (*ibidem*: 204) y “la ceremonia en arrancar la cabellera de un niño de dos meses, entre danzas y música” (*ibidem*: 203). Hoy en día, los Tikuna proceden al corte frontal del cabello del niño, 8 a 12 meses después del nacimiento, para que “la enfermedad no lo agarra (...), para que la cabeza sea buena”, lo que se repite en cada ritual correspondiente al paso de clase de edad hasta arrancar completamente el cabello en el ritual de la iniciación femenina (Goulard 2009). Y sigue unos meses después el corte de pelo en la frente del joven que ha sido celebrado anteriormente.

#### 4.4. Los rituales

Otro aspecto que ha merecido el mayor interés de los viajeros es que los Yuri han compartido rituales con sus vecinos. Así, “dos cientos de los más bellos indios de la tribu de los passés, con caras tatuadas de negro, completamente desnudos, con caras tatuadas, algunos con bastones largos en la mano, otros con flautas de caña, marchaban en fila, seguidos por las mujeres y los niños, formando entonces un solo círculo, ahora un círculo doble. Similar marcha militar ejecutaban los menos numerosos juris, alternando con los otros. Ambas naciones son habitantes principales de las riberas del bajo río Içá. Entre los passés, el pajé es tratado con gran consideración. Él es quien aparece en seguida del parto y da el nombre al recién nacido. La madre agujerea las orejas del recién nacido. Forzosamente la insensibilidad del niño se pone a prueba con palizas. Las jóvenes doncellas casaderas son recluidas en la cabaña y ayunan durante un mes. La parturienta queda un mes en el abrigo y en la oscuridad; puede solamente comer yuca, e igualmente el marido, quien durante este período, se pinta de negro y también hace dieta en su hamaca. Se acostumbra insuflar el polvo de paricá y se hacen clísteres con la decocción del mismo ... Hay fiestas frecuentes con enmascarados. ... Entre estos indios, se encuentran individuos de la tribu de los jumanas, miranhas, con aletas nasales agujereadas, ujaquas, ariauenas de orejas alargadas y pendientes y también murités, cuyas mujeres, en seguida del parto, se esconden en el monte a fin de que la luz de la luna no les provoque a ellas o al recién nacido, alguna enfermedad. De los juris, se conoce la costumbre, común en distintos puntos de la América del Sur, de dietar el marido en su hamaca, luego de que la mujer da luz, y ser servido por ella” (Spix y Martius 1981-3: 196-7).

Una vez más, tales descripciones no dejan de tener correspondencias con lo que prevalece hoy entre los Tikuna. Al momento de sus primeras reglas, la niña es aislada, por un período que puede durar meses. Por otra parte, la mujer embarazada se aísla antes de dar luz afuera de la casa, ayudada por otras mujeres. En seguida del parto, se procede de inmediato a la nominación del recién nacido, antes de cortarle el cordón umbilical. La madre y su esposo se retiran de toda vida social, el padre entra en covada, ambos respetan restricciones alimenticias y se pintan el cuerpo con huito como se le ha hecho a su niño(a). Semanas después, el hombre sale poco a poco de su encierro, que va a durar casi un año para la parturiente.

Además, se conoce una celebración yurí con detalles; “Poco a poco, se reunieron unos 40 y tantos hombres de 20 a 60 años... Después de unos pasos de danza... que terminó con ofrenda de bananas, regresaron a su techo, donde ejecutaron, con gran ruido y gritos y alegría, diversas danzas... cuando, de imprevisto, me llamaron la atención algunos enmascarados que corrían de un lado para otro entre las filas de los danzantes”. (Spix y Martius 1981: 221). Lo que se explicita en seguida con más detalles. “Los bailadores avanzaron, uno tras otro, chocando los colgantes, golpeando con los pies, y algunos, alternando, hacen sonar desafinadas gaitas de bambú. Cada bailarador trae un racimo de bananas al hombro izquierdo. Así cargados, danzaron algunas veces en círculo, adelante de nosotros y colocaron las frutas en grandes montones... De vuelta al rancho, ejecutaron su propia danza característica, que comenzó, como nos contaron, con el baile nacional de sus vecinos y aliados, los *passés*... Solamente los hombres bailaban en fila; al paso que la mitad de ellos colocaba la mano derecha sobre el hombro del vecino, la otra mitad la izquierda y el hombre que estaba en el medio quedaba libre de todos. Éste tenía en las manos dos especies de gaita de bambú, y marcaba con ellas la cadencia, con dos notas. Los otros respondían, entonces, con silbatos estridentes, y en conjunto se desenvolvía la *copla*... La fila, ocupando todo el rancho, se movía de un extremo al otro con dos pasos largos, acompasados, y un tercero, corto. Los bailadores de los puntos extremos de la fila, con eso, precisaba correr mucho, y no era raro que tropezaran, provocando grandes carcajadas de los asistentes. De vez en cuando, se dividían en dos filas, que se enfrentaban, se saludaban intensamente; en seguida los bailadores del medio se tomaban las manos, formando de las dos filas una cruz. Finalmente se colgaban de nuevo en una fila solamente, avanzaban las rodillas de vez en cuando, inclinándose en profundas reverencias, y, cansados de todo, concluía el baile, soltando una *gritería* exagerada. Cuando se oscureció completamente, las mujeres también se asociaron a los bailadores, que entonces ejecutaron el propio baile nacional de los juris. Los hombres estaban en dos filas, una atrás de la otra; los de atrás colocaban las manos sobre los hombros de los de frente; en tercera fila, al lado de los hombres, formaban las mujeres. La fila se devolvía con pasos rápidos, a veces en círculo, a veces en diversas direcciones. En vez de las gaitas, sonaba ya el canto de los bailadores, al unísono, que los gritos de las mujeres transformaba en sonidos horribles, mejor música que no la de sus gaitas y *membis*, (especie de pífono de brazaletes o de huesos humanos y una especie de *matelote* de brazaletes)” (*ibidem*: 221).

Y se especifica también la ornamentación de los participantes que está emparentada con la del ritual de iniciación femenina de los Tikuna. “Consistía su ornamento en pintarlos con una tinta de rucu, hecha con azeite de manatí o de tortuga, colocan cordones de collares y dientes de animales alrededor del cuello, de la barriga, de las piernas y del antebrazo, abajo de las rodillas unos cascabeles hechos con *Cerbera Thevetia*, y aplican mechones de plumas en la cabeza, dispuestos a veces como corona alrededor de las sienes, a veces dejándolas pender por los lados, cual una cola larga. El maestro de los bailes llevaba en la cabeza un cilindro vacío de cetico [*Cecropia* sp.], lleno con plumas, y en la mano izquierda idéntico cilindro, pintado, pero éste era de tres a cuatro pies de largo de la misma madera; muchos fuegos y lámparas iluminaban el gran rancho donde se presentaban los bailadores” (*ibidem*: 221).

Sin duda ninguna, tal descripción corresponde, hasta en los detalles, a lo que los Tikuna practican hoy en día. Así, de la socialización del niño(a) cuando tiene entre 8 y 12 meses; según su pertenencia clánica, se usa una “gaita de bambú” (*koîri*) para celebrarlo. También, se realiza el baile con filas de hombres y de mujeres y sigue la confrontación

entre los actores divididos en dos grupos amarrados con los brazos efectuando pasos similares. Por fin, se escuchan las flautas las cuales recuerdan aquellas usadas por los gemelos míticos hechas con los huesos de sus enemigos. Se podría preguntar si esta memoria no aparece en la mitología para recordar tales prácticas abandonadas después del contacto con los conquistadores, quienes prohibieron el uso de reliquias humanas.

#### 4.5. Las máscaras

Las máscaras yurí “... presentaban cabezas monstruosas, hediondas. Estas máscaras eran hechas de canastas de fariña, cubiertas de un pedazo de *turiri* (corteza de árbol, similar al tejido). Ni la boca grande ni los dientes faltan de farba a estas caras, cuyo fondo era blanco. Otro apareció completamente envuelto en un saco de turirí pintado de modo más extravagante: llevaba máscara, que representaba a máscara, que representaba una cabeza de danta, andaba en cuatro patas y con el hocico imitaba la mímica de la danta, cuando pasta. Para aumentar la riña, algunos batían un pequeño tambor (*oapycaba*), hecho del palo de *Panax morotoni*, y, finalmente, uno tomó la lanza grande del *tubixaba*, cuya vibración produce un sonido agudo. Incitaban estos sonidos bárbaros a la danza de guerra, que fue entonces ejecutada por el propio *tubixaba*, con sus mejores guerreros. Ellos se escondían atrás de los grandes escudos redondos, de cuero de danta, que intercambiaban con los miraña, y lanzaban contra ellos la flecha con gestos amenazadores, deslizando de un lado a otro ... Los guerreros desnudos, cuya musculatura, untada con aceite, brillaba metálica, las horribles muecas de las caras tatuadas enrojecidas con rucu, los gritos repentinos al lanzar la flecha y al choque y la zumba pérfida, cuando el adversario se escondía atrás del escudo” (*ibidem*: 222). En esta descripción se encuentra todo lo que invocamos. Estos rituales remiten a prácticas sociales que tienen que ver con el modo de relacionarse con los vecinos, más que todo bajo una relación guerrera. Sin duda, se efectuaban conjuntamente ritos de paso de clase de edad, lo que no esta aquí explicitado (cf *infra*).

Además, los comportamientos belicosos entre los Yurí eran válidos en la celebración de ciertos rituales. Ahí, se trata de una puesta en escena, similar a la que recuerdan los Tikuna: hombres fuertes, los ‘guerreros’, se enfrentaban para probarse entre sí, desafiándose en combates singulares frente a las personas presentes (Goulard 2009). Cada área local disponía de un ‘guerrero’, encargado de proteger a los suyos y de enfrentar a los enemigos, cuando era necesario. Los rituales ofrecían la oportunidad de mostrar su fuerza. Usaban también escudos hechos con piel de danta, como se explica más adelante.

Se ha notado también la “oferta de plátano” en los rituales de varios grupos, lo que recuerda el “baile de las frutas” que se encuentra hoy entre los huitoto y los miraña (Karadimas 2005). No es de extrañar, en la medida en que ya algunos de los Miraña moraban cerca en las riberas del río Amazonas, extraídos del Caquetá por los Portugueses; convivían en las riberas del Amazonas con representantes de los diferentes grupos étnicos que se han señalado (Goulard 2010) con quienes habrían compartido algunas de sus prácticas rituales. Otra hipótesis es que tal “oferta” era una práctica compartida entre dichos grupos, o sea otro rasgo en común.

Finalmente, un aspecto que hay que subrayar es que las máscaras estan hechas con ‘yanchama’ (*turiri*), ‘aichuama’ para Ribeiro de Sampaio. Las máscaras de Rodrigues

Ferreira conocidas como ‘iurupixuna’ y las de Spix y Martius atribuidas a los juri-taboca, llevan numerosos dibujos figurativos, muchas veces de animales. Al mismo tiempo, los grabados que acompañan los escritos mezclan las máscaras atribuidas a los Yurí y a los Tikuna y a otras etnias, lo que puede significar que, por lo menos Spix y Martius, las vieron usadas juntas en las mascaradas (Goulard 2007). A su vez, eso permite suponer que representantes de varios grupos podían participar en los mismos eventos. Además, las colecciones de máscaras llevadas a Europa contienen dos clases de máscaras. Primero, las de cabezas separadas, completadas con un vestido que cubre el cuerpo del bailarín, con o sin mangas. La otra clase está conformada por máscaras-capucha hechas de una sola pieza. Estas dos series son similares a las máscaras que los Tikuna usan hoy en día. Más allá del proceso de fabricación, los motivos dibujados que las cubren presentan similitudes (Goulard 2011a). Así, la figuración de un triángulo, el cual, según los Tikuna representa el pie del chinche, se encuentra en varias máscaras-capucha llevadas por Spix e Martius (*Brasilianische Reise* 1994: 257). Tales semejanzas dejan ver que al menos compartieron técnicas similares para la fabricación, y para los dibujos. Entonces, se puede preguntar si algunos han aprendido de otros. ¿Los Tikuna de los Yurí? ¿Ambos de otros? ¿Del contacto con otros grupos en el interfluvio o más recientemente en las riberas del Amazonas? Así pues, el origen y la difusión de estas máscaras quedan por establecer.

#### 4.6. Tratamiento de los cuerpos: muertos/huesos

El tratamiento del cuerpo de los muertos tiene un rol importante también entre estos diferentes grupos del Noroeste. Spix y Martius asistieron entre los Yurí al tratamiento *post-mortem* de un individuo. Un día oyeron “gritos... al otro lado de la aldea... El difunto estaba entonces encogido, con la cabeza metida entre las rodillas dobladas, elevadas, amarrado entre pedazos de corteza, en un ovillo redondo... y fue enterrado en una cueva de cuatro pies de profundidad, en el medio de la cabaña... se ha puesto encima una fina capa de tierra, y después la hermana del muerto y dos hombres, que moraban en la misma cabaña, entraron allí y empezaron a pisar la tierra, dando lloros terribles. Esta ceremonia horrible duró bien media hora... la hermana, que, entre violentos sollozos, gritaba continuamente las preguntas: - “¿Quién cazaré ahora macacos para mí? ¿Quién me va a traer tortugas?”... La cabaña del muerto se abandona más tarde, pero no de inmediato.

Este modo de enterrar los muertos no es único. Así, “unos meten el cuerpo del muerto en grandes potes de barro, que entierran dentro de la propia casa, o afuera ... ni todas las tribus que lo siguen tienen el mismo objetivo. La mayoría quiere, con eso, garantizar un entierro seguro y tranquilo: otros, sin embargo, un desplazamiento posterior de los huesos para otro sitio, después de limpiarlos y juntarlos en paneros de corteza... (Spix y Martius 1981: 228-229). Por su lado, los Passés “entierran los difuntos en cuevas redondas. Solamente el cuerpo del jefe tiene acompañamiento, y sus armas son incineradas sobre el túmulo” (*ibidem*: 196-7). Entre los campevas “cuando fallece un miembro de familia, se encierran en casa durante un mes, se lamentan con bramidos incesantes; los vecinos tienen que alimentarlos por medio de su cacería, durante este tiempo. Se hace el entierro en la choza y el jefe es enterrado en una tinaja grande”. (*ibidem*: 198).

Ribeiro de Sampaio (1985: 87), como Spix y Martius (1981: 210) retoman informaciones ya dadas por Noronha años antes. “Los de la nación Xomana tienen

por costumbre quemar los huesos de los difuntos, y beber las cenizas en su vino con inteligencia falsa de que las almas se hacen presentes en los huesos, y que bebidos tornan a vivir los difuntos en aquellos que beberán los huesos y que morarán algunos días, y harán banquete general en la casa en que vivió el que fue sepultado. Los Indios de todas las demás naciones ordinariamente son sepultado en alcarrazas grandes. Los de la nación Passé, después de que los cuerpos son corruptos en alcarrazas grandes, se trasladan los huesos para otras más pequeñas con muchos bailes, y fiestas”. (Noronha 1856: 50-51).

Así el tratamiento del cuerpo de un muerto era diverso pero lo más común era entrarlo adentro una cerámica puesta en una cueva hecha en medio de la casa, y después se dejaba la casa, la cual solían quemar. Ya en la misma época, los Tikuna “entierran sus difuntos en potes e incendian la cabaña con todo lo que poseía el muerto, cuando los hijos no reclaman las armas” (Spix y Martius 1981: 198-200). Una vez más, son prácticas que no difieren finalmente de lo que los Tikuna del interfluvio reivindican hoy (Goulard 2009). Según ellos, el difunto se enterraba en una urna funeraria, aunque hoy se lo coloca en su hamaca, con sus bienes y con o sin sus armas, colgado en estacas puestas en ambos lados de la cueva cavada en el centro de la maloca; ésta se abandonaba y se quemaba luego, mientras tanto se trataba de una persona con prestigio. Después, el sitio se evita durante un largo tiempo hasta el olvido del muerto.

Otra especificidad es que los Yuri/Passé/Xomana practicaban funerales secundarios, con bailes, en relación con la persona muerta. Los Juri, así como algunos de sus vecinos, habrían entonces practicado el endocanibalismo para hacer “revivir los difuntos en sí mismo” (Ribeiro de Sampaio 1985: 87). Se conoce hasta hoy grupos étnicos de la Amazonia entre los cuales se toman las cenizas mezcladas con bebida a fin de recuperar todo las potencialidades del muerto y también para no dejar esta posibilidad a ningún enemigo. ¿Ha sido lo mismo entre los Yuri/Passé/Xomana?

#### 4.7. Guerras y conflictos

Hasta el momento se ha tratado más que todo de relaciones internas, pero los viajeros aluden a las que prevalecían con los demás. Así, el conflicto tenía un rol importante entre todos los grupos étnicos que acabamos de ver, de manera ritual o efectiva. Como se ha dicho, en la celebración de los rituales, ciertos actores reproducían comportamientos guerreros, por provocación frente a las personas presentes. Los combates eran, de cierta manera, una repetición de lo que ocurría en los enfrentamientos con enemigos, aunque tenían también otra finalidad.

Se sabe que los Yuri practicaban la guerra y mataban enemigos en sus expediciones además de tomar prisioneros. Guardaban las cabezas como trofeos y sacaban las dientes para hacerse collares. Los Cambebas hacían lo mismo: “sus antiguos enemigos eran los Tecúnas y los Mayurunas... en la guerra eran crueles. Cortaban las cabezas de los enemigos, y las colgaban como trofeos, y arrancando los dientes, haciendo collares para su adorno” (Ribeiro de Sampaio 1985: 80-81). En 1820, el *tubixaba* Miguel ya señalado, es un “indio, de estatura larga, compacta, y ojos chispeantes revelaban el guerrero, ya desde algunos años había conducido en las selvas del Puruê a una horda de cerca de 100 individuos....” (Spix y Martius, 1981: 219). Tal aspecto guerrero de los

Yurí se conserva hasta hoy en la memoria de unos indígenas. Así, eran “enemigos de los yagua<sup>44</sup>. Las lanzas de los Yurí eran demasiado cortas para poder ser eficaces al ser arrojadas con la mano (El canto sobre esto se acompaña con otros pasos saltarines y con castañuelas, que simulan el trequi-traque de las lanzas que entrechocan). Cuando los Yuris arrojaban sus lanzas, tenían que retroceder rápidamente unos pasos para no estar al alcance de las lanzas de sus enemigos, los Yagua: el grupo de cantantes salta hacia atrás y hacia adelante al cantar esto... En el *nanasi*, canto de la ‘baya’ (variedad pequeña de fruto de la selva) les dice a los yagua que sirvan esta baya a sus invitados, sus antiguos enemigos Yuris con los que piensan haber trabado amistad. Al bailar los guerreros, los dientes de un collar hecho con dientes humanos entrechocaban (este sonido está representado en el canto con palabras onomatopéyicas. La paz fue falsa y al amanecer, o más temprano, los guerreros enemigos atacaron” (Powlison 2008: 89-90).

Es interesante anotar que tal descripción recogida hoy está emparentada con la que Spix y Martius observaron con 200 años de anterioridad, hasta en los detalles; tenían los mismos ataques y retiradas, los mismos pasos hacia adelante seguidos de otros hacia atrás y el uso de las mismas lanzas para enfrentar a sus enemigos. Llevaban collares de dientes humanos tomados de sus enemigos, lo que atestiguaba de su valor en el combate. Los yagua recuerdan también su escudo para protegerse, el ya mencionado y compartido con otros grupos. Este artefacto parece tener un uso ya antiguo; en 1631, L. de la Cruz señala que “hay animales que llamamos Dantas tan grandes como terneras, y casi de la misma hechura, que sirve de sustento y los cueros para rodela, y hacen de ellos los indios [Omagua] con que se separan cuando pelean” (Cruz 1900: 100).

Hoy en día, los Tikuna recuerdan del uso del escudo por el ‘guerrero’ (Goulard 2009), hecho en piel de danta<sup>45</sup>. Como se dijo, se puede proponer entonces que la hipótesis de la ‘rueda’ que portan algunos enmascarados en los rituales es una herencia metafórica de este escudo. El uso en sus enfrentamientos guerreros o entre sí, se conservó, adoptándolo en sus rituales; quizá estuvo vigente en ambas situaciones. Así, en la actualidad, durante el ritual de la iniciación femenina tikuna, se presentan máscaras con tales escudos que el “dueño de la fiesta” amontona, y al final de la celebración, se pone encima de estos la joven iniciada para llevarla al río o a la quebrada cercana para bañarla, a fin de protegerla de los ataques potenciales de enemigos dañinos que son los *ngo-ogü*. Anteriormente, por lo mismo, se usaban estas ruedas hechas con pieles de animales, hoy hechas de corteza de árbol. Entonces, entre los Tikuna, este instrumento podría ocupar la función de mantener en la memoria esas prácticas. En todo caso, se entiende mejor una de las finalidades de los enfrentamientos internos que permitían al vencedor beneficiarse de una esposa ¿Sería un enfrentamiento para ‘ganarse’ a una joven recién iniciada para él o para los suyos, es decir para su mitad? Y en la medida que prevalecía el sistema de las mitades ¿Se daban estos combates entre ‘guerreros’ pertenecientes a cada mitad? Se garantizaba entonces -para la

---

<sup>44</sup> Hasta poco después de finales del siglo XVIII, era un sub-grupo Peba-Yagua, morando entre los ríos Napo y Putumayo. Hoy en día, son alrededor de 4000 repartidos a lo largo de las riberas del río Amazonas en territorio peruano y unos tantos (700 a 800) migrantes recientes en el territorio colombiano.

<sup>45</sup> En Vásquez et al. (2006: 11) figura una historia de la danta, narrada en 2002 en San Martín de Amacayacu, Allí se afirma que el cuero de la danta se utilizaba -como escudo- para pelear con otros pueblos y se describe la manera como se hacían las trampas para matar la danta.

mitad opuesta a la de la persona celebrada- que la alianza matrimonial se iba a cumplir y, en consecuencia, se ofrecía la facultad de reproducirse según la norma en vigor, ya que la reproducción es únicamente por filiación patrilineal (Goulard 2009).

Como ya se ha dicho, puede pensarse que los Yurí practicaron el endocanibalismo, con la toma de las cenizas de los huesos de sus muertos, aunque ellos mismos lo hayan negado; quizá usaron esa estrategia para presentarse de manera que parecieran menos salvajes frente a los blancos, los cuales condenaban tales prácticas de endo- y/o exocanibalismo. Esto permite entender porque denunciaban siempre a los demás como caníbales, y no lo reconocían para ellos mismos. Así, “los de la nación Cacatapiiva son antropófagos” (Noronha 1856: 58-59). Aunque “hay dudas que los Cambébas eran antropófagos... antes dicen, los que descienden de los Cambebas, que ellos usaban del artificio de sus cabezas para mostrar que no comen carne humana, y podían así escapar a la esclavitud, a la cual por este igual delito les someten los europeos”, anota Ribeiro de Sampaio (1985: 81). Cuando otro informante atestigua que, los “Ambuá, Yucuná, Alaruá, Passé, Caiari, Miránha, e Marauás descendidos estos últimos del río Guruú, ... son antropófagos, o comedores de carne humana” (*ibidem*: 48), mientras que “los Yuriez no comían á los que cautivaban” (Goulard, *El Noroeste Amazónico en 1776*, 2011: 27).

Al mismo tiempo, los Yurí han practicado la esclavitud, aunque los datos confunden a veces la esclavitud tradicional con la impuesta por los europeos (Karadimas, *comunicación personal*, 2011). En 1776, se denuncia a los portugueses, “reteniendo ... á los Infelizes Indios de las Naciones de Yumaná, Yurí, Pazees, y Ticuna, á unos á la Cadena, á otros custodiados, y en los trabajos que ocurren, sin permitirles el regreso á sus territorios, y sin comprender en este número los que han sido remitidos al Pará, río Negro, y otros destinos” (Goulard, 2011a: 5). A Alvarães, “este lugar se llamaba anteriormente Cayçara, que quiere decir Corral; porque ahí se esclavizaba a los indios, que traían principalmente del río Jupará ... en que se traficaba con los humanos de estas tierras” (Ribeiro de Sampaio, 1985: 48). Entonces, en 1774, los Yurí los intercambiaban con los portugueses, aunque conservando algunos a su servicio. Una hipótesis es que, en un primer tiempo, sustituyeron sus expediciones anteriores, asociándose con los europeos. Los Yurí eran reconocidos por su experiencia, y también buscaban beneficiarse de protección a cambio de tales servicios. En todo caso, la esclavitud, si la palabra es válida para describir tal práctica en medio indígena, ya se practicaba para uso ‘personal’ antes la llegada de los europeos (Karadimas, 2000).

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

Al terminar, la hipótesis propuesta en la introducción de este texto se puede confirmar. La mayoría de los grupos identificados bajo diversos exónimos conformaron un conjunto regional definido por poseer muchos rasgos en común. Constituían un conjunto plurilingüístico que compartía un mismo espacio. Su área de extensión se situaba en la ribera norte del Amazonas, en el interfluvio, entre los ríos Caquetá y Putumayo, y sus cercanías. Además, sin duda, habían establecido relaciones con

conjuntos vecinos, uno de los cuales se extendía al norte, hacía las cabeceras de los mismos ríos, conjunto que incluía a diversos grupos cuyos descendientes pueden ser los Miraña, Huitoto y otros grupos emparentados. Esto sería visible hoy a partir de sus respectivas prácticas rituales. Así, el ritual del yurupari de los Miraña y otros grupos tiene secuencias parecidas al de la pubertad femenina de los Tikuna, hasta hacer uso de los mismos objetos (máscaras, flautas...), lo que a su vez podría ser una herencia del impacto arawak que, anteriormente, se había difundido en gran parte de la Amazonía y que se ha transmitido por relaciones de vecindad.

Por otra parte, a pesar del gran número de exónimos atribuidos a unos y otros, podemos extrañarnos de que los viajeros hayan colectado tan pocos objetos de los otros grupos que han distinguido. ¿Por qué fue así? Las denominaciones que se les atribuyeron han sido, ante todo, asociadas a características según criterios etnocéntricos de clasificación que tienen en cuenta criterios faciales prestados del mundo animal. Así, es posible que algunos de estos exónimos hayan podido designar un mismo grupo con nombres diferentes como en el caso de los “jumanas (*xomanas*), que viven [al comienzo del siglo XIX] en el Içá, y entre este río, el Puruê y el Dumai, llamados tecunas por los españoles de Mainas” (Spix y Martius 1981-3: 210). No es extraño entonces que los mismos viajeros “consideran los juris como una de las tribus emparentadas con los passés, sin duda antiguamente eran hermanas... [sus] creencias religiosas y cosmogónicas, son idénticas entre ambos” (*ibidem*: 227), lo que confirmaría el modelo de organización clánica, señalada arriba, compartida por los Yurí y sus vecinos.

Ahora bien, desplazados, el intercambio fue más intenso todavía, incluso en sus maneras de ser y de hacer, para conformar un nuevo sistema, abandonando ciertas prácticas como el canibalismo, y más recientemente, los tatuajes. Lo mismo ha ocurrido con las enfrentamientos conflictivos que han disminuído bastante, pero cuya memoria se mantiene, tomando otros caminos, trasladada a las celebraciones, sin que los actores las asocien siempre a esa herencia. Los contactos con las relaciones implican también intercambios, como los que se detectan en los rituales y hasta en ciertas prácticas cotidianas.

Así pues, a partir de evidencias lingüísticas y etnográficas podría usarse la existencia de un rótulo Tikuna-Yurí que ha podido incluir a otros, para hablar de una gente que hablaba diversas lenguas, con varias entidades parcialmente diferenciadas y en contacto con elementos (¿grupos, lenguas?) arawak, contacto cuya profundidad habría que medir con más detalle. No es sorprendente, pues entre los que compartían la región estaban los Caichana (Cauixana) de lengua arawak, por ejemplo. Por otra parte, no debe olvidarse que lo que hoy llamamos lengua tikuna no es una entidad homogénea. Tiene variaciones importantes que deben ser estudiadas sistemáticamente para entender mejor, desde los datos de hoy, la historia y los influjos diferenciados. Las correspondencias preliminares yurí-tikuna permiten rastrear la continuidad entre procesos visibles hoy en la variación dialectal tierra firme-riberas y procesos de diferenciación dialectal dentro del complejo yurí. La lengua de los ‘caraballo’ encontrados a finales del siglo XX está muy mal documentada y el material es mínimo, sin embargo –igual que en el caso del vocabulario yurí de Spix y Martius- una parte de ese material coincide fácilmente con la lengua tikuna.

Por los argumentos fonológicos, morfosintácticos y semánticos que intentamos aportar aquí, el vocabulario yurí de Martius fue recogido de boca de gente que heredó en

una considerable proporción rasgos importantes de su lengua a los tikuna de hoy, tanto a los de ‘tierra firme’ como a los ribereños. Se puede decir entonces lo mismo de las prácticas rituales y de la semiótica del cuerpo. Hoy en día los Tikuna pueden considerarse eminentemente como los depositarios –y los sobrevivientes- de un conjunto socio-cultural y de un continuo lingüístico que prevalecía en la región. El conjunto tikuna habría heredado una cultura compartida que prevaleció dentro de una población mucho más numerosa y diversa ayer. La cosmología y diferentes aspectos actuales de la cultura tikuna combinan varios rasgos entrevistados por los viajeros entre los diferentes ‘grupos’ que ellos han distinguido. Pero, más que de fusión, de cierta manera, se debe hablar de ‘condensación’. Lo visto más arriba, demuestra como estos diferentes ‘grupos’ compartían más que rasgos, una amplia cultura en común y dieron muestra de sus capacidades adaptativas, lo que demuestra la fluidez del sistema socio-lingüístico que acabamos de ver. Lo atestiguan por un lado el vocabulario y por otros elementos culturales como las máscaras, los rituales, la nominación, todos estos elementos que actúan hoy entre los Tikuna de manera similar a lo descritos dos siglos antes entre los Yurí y otros. Los ritos del recién nacido, de la pubertad femenina, la gestión del espacio, el sistema clánico, la ornamentación del cuerpo, confirman la proximidad de todas esos ‘grupos étnicos’ compartiendo numerosos elementos culturales. En consecuencia, se puede pensar que en esa época también la etnonimia era relativa, fluctuante: la gente se reconocía, ante todo, por clanes o grupos locales. Igualmente se sabe con qué facilidad ciertas prácticas -percibidas como abandonadas- se formatean en permanencia para adaptarse a un nuevo contexto de acción. Podemos preguntarnos también en qué medida el «capital social» de los unos y de los otros habría favorecido la emergencia de los Tikuna en detrimento de los Yurí y de otros quienes por razones desconocidas, habrían enfrentado la nueva situación de una manera distinta a la de los Tikuna. La visibilidad de esos grupos fue marginal hasta esta época. Hay que anotar que se establecieron en las márgenes de los límites territoriales que ambicionaban controlar los portugueses; así, ese ‘perfil bajo’ y discreto habría sido una dinámica que favoreció el predominio que tuvieron posteriormente. Los Tikuna serían el resultado de un proceso de recomposición que no es solamente una superposición de capas, de estratos temporales, sino una recombinación permanente para enfrentar lo presente.

Los resultados obtenidos con este estudio ejemplifican la percepción que se ha tenido de los indígenas desde la conquista. Durante los siglos XVIII y XIX, ha prevalecido la naturalización, al lado de los animales y de las plantas. Se les ha dotado de denominaciones establecidas a partir de criterios prestados del medio ambiente. Según la ‘calidad’ del encuentro se les ha reconocido por rasgos que atraían a los viajeros, pudiendo estos rasgos ser diferentes en cada caso. Así, se multiplicaron los exónimos sin que sea posible saber hoy a quienes englobaban. Ni su localización en un momento dado, ni la lengua que usaban son criterios fiables. Lo que dejan ver los relatos de los siglos XVIII y XIX, es la presencia de conjuntos espacio-temporales constituidos con grupos de personas que compartían intereses y rasgos culturales, incluso una historia (vivida o/y mitológica) y elementos lingüísticos, sin que se trate estrictamente de una lengua homogénea y diferenciada de otras. Se puede decir entonces que los europeos notaron la

presencia de una “cadena de sociedades que subyace debajo de la atomización operada por las instancias de conquista...” (Giudicelli 2009). Nuestro trabajo ha tomado una dirección opuesta, no en el sentido “de individuar una serie de unidades aisladas, sino de asir la articulación sociopolítica fluida que los pone en continuidad debajo de la adscripción colonial” (*Ibidem*). Así pues, es claro que los grupos reconocidos durante estos siglos, bajo diversos exónimos, nunca han constituido grupos étnicos tal como se entiende en la actualidad, sino que vivían dispersos, a veces en conflicto.

Es a finales del siglo XIX que se ha empezado a usar el término de ‘etnia’. El panorama había cambiado. El Occidente tenía ya los medios para compartimentar las poblaciones indígenas. Lo facilitaron los trabajos de lingüística y de etnología que habían empezado a registrar los ‘sobrevivientes’ de los pueblos vistos en siglos anteriores. En consecuencia, esos sobrevivientes han adquirido una visibilidad inscribiéndose en los modos de pensar de los otros, a diferentes niveles, nacional e internacional. Es entonces que empezaron a ser reconocidos y comenzaron a posesionarse de la noción de identidad étnica, lo que de cierta manera era nuevo. En los años 1960-70, el uso de los medios de comunicación aceleró la toma de conciencia de su etnicidad de una buena parte de ellos y uno de los criterios usados ha sido el de la noción de comunidad etno-lingüística. La lógica de la homogeneización estaba en marcha, simultáneamente con un proceso de construcción y de reinterpretación ideológica de la historia colectiva.

Se puede pensar que ese ha sido el caso de los indígenas de la región que nos ocupó. Han aparecido en los siglos anteriores, no como entidades étnicas, sino como grupos esparcidos aunque interrelacionados por compartir ciertos rasgos. Los eventos, principalmente los desplazamientos, forzados, consecutivos a la independencia de los países vecinos, les han inducido a ofrecer otra imagen de sí mismos, a través de una fusión entre algunos de ellos.

## ANEXO 1

Vocabulario Jurí de Martius. En Martius, K.F.P. (1863). *Glossarium linguarum*. München (publicado en Português, São Paulo, 1969).

Vocabulario de Spix, Martius y Wallace. A la columna de términos en latín y en yurí hemos agregado nuestros datos de tikuna, la traducción al español de los términos latinos y de nuestros datos en tikuna (Amacayacu principalmente), una columna en la que ocasionalmente contrastamos similitudes con otras lenguas del vocabulario de Spix y Martius, señalando en cada caso con iniciales el nombre de la lengua; además hay una columna de observaciones y finalmente una columna donde señalamos con X los cognados identificados por O de C y con √ los que identificamos nosotros. Las dudas o coincidencias parciales se señalan con signo de interrogación. Estamos de acuerdo en todos los cognados que identifica O de C menos en uno, que es un error de traducción del latín. En algunos ítems retomamos la transcripción de tikuna ribereño de O de C que utiliza escritura fonética. Los datos de tikuna que hemos transcrito están en escritura ortográfica

LIAMES 13

y separados en morfemas (el guión indica esta separación). En algunos casos damos equivalencias detalladas de los morfemas sin usar abreviaturas (ej. género, injuntivo, 3° persona). Si tenemos varios términos equivalentes en tikuna, los escribimos y en la columna de la traducción, con literales, indicamos los significados.

De un vocabulario de 261 ítems, 81 coinciden, o sea una tercera parte de vocabulario compartido. Hay algunas coincidencias parciales o dudosas señaladas con interrogación. Hay ítems para los que no tenemos datos en nuestro corpus o no encontramos en tikuna un término que corresponda a la noción que expresa el vocabulario de Spix y Martius.

Latín	Traducción	Jurí	Otras lenguas <sup>46</sup>	Tikuna (Montes) <sup>47</sup>	Traducción	Observaciones	O de C/ M E M
1. abi	¡lleve!	<i>imarain</i>		<i>i marü ï</i>	¡ya, vaya! (injuntivo ya ir)	í es forma exhortativa, ï verbo de desplazamiento	√
2. adferj	¡traiga!	<i>irenicu</i>		<i>i nüà kü-ngè</i>	¡trae acá!	í es forma injuntiva	?
3. egroto	estar enfermo	<i>tcharichéouki</i>		<i>chi-dàwè chà-âu-âë- (kü) chà-tirà-îné</i>	estoy enfermo; estoy mal (tengo el alma mareada); estoy mal (tengo el cuerpo cambiado)	yurí: <i>tchari ché -ou-ki</i> , '¿mi alma está dañada'?	?
4. aër	aire	<i>a(a)á</i>		<i>sin dato</i>			
5. albus	blanco	<i>háre M ahré, W; aäre S</i>	aare, M saréu, P halery, ariri, U saleiu, J	<i>na-chóò na-tau na-pù</i>	es blanco mate ; es blanco luna ; es blanco pluma	yurí coincide con otras lenguas y diverge de tikuna	
6. altus	alto	<i>lióko</i>		<i>má:</i>	alto-vertical o largo-horizontal	cf. 98	
7. amita	hermana del padre	<i>wine</i>		<i>chài-tükü</i>		en tikuna es nombre inalienable	
8. anima	alma	<i>mãa, meiéa, S</i>		<i>na-chii, tüma-chii na-âë</i>	alma de los muertos; espíritu, estado de ánimo o disposición síquica	en tikuna es nombre inalienable	

<sup>46</sup> En el vocabulario de S y M tomamos ejemplos de C: *Cauixana*, M: *Mariaté*, P: *Passé*, Y: *Yumana*, U: *Uainumá*, Cu: *Curetú* y de la bibliografía disponible tomamos ejemplos de otras lenguas amazónicas.

<sup>47</sup> Escritura ortográfica. Ver convenciones en nota 18.

## GOULARD &amp; MONTES – Los YURÍ/JURÍ-TIKUNA EN EL COMPLEJO ...

9. annus (unus)	año	(ghomea) yuráa		<i>wüü ya taunékü</i>	1 GÉN verano	cf 205 numera 1 En yurí podrá significar igualmente ¿1 verano?	
10. anus	ano	<i>yai-yu</i>		<i>na-rüü</i>		en tikuna nombre inalienable	
11. aqua	agua	<i>o(a)ra, M; coórá, W; ghoara, S</i>		<i>dèá</i>		yurí no coincide con otras lenguas ni con tikuna. C, J, M, U, P y Cu coinciden con lenguas Arawak (tariana); difieren de tikuna	
12. habesne aquam	¿tienes agua?	<i>__rii</i>		<i>dèá ní</i>	CÓP agua <sup>48</sup> hay agua <sup>48</sup>		?
13. arbor	árbol	<i>noinno, noinó</i>		<i>nai-né</i>	tronco de árbol	árbol+tronco: Construcción de nombre genérico+ nombre inalienable (parte) observable en varios ítems cf 73 y 182	X
14. arcus		<i>metschépari, mechouai, W</i>		<i>würá chiúchí</i>	arco ; arpón, flecha		
15. arcus caelestis	arco iris	<i>yaiüü</i>		<i>yéwàé</i>	arco iris		√
16. audio	oír	<i>tscho-naenióhnä, M shaneyune, S</i>		<i>cha-inü nüü cha-inü</i>	escucho, pienso escucho-pienso algo	yurí: <i>tscho -na-eniöh-nä</i> 'yo-eso-pensar' (?)	√
17. auditus (meus?)	sentido del oído	<i>su-ineuma</i>		<i>chau-máü -chié</i>	mi-avidad -oír	yurí: <i>su-ineu -ma mi-oír- agujero</i> (?)	√
18. avia	desierto	<i>jahü</i>		<i>yáü</i>	lejos, lejano		√
19. avis	ave	<i>rhicopy S, récapu, W</i>		<i>werí</i>	ave pequeña, genérico	<Tupí, geral	
20. auris	oreja	<i>tschu-tinäho, M; su-ineu</i>		<i>charü inü</i>	oír	yurí: <i>su-ineu</i> 'yo oigo'	√
21. avunculus	tío materno	<i>Wittae, M ; wite, S</i>		<i>kütà</i>	hermano de la madre	cf 188 y 191 <sup>48</sup>	√
22. avus	abuelo	<i>Jahü, M ; yay, S</i>		<i>oi</i>	abuelo		√
23. barba	barba	<i>(tch)upéri</i>		<i>chau-chi-náá-gü</i>	mi- pelo-cuello- en		

<sup>48</sup> wí --> ku(i)

## LIAMES 13

24. bibo	bebo	<i>tsch-ägóhco</i>		<i>chá-áé</i>	bebo	yurí: <i>tsch-ägóh-co</i> ¿lo que bebo?	√
25. bellum gero	hacer la guerra	<i>tscho-oarocó</i>		<i>ngéàrù</i>	guerra, enemistad	yurí: <i>tscho-oaroo-có</i> 'yo guerreo'	?
26. brachium (meum)	brazo (mío)	<i>tsch-uwá, M</i>		<i>chau-chakúú</i>	rama o brazo, nombre inalienable		
27. brevis	pequeño, corto	<i>nogmó M</i> <i>suóhne, S ;</i> <i>erimo, W</i>		<i>írà</i>	pequeño, poco	yurí: <i>erimo W</i>	√
28. calcaneus	calcañal?	<i>su-kiwity</i>		<i>chá-kutú</i> <i>chau-chinú</i> <i>-kutú</i>	mi pie; mi borde del pie		√
29. calidus, a, um	caliente	<i>nóre</i>		<i>nái</i>	caliente, quemar		√
30. capillus	cabello	<i>tschu-gerüönícó, M;</i> <i>su-kiriúú, S</i> <i>tikiriú, W</i>		<i>chau-yáè</i>	cabeza	En yurí ... <i>gerü-öni-co</i> (cabeza-?-pelo)	√
31. capio (hostem)	coger, tomar prisionero	<i>tagogürüretscha</i> <i>-áni boá</i>		sin dato		En yurí parte de la construcción <i>tscha-á ni...</i> coincide con tikuna 'tengo...'	?
32. caput	cabeza	<i>tschu-gerühó, M;</i> <i>su-kiriú, S;</i> <i>(tcho)kireú</i>		<i>chau-erú</i>	cabeza	cf 30 cabello	X
33. caro	carne	<i>nai, tuóieh</i>		<i>na-ááú</i> <i>na-máchi</i> <i>na-mátákú</i>	pulpa de madera; carne; médula		√
34. cerevisia et granis mais	cerveza y grano del maíz	<i>pinà</i>	<i>pékye M</i> <i>pechkyá U</i> <i>niary P</i>	<i>chawú-chiú;</i> <i>cháú</i>	jugo de maíz; cerveza (de yuca)	yurí coincide con otras lenguas del vocabulario	
35. chorda	cuerda	<i>Nepenióli, W</i>		<i>na-pàná</i>	cuerda, lazo de la hamaca		√
36. cilium		<i>su-ity-ane</i>		<i>chau-üká-</i> <i>(é)tú</i>	mi ceja: con pelo+ojo	coincidencia parcial (ojo)	√
37. clavicula		<i>su-punoyno</i>		<i>tómütá-náá</i>	travesaño del cuello		
38. coelum	cielo	<i>o(a), M; oá, S</i>		<i>na-àné-tüwé</i>	cúpula del mundo		
39. coeruleus	azul celeste	<i>Tschúhmo, M;</i> <i>píjhro, S</i>		<i>na-yàú</i>	verde y azul		
40. cognatus	pariente consanguíneo	<i>Suyonu</i>		<i>chau-tániúú</i>	mi familia, mi grupo (de humano o de animales)	yurí: <i>su-yonu?</i>	
41. collum	cuello	<i>tschu-púnoho, M;</i> <i>suponou, S</i>		<i>chau-ná :à</i>	mi cuello	yurí: <i>tschu-pú-noho</i> 'mi-redondeado-cuello'?	√

42. connubo	casado?	<i>tshanägatité</i>		<i>chà-á-té</i>	soy casada, con esposo,		√
43. cor	corazón	<i>su-mêniko</i>		<i>mà:-úné</i>	literalmente: lo vivo “vivir-nominalizador”	yurí: <i>su-mé-ni-ko</i> yo-vivir-nomz-nomz?	√
44. corbis	cesta, canasto	<i>Coómó</i> , W	<i>cáame</i> U (Wallace)	<i>bù:ré</i> <i>túũ</i> <i>pé:chi</i>	canasto de yaré con tapa; yaré o tamishi, bejuco para tejer; canasto de chagra	yurí difiere de tikuna y se parece a uainumá; difieren de vocabularios Arawak (tariana : ‘apa’). Sin datos de otras lenguas	
45. corpus	cuerpo	<i>Taóbi</i> , M; <i>suupy</i> , S		<i>tà-úné</i> , <i>chài-úné</i>	nuestro cuerpo, mi cuerpo	yurí : <i>ta-óbi</i> En tikuna tà-es prefijo usual para citar ‘cuerpo’, nombre inalienable	
46. cortex	corteza	<i>Coioá</i> , W		<i>na-chámú</i> , <i>nai-chámü</i>	corteza, piel, cáscara; corteza de árbol		
47. costa	costilla	<i>su-ino</i>		<i>chài-gá</i>		nombre inalienable en Y y en T	
48. coxa	cadera, anca, parte superior del muslo	<i>tschu-bähma</i> , M; <i>sokehry</i> , S		<i>chà-kimá</i> <i>chài-chimú</i>	cadera; bamba o aleta de árbol, hueso de la cadera	nombre inalienable en Y y en T	
49. crus	pierna	<i>tschu-inóo</i>		<i>chò-perémá</i> <i>chò-pará</i>	muslo; canilla	nombre inalienable en Y y en T	
50. cubitus	codo	<i>tschu-báacki</i>		<i>chò-pée-kúũ</i>	punta del brazo, codo	nombre inalienable en Y y en T	√
51. culler culter?	cuchillo (¿metal?)	<i>iino</i>		<i>küchi</i> <i>wóriá</i>	cuchillo; lo que brilla o arde	la primera forma es préstamo del español	
52. cutis	cutis	<i>näimé</i>		<i>na-chámü</i>	piel, corteza, cáscara	cf 46	
53. da mihi	mío	<i>etuwáni ere</i>		<i>chòrú nĩ’</i> ( <i>chau-arü nĩ’</i> )	es mío	persona+ genitivo cópula en tikuna <sup>49</sup>	?
54. dens	dientes	<i>ti tschäco</i> , M; <i>su-seko</i> , S; ( <i>tcha</i> ) <i>tikou</i> , W; <i>cho-óta</i> <sup>50</sup>		<i>chò-pütá</i>	mis dientes		X

<sup>49</sup> A condición de que se pueda establecer que en yurí va primero la cópula ni seguida del genitivo *ere*.

<sup>50</sup> Ítem que O de C retoma de Loukotka y que compara con [ʃɔpita] “mi diente”.

## LIAMES 13

55. deus	dios	<i>tupana</i>		<i>tupana</i>	dios cristiano	préstamo del Tupí	√
56. diabolus	diablo	<i>Māa, M ; meiéa, S</i>		<i>ngoó</i>	entidad del bosque, no es gente, no necesariamente maligno	cf. 8 ‘alma’	
57. dico, eloquor	decir	<i>tschatscherumá</i>		<i>óré déa ú</i>	palabra o hablar; aconsejar o relatar	yurí: <i>tscha-tsch-eru- má</i> ‘yo hablo’	?
58. dies	día	<i>oá, oáh, W</i>		<i>ngó:-ne ni-ngó:-ne</i>	amanecer; amaneció, apareció	<i>oáh --&gt; ngó:</i>	√
59. digitus	dedo	<i>tschu-bomo, M; su-upu-mo</i>		<i>chàù-mè- ménàà</i>			
60. digiti	dedos	<i>(tcho) upei, W</i>		<i>tòmàè -pü wîà-mè :-pü gü-mè :-pü</i>	sufijo de numerales 3,5, 10 <sup>51</sup>	cf. 210 y 214	
61. domus	casa	<i>thünogh (oca: Tupí)</i>	<i>wî Tukano<sup>52</sup> ‘maloca, casa’</i>	<i>î î-páta na-chüü</i>	vivienda, maloca; rancho; nido, hogar.		
62. dorsum	espalda, lomo	<i>tschu-ibaüh</i>		<i>chàù-káwé</i>			
63. durus, a, um	duro, fuerte, áspero, rudo	<i>cown i; W</i>		<i>áú, áurí, áúrimá</i>	intenso, fuerte, peligroso		
64. edo	hacer, dar	<i>wāhau</i>		<i>na-ú; na-na-á</i>	hace (algo); da algo	yurí : <i>wā-hau</i> ¿coincide el radical ?	?
65. ego	yo	<i>tshuu, M; súu, S</i>		<i>chàù, chà chò, chí, chômá</i>	formas prefijales y forma libre	tikuna ribereño: <i>fa-, fi-, fo</i> (O de C)	X
66. farina	harina	<i>ahamú, M ; omohó, S</i>		<i>na-mü</i>	masa		√
67. femina	mujer, hembra	<i>tchure</i>		<i>chò-mà ngèè-kü</i>	mi esposa; ser hembranonominador	yurí * <i>tchu-iri</i> ¿mi mujer? cf 164 ‘puella, niña’	?
68. femur	muslo	<i>tschu-góma, M; su-ghóma</i>		<i>chò-perémá</i>			
69. filia	hija	<i>tschöwü, M ; suabüe, S</i>		<i>bü:é</i>	niño, niña. Cf 90	<i>yurí tschö-wü</i> mi-niño, a	√
70. flavus	amarillo, rojo, rubio (color de pelaje)	<i>goättä, M; ghuury, S; coati, W</i>		<i>dèè, dèè-ürá dau, dau-ürá</i>	amarillo, amarillento; rojo, rojizo		

<sup>51</sup> Numeración de base 20 que retoma la mano y el pie como fuente de los numerales, 5 es ‘una mano’, 10 es ‘dos manos’. En tikuna hoy no se puede establecer el significado del sufijo.

<sup>52</sup> Gómez-Imbert (2000: 326).

71. flos	flor	<i>nóohwü</i>		<i>na-chákà na-páü putúrá</i>	cogollo; flor-espiga de palma; flor de pétalos	¿nombre inalienable en Y y en los primeros 2 términos de T?	
72. foedus, a, um	feo, torpe	<i>áhi, M; yawy, W</i>		<i>na-chié</i>			
73. folium	hoja	<i>nointjú, noiyou, W</i>		<i>nai-átü</i>	hoja de árbol	nombres inalienable en Y y T	X
74. frater	hermano	<i>imá, M; suimai, S</i>		<i>mài</i>	¡hermano! vocativo entre gentes del mismo clan y entre Yoi e Ipi, gemelos míticos		√
75. frigidus, a, um	frío, fresco	<i>reréya</i>		<i>déyü</i>		#r→d ?	√
76. frons	frente	<i>tschu-hiwäo, M; su-iweu, S</i>		<i>chäu-kátü</i>			
77. fulgur	relámpago	<i>ijauá, M ; yoa, S</i>		<i>yau-ne-ànè</i>	tiempo relampa- gueante		√
78. gramen	hierba, planta	<i>pinóu, W</i>		<i>màè ü-ànè-ü na-nétü</i>	hierba, maleza lo que hace la tierras lo que se siembra		
79. gusto	gusto	<i>tschu-näüthä</i>		<i>cha-na-wáè</i>	quiero (algo)	coinciden morfemas y forma de construcción	√
80. hallux hallex?	dedo gordo del pie	<i>tschu obómi</i>		<i>chäu-ménáà- kutü</i>	mi-tubular -pie	cf 59	
81. hedom as una	semana	<i>ghomea tai opoa</i>		<i>wiá ya yüü</i>	literalmente: 1 género baile ritual <sup>53</sup>	cf 203 num 1	
82. hesperus	lucero vespertino	<i>Ohogo</i>		<i>ē:tá woramakuri</i>	estrellas; Venus	tikuna : ē:tá estrellas+ colectivo? yurí: oho-go estrellas+ plural?	?
83. homo	hombre	<i>tschoko, M; soko, S</i>		<i>yátü, yátü-kü</i>	macho, hombre	yurí *tscho-ko “mi...?”	
84. homines multi	muchos hombres	<i>tosopuina ghoküa</i>	cf <i>puyné</i> Mariaté	<i>..... gü:-kü</i>	todos	yurí... <i>gho-küa</i> ‘todos’	
85. homines pauci	pocos hombres	<i>ghomea puina</i>	cf <i>puyné</i> Mariaté	<i>irá ya yátü</i>			
86. hostis	enemigo, extraño	<i>tschuünonohó</i>		<i>awane, awanü</i>	enemigo, gente del agua (¿los tupí ?)	yurí: <i>tsch- uünuo-nohó</i> mi-enemigo-es (cópula)	√

<sup>53</sup> Semana es un concepto ajeno. Se retoma el término para danza ritual.

## LIAMES 13

87. humerus	hombro, brazo, pescuezo animal	<i>tschu-māati</i> , M; <i>suayú</i>		<i>cha-á:tü</i>	hombro, carga	<i>tschu-mā-ati</i> mi-?-hombro	√
88. ignis	fuego	<i>ji</i> , M ; <i>yy</i> , S ; <i>ii</i> , W		<i>iiü</i>	fuego, leña		X
89. ille	él	<i>niy</i>		<i>ni-</i> , <i>na-</i> , <i>nüma</i>	él, 3° persona masculino singular	formas prefijales y formas libres	X
90. infans	niño	<i>Uhé</i>		<i>büé</i>	cf 69		X
91. juvenis	joven	<i>racoatā</i>		<i>ngétüü</i> , <i>wò:rè</i>	joven, que cambia		
92. labium	labio	<i>tschü-anü</i> , M; <i>su-ané</i> , S		<i>chò-bérá</i>	borde, orilla		
93. lac	leche	<i>thiätté</i>		<i>miü</i>	leche	O de C o glosa como “lago, río” y encuentra que son cognados?	?
94. lacertus	brazo	<i>tschuu-inóo</i>		<i>na-cháküü</i>	brazo, rama		
95. latus, a, um	ancho, extenso	<i>tihí</i>		<i>tá:</i>	grande para entidades no verticales	O de C [tá], forma ribereña sin alargamiento	X
96. wélectus pensilis	hamaca	<i>nehipe</i> , W		<i>na:-pá</i>	hamaca, nombre inalienable	O de C [napa]	X
97. lingua	lengua	<i>tscho-otā</i> , M; <i>su-uté</i> , S; ( <i>tcho</i> ) <i>uté</i> , W		<i>chá-ütü</i>	canto, trino como las aves (referido al canto ritual)		√
98. longus	largo	<i>mähā</i> , M; <i>maée</i> , S; <i>meyé</i> , W		<i>má:</i>	largo para bejucos, serpientes y entidades alargadas y horizontales	O de C [mą]	X
99. lucifer	lucero del alba	<i>okóone toioi</i>		<i>woramakuri</i>	Venus	cf 82	
100. luna	luna	<i>noohmo</i> , M; <i>nouma</i> , S; <i>noimo</i> , W		<i>taw-émá-kü</i>	literalmente: blanco-vapor, humo-nominalizador	yuri: <i>no-imo</i> nombre inalienable	√
101. luna prima	luna creciente	<i>hāko</i> , M; <i>nouma iba</i> , S		<i>marü na-yaü</i> <i>ya tawémákü</i>	está verde la luna		
102. luna nova	luna nueva	<i>numanāhatā</i> , M; <i>nouma</i> <i>nyoi</i> , S		<i>marü na-gü</i> <i>ya tawémákü</i>	ya se acabó la luna		
103. luna plena	luna llena	<i>tairiawao</i> , M; <i>nouma-ai-beu</i> , S		<i>tüü ya</i> <i>tawémákü</i>	llena está la luna		
104. luna decrescens	luna menguante	<i>liraäha</i>		<i>ira ya</i> <i>tawémákü</i>	pequeña la luna		√

## GOULARD &amp; MONTES – LOS YURÍ/JURI-TIKUNA EN EL COMPLEJO ...

105. macer	magro, seco	<i>ihāgh</i>		<i>ia</i>	ser flaco(s)		√
106. magnus	grande	<i>tihī, M; tīy, S</i>		<i>tà:</i>	cf. 95 extenso		√
107. magus, praestigiator	mago, sacerdote	<i>seyú</i>		<i>yuwü</i>	brujo, chamán		X
108. mala	quijada, mandíbula	<i>tschu-tomätig</i>		<i>chàü-chikürá chàü-náá-nüpáá</i>	mi mandíbula; mi mentón	nombre inalienable	
109. malus, a, um	malo, mala calidad	<i>één, W</i>		<i>na-chié</i>	malo, feo, dañado, inútil		
110. mamma	teta, ubre	<i>su-unite</i>		<i>chàü-ñüü</i>	mis senos	yurí: radical <i>uni</i>	?
111. manus	mano	<i>tschu-enóo, M; su-unóo (tcho) upumáu, W</i>		<i>chò-mè:</i>	mi mano		
112. mare	mar	<i>nada-tii</i>		<i>na:-tú</i>	río, agua que corre, agua grande?		√
113. maritus (conjux)	casado	<i>wesokoy</i>		<i>ã-té ã-má</i>	con esposo; con esposa		
114. mater	madre	<i>ijoho, M; suay, S; iyuhó, W</i>	<i>ei Uitoto</i>	<i>chàü-é</i>	mi madre	<i>su-ay</i>	√
115. membrum virile	miembro viril	<i>tschu-tschí, M; su-uké, S</i>		<i>chàü-chánà chàü-cháré</i>	mi pene (semilla)		
116. membrum muliebre	vagina	<i>timóli, M ; ghu-yamory, S</i>		<i>ngéà-chinüü ngéà-cháré</i>	literalmente: hembra-bordes, hembra-semilla		
117. mensis unus	mes	<i>ghomeá tainímo</i>		<i>wüi ya tawémákü</i>	1 luna	cf 100, cf 205, num. 1. El mecanismo de construcción para 'mes' parece ser el en Y y en T	
118. meridies	medio día	<i>tainóhno, M; noónu, S</i>		<i>tòkuchí-gü</i>	literalmente: cenit-en		
119. meus		<i>tschuáh</i>		<i>chò-arü --&gt; chörü</i>	prefijo+ genitivo		
120. mingo	orinar	<i>tschuaritschüry</i>		<i>chà-üü</i>	mi orina		
121. mollis, e	blando	<i>coaná, W</i>		<i>ni-dóo</i>	es blando		
122. mons	monte, roca Poa	<i>poa</i>		<i>na-püü</i>	cerros, lomas (lo redondeado compacto de la tierra)	en T es nombre inalienable	√
123. morior	morir	<i>tschatsché</i>		<i>chà-yü</i>	muerdo, morí		√
124. mortus (est)	muerto	<i>tsché</i>		<i>yü</i>			X

## LIAMES 13

125. mulier	mujer	<i>suryu</i>		<i>iri</i>	vocativo a la muchacha púber en contexto ritual	yurí: su-ryu cf. 67 y 164	√
126. mulier mea	mi mujer	<i>(su) auani</i> , M; <i>ytschuinyo</i> , S	<i>i:-ño</i> <i>Uitoto</i>	<i>chò-mà</i>	mi esposa, conyuge mujer	cf 86 awanü 'enemigo'	?
127. mulier tua	tu mujer	<i>yus-yínya</i>		<i>kù-mà</i>			
128. mulier sua	su mujer	<i>yu-yínyo</i>		<i>na-mà</i>	cf. i:ño en Uitoto	yurí: cf la terminación -nyo con Uitoto	
129. multus	mucho	<i>bāoho</i>		<i>muú</i>	abundar		√
130. nasus	nariz	<i>tschu-ugónne</i> , M; <i>sukane</i> , S; <i>youcône</i> , W		<i>chài-ráü</i>			
131. niger	negro, oscuro	<i>tschü Ma sty</i> , S; <i>tyí</i>		<i>chüü</i>	noche, anochece		√
132. non	no	<i>tiwá</i> , M; <i>ghainá</i> , S	māju, meiho J mary P ghüiri M	<i>taü-, tàrà</i>	yurí y tikuna coinciden en la primera formas, difieren de otras lenguas		√
133. nos	nosotros	<i>too</i>		<i>tò_, tà_, tòmà</i>	formas prefijales y forma libre		√
134. nox	noche	<i>taiaeboi</i> , M; <i>toipuy</i> , S; <i>epóri</i> , W		<i>chüü-ta-kü</i>	cf 131		
135. nox media	media noche	<i>naikoby toi poumony</i>		<i>nga ücü ?</i>			
136. occido	ponerse, llegar al ocaso	<i>tschanutsché</i>		<i>marü na-chüü-tà</i>	ya oscurece-anochece		
137. occiput		<i>su-iwiika</i>					
138. oculus	ojo	<i>tschu-äti</i> , M; <i>su-ity</i> , S; ( <i>tcho</i> ) <i>iti</i> , W		<i>chàü-étú</i>	mi ojo		X
139. olfacio	oler	<i>tschu-nāmā</i> , M; <i>schanéme</i> , S	nema P	<i>na-émá</i>	olor, vapor, luz de luna, humo	yurí: <i>tschu-nāmā</i> <i>¿yo-oler?</i>	√
140. olla	olla, marmita	<i>coöwe</i>		<i>tüü, büétaré, chüüri</i>	Diferentes ollas de barro	cf 44 <i>coömó W</i> ( <i>cesta</i> ) y 148	
141. omnes	todo	<i>to(a) ho(a)</i> , M; <i>tíyo</i> , S		<i>güü</i>			
142. orion	Orión	<i>nogábico</i> , M ; <i>ukooneo</i> , S		<i>wükucha</i>			
143. oro	hablar, pedir	<i>ohihó</i>		<i>òè</i>	palabra		√
144. os, oris	boca, hocico	<i>tschu-ijāgh</i> , M; <i>suya</i> , S; ( <i>tcho</i> ) <i>ia</i> , W		<i>chàü-à:</i>	boca, hocico, entrada		X

145. os, ossis	hueso	<i>naino, (tcho) uinó</i>		<i>na-chínáa na-chipéè</i>	huesos ; esqueleto		
146. ovum	huevo	<i>eaté</i>		<i>na-ráũ</i>			
147. panis andio ccae	cazabe, torta de yuca brava	<i>oró</i>	cf ùre <i>Uainumá</i>	<i>dówü</i>	cazabe de almidón <sup>54</sup>	yurí similar a U	
148. patella	marmita	<i>tschu-obó, M; suopo, S</i>		<i>chùúrí</i>	tinaja de barro para el agua	coincidencia a condición de poder interpretar la última sílaba como morfema ¿clasificador? <b><i>tschuo-bó</i></b> <b><i>suo-po</i></b> cf 140	√
149. pater	padre	<i>ható, M ; suátu, S; háto, W</i>		<i>-nátü</i>	padre, dueño espiritual	en tikuna es nombre inalienable, en yurí nombre alienable <sup>55</sup>	X
150. paucus	poco	<i>ihi</i>		<i>íra</i>	poco, pequeño	cf 27	√
151. pectus	pecho	<i>tschu-ocomä, M; su-ghome, S</i>		<i>chàù-rémü</i>	mi pecho, na-rémü es montaña <sup>56</sup>		
152. pes	pies	<i>tschu-oti, M; su-uty, S; (tcho) u-óti, W</i>		<i>chá-kutü</i>	mi pie		X
153. pingo	pintar, adornar	<i>tsshuarenänü</i>		<i>chá-ü-matü chá-é-matü</i>	yo dibujo (hago diseños); yo pinto con huito <sup>57</sup>		
154. pinguis	gordo, carnudo	<i>ohói</i>		<i>ngüü</i>	gordo, engordar		√
155. piscis	pez	<i>oóó</i>		<i>óü, ói chò:ní</i>	pez chuyo'; pez genérico		X
156. pleiades	Pléyades	<i>sejusí, M; sejuçu, S</i>		sin dato			
157. planto	plantar, sembrar	<i>tschauanäti</i>		<i>cháù-nétü</i>	mis sembrados		√
158. pluma	pluma	<i>naini</i>		<i>na-chiĩ-émü</i>	pluma de alados		

<sup>54</sup> Los actuales tikuna poco usan la yuca brava, los productos derivados de la misma (fariña) parecen incorporados recientemente a través de contacto. Los términos para yuca brava, fariña y horno tostador (*moníáká, uí, yapúná*) son préstamos tupí.

<sup>55</sup> Con frecuencia la 'h' en las transcripciones de S y M representa nasalidad. Si la vocal inicial era nasal es factible pensar que esa vocal se transforme en una sílaba con consonante inicial nasal.

<sup>56</sup> Los términos para partes del cuerpo son en realidad términos más generales y abstractos para partes constituyentes de aquello que sea visto como unidad, tanto en el ámbito cósmico, como vegetal, animal, humano y también en los artefactos (Montes, M. E. 2001).

<sup>57</sup> Este vegetal, de cuyo fruto se extrae la tintura negra para la pintura corporal, es emblemático de los tikuna. En este caso, no en otros, el nombre del vegetal es también por extensión el verbo 'pintar o pintarse' con cualquier tintura.

## LIAMES 13

159. poples	arrodillarse	<i>su-puy-ibika</i>		<i>chàù-à-piùù</i>	mi rodilla (lo que es redondeado)	<i>ʃavapi (O de C)</i>	X
160. profundus	profundo, hondo	<i>ukáa uitemi, W</i>		<i>ngá:téù</i>	hueco, zanja, terreno entre dos elevaciones		
161. puella	niña	<i>sury</i>		<i>íri</i>	vocativo a la muchacha púber en el ritual de iniciación		√
162. puer	niño	<i>raiute</i>		<i>íràè-tà òòchána</i>	pequeño <sup>58</sup> ; bebé	cf 27	√
163. pulcher	hermoso, amado	<i>ocko, M ; ukó, S</i>		<i>mè-èchi</i>	muy bonito o bueno		
164. radix	raíz	<i>nāti</i>		<i>na-chù máà na-páù máà</i>	raíz; bulbo		
165. remus	remo	<i>noomé</i>		<i>na-émù, na-émü</i>	remo, ala		√
166. ruber	rubio, rojo	<i>áhre, M; aré, S; ahri, W</i>		<i>daù, dau-úrà</i>	rojo, rojizo	cf. 5° blanco (?) Cf. 70	
167. sagitta	dardo	<i>boconòno, poconé, W</i>		<i>na-gù-né ochá-gù</i>	dardo envenenado (virote), nombre inalienable <sup>59</sup> ; dardo envenenado, nombre alienable	en yuri: <i>boco-nò-no</i>	?
168. salto	danzar, bailar	<i>taròhene</i>		<i>tarü yüü</i>	tarü en tikuna es una forma pronominal de 1a persona		
169. sanguis	sangre	<i>naigonihí, M; iikon-ia, S; ehcóni eri, W</i>		<i>nai-gù</i>	resina (sangre) de árbol	<i>nai-go nihi</i> de yuri podría ser una oración completa 'es resina de árbol' con la cópula <i>nĩ</i> <sup>60</sup> al final	√
170. scapula	espalda	<i>schu-pahra</i>		<i>chàù-káwé</i>			
171. sebum	sebo	<i>iía, W</i>		<i>chíü</i>	manteca		
172. semita, via	sendero	<i>nemó, W</i>		<i>na-mà</i>	sendero, trocha, camin		X

<sup>58</sup> Datos tomados de Goulard (1998:212).

<sup>59</sup> *-né* en tikuna es simplemente “palo”, trozo de madera delgado, la noción de veneno (curare), propio de los dardos, está en el morfema *-gù*.

<sup>60</sup> Este es uno de los ejemplos en los que la ‘h’ de S y M representaría nasalidad que podemos restituir en la pronunciación actual del tikuna: *nihi* es *nĩ* es nuestros datos, verbo cópula para predicación existencial “hay, es”.

## GOULARD &amp; MONTES – LOS YURÍ/JURI-TIKUNA EN EL COMPLEJO ...

173. senex	viejo	<i>itā</i> , M; <i>ratuu</i> , S		<i>yā-kū</i>	viejo, con edad		
174. sepelio	sepultar	<i>tschauinēco</i>		<i>sin dato</i>			
175. sibilo	silbar	<i>tschaniūmo</i>		<i>sin dato</i>			
176. sie, sane, recte	cierto, verdad	<i>schay</i> , S; <i>oegh</i> , M		<i>ai-kū-mà</i>	es cierto, verdad	coincidencia parcial en la raíz	√
177. sol	sol	<i>ijū</i> , M; <i>yyú</i> , S; <i>iyé</i> , W	<i>aiumaa</i> P, <i>gamuy</i> M, <i>gamíhi</i> , <i>gamú</i> , <i>camui</i> U	<i>ú:à-kū</i>	tikuna; ¿fuego? +nominalizador	yurí y tikuna coinciden y se diferencian de otras lenguas del vocabulario de S y M	√
178. soror	hermana	<i>tschute</i> , M; <i>sutiony</i> , S		<i>chài-éyá</i>			
179. stella		<i>ohngo</i> , M; <i>okoo</i> , S; <i>oúca</i> , W		<i>ē.tá</i>	tikuna: <i>ē:-tá</i> estrellas+colectivo	yurí: <i>oho-go</i> estrellas+plural? cf 82	
180. super cillium	ceja	<i>tschu-baetiagh</i> , M; <i>sui-pety</i> , S		<i>chài-ūka-étú</i> , <i>chài-ūkatú</i>	mi ceja	como el tikuna yurí parece contener la palabra ‘ojo’ en ‘ceja’ <i>tschu-ba-eti-agh</i>	?
181. sus	puerco	<i>áate</i> , W		<i>ngūū-tà</i> , <i>ngā-tà</i>	manada de puercos salvajes (colectivo)	cf. 234	√
182. sylva	bosque, selva	<i>noiju</i> , <i>noiýú</i> , W		<i>nai-nékú</i> <i>nai-chápà-ànè</i>	literalmente: árbol-colectivo; árbol-dosel-tierra	cf. 13	
183. tabacum	tabaco	<i>iíyá</i> , W		<i>yipe</i> ; <i>pori</i>	fumar; tabaco	<i>Iya Iya</i> es el nombre del personaje dueño de las plantas cultivadas en tikuna	?
184. tempus matuti num	amanecer	a(o) <i>hgucka</i> , M; <i>roina</i> , S		<i>ēū-wá</i>	amanecer-locativo: por la mañana	posible coincidencia del radical a(o) <i>h-gu-cka</i> <sup>61</sup>	√
185. terra	tierra	<i>pāá</i> , M; <i>péa</i> , S; <i>péa</i> , W	cf <i>ypay</i> , <i>ipai</i> <i>Uainumá</i>	<i>póo-ne</i>	llanura, terreno plano extenso		√
186. testiculi	testículos	<i>tschu-inicko</i> , M; <i>subinigho</i> , S		<i>chò-piūi-charé</i>			
187. tonitru	trueno	<i>māry</i> , M; <i>mehry</i> , S		<i>dúru-ànè</i>	trueno		
188. tu	tú	<i>wikú</i> , M; <i>wiú</i> , S		<i>kui_ki_kumà</i>	formas prefijales y forma libre	[ku] “2° persona”	

<sup>61</sup> Sufijo locativo inesivo ‘en’ de valor espacial o temporal, que también se usa con expresiones como: el medio día, el año, la semana, el día.

## LIAMES 13

189. tugurium	choza, cabaña	<i>tino</i>		<i>ĩ-pátá</i>			
190. tugurium nostrum	nuestra choza	<i>su tiino</i>		<i>tò-páta</i>			
191. tuus	tuyo	<i>wiháh</i>		<i>kurü (ku-arti)</i>			
192. veni huc!	ven acá	<i>ereiniáh, W</i>		<i>nià</i>	¡vamos!	injuntivo	√
193. venor	ir de caza	<i>tschuinaihió</i>		<i>nai-nékü-wá na-ũ kueneé-wá na-ũ</i>	él va al monte (de cacería); él va a disparar (soplar cerbatana)	¿Coincidencia parcial con yurí .... <i>naih ni-ó</i> 'va a los árboles'	?
194. venter	vientre	<i>tschu-urahi, M; su-rayy, S; iura-éh, W</i>		<i>chàu-charáũ</i>	mi vientre, mi barriga		√
195. ventus	brisa	<i>yu-nia rereáh, W</i>		<i>bú:-ànè-kü</i>	viento	cf 75, reréya	
196. vesper	lucero vespertino	<i>toiroy</i>		<i>woramakuri</i>	Venus		
197. vespere	tarde	<i>paoróai</i>		<i>tòkuchi-gù-wéná</i>	después del medio día		
198. video	ver	<i>tschan igó, M; schau-wiraku, S</i>		<i>cha-dau</i>			
199. vir	varón	<i>tchoucú</i>		<i>yátú, yátú-kü</i>	varón, macho	Cf 83	X
200. viridis	verde	<i>tschühmō</i>		<i>yau, yau-úrá</i>	azul-verde	verde, verdoso Cf 39	
201. vivo	vivir	<i>niheó</i>		<i>... niĩ na-má:</i>	él es...; él vive, vivir	¿posible coincidencia con cópula de 3a persona de tikuna?	
202. umblicus	ombligo	<i>tschu-toobi, M; su-une, S</i>		<i>chò-petü-náà</i>	mi ombligo (lo que sirve para pasar de un lado a otro)		
203. ungu	uña	<i>tschu-ubäti, M; su-péty</i>		<i>chò- patü</i>			X
204. volo, velle	querer, desear	<i>schanegottité</i>		<i>chà-ngè-chäü</i>	deseo algo o extraño (a alguien)	coinciden los morfemas y la forma de construcción	X
205. Numeri: 1	1	<i>ghoméa S, comáa, M; comëeh, W</i>		<i>wià, wüi</i>			
206. 2	2	<i>panga, S; peiá, M; paoó, W</i>		<i>tà:ré</i>	cf con numeral 4 del yurí ( <i>tari</i> )		
207. 3	3	<i>umüea, S; gojogóba, M; keyyecopáh, W</i>		<i>tòmàé-pü</i>			

208. 4	4	<i>tariooma</i> , S; <i>tārāooba</i> , M; <i>cominó pūh</i> , W		<i>āgūmakū</i>	Comparar sufijo T y Y pū y pūh		
209. 5	5	<i>ghomen-apa</i> ( <i>homo unus</i> , S) <i>ticomenáueba</i> , M; <i>wenori</i> , W		<i>wiā-mè</i> :-pū	literalmente “1-mano- sufijo numeral”	cf 205 num 1	
210. 6	6	<i>oragoanahó</i> , M; <i>panino-pūh</i>		<i>nai-mè-arū</i> <i>wiā</i>	literalmente “de la otra mano, uno”		
211. 7	7	<i>gōjagabo</i> <i>oragáance</i>		<i>nai-mè-arū</i> <i>tā:ré</i>	literalmente “de la otra mano, dos”		
212. 8	8	<i>gōja-gobatāh</i>		<i>nai-mè-arū</i> <i>tómè-pū</i>		cf num 3	
213. 9	9	<i>tarao-anobá</i>		<i>nai-mè-arū</i> <i>āgūmakū</i>	literalmente “de la otra mano, cuatro”	cf 208 num 4	
214. 10	10	<i>paiana-obá</i> , M; <i>painoopa</i> , S		<i>gū-mè-pū</i>	literalmente “toda la mano”	en yurí ¿dos manos? cf 206 num 2	
215. tapirus america nus	tapir, danta	<i>poori</i> S; <i>po(a)ri</i> , M	<i>tséma</i> en Arawak	<i>nakū</i> <i>chénawá</i>	<i>Tapirus</i> <i>terrestris</i> ; danta mítica		
216. bos	buey	<i>ghüely</i> , S; <i>po(a)</i> <i>ri</i> , M		<i>woka</i>	préstamo del español ‘vaca’	en yurí posible préstamo del portugués ‘boi’	
217. cervus	ciervo	<i>suumedý</i> , S; <i>tschaungāh</i> , M		<i>kowú</i>	Mazama americana		
218. felis onca	jaguar	<i>wehry</i> , S; <i>wāry</i> , M	<i>tchāpy</i> <i>tshaby</i> <sup>62</sup> <i>Uainumá</i> , <i>Mariaté</i>	<i>ái</i>	tigre, jaguar (genérico) <sup>63</sup> Onça pintada		√
219. felis pardalis (maraca ja)	tigrillo	<i>wehry one</i>		<i>keturé</i>	en yurí se toma como base el mismo término para tigre		
220. felis conco lor (cu cua rana)		<i>wehry are</i>		<i>ngémá</i>	tigre colorado; en yurí tigre rojo <i>Felis</i> <i>wiedii</i>	Cf yurí 166, rubio, rojo	
221. canis	perro	<i>wéri</i>	<i>tchaby</i> <i>Uainumá</i>	<i>áirú</i>	perro; en yurí igual a ‘tigre’		√
222. canis azarac		<i>gaihguschy</i>		<i>tuúgdji</i>	tigrillo mas grande que <i>keturé</i> ?		

<sup>62</sup> En piapoco Arawak: *tsáwi* (Reinoso 2002: 60)

<sup>63</sup> Tener en cuenta que en grandes zonas este término coincide entre lenguas y familias (Tukano, algunas lenguas Arawak). También es común que tigre y perro coincidan.

## LIAMES 13

223. cebus fatuellus (prego)	mico maicero	<i>silihry</i>		<i>yàrí</i>	mico boquiblanco <i>Saguinus</i> sp		√
224. cebus gracila (caia rara)	mico capuchino	<i>piriko</i>		<i>máñèchà</i>	mico fraile <i>Saimiri sciureus</i>		
225. callithrix torquato (oyapus sá)	mico tití	<i>ãeü</i>		<i>chiriri</i>	mico leoncito <i>Saguinus imperator</i>		
226. logo thri x canus et humboldti Geoffr. (barrigudo)	mico churuco	<i>ghooby</i>		<i>ômé</i>	Churuco <i>Lagothrix lagothricha</i>		√
227. pithecia hirsuta (paraóa)	macaco	<i>ukuenu</i>		<i>tòú</i>	<i>Cebus albifrons unicolor</i>		
228. pithecia aoucary (simia melanocephalus)	macaco	<i>puoghu</i>		<i>piúü</i>	mico volador <i>Pithecia monachus</i>		√
229. nyetti pithecus felinus		( <i>yá</i> ) <i>yurý</i>		<i>yàü</i>	ardilla, ¿animal emblema de clan de tierra? <i>Sciurus igniventris</i>		√
230. dasypus mayor	armadillo grande	<i>niuté</i>		<i>naichi</i>	armadillo trueno <i>Priodontes</i> sp		√
231. dasypus minor	armadillo pequeño	<i>niuté one</i>		<i>ikü</i>	armadillo pequeño <i>Priodontes</i> sp		
232. nasua	coatí, cusumbe	<i>tsurupy</i> , S; <i>tschuopi</i> , M		<i>chatü</i>	<i>Nasua nasua</i>		
233. hydrochoerus capivara	capibara	<i>tschöó</i>		<i>kopiwara</i>	capibara	préstamo del tupí	
234. dicytyles	jabalí	<i>ahtä</i>		<i>ngüü-tä,</i> <i>ngä-tä</i>	Tayassu pecari	cf 181	
235. eoelogenys paca	borugo	<i>ükysé</i> , S; <i>agoütschö</i> , M		<i>ngawü</i>	<i>Coelogenys fulvius</i> ?		
236. dasypus proctaguti	guatín	<i>oko</i> , S; <i>tschohmae</i> , M		sin dato			

## GOULARD &amp; MONTES – LOS YURÍ/JURI-TIKUNA EN EL COMPLEJO ...

237. <i>mymecophaga jubata</i>	¿especie de oca? <i>Neochen jubata</i> (Spix 1825)	<i>aahly</i>		<i>á:wé</i>	garza que se dice envenena los peces <i>Pionus menstruus</i> ?		√
238. <i>bradypus tridactylus</i>	oso perezoso	<i>apéy</i>		<i>powí wōē</i>	oso perezoso de la zona baja; oso perezoso <i>Choloepus didactylus</i>		√
239. <i>manatus</i>	manatí	<i>apina</i>		<i>airíwé</i>	<i>Trichechus inunguis</i> ?		
240. <i>delphinus</i>	delfín	<i>amana</i>	<i>amana</i> U, M	<i>omacha</i>	<i>Icnia geofrensis</i>	coincidencia de la raíz <i>ama</i> , <i>oma</i>	√
241. <i>crax globulosa</i> (mutum de fabavel açu)	paujil amazónico	<i>ghoipy</i>		<i>ngũmũ</i>	paujil emblema de clan <i>Mitu mitu</i>	raíz <i>gho</i> , <i>ngũ</i>	?
242. <i>crax tuberosa</i> (mutum de vargem)	paujil Pauxi unicornis?	<i>piury</i>		<i>waiyũ</i>	piurí, montete, pava <i>Crax globulosa</i>		
243. <i>crax urumutum</i>	paujil nocturno <i>Nothocrax urumutum</i> ?	<i>akary</i>			<i>Nothocrax urumutum</i>		
244. <i>gallus</i>	gallo	<i>gharaka</i>	<i>gharaka</i> <i>gháraka</i> Uainumá, Mariaté cf atawa en Uitoto	<i>ò:tá</i>		¿préstamo del quechua, onomatopeya?	
245. <i>gallina</i>	gallina	<i>gharaka aino</i>		<i>o:tá</i>	<i>Crypturellus</i> ?	gallo+hembra?	
246. <i>psittacus macao</i>	guacamaya bandera	<i>aoh</i>		<i>weú</i>	loro, ¿genérico? <i>Amazonas sp</i>		√
247. <i>psittacus araraun</i>	guacamaya azul y amarilla	<i>egho</i>		<i>ngóũ</i>	guacayama roja <i>Macrocerus ararauna</i>		√
248. <i>psittacus (minor) perikito</i>	perico, lorito, pihuicho <i>Brotogeris</i> ?	<i>seré</i>		<i>ènè</i>	lorito <i>Psittacus melanocephalus</i>		√
249. <i>rhamphastus</i>	tucán, picón	<i>yapoko</i>		<i>tà:ú</i>	<i>Ramphastus cuvieri</i>		
250. <i>penelope aracuan (aracuan)</i>	pava de monte pava colinegra?	<i>meyüe</i>		<i>mawú</i>	pava colorada ¿ <i>Penelope jacquacu</i> ? 1825?		√

LIAMES 13

251. penelope cumansis (cuxuby)	pava gargantirroja pipile kujubi Pelzen 1858?	oy		áú	tente ( <i>Psophia leucoptera</i> )? Psophia crepitans		
252. gallinua plumba (saracura)	¿Aramides saracura? Spix 1825	suuni		Sin datos			
253. anas brasiliensis	pato silvestre Amazonetta brasiliensis?	ghome		yòri	pato aguja <i>Anhinga anhinga</i>		
254. emys amazonica		y-sauarú		yawírú	garza, emblema de clan <i>Mycteria americana</i>		
255. bufo agoa	sapo	cururú		kururú		préstamo Tupí ¿onoma topeya?	
256. rana	rana	co(a)co(a)té				¿onomatopeya?	
257. lacerta	lagarto	tshahná		ngairé ngíri	iguana colorada <i>Fam. Alligatoridae</i>		
258. serpens	serpiente	göohti		átapé	término genérico		
259. croco dilus niger	cocodrilo	aejú		koya yókaritiná	caimán babilla, caimán pequeño <i>Fam. Alligatoridae</i>		
260. scara baeus	escarabajo	jári		úkawè			
261. fructus musae	plátano hartón	oárama, M; weramá, W		wo:chu	plátano hartón, platano maduro <i>Musa paradisiaca</i>		

Nota: Del ítem 215 al 261 la identificación zoológica de los animales en tikuna no es precisa pues no tenemos una fuente que permita establecer equivalencias con los datos de Spix y Martius.

## ANEXO 2

Palabras y frases del habla de los ‘Caraballo’ del río Bernardo, Colombia, Berchmans, *Amanecer Amazónico*, 1969

«Se trajeron a La Pedrera individuos de las diferentes tribus del Amazonas: Andokes, Muinanes, Huitotos, Mirañas, Boras, Carijonas, Yucunas, Tanimucas, Cabiariés, Matapis, Ticunas. Ninguno de ellos los entendió. Quedan prácticamente sin haber podido ser consultados los Okainas de La Chorrera, los Nonuyos de Tarapacá y los Muros del Aduche. Un contacto muy interesante podría ser el de los Puinaves, Tucanos, Macujes y otros del Vaupés» (p. 5)

«Para los estudiosos y aficionados a cuestiones de lingüística y de etnología ahí van unas pocas palabras de las que pude recoger de los mismos indígenas durante los días que estuve con ellos. Es de advertir que se hace difícil recoger frases debido a la rapidez de locución, y aún las mismas palabras sueltas. Vocalizan muy bien y a diferencia de los Ticunas, tienen pocas vocales neutras. El lenguaje es sonoro y agradable (...) Las traducciones, como es de suponer, son hipotéticas intentando interpretar lo que querían decir, y su consecuencia está basada en los gestos y en la satisfacción o descontento manifestado al ser bien interpretados o mal entendidos. El circunflejo servirá para la ê neutra francesa...» (p. 16)

'caraballo' 1969	traducción de Berchmans	Tikuna-Montes (hipótesis sobre ítems similares)	traducción
1. alo	venga	nîà na-û	¡ven acá!
2. gudda	espera	na-ngé-eé	¡espera!
3. amá	siga	daunáí	sube (entra a mi casa)
4. jono	muchacho	bû :kû, yátû	niño, hombre
5. pama	allá-mira	pâàmà	¡rápido, apura!
6. chaumeni	bueno-bonito gusta	chò-û na-mè: nîí	me gusta (lit. a mí es bueno)
7. ao	los niños para llamar a los papás	oí pa-õ	abuelo marca afectiva
8. nya nauué	dame, presta, muestra	nîà na-üü-é	¡vamos! coge, agarra
9. cariba	blanco	kori	Karîwa (Tupí blanco (¿caribe?))
10. nya	fuera	nîà	¡vamos! (invitación)
11. agó	traer	na-ngé	traer, llevar
12. chaunove	caliéntame (al hijo para que metiera la mano en la candela y se la aplicara al cuerpo)	chò-û na-nai-eé	él me hace calentar
13. aua	llamando al niño	nîà na-u	¡ven acá!
14. jaco	muerde	ngokù	morder
15. xàma	basta- Ya	tàmà	no (respuesta)
16. gu	sí	ngûû	sí, afirmación

## LIAMES 13

17. <i>ñe</i> <sup>64</sup>	no	<i>tàmà, taù</i>	no, negación
18. <i>dimene</i>	mata	<i>na-mà</i>	él mata-aplasta
19. <i>piné</i>	camarón	<i>enü</i>	camarón
20. <i>piné go</i>	traer camarón	<i>enü na-ngé</i>	
21. <i>eré anne anne</i>	sin traducción	<i>erü...</i>	porque (conector)?
22. <i>aré che o neko</i>	sin traducción		
23. <i>enéênéenna picju</i>	sin traducción	<i>peyü</i>	¿surba?
24. <i>widayareu</i>	sin traducción	<i>yare yari</i>	¿personaje mítico? ¿pichico?
25. <i>bayaneku</i>	sin traducción	<i>bai-ànè-kü</i>	¿inundación, creciente, tiempo de invierno?
26. <i>añé ui coné</i>	sin traducción	<i>... ui kù-ngè</i>	¿...fariña trajiste?
27. <i>ekonenko</i>	sin traducción		
28. <i>etamenita</i>	sin traducción	<i>ē :tá</i>	¿estrella, cosa que brilla?
29. <i>chauiba chutaiba</i>	sin traducción		
30. <i>nenerigu</i>	sin traducción	<i>ñàà narü gü</i>	¿así dijo él?
31. <i>añé uicaré</i>	sin traducción	<i>aina ui</i>	¿veneno? ¿fariña?
32. <i>yua neconé</i>	sin traducción	<i>yue</i>	¿muerto?

6 y 12 coinciden posiblemente en el prefijo de persona para ‘yo’. En 6 podría identificarse una forma de cópula coincidente en forma y posición con la del tikuna. Algunas formas injuntivas (invitación) también coinciden. De acuerdo con el ej. 8, también podría coincidir la forma de 3° persona y la del imperativo. El ej. 9 puede ser un préstamo común extendido a varias lenguas.

---

**BIBLIOGRAFÍA**

ANDERSON, Lambert (1959). Ticuna vowels with special regard to the system of five tonemes. *Lingüística Especial* 1: 76-119. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

\_\_\_\_\_. (1966). The structure and distribution of the ticuna independent clause. *Linguistics* 20: 6-30. Paris: Mouton.

BATES, Henry W. 1969 [1863]. *The Naturalist on the River Amazons*. Dutton/New York.

BELLIER, Irène 1993 [1991]. *Mai-Huna*. Tomo I, Los Pueblos indios en sus mitos, 7. Ecuador: Abya-Yala.

---

<sup>64</sup> Coincide con la forma negativa (alomorfos *-ni* y *-ñe*) de lenguas de la familia Uitoto: *i-ñe-d-e* “no tiene” (Petersen, 1994: 59).

- BERCHMANS, de Felanix Juan (1969). Relato auténtico de la expedición a la tribu desconocida en busca de Julián Gil y Alberto Miraña desaparecidos a fines de enero del corriente año de 1969 – en plena selva de la Amazonía Colombiana. Separata de *Amanecer Amazónico* XVI (744), pp. 1-9. Leticia.
- BRASILIANISCHE REISE 1817-1820: Carl Friedrich von Martius zum 200, 1994. Museum für Völkerkunde, München.
- CARVALHO, Fernando Orphão de (2009). On the genetic kinship of the languages Tikúna and Yurí. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* Vol. 1, N° 2: 247-268.
- CASTRO CAICEDO, Germán (2009 [1969]). *Perdido en el Amazonas*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- CONSERVATION TEAM (ACT). Ministerio del Medio Ambiente – UAESPNN, Leticia.
- CRUZ, Fr. Laureano de la (1900 [1651]). *Nuevo descubrimiento del Río de Marañon llamado de las Amazonas*. Madrid: de la Irradiación.
- CUNHA, Antonio Geraldo da (1978). *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origen tupí*. São Paulo: Editorial Melhoramentos.
- DOMÍNGUEZ, Camilo A.; GÓMEZ, Augusto (1994). *Nación y etnias: Conflictos territoriales en la Amazonía Colombiana, 1750-1933*. Bogotá, D.C.: COAMA-Disloque Editores Ltda.
- DUPUIS, Francis (2008). Wayana et Aluku: les jeux de l'altérité dans le haut Maroni. En: Gérard Collomb; M. J.Jolivet (eds.). *Histoires, identités et logiques ethniques, Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*, pp. 165-201. Paris: Editions du CTHS.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (2010). *Datos lingüísticos sobre los grupos aislados de la región del Puré*. Informe para Amazon Conservation Team. Bogotá.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues (2005). *Memória<sup>65</sup> sobre os gentios iurupixunas, os quais se distinguem<sup>66</sup> dos outros em serem mascarados, segundo os fez desenhar e remeter os desenhos para o Real Gabinete de Historia Natural o Dr. Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, Viagem ao Brasil*. Lisboa: Coleção Etnográfica, Kapa Editorial.
- FRANCO GARCIA, Roberto (2012). *Cariba malo. Episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas, Documentos históricos Imani 2*. Amazonas: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía – Instituto Imani.
- GARCÍA, Lorenzo (1985). *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- GIUDICELLI, Christophe (2009). Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII). *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*. Biblioteca de Autores del Centro URL: <http://nuevomundo.revues.org/56802>. Consultado el 18 agosto 2012.
- GÓMEZ-IMBERT, Elsa (2000). Introducción a las lenguas Piraraná (Vaupés). En María S. González; María L. Rodríguez de Montes (eds.). *Lenguas de Colombia, una visión descriptiva*, pp.321-356. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

---

<sup>65</sup> Códice 21, 1, 40 da Biblioteca Nacional dorío de Janeiro.

<sup>66</sup> En el manuscrito está escrito 'distingues'.

- GOULARD, Jean-Pierre (2007). Le sauvagement en général. *Gradhiva* 6: 32-43. Paris: Musée du Quai Branly.
- \_\_\_\_\_. (2009). *De Mortales a Inmortales. El Ser en el mundo ticuna de la Amazonía*. Lima: Institut Français d'Études Andines (Travaux de l'IFEA, 142)/ CAAAP.
- \_\_\_\_\_. (2010). El Noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767 *Mundo Amazónico* 1: 183-213. Web site: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo>.
- \_\_\_\_\_. (2011a). La sur-face du masque: perpétuation et métamorphose chez les Tikuna. En \_\_\_\_; Dimitri Karadimas (eds.). *Visages des Dieux, Masques des Hommes*, pp. 129-153. Paris: CNRS Editions.
- \_\_\_\_\_. (2011b) *El nor-oeste amazónico en 1776. Expediente sobre el cumplimiento de la Real Cédula dada en San Ildefonso, a 2 de septiembre de 1772*. Colección "Documentos históricos del Imani 1". Colombia: Universidad Nacional de Colombia (Sede Leticia) – Instituto Imani.
- HERNDON, William Lewis; GIBBON, Lardner (1854). *Exploration of the Valley of the Amazon*. Part I. Washington: Robert Amstrong.
- HILTY, Steven L.; BROWN, William L. (2001). *Guía de las aves de Colombia*. Colombia: American Bird Conservancy.
- Instrucción que se forma por esta Presid. Para arreglo de los dos RR. P.P. destinados a las Misiones del río nombrado Putumayo confinante con el Marañón*, Quito, 13 de Julio de 1784, AGI, Quito 242, N. 102, 102ª, 15 p.
- JIMENEZ GIRALDO, Luisa Fernanda (2006). *Parque Nacional Natural: ¿herramienta para la supervivencia de los Yuri? - Comunidad indígena en aislamiento voluntario en la Amazonia colombiana*, Bogotá: Maestría, Pontificia Universidad Javeriana.
- KARADIMAS, Dimitri (2000). Parenté en esclavage: pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d'Amazonie Colombienne. *Droit et Cultures* 39: 81-100.
- \_\_\_\_\_. (2005). *La raison du corps, Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris: Editions Peeters, SELAF 412.
- LANDABURU, Jon (2000). Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia En María S. González; María L. Rodríguez de Montes (eds.). *Lenguas de Colombia, una visión descriptiva*, pp. 25-48. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- LATHAM, John (1863). "Appendix". *Glossarium linguarum brasiliensium* Martius, Karl Friederich Philip von. München.
- LOUKOTKA, Čestmir (1968). *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.
- MARMOLEJO, Diana; MONTES, María Emilia; BERNAL, Rodrigo (2008). Nombres amerindios de las palmas (Palmae) de Colombia. *Revista Peruana de Biología* 15 (suplemento 1): 151-190. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Biológicas. Versión online: <http://sisbid.unmsm.edu.pe/bvrevistasbiologia/v15sup1/pdf/a18v15sup1.pdf>
- MARTIUS, Carl Friedrich Phil von (1863). *Glossarium linguarum brasiliensium*. München.
- \_\_\_\_\_. (1867). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas zumal Brasiliens*, I. Zur Ethnographie. Leipzig: Friedrich Fleischer. <http://biblio.etnolinguistica.org> (acceso en febrero de 2011).
- MATTOS, João Wilkens de (1984 [1874]). *Diccionario topographico do Departamento de Loreto na Republica do Perú*, Pará: Typ. Commercio do Pará.
- MEIRA, Márcio (org.) (1994). *Livro das Canoas. Documentos para a História Indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- \_\_\_\_\_; POZZOBON, Jorge (1999). De Marabitanas ao Apapóris – um diário de viagem inédito do noroeste Amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 15(2): 287-335.

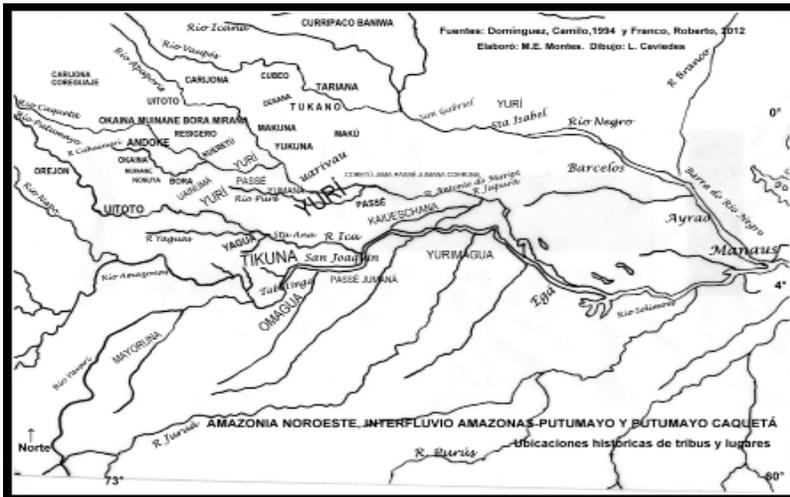
- MONTES, María Emilia (2001). Los nombres de las plantas, sus partes y sus espacios de crecimiento. Aproximación etnolingüística a partir de datos de la lengua tikuna. En C. Franky; C. Zárate (eds.). *Imani Mundo. Estudios en la la Amazonia colombiana*, pp. 523-558. Bogotá: Unibiblos, Editora de la Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Morfosintaxis de la lengua tikuna (Amazonía Colombiana)*. Colección Lenguas Aborígenes de Colombia, Serie Descripciones, 15. Bogotá: Universidad de Los Andes-CESO-CCELA.
- \_\_\_\_\_. (2005-2006). Fonología y dialectología del tikuna. *Amerindia* 29/30: 97-118
- MUGICA, Plácido S.I. (1943). *Diccionario manual latino-español y español-latino*: Madrid: Editorial Razón y Fé.
- NIMUENDAJU, Curt (1952). *The Tukuna*. Berkely: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2002 [1981]). *Mapa etno-historico*. Rio de Janeiro: IBGE.
- NORONHA, José Monteiro de (1856 [1768]). *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos Domínios Portugueses em os ríos Amazonas, e Negro*, Not. Ultr. Tom. VI, N.1.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso (1983). Aliança inter-clânica na sociedade Tükúna. En \_\_\_\_\_ *Enigmas e Soluções: Exercícios de etnologia e de crítica*, pp. 54-75. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- OSCULATI, Gaetano (2000 [1854]). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas*. Quito: Abya-Yala
- PETERSEN, Gabriele (1994). *La lengua uitota en la obra de K. Th. Preuss. Aspectos fonológicos y morfosintácticos*. Bogotá: Editora de la Universidad Nacional de Colombia.
- POWLISON, Esther y Paul (2008 [1976]). *La Fiesta yagua. Jiña: una rica herencia cultural*. Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 3a edición.
- REINOSO, Andrés (2002). *Elementos para una gramática de la lengua piapoco*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- REQUENA, Francisco de (1994). *Descripción de Francisco de Requena y Herrera del Gobierno de Maynas y misiones en él establecidas, en que se satisface a las preguntas que se hacen en la Real Orden del 31 de enero de 1784. Fuente: Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*. Estudio introductorio y transcripción por Pilar Ponce Leiva, tomo II (s. XVII-XIX), pp. 658-700. Quito: MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina/Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. et al. (1991 [1782]). *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Ed., Introd. y notas Manuel Lucena Giraldo. (El libro de bolsillo) vol.1515. Madrid: Alianza Editorial.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Riberido de (1985 [1825]). *Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. José do rio Negro, As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775)*. Manaus: ACA-Fundo Editorial.
- SANTOS ANGARITA, Abel (2005). *Hacia una dialectología tikuna del trapecio amazónico colombiano*. Tesis de Pregrado. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia.
- SILVA, Maria Isabel Cardozo da (2012). *Algumas reflexões sobre feitiçaria entre os Ticuna (Alto Solimões-AM)*, 36° Encontro Anual da ANPOCS.
- SOARES, Marília Facó (2000). *Investigação de aspectos da sintaxe Tikuna: O supra-segmental em Tikuna e a teoria fonológica*. Vol. I. Campinas: Editora da UNICAMP.
- SPIX, J. V.; MARTIUS, C. F. Ph. von (1981 [1831]). *Viagem pelo Brasil 1817-1820*, 3 vols. Belo Horizonte/ São Paulo: Ed. Itatiaia. (*Reise in Brasilien in den Jahren 1817 bis 1820*, München).

LIAMES 13

TESSMANN, Günter (1999 [1930]). *Los Indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura.* Quito, Ecuador: Abya-Yala.

VÁSQUEZ, Azula et al. (2006). *Historias de San Martín de Amacayacu.* (M.E. Montes, ed.) Documento CESO No 104. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.

WALLACE, Alfred Russel (1889). *A narrative of travels on the Amazon and río Negro, with a account of the native Tribes.* Londo, New York: Ward, Lock and Co.



Recibido: 1/6/2012

Versão revista: 15/11/2012

Aceito: 16/7/2013