

# Cantos de la selva: ecologías multilingües entre los murui-muina de la Amazonia colombiana

Katarzyna I. WOJTYLAK

Universidad de Varsovia - Center for Research and Practice in Cultural Continuity

## Résumé :

Cet article examine le rôle des chants rituels dans le maintien du multilinguisme contemporain chez les Murui-Muina du nord-ouest amazonien colombien. À partir de plus d'une décennie de recherche ethnographique, il montre comment certains genres rituels fonctionnent comme des formes de mémoire, de présence linguistique et de continuité rituelle dans un contexte de déplacement progressif vers l'espagnol. Plutôt que de restaurer un ordre linguistique antérieur ou de traduire entièrement les significations dans des catégories contemporaines, ces chants activent des relations de reconnaissance et d'altérité, ainsi que des formes de lien social et cosmologique. Dans ce cadre, le chant rituel permet à des langues qui ne sont plus pleinement maîtrisées par certains jeunes participants de conserver une présence, une valeur et des effets sociaux. L'article propose ainsi de repenser la continuité linguistique non seulement comme transmission complète d'un code linguistique, mais aussi comme une pratique relationnelle, située et rituelle, fondée sur la coprésence, l'action cérémonielle et l'histoire partagée.

**Mots-clés:** Murui-Muina; famille linguistique witoto; chants rituels; écologies multilingues; Amazonie colombienne.

## Resumen:

Este artículo analiza el papel de los cantos rituales en el sostenimiento del multilingüismo contemporáneo entre los murui-muina del noroeste amazónico colombiano. A partir de una trayectoria etnográfica de más de una década, muestra cómo ciertos géneros rituales funcionan como formas de memoria, presencia lingüística y continuidad ritual en un contexto de desplazamiento progresivo hacia el español. Más que restaurar un orden lingüístico anterior o traducir íntegramente los significados a categorías contemporáneas, estos cantos activan relaciones de reconocimiento y alteridad, así como formas de vínculo social y cosmológico. En este marco, el canto ritual permite que lenguas ya no plenamente dominadas por algunos participantes jóvenes sigan teniendo presencia, valor y efectos sociales. El artículo propone, así, repensar la continuidad lingüística no solo como transmisión plena de un código lingüístico, sino también como una práctica relacional, situada y ritual, anclada en la copresencia, la actuación ceremonial y la historia compartida.

**Palabras clave:** murui-muina; familia lingüística witoto; cantos rituales; ecologías multilingües; Amazonia colombiana.

## Abstract:

This article examines the role of ritual songs in sustaining contemporary multilingualism among the Murui-Muina of the Colombian Northwest Amazon. Drawing on more than a decade of ethnographic research, it shows how selected ritual genres operate as forms of memory, linguistic presence, and ritual continuity in a context of progressive shift toward Spanish. Rather than restoring a former linguistic order or translating meanings fully into contemporary categories, these songs activate relations of recognition and alterity, as well as forms of social

and cosmological connection. In this framework, ritual song allows languages that are no longer fully mastered by some younger participants to retain presence, value, and social effects. The article therefore proposes rethinking linguistic continuity not only as the full transmission of a linguistic code, but also as a relational, situated, and ritual practice grounded in co-presence, ceremonial action, and shared history.

**Keywords:** Murui-Muina; Witotoan language family; ritual songs; multilingual ecologies; Colombian Amazon.

**Agradecimientos:**

Agradezco profundamente a los sabedores, cantores, hablantes y participantes murui-muina por su generosidad, confianza y colaboración a lo largo de muchos años de trabajo conjunto. Agradezco también a las editoras de este número, Manon Naro y Eugenia González Espinoza, así como a los evaluadores anónimos, por sus observaciones y sugerencias, que contribuyeron a mejorar el manuscrito. Este artículo se basa en materiales recogidos y analizados en el marco del proyecto SONATA 16 “Social limits of languages: The dynamics of contact in Northwest Amazonia”, financiado por el National Science Centre, Poland (NCN), grant no. 2020/39/D/HS2/00783.

## 1. Introducción

El noroeste amazónico, particularmente la región entre los ríos Caquetá y Putumayo, en el sur de la Amazonia colombiana, constituye históricamente un espacio de intensa interacción lingüística, social y ritual. Diversos estudios han caracterizado esta zona como un ecoterritorio multilingüe marcado por una densa red de contactos entre pueblos indígenas pertenecientes a distintas familias lingüísticas, entre ellas la witoto (murui-muina, nonuya, ocaina), la bora (bora, miraña, muinane) y la arawak (resígaro), así como la lengua aislada andoke (Echeverri, 1997; Wojtylak, 2021, en prensa-a). Este artículo se centra en los murui-muina (referidos anteriormente como los “uitotos” u huitotos), uno de los pueblos que forman parte del conjunto regional conocido como la *Gente del Centro* (Echeverri, 1997; Wojtylak, 2026). Esta denominación supraétnica, adoptada y reforzada a partir de la década de 1980, remite a una concepción cosmológica compartida del origen, la territorialidad y el orden social (Agga Calderón ‘Kaziya Buinaima’ et al., 2019). Estos grupos se autodefinen como los “Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce”, plantas que estructuran la vida ritual y las relaciones intergrupales (AZICATCH, 2008; Echeverri y Candre, 2008; Echeverri, 2022). A pesar de hablar lenguas no mutuamente inteligibles, estos pueblos participan de un mismo sistema ceremonial relacionado con el *mambe* (coca) y *ambil* (tabaco) (véase, por ejemplo, Gasché, 1972; Cardona Mojica, 2019; Echeverri, 2022).

A partir de una investigación etnográfica desarrollada durante más de una década por la autora, este trabajo indaga cómo, en contextos de presión lingüística y desplazamiento intergeneracional, los cantos rituales siguen funcionando como formas vivas de conexión entre lengua, territorio y memoria. El caso murui-muina permite examinar la posición central de este pueblo dentro del espacio de contacto del Caquetá-Putumayo, donde ha mantenido relaciones históricas sostenidas con todos los grupos vecinos.

Para orientar el análisis, se distinguen tres períodos históricos relevantes en la historia de los pueblos del Caquetá-Putumayo: el período anterior a la economía cauchera, cuando el multilingüismo regional se sostenía a través de matrimonios, intercambios y prácticas ceremoniales; el período cauchero, entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que produjo una ruptura demográfica y ritual profunda; y el período poscauchero y misional del siglo XX, durante el cual el español se consolidó progresivamente como lengua dominante en la escolarización, la administración y la vida cotidiana. Antes de esta ruptura, el multilingüismo se configuraba como una práctica colectiva profundamente imbricada en la organización social, los intercambios rituales y las economías regionales.

Las formas tradicionales de multilingüismo que estructuraban la vida ritual, familiar y económica del Caquetá-Putumayo se vieron profundamente alteradas a lo largo del siglo XX. La violencia extrema asociada al auge cauchero (véase, por ejemplo, Hardenburg, 1912; Rubio Junquera, 2024), seguida por la acción de misiones religiosas y políticas de escolarización monolingüe, provocó una ruptura radical en las condiciones sociales de transmisión lingüística. La dispersión forzada de clanes, la pérdida de líderes rituales, y la institucionalización de internados donde el uso de las

lenguas indígenas era castigado, generaron procesos duraderos de silenciamiento lingüístico y de reorganización jerárquica de los repertorios, consolidando el español como lengua dominante de socialización cotidiana (Wojtylak, 2026, en prensa-b).

No obstante, este desplazamiento no implicó una desaparición homogénea de todas las prácticas lingüísticas indígenas. Mientras que el uso cotidiano de las lenguas ancestrales se redujo drásticamente en ámbitos domésticos, ciertos géneros discursivos rituales conservaron su centralidad como espacios privilegiados de uso lingüístico (véase, por ejemplo, Echeverri, 1997; Cardona Mojica, 2019; Areiza Serna, Linares Romero, Rojas Monayatofo 'Jitomañue' y Elmer, 2020). En particular, la maloca (casa comunal ritual que constituye el centro social) y el mambeadero (espacio masculino de deliberación, transmisión de conocimiento y consumo ritual de coca y tabaco) continúan funcionando como dominios donde las lenguas indígenas mantienen un alto valor simbólico y performativo (véase, por ejemplo, Echeverri y Pereira, 2005), ya que se considera que determinados discursos rituales pierden su eficacia si son traducidos al español.

Desde esta perspectiva, los cantos rituales constituyen prácticas activas de transmisión y reactivación de saberes. Entre los pueblos de la *Gente del Centro*, el conocimiento se concibe como organizado en “canastos” (de sabiduría, de vida, de la historia, de pensamiento y de las tinieblas/oscuridad) que contienen narrativas de origen, leyes morales y principios de orden social que solo pueden activarse plenamente mediante la actuación ritual (Pereira, 2012; Cardona Mojica, 2019). El canto, en este sentido, opera como un archivo relacional vivo: una memoria que se actualiza a través del cuerpo, la voz y la acción colectiva.

El objetivo central de este artículo es examinar cómo ciertos géneros de canto ritual murui-muina —en particular *eraï*, *muinaki* y *riaï rua*— sostienen formas de presencia lingüística en un contexto de desplazamiento progresivo hacia el español. En lugar de tratar los cantos como “residuos” de un pasado multilingüe, los analizo como prácticas situadas que articulan territorio, memoria y vínculo intergrupar a través de registros rituales cuya eficacia se considera inseparable de su formulación en lengua indígena. Metodológicamente, el análisis se apoya en una trayectoria etnográfica prolongada y en materiales rituales y metadiscursivos recogidos por la autora en distintos momentos y espacios de interacción, incluyendo malocas, mambeaderos, celebraciones rituales y entrevistas realizadas con sabedores, hablantes y participantes murui-muina desde comienzos del 2012 en Colombia, en los ríos Igaraparaná y Caraparaná, así como en el centro urbano de Leticia; en conjunto, el trabajo de campo tuvo una duración total de más de dos años. Tras una contextualización histórica y etnográfica del multilingüismo regional (§§2–3), el artículo examina tres géneros rituales específicos (§4) y discute, a partir de ellos, sus implicaciones para la evaluación de la vitalidad lingüística (§5). El caso murui-muina permite, así, repensar la continuidad lingüística no como un simple indicador de uso cotidiano, sino como una constelación de prácticas rituales, afectivas y territoriales que mantienen activas formas de relación incluso bajo condiciones de pérdida y fragmentación.

## 2. Territorio, lengua y memoria compartida

En el espacio interfluvial entre los ríos Caquetá y Putumayo, el multilingüismo se configuró históricamente como una práctica social estructurante, inseparable de la organización del territorio y de las formas de relación entre los pueblos indígenas que lo habitan. Esta sección examina ese pasado multilingüe, referido principalmente al orden regional anterior a la consolidación de la economía cauchera y a sus continuidades parciales durante las primeras décadas del siglo XX, antes de que los internados misionales y la administración estatal intensificaran el desplazamiento hacia el español (§3).

En este contexto regional de ecologías multilingües densas, la lengua funcionaba como una “Palabra de Vida” activada y sostenida a través de sistemas complejos de intercambio social, ritual y ceremonial (Pereira, 2012). Allí, el multilingüismo no puede entenderse como una acumulación de competencias individuales, sino como un fenómeno colectivo y parcialmente institucionalizado.

Uno de los pilares de este sistema multilingüe fue la exogamia clánica, aunque esta no suponía necesariamente una circulación matrimonial abierta entre grupos etnolingüísticos distintos. En términos generales, las alianzas seguían siendo endógamas dentro del propio pueblo, mientras que el matrimonio fuera del clan permitía ampliar redes de parentesco sin disolver las fronteras sociales y lingüísticas del grupo. En los hogares formados bajo este patrón, y en contextos de residencia virilocal, las mujeres podían adquirir la lengua del marido y participar en las redes rituales de su maloca. A este mecanismo se sumaban formas de incorporación de personas externas —cautivos, dependientes, sobrevivientes de guerra, refugiados u “huérfanos” rituales (Echeverri, 1997)— que podían ser integradas en la vida doméstica y ceremonial del grupo anfitrión. Estas formas de incorporación no deben confundirse con una exogamia interétnica generalizada, pero sí creaban condiciones para la circulación de personas, conocimientos rituales y repertorios lingüísticos. Solo después de la violencia cauchera, la dispersión de clanes y la reconfiguración de asentamientos multiétnicos, los matrimonios interétnicos y las alianzas entre grupos distintos adquirieron una mayor centralidad en la reorganización social del Caquetá-Putumayo (Gasché, 1977; Griffiths, 1998; Wojtylak, en prensa-a).

Los rituales interclánicos de los murui-muina constituían otro ámbito central para la producción y gestión del multilingüismo. Eventos ceremoniales como los bailes estacionales de frutas (entre ellos *muinakĩ* en §4 y *muuikĩ*, colectivamente referidos como *yuakĩ*)<sup>1</sup>, las inauguraciones de malocas (*eraĩ*, §4.1) o los rituales de viga (*yadiko*) reunían a grupos invitados que llegaban cantando en sus propias lenguas (Pereira y Ortiz, 2010). La correcta interacción ritual requería reconocer la procedencia geográfica y social de cada grupo —por ejemplo, distinguiendo entre invitados “río

---

<sup>1</sup> El *yuakĩ* ‘baile de frutas’ comprende varias variantes, no solo *muuikĩ* y *muinakĩ*. Echeverri (2022, Apéndice 2) menciona también *jaiokĩ* ‘cantos de culebra’ y *jimokĩ* ‘cantos de guerrero’ o de gente *jimoma*, además de la antigua fiesta del juego de pelota (*uiki*; hoy no practicada), cuyos cantos corresponden al repertorio *yuakĩ*. En este conjunto también se emplean cantos *eikĩ* ‘adivinanzas’ (Gasché, 2007).

arriba” (*murui*) y “río abajo” (*muina*)— y responder adecuadamente a sus cantos, en ocasiones mediante mediadores o intérpretes rituales cuando la lengua del invitado no era plenamente comprendida por el anfitrión (García, 2016). En estos contextos, el multilingüismo era comunicativo, pero también competitivo y político, como ocurre en los cantos de adivinanza (*eeiki*), donde el prestigio del anfitrión dependía de su capacidad para descifrar metáforas cantadas en la lengua del otro (Gasché, 2007). La precisión lingüística en estos intercambios rituales era socialmente significativa. El discurso ritual especializado —como la llamada “lengua del patio de coca”— exige un uso formalmente correcto de registros arcaicos y morfologías complejas, a menudo difíciles incluso para hablantes nativos (Pereira, 2012; Wojtylak, 2021; Echeverri, 2022). Esta exigencia se vincula con el concepto de *rafue*, término central entre los murui-muina que puede traducirse, según el contexto, como ‘baile’, ‘fiesta’ o ‘ceremonia’, pero también como ‘palabra hecha obra’ o palabra que se materializa en la vida social y ritual (Echeverri y Candre, 2008; Pereira y Ortiz, 2010). Los errores en la pronunciación o en el uso de fórmulas rituales podían acarrear vergüenza pública o poner en duda la eficacia simbólica del ritual, mientras que la capacidad de interpretar correctamente cantos en lenguas ajenas confirmaba el estatus de un líder como gran sabedor (Pereira y Ortiz, 2010). Esta exigencia refuerza la idea de que el multilingüismo ritual se aprendía progresivamente a través de la participación y la escucha prolongada, más que mediante una adquisición formal del código.

El comercio interétnico reforzaba aún más esta ecología multilingüe. Históricamente, el Caquetá-Putumayo fue descrito como un “enmarañado de naciones”, conectado por rutas de intercambio que facilitaban tanto la circulación de bienes como de formas lingüísticas (véase, por ejemplo, Eriksen, 2011; Wojtylak, en prensa-a). Cada grupo desarrolló especializaciones productivas —como las hamacas entre los murui-muina, las esteras entre los bora o las hachas de piedra entre los andoke— y estos productos se intercambiaban a lo largo de senderos rituales que conectaban comunidades del interior (Eriksen, 2011; Wojtylak, 2021). En este marco, la circulación de sustancias como el tabaco líquido (*ambil*) y la coca pulverizada (*mambe*) adquirió un valor supraétnico hasta el punto de dar lugar a denominaciones regionales que trascendían las filiaciones lingüísticas (Echeverri, 1997). Enviar una porción ritual de tabaco como invitación implicaba, al mismo tiempo, la circulación de la “palabra” y del aliento del anfitrión, creando obligaciones morales que debían saldarse mediante cantos y trabajo ceremonial (véase, por ejemplo, Cardona Mojica, 2019).

La memoria de este multilingüismo territorial persiste con claridad en los relatos genealógicos y las historias de vida recogidas en la región. Diversos testimonios documentan que, hasta bien entrado el siglo XX, algunos mayores dominaban activamente tres, cuatro o incluso cinco lenguas indígenas de la región Caquetá-Putumayo, además del español (Wojtylak, 2025; Wojtylak, en prensa-a). Este grado de multilingüismo parece haber sido especialmente frecuente entre miembros de grupos numérica o políticamente menos dominantes, como los nonuya o los andoke, mientras que grupos regionalmente más dominantes, como los murui-muina y los bora, tendieron a presentar repertorios más centrados en su propia lengua (Wojtylak, en prensa-a). Estas trayectorias multilingües se concebían como el resultado de vidas

atravesadas por matrimonios, incorporación de personas externas, movilidad territorial y participación ritual sostenida. La genealogía, en este sentido, registra filiaciones de parentesco, pero también recorridos lingüísticos que reflejan la densidad histórica de los vínculos regionales.

Finalmente, este modelo de multilingüismo territorial se distingue de otros sistemas amazónicos más estrictamente normativizados, como el del Vaupés (véase, por ejemplo, Sorensen, 1967; Aikhenvald, 2002; Epps, 2018). A diferencia de este último, donde existe una identificación estricta entre lengua y grupo y una fuerte inhibición frente a la mezcla lingüística, el sistema del Caquetá-Putumayo se caracteriza por una mayor flexibilidad y tolerancia hacia la heterogeneidad (por ejemplo, Echeverri, 1997; Micarelli, 2015b; Cardona Mojica, 2019; Echeverri, 2022). Aunque la corrección ritual sigue siendo valorada, la incorporación de elementos externos se gestiona dentro de una ideología de armonía intercultural que privilegia la coexistencia y el diálogo multilingüe. Esta apertura contribuyó a que las lenguas circularan como recurso relacional, integrado en una memoria compartida del territorio.

### **3. Transformaciones coloniales y efectos del monolingüismo**

El régimen multilingüe de los pueblos del Caquetá-Putumayo comenzó a fracturarse de manera abrupta a finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando la región fue incorporada violentamente a circuitos extractivos y a proyectos coloniales de control. Este quiebre se produjo como una ruptura traumática que alteró de forma radical las condiciones demográficas, sociales y simbólicas necesarias para la reproducción del conocimiento ritual y del multilingüismo regional.

El punto de inflexión más devastador fue la violencia asociada a la economía cauchera, aproximadamente entre 1879 y 1912. Este período se constituyó en un evento fundacional y catastrófico para los pueblos del Caquetá-Putumayo, marcado por un régimen de terror sistemático instaurado por la Peruvian Amazon Company (o Casa Arana) (por ejemplo, Pineda Camacho, 2000; Echeverri, 1997, 2022). Este proceso ha sido descrito como una catástrofe histórica de gran magnitud, en la medida en que implicó esclavización, desplazamientos forzados, torturas y asesinatos masivos, provocando una ruptura profunda del “hilo de las tradiciones”: el corpus de palabras míticas, discursos ceremoniales y conocimientos rituales que sostenían la continuidad ideológica de los linajes de los pueblos del Caquetá-Putumayo (véase, por ejemplo, Echeverri, 2022).

Las consecuencias demográficas de este período fueron extremas. La población indígena del Caquetá-Putumayo se redujo drásticamente, pasando de unas 46.000 personas (Whiffen, 1915) a apenas una fracción de ese número en el transcurso de pocas décadas (Wojtylak, 2021, en prensa-a). Esta catástrofe se tradujo en la pérdida de clanes enteros. La dispersión forzada de sobrevivientes y su posterior reagrupamiento en comunidades multiétnicas y pluriclaves generó un escenario de “mezcla” social que desestabilizó los sistemas tradicionales de transmisión lingüística y ritual, ya que las lenguas dejaron de estar ancladas a territorios y linajes específicos. Tras el colapso cauchero, las misiones religiosas se convirtieron en los principales

agentes de reorganización social en la región. El papel central lo tenían los misioneros capuchinos catalanes y las hermanas lauritas, como autoridades cuasi estatales responsables tanto de la educación como de la “moralización” de la población indígena (véase p. ej. Echeverri, 1997; Kuan Bahamón, 2013; Mongua Calderón, 2019; Wojtylak, en prensa-b). En este contexto, el uso de las lenguas indígenas fue explícitamente prohibido dentro de la infraestructura misional. Testimonios detallan castigos físicos severos a niños que hablaban su lengua originaria, con el objetivo de erradicarla y reemplazarla por el español (Wojtylak, 2021).

La instauración de internados —muchos de ellos concebidos inicialmente como orfanatos para niños cuyos padres habían muerto durante la época cauchera— profundizó esta ruptura intergeneracional (Echeverri, 1997). Al separar a los niños de sus grupos domésticos durante largos períodos, estas instituciones interrumpieron de manera directa la transmisión cotidiana tanto de las lenguas indígenas como de prácticas culturales fundamentales. Los miembros de las generaciones hoy ancianas crecieron inicialmente como hablantes monolingües de su lengua ancestral y adquirieron el español únicamente tras ser forzados a ingresar a estos internados. Sin embargo, las generaciones posteriores internalizaron el estigma asociado al uso de la lengua indígena, dando lugar también a una situación de “orfandad lingüística” en la que muchos padres optaron por no transmitir sus lenguas a los hijos para protegerlos de la discriminación.

En paralelo, el español se consolidó progresivamente como la lengua de la autoridad, la educación y la modernidad. Asociado a las estructuras del Estado, el español fue promovido como el único medio legítimo de interacción con el “mundo exterior” (Pereira, 2012; Wojtylak, 2026). Este desplazamiento simbólico se intensificó a partir de la década de 1980 con la adopción de nuevos modelos de representación política, como los cabildos, donde el dominio del español se convirtió en un requisito central para el liderazgo indígena y la mediación con instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales (p. ej. Echeverri, 1997, 2022). En este proceso, el español pasó a funcionar como la lengua no marcada de la vida cotidiana, mientras que las lenguas indígenas quedaron progresivamente confinadas a dominios rituales. Actualmente, incluso en espacios tradicionalmente centrales para la transmisión del conocimiento, como el mambeadero (§1), el español se ha vuelto frecuente en la conversación general, mientras que la lengua indígena tiende a quedar reservada para monólogos rituales altamente formalizados, como la denominada “palabra de la coca y el tabaco” (*diona uai jibina uai* en murui-muina) (Pereira, 2012; Echeverri y Román-Jitdutjaaño, 2013; Echeverri, 2022). Esta situación generó un patrón en el que las generaciones más jóvenes desarrollan una comprensión pasiva de la lengua, pero carecen de oportunidades para usarla activamente fuera de contextos ceremoniales específicos. El impacto de estas transformaciones también se manifestó en el silenciamiento parcial de géneros discursivos complejos. La pérdida de especialistas rituales durante el período cauchero combinada con la interrupción de la transmisión intergeneracional, condujo al abandono o debilitamiento de prácticas altamente exigentes desde el punto de vista lingüístico, como los cantos competitivos de adivinanza (Gasché, 2007). En

algunos contextos contemporáneos, estos géneros se cantan como expresión cultural, y ya no necesariamente como parte de la dimensión ritualizada.

A pesar de este proceso generalizado de desplazamiento lingüístico, ciertos géneros rituales han persistido como núcleos de continuidad simbólica, en particular a través de la supervivencia de discursos performativos especializados —como invocaciones curativas o fórmulas rituales de invitación— cuya eficacia se considera inseparable de su formulación en lengua indígena (Echeverri y Román-Jitdutjaaño, 2013). Asimismo, algunos bailes ceremoniales (§4) continúan funcionando como espacios donde nombres ancestrales, trayectorias míticas y entidades no humanas son reactivadas a través del canto, incluso en contextos donde la fluidez conversacional ha disminuido notablemente (Griffiths, 1998; Cardona Mojica, 2019).

Este conjunto de transformaciones no eliminó por completo las lenguas del Caquetá-Putumayo, pero sí redefinió sus condiciones de uso y su distribución social. En ese marco, los cantos rituales se convierten en un terreno privilegiado para observar qué se conserva, cómo se conserva y con qué efectos, cuando la lengua se desplaza de dominios cotidianos hacia registros de alta densidad ceremonial. La siguiente sección examina tres géneros específicos para precisar estos mecanismos.

#### 4. Cantos rituales como formas de persistencia

En el escenario contemporáneo del Caquetá-Putumayo, los cantos rituales constituyen uno de los lugares más visibles —y socialmente más exigentes— de producción de palabra ancestral. En estos repertorios, la eficacia de la enunciación se vincula a protocolos de ejecución, a sustancias rituales y a la arquitectura social de la maloca y del mambadero.

Para precisar cómo opera esta persistencia, analizo tres géneros con funciones contrastivas: *eraï* (cantos de fundación y territorialización, §4.1), *muinaki* (cantos del ciclo ecológico, §4.2) y *riaï rua* (cantos de diplomacia ritual y recomposición moral, §4.3) (Wojtylak, 2013-2024; Echeverri, 2022). Esta comparación permite mostrar que el mantenimiento de la palabra ancestral, especialmente entre jóvenes que ya no dominan plenamente su lengua ancestral, no depende de un solo mecanismo, sino de una distribución de tareas rituales que reactivan memoria, alianza y territorio en registros específicos.

##### 4.1 Eraï: fundación y territorialización

Los *eraï* (o *eraï rua* ‘cantos *eraï*’) constituyen un ritual central en la inauguración de una nueva maloca entre los murui-muina. Su ejecución marca la apertura ritual de la casa ceremonial y reactualiza, a través del canto y de la acción colectiva, el establecimiento del orden social y territorial. En murui-muina, el término *eraï* se asocia con la desembocadura de un río o la bocana de una quebrada (Tagliani, 1992), lugares vinculados con la fundación de asentamientos y malocas en la memoria territorial murui-muina. Al combinarse con *rua* ‘canto, canción’, *eraï rua* puede entenderse como el canto asociado a la bocana, al inicio y a la instauración de un nuevo espacio ritual. En

este sentido, el ritual *eraï* actualiza performativamente el orden social, territorial y cosmológico de la comunidad (véase también Echeverri, 2022).

Erigir una nueva casa ceremonial tras episodios de violencia, desplazamiento o reagrupamiento comunitario constituye una señal explícita de reorganización social y de reanudación de la carrera ritual del anfitrión (Pereira, 2005; García, 2016). El dueño de la maloca asume una responsabilidad ritual específica: hacer posible, mediante la palabra, el canto y la convocatoria colectiva, la apertura de un nuevo espacio de vida social. Más allá de su significación cosmológica, el ritual cumple también una función material fundamental: el movimiento rítmico de los danzantes actuando como “apisonadora” contribuye a compactar y endurecer el suelo de tierra de la nueva casa ceremonial (Tagliani, 1992).

Uno de los rasgos centrales del *eraï* es su relación con la memoria de origen, la fundación territorial y la inscripción de la comunidad en un orden genealógico más amplio (véase, por ejemplo, Gasché, 2009). Los cantos y las acciones rituales vinculadas con la inauguración de la maloca sitúan a los participantes dentro de una historia compartida, en la que la casa ceremonial no aparece como una construcción aislada, sino como la reactivación de un centro social y cosmológico (Gasché, 1972; Griffiths, 1998; Pereira, 2012). Si se mencionan nombres, lugares o linajes, estos deben entenderse como parte de una memoria territorial situada, más que como un simple inventario geográfico (Becerra, 1997). En este marco, la maloca se convierte en un espacio donde la continuidad del grupo se hace visible y audible a través del canto, la danza y la palabra ritual.

La realización del *eraï* depende, además, de una red regulada de relaciones sociales. El anfitrión no actúa solo, sino que convoca a personas y aliados rituales cuya participación debe ajustarse a los protocolos propios de este género ceremonial. A diferencia de otros rituales de circulación más ampliamente interétnica, como ciertos bailes de frutas o repertorios asociados a alianzas con otros pueblos, el *eraï* debe presentarse aquí como un ritual estrechamente vinculado con la casa, el linaje y la tradición ceremonial murui-muina (por ejemplo, Tagliani, 1992; García, 2016). Por ello, conviene evitar afirmar de manera general que se trata de un espacio supraétnico abierto a la participación de distintos pueblos (Griffiths, 1998; Pereira, 2011), a menos que se indique con precisión qué grupos participan, bajo qué condiciones y con base en qué fuente.

Desde el punto de vista lingüístico, los cantos *eraï* deben distinguirse de otros registros rituales hablados del mambeadero, como la palabra de coca y tabaco. Aunque ambos forman parte de un mismo universo ceremonial, no conviene identificarlos como el mismo tipo de registro. Los *eraï rua* pertenecen al dominio del canto y de la danza ritual, y su eficacia depende de la correcta ejecución formal, de la secuencia ceremonial y de la autoridad del repertorio transmitido. Por esta razón, es preferible no atribuirles de manera general la opacidad lingüística o la presencia de elementos procedentes de lenguas ajenas, rasgos que parecen corresponder con mayor claridad a otros géneros, como los cantos asociados a relaciones interétnicas (§4.2) o a memorias de alteridad (§4.3). En este sentido, los cantos *eraï* funcionan como vehículos de continuidad ritual

murui-muina, manteniendo activas formas de memoria territorial, fundación social y presencia ceremonial.

#### 4.2 Muinaki: estacionalidad y circulación

A diferencia del *erai*, que instituye un centro y reactualiza un orden fundacional, los cantos *muinaki* (o *muinaki rua*) se inscriben en una lógica cíclica y procesual de los murui-muina (del pueblo *minika*, “los del río abajo”, §2). Estos cantos forman parte del complejo ceremonial de los bailes de frutas (*yuaki*, §2) y están estrechamente vinculados a la temporalidad ecológica, a los ciclos de maduración de los cultígenos y a la organización temporal del trabajo en la *chagra* (huerto agrícola tradicional de roza y quema). El objetivo es producir la abundancia: “hacer amanecer la palabra” para que se materialice en frutos, salud y continuidad de la vida (Pereira y Ortiz, 2010). En este sentido, los *muinaki* mantienen el mundo en movimiento, asegurando la continuidad de la vida social y ecológica (véase, por ejemplo, Mendoza Hernández et al., 2017; Cardona Mojica, 2019).

La ejecución de los *muinaki* está estrictamente atada al calendario ecológico. Estos rituales se realizan en períodos específicos del año, cuando los frutos del bosque y de los huertos alcanzan su madurez, y cuando las condiciones climáticas favorecen la circulación ritual entre malocas. Los cantos incorporan referencias a entidades climáticas y a principios fenológicos que regulan los ciclos reproductivos tanto de plantas como de animales, integrando conocimiento ambiental y temporalidad ritual en una misma actuación (Griffiths, 1998).

Desde el punto de vista ceremonial, los bailes de fruta se distinguen de otros ritos por su recurrencia y por su menor jerarquía dentro de la carrera ritual. Mientras que otros rituales, como el *erai* (§4.1) o el *riai rua* (§4.3), marcan hitos singulares, los bailes de frutas se celebran periódicamente, a intervalos definidos por la disponibilidad de especies concretas (Griffiths, 1998; Echeverri, 2022). Esta recurrencia convierte a los bailes de fruta —como los *muinaki*— en un espacio para la actualización regular de vínculos sociales a escala regional.

Un rasgo central de los cantos *muinaki* es su flexibilidad estructural. Aunque el repertorio musical y coreográfico se transmite de manera intergeneracional, la selección y el orden de los cantos dependen de la situación específica de enunciación: el fruto celebrado, los grupos invitados y el contexto social del encuentro (García, 2016). Algunas secuencias rituales permiten inserciones controladas y adaptaciones contextuales, lo que distingue a los bailes de fruta de otros géneros rituales más rígidos. Esta flexibilidad no implica improvisación libre, sino una adecuación regulada que preserva la autoridad del repertorio y sanciona las desviaciones consideradas errores de transmisión (Pereira y Ortiz, 2010).

En este marco, el multilingüismo ritual ocupa un lugar central. Durante estos bailes es habitual que los grupos invitados lleguen cantando en sus propias lenguas, y el anfitrión debe reconocer estas intervenciones para responder adecuadamente a las reclamaciones rituales de los visitantes. La inclusión de nombres, fórmulas o palabras procedentes de otras lenguas no cumple una función comunicativa en sentido estricto,

sino que opera como mecanismo de reconocimiento público de la alteridad. Cantar —o permitir que se cante— en la lengua del otro, constituye un gesto fundamental para la construcción de alianzas y para la afirmación de una comunidad supraétnica (§2) (Echeverri, 2022) (véase también Hill, 2013).

Además de su dimensión relacional, los *muinaki* desempeñan una función pedagógica explícita. Estos bailes son verdaderos ritos de formación, en los que niños y jóvenes aprenden no solo cantos y movimientos, sino también posturas corporales, disciplinas sociales y roles de género apropiados para la vida en la maloca (Pereira y Ortiz, 2010). A través de los cantos se transmiten asociaciones entre plantas y animales, cuidados agrícolas, riesgos ambientales y formas correctas de interacción con el entorno (Griffiths, 1998; Gasché, 2007). Mediante la participación rítmica del cuerpo durante los bailes de frutas —el zapateo colectivo, el movimiento circular de la danza y la ingestión ritual de coca y tabaco— se “llena” progresivamente “el canasto de conocimiento” (§1) que constituye a la persona (Cardona Mojica, 2019; Echeverri, 2022). El cuerpo se convierte así en el principal soporte de la memoria ritual, integrando sonido, ritmo, gesto y sustancia en una forma de aprendizaje intersensorial.

Los cantos *muinaki* cumplen también una función clave en la circulación regional. Al reunir a personas procedentes de distintas malocas —y de distintos pueblos—, estos bailes promueven el intercambio de alimentos cultivados y de productos silvestres, así como la circulación de cantos y discursos rituales (Echeverri, 1997; Gasché, 2009; Cardona Mojica, 2019). En un contexto en el que muchas líneas genealógicas quedaron truncadas por la violencia histórica (§3), los *muinaki rua* actúan como un mecanismo de recomposición del tejido social, forzando la movilidad, la alianza y la reactivación periódica de una red regional que sigue funcionando como una sola sociedad.

En contextos de desplazamiento lingüístico avanzado, los bailes de fruta han adquirido un valor adicional como espacios de uso legítimo de fragmentos lingüísticos. Aunque muchos participantes —especialmente jóvenes— no dominan plenamente la lengua ancestral, su participación en el canto colectivo sigue siendo socialmente válida (véase, por ejemplo, Gasché, 2007; Mendoza Hernández et al., 2017). Esta posibilidad de cantar sin comprender del todo el idioma se percibe como una modalidad contemporánea de continuidad ritual (Mendoza Hernández et al., 2017; Cardona Mojica, 2019; cf. Franchetto y Mehinaku, 2015).

#### 4.3 Riai rua: diplomacia ritual

El complejo ritual de los *riai rua* ‘cantos *riai* (carnívoros)’, conocido también como el ‘baile carijona’, constituye uno de los mecanismos rituales más elaborados mediante los cuales los pueblos del Caquetá-Putumayo transforman una historia de violencia interétnica en una relación de alianza y coexistencia. El ritual no se limita a evocar un pasado de conflicto, sino que opera como una práctica de mediación ritual en la que el canto, el cuerpo y el territorio contribuyen a reorganizar las relaciones morales y políticas entre antiguos adversarios (Urbina Rangel, 1997; Tobón, 2020).

El ritual de los *riai rua* fue instituido explícitamente como un pacto de paz destinado a poner fin a los enfrentamientos armados entre los murui-muina y los karijona (la gente de origen caribe), tradicionalmente considerados como enemigos históricos (Tobón, 2020). En este sentido, el ritual no conmemora la reconciliación, sino que la produce a

través del baile: los antiguos cuerpos “feroces” se transforman en cuerpos danzantes, desplazando la lógica predatoria por una lógica de celebración compartida. Esta transición se inscribe en una estética de la acción política en la que la circularidad y el movimiento colectivo sustituyen a las formaciones lineales propias de la guerra (Tobón, 2020).

Uno de los rasgos más significativos del *riai rua* entre los murui-muina es el uso deliberado de una lengua ajena en muchos de sus cantos. Según los registros etnográficos, los karijona enseñaron a sus antiguos adversarios cientos de cantos como parte del acuerdo de no agresión (Urbina Rangel, 1997; Gasché, 2009; Tobón, 2020). Sin embargo, la historia lingüística de estos repertorios parece ser más compleja: muchas fórmulas rituales de los cantos *riai rua* en el karijona y el murui-muina conservan indicios de haber sido tomados, en un pasado distante, de hablantes de lenguas arawak (Wojtylak, en prensa-c). Este “cruce de lenguas” no busca necesariamente una comprensión semántica completa, sino que funciona como un gesto de reconocimiento de la alteridad y de vulnerabilidad ritual. Cantar en una lengua asociada con antiguos enemigos o aliados implica exponerse, abandonar una posición de autosuficiencia y aceptar el Otro como condición de la paz. En este contexto, la opacidad lingüística no constituye un obstáculo, ya que la eficacia ritual depende de la correcta ejecución formal más que de la transparencia semántica.

Los cantos del *riai rua* funcionan además como un archivo mito-histórico que articula la memoria del conflicto y la proyección hacia el futuro. Sus secuencias iniciales, interpretadas en murui-muina, evocan episodios de violencia, ataques y muertes (Wojtylak, en prensa-c). Esto es no para reactivar el antagonismo, sino como condición necesaria para su “curación” ritual. Tras la medianoche, el repertorio se desplaza hacia narrativas de renacimiento, parentesco compartido y descendencia mixta, legitimando la ocupación conjunta del territorio por linajes entrelazados (Tobón, 2020). Figuras míticas encarnan este proceso de “endulzamiento” del mundo, ofreciendo un modelo cosmológico para la reconciliación humana (Urbina Rangel, 1997; Tobón, 2020). La dimensión territorial del *riai rua* es igualmente central. El ritual se realiza en la maloca del linaje que inició el pacto, inscribiendo la paz en un espacio concreto y transformando antiguos territorios de muerte en lugares de “buen vivir” (*ñue/mare iyano*) (Urbina Rangel, 1997; Tobón, 2020). La presencia masiva de invitados que cantan en lengua ajena opera como una limpieza ritual del espacio, reafirmando que el territorio está fundado en alianzas antiguas y no en ocupaciones contingentes. En contextos contemporáneos, esta dimensión ritual es movilizadora por líderes indígenas como base moral y cosmológica para reclamaciones territoriales frente a actores externos (Tobón, 2020).

Finalmente, el *riai rua* muestra que el multilingüismo reformula la relación entre lengua y política. Aquí, cantar en la lengua del Otro no implica pérdida identitaria, sino la creación activa de una comunidad supraétnica en la que la diferencia lingüística se convierte en condición de la convivencia. En este sentido, el *riai rua* constituye un ejemplo paradigmático de cómo el canto ritual puede sostener simultáneamente memoria, alianza y vitalidad lingüística en contextos de profunda transformación histórica (Tobón, 2020; Echeverri, 2022; Wojtylak, en prensa-c).

## 5. Más allá del código: el canto como posibilidad de la conexión

La vitalidad lingüística en el Caquetá-Putumayo no se reduce al uso cotidiano ni a la transmisión doméstica. En el caso murui-muina, la continuidad de repertorios rituales —y de las obligaciones morales y territoriales que los sostienen— muestra que una lengua, a través de los cantos, puede conservar funciones centrales incluso cuando su dominio conversacional se contrae, especialmente para quienes ya no hablan plenamente sus lenguas ancestrales. Aun cuando el español ha desplazado a las lenguas indígenas de amplios dominios comunicativos, los registros rituales especializados siguen constituyendo el epicentro de la continuidad cultural. Los cantos conservan su potencia porque su función principal es referencial: producen relaciones sociales, salud, abundancia y orden moral (Pereira, 2012). Desde esta perspectiva, la vitalidad lingüística reside también en la capacidad del canto para materializar e invocar efectos en el mundo (Echeverri, 2022).

Este enfoque contrasta de forma explícita con los modelos normativos de revitalización lingüística, basados en la estandarización, la escolarización y la fijación de la lengua como objeto pedagógico. En el contexto del Caquetá-Putumayo, estos modelos han sido criticados por su tendencia a aislar el conocimiento lingüístico de las prácticas sociales que le dan sentido (Wojtylak, 2026, en prensa-b). La escuela aparece como espacio donde la lengua se “explica” pero no se vive, generando lo que se ha descrito como una cultura “en frasco”, desconectada de la chagra, del mambeadero y del trabajo ritual (Pereira y Ortiz, 2010). Frente a ello, las formas indígenas de transmisión privilegian una pedagogía situada y relacional, donde aprender implica participar en prácticas rituales, más que adquirir la lengua como objeto (Gasché, 2009; Micarelli, 2015a). Los cantos rituales de los pueblos del Caquetá-Putumayo no pueden comprenderse adecuadamente desde modelos exclusivamente normativos de revitalización lingüística. En cambio, como muestran los repertorios rituales de los pueblos de la *Gente del Centro*, el canto opera como un régimen de atención: un conjunto de prácticas que regulan cómo, cuándo y en qué condiciones una lengua —propia o ajena— debe ser activada para sostener relaciones sociales, territoriales y cosmológicas. Desde esta perspectiva, el valor del lenguaje no reside en la competencia gramatical o léxica completa, sino en su capacidad para marcar presencia, reconocer la alteridad y mantener abiertos los vínculos en contextos de fragmentación lingüística. Para precisar esta propuesta, sintetizo a continuación siete rasgos que permiten entender los cantos de los murui-muina como un régimen de atención, presencia y relación, más que como una simple manifestación de competencia lingüística individual.

1. ATENCIÓN FRENTE A COMPETENCIA – Las epistemologías locales del Caquetá-Putumayo conciben el uso legítimo del lenguaje como una cuestión de atención, cuidado y disciplina corporal, más que como dominio formal del código (Pereira, 2012; Echeverri y Román-Jitdutjaaño, 2013). El término murui-muina *kakareite* ‘escuchar (con atención), comprender (con el corazón)’ designa el principio fundamental del aprendizaje en el *mambeadero por medio del rafue* (§2), donde el conocimiento no se “adquiere” sino que se encuentra a través de una disposición corporal adecuada

(Micarelli, 2015a). Saber hablar implica, ante todo, saber atender: sostener el silencio, regular la dieta, controlar la afectividad y permanecer alerta a las palabras ajenas. En este marco, el conocimiento se conceptualiza mediante la metáfora del “canasto tejido”, donde cada voz constituye una hebra que solo adquiere sentido en relación con las demás (Micarelli, 2015b). Contar, cantar o nombrar no es producir información nueva, sino “tejer” continuidad. La palabra ritual —la “palabra correcta”— se opone explícitamente al habla cotidiana o improvisada, subrayando que el lenguaje con eficacia ontológica es aquel que sostiene el mundo, no que simplemente lo describe.

2. SABER CUÁNDO HABLAR: TEMPORALIDAD Y COLOCACIÓN DE LA PALABRA – Entre los pueblos del Caquetá-Putumayo, la eficacia del lenguaje se evalúa menos por su extensión que por su ubicación temporal y social. Una palabra mal colocada —pronunciada antes de tiempo, sin respaldo ritual o sin haber cumplido un trabajo previo— es considerada peligrosa. Las metáforas de la caza ilustran esta lógica: durante la preparación para la cacería, nombrar un animal por su verdadero nombre equivale a ahuyentar a la presa (Wojtylak, 2015). También, hablar sin preparación puede “asustar el corazón” del interlocutor y provocar enfermedad (Echeverri, 1997; Echeverri y Candre, 2008). Así, el canto ritual no busca decirlo todo, sino decir lo justo, en el momento adecuado y en el marco correcto. Esta ética del tiempo refuerza la idea de que el lenguaje es una sustancia que debe ser administrada con cuidado para no desestabilizar el equilibrio social y corporal.

3. LENGUAJE COMO PRESENCIA RITUAL – Los cantos rituales funcionan como dispositivos de actualización lingüística: hacen que una lengua exista públicamente aun cuando su uso doméstico ha disminuido o desaparecido. En los discursos locales, la continuidad de un pueblo se vincula directamente a la persistencia de sus cantos; mientras la “palabra de origen” siga siendo entonada, el colectivo sigue existiendo como tal (Agga Calderón ‘Kaziya Buinaima’ et al., 2019). La materialidad sonora —incluidos los tambores *manguaré* (Thiesen, 1969; Wojtylak, 2019)— actúa como un mecanismo de convocatoria que reactiva presencias ancestrales y reinscribe a los participantes en una temporalidad compartida. Desde esta perspectiva, la vitalidad lingüística no depende de la frecuencia conversacional, sino de la capacidad de una lengua para seguir siendo convocada, escuchada (aun sin entender) y reconocida en los espacios rituales adecuados.

4. HABITAR SIMBÓLICAMENTE UNA LENGUA – La participación ritual no presupone una comprensión semántica plena. Por el contrario, los cantos incorporan a menudo formas arcaicas o procedentes de otras lenguas, cuya opacidad forma parte de su potencia ritual (Pereira, 2012). La eficacia del canto se fundamenta en la correcta ejecución formal y no en la transparencia comunicativa. Es una forma de conocimiento sensorial y afectivo que permite “entender” sin traducir. Desde esta lógica, cantar en una lengua no dominada gramaticalmente constituye una modalidad legítima de habitación simbólica del lenguaje, orientada a la relación con humanos y no humanos más que a la transmisión de significado proposicional.

5. MARCAR ALTERIDAD: EL LENGUAJE COMO GESTO RELACIONAL – Una de las funciones centrales del canto ritual es señalar al Otro. Cantar en la lengua de otro grupo —especialmente

en contextos como el *riaɪ rua*— no busca apropiación ni traducción, sino reconocimiento explícito de la alteridad (cf. Brabec de Mori, 2012) (cf. §4.3). Esta práctica constituye una forma de diplomacia ritual en la que la lengua del Otro es activada para “enfriar” memorias de violencia y restablecer vínculos. Al adoptar la perspectiva sonora de un aliado o antiguo enemigo, el cantor comparte provisionalmente su espacio-tiempo, sin disolver las diferencias identitarias. El lenguaje opera aquí como un índice relacional: no une borrando fronteras, sino manteniéndolas habitables.

6. ATENCIÓN DISTRIBUIDA Y ÉTICA DE LA ESCUCHA – El régimen de atención que estructuran los cantos rituales es colectivo y distribuido. En los grandes rituales, distintos actores —anfitriones, invitados— asumen responsabilidades complementarias para garantizar que todas las palabras sean debidamente atendidas (Gasché, 2009). La competencia lingüística se gestiona como un recurso social compartido, no como propiedad individual. En este contexto, el fracaso ritual se interpreta habitualmente como una falla de atención: no haber escuchado, no haber respondido, no haber nombrado a quien correspondía (Gasché, 2007). La escucha activa —marcada por respuestas rituales y colectivas (como la palabra *jjɪ!* ‘sí!’) constituye una postura ética fundamental, indispensable para sostener el flujo ritual y prevenir la emergencia de afectos “calientes” como la envidia o la ira (Echeverri, 1997; Agga Calderón ‘Kaziya Buinaima’ et al., 2019).

7. (DES)ATAR Y (RE)ATAR LAS LENGUAS – Los cantos rituales no buscan restaurar un pasado lingüístico íntegro ni traducirlo por completo a categorías contemporáneas. Su potencia reside en mantener abiertas las condiciones de posibilidad de la conexión, incluso allí donde el dominio pleno de la lengua ya no está disponible. Al activar fragmentos, sonidos, fórmulas léxicas y rítmicas, así como registros especializados, los cantos desplazan las lenguas de una lógica estrictamente comunicativa y las reinscriben como fuerzas relacionales que siguen operando en el presente (cf. Echeverri, 1997). Esta lógica resulta particularmente visible en la participación de generaciones jóvenes que cantan sin comprender exhaustivamente el contenido semántico de los cantos. Lejos de constituir un déficit o una forma fallida de transmisión, esta participación parcial es socialmente reconocida como una modalidad legítima de presencia ritual. Cantar, en estos contextos, implica situarse corporal y éticamente en una cadena de relaciones que vincula a los ancestros, los humanos, los no humanos y el territorio. La eficacia del canto depende de la correcta colocación de la voz, del ritmo y del gesto dentro del marco ritual adecuado. Así entendidos, los cantos no devuelven el multilingüismo “tal como era”, ni presuponen una comunidad homogénea de hablantes competentes. Permiten, más bien, que lenguas fragmentadas, parcialmente comprendidas o incluso opacas sigan siendo pensables, sensibles y practicables como parte del mundo común. En contextos de pérdida lingüística, especialmente entre las generaciones jóvenes, los cantos constituyen un régimen de atención que permite que las lenguas —aunque ya no sean plenamente dominadas— continúen teniendo presencia, valor y efectos sociales en el presente.

## 6. Conclusiones

Este artículo muestra que los cantos rituales murui-muina —y, en general, los repertorios de la Gente del Centro— no constituyen residuos de un multilingüismo perdido, sino mecanismos sociales de continuidad que operan bajo condiciones históricas de ruptura. Lejos de presuponer una comunidad homogénea de hablantes plenamente competentes, estas prácticas habilitan formas diferenciadas de participación, incluidas aquellas en las que el canto se realiza sin una comprensión semántica exhaustiva de la lengua.

El análisis comparativo de los géneros *eraï*, *muinaki* y *riaï rua* permitió precisar tres modalidades de persistencia complementarias: la fundación territorial y la memoria genealógica mediante la reactualización ritual del origen; la reproducción cíclica de vínculos sociales y conocimientos ecológicos a través de la participación corporal reiterada; y la diplomacia ritual orientada a la recomposición moral, en la que cantar en una lengua ajena funciona como gesto de reconocimiento y de pacificación. Estos géneros no representan la totalidad de los repertorios rituales murui-muina, sino ejemplos particularmente relevantes para observar cómo ciertas formas de canto mantienen presencia en contextos contemporáneos, incluidos algunos espacios en los que participan generaciones jóvenes. En conjunto, sugieren que la continuidad lingüística no depende exclusivamente de la transmisión plena del código, sino también de la capacidad del canto para sostener presencia, relación y memoria en escenarios de fragmentación lingüística y generacional.

En “ecoterritorios” amazónicos marcados por la violencia histórica y la dispersión social, tales prácticas no buscan “restaurar” un pasado íntegro ni revertir procesos de desplazamiento ya consolidados; sostienen, más bien, las condiciones mínimas para que la conexión siga siendo posible en contextos de pérdida parcial de competencia lingüística. En particular, permiten que personas que ya no dominan plenamente su lengua ancestral participen en formas de relación, reconocimiento y memoria que exceden la comunicación proposicional. En ese sentido, el canto ritual constituye un punto de apoyo empírico y conceptual para repensar la continuidad lingüística como una práctica relacional, situada y ritual, que incluye la transmisión del código, pero no se limita a ella, y se ancla en la copresencia, la actuación ritual y la historia compartida.

## BIBLIOGRAFÍA

AGGA CALDERÓN ‘KAZIYA BUINAIMA’ Lucio, WOJTYLAK Katarzyna I. y ECHEVERRI Juan Alvaro (2019), “Murui: Naie jiyakino. El lugar de origen. The Place of Origin”, *Línguas indígenas: Artes da palavra. Indigenous Languages: Verbal Arts*, editado por Kristine Stenzel y Bruna Franchetto. *Revista Lingüística* 15 (1), pp. 50–87.

- AIKHENVALD Alexandra Y. (2002), *Language Contact in Amazonia*, Oxford, Oxford University Press.
- AREIZA SERNA, Laura, HERNANDO LINARES ROMERO Fabio y ELMER ROJAS MONAYATOFÉ 'JITOMANUE' José (2020), "Ruana Yofueina Onoyena: Enseñanza y aprendizaje del Rua. El canto tradicional entre los pueblos originarios Minika y Múruí del Amazonas", *Prácticas Pedagógicas: Una Mirada Interdisciplinar de la Investigación Educativa*, editado por Leidy Lorena Montero Caicedo y Mathusalám Pantevis Suárez, Bogotá, Fundación Universitaria del Área Andina, pp. 61–101.
- AZICATCH (2008), *Plan de Vida de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce*, Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera (AZICATCH), La Chorrera.
- BECERRA BIDÍGIMA Eudocio y MARÍN SILVA Pedro (1997), "Oralidad y territorio en la cultura Uitoto", *Forma y Función*, núm. 10, pp. 73–89.
- BRABEC DE MORI Bernd (2012), "About magical singing, sonic perspectives, ambient multitudes, and the conscious experience", *INDIANA* 29, pp. 73–101. <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.73-101>.
- ECHEVERRI Juan Alvaro (1997), *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon*, Tesis doctoral, New School for Social Research. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3172>.
- (2022), *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- ECHEVERRI Juan Alvaro y CANDRE Hipólito (2008), *Tabaco frío, Coca dulce: Palabras del anciano Kínerai de la tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*, Leticia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- ECHEVERRI Juan Alvaro y PEREIRA Edmundo (2005), "Mambear coca não é pintar a boca de verde': Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica", *Revista ANTHROPOLÓGICAS* 31(1), pp. 117–185.
- ECHEVERRI Juan Alvaro y ENOKAKUIODO ROMÁN-JITDUTJAAÑO Oscar (2013), "Ash salts and bodily affects: Witoto environmental knowledge as sexual education", *Environmental Research Letters* 8, pp. 1–13.
- EPPS Patience (2018), "Contrasting linguistic ecologies: Indigenous and colonially mediated language contact in Northwest Amazonia", *Language & Communication* 62, pp. 156–169.
- ERIKSEN Love (2011), *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using G.I.S. to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*, Lund, Lund University.
- FRANCHETTO Bruna y MEHINAKU Mutua (2015), "Tetsualü: The pluralism of languages and people in the Upper Xingu", *Language Contact and Documentation*, editado por Bernard Comrie y Lucía Golluscio, Berlin, De Gruyter, pp. 121–164.

- GARCÍA Oscar Iván (2016), "Danzando fakariya: Los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 45(1), pp. 39–62. <https://doi.org/10.4000/bifea.7805>.
- GASCHÉ Jürg (1972), "L'habitat Witoto: 'Progrès' et tradition", *Journal de la Société des Américanistes* 61, pp. 177–214. <https://doi.org/10.3406/jsa.1972.2117>.
- (1977), "Les fondements de l'organisation sociale des Indiens Witoto et l'illusion exogamique", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* 2, pp. 141–161.
- (2007), "Cuatro cantos-adivinanzas huitoto", *FOLIA Amazónica* 16(1–2), pp. 89–100.
- (2009), "La sociedad de la 'Gente del Centro'", *A Multimedia Documentation of the Languages of the People of the Center*, editado por Frank Seifart, Doris Fagua Rincón, Jürg Gasché y Juan Alvaro Echeverri, Nijmegen, DOBES-MPI, pp. 1–32. <https://hdl.handle.net/1839/00-0000-0000-000F-59EC-2@view>.
- GRIFFITHS Thomas Frederick William (1998), *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*, Tesis doctoral, University of Oxford.
- HARDENBURG Walter Ernest (1912), *The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*, London, T. Fisher Unwin.
- HILL Jonathan D (2013), "Instruments of power: Musicalising the Other in Lowland South America", *Ethnomusicology Forum* 22(3), pp. 323–342. <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.844440>.
- KUAN BAHAMÓN Misael (2013), *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893–1929*, Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana.
- MENDOZA HERNÁNDEZ Delio, RODRÍGUEZ UAROKÉ Octavio, MENDOZA RIVERA Cielo, MENDOZA RIVERA Eusebio, GÓMEZ Amalia, KUTDO Leopoldina, ORTIZ VALENCIA Jorge y CRISÓSTOMO ORTIZ Jesús (2017), *Moniya ringo: Mujer de abundancia y reproducción. Estudio de caso de la chagra de la Gente de Centro, Resguardo Indígena de Monochoa*, Bogotá, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas "SINCHI".
- MICARELLI Giovanna (2015a), "Finding the taste of knowledge: The orphan in Indigenous epistemologies", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13(2), pp. 74–90. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1208>.
- (2015b), *Indigenous Networks at the Margins of Development*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- MOJICA CARDONA Carlos Ricardo (2019), *Rituales de la Gente del Centro: El caso del ritual del baile de las frutas Yuaki y la construcción del cuerpo como territorio*, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.

- MONGUA CALDERÓN Camilo (2019), "La presencia capuchina en el sur de Colombia: De inestabilidades políticas a las primeras excursiones en la Amazonía colombiana (1847-1893)", *Tiempos Nuevos* 24(6), pp. 32-43.
- PEREIRA Edmundo (2005), *Nimaira uruki yetara uriki: "Essa é minha luta". Ritual e política entre os Uitoto-murui, rio Caraparaná, Amazônia colombiana*, Tesis doctoral, UFRJ/MN/PPGAS.
- (2011), "The word of coca and tobacco as 'traditional knowledge': Culture, politics and Ddevelopment among the Uitoto-Murui of the Cara Paraná river (Colombia)", *Mana* 17(1), pp. 69-98. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000100004>.
- (2012), *Um povo sábio, um povo aconselhado: Ritual e política entre os Uitoto-murui*, Brasília, Paralelo 15.
- PEREIRA Edmundo y ORTIZ Hermes (2010), "Birui jiibina ruana ñaite: 'Hoje a coca fala de canto'. Notas para uma antropologia da música entre os Uitoto-murui", *Mundo Amazónico* 1, pp. 9-40.
- PINEDA CAMACHO Roberto (2000), *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial.
- RUBIO JUNQUERA Carlos (2024), "Genocide and ethnocide in the Amazon basin during the Rubber Boom (1880 to 1920)", *Open Journal of Political Science* 14(3), pp. 469-491. <https://doi.org/10.4236/ojps.2024.143027>.
- SORENSEN Arthur P. Jr. (1967), "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist* 69(6), pp. 670-684. <https://doi.org/10.1525/aa.1967.69.6.02a00030>.
- TAGLIANI Lino (1992), *Mitología y cultura huitoto*, Quito, CICAME ABYA-YALA.
- THIESEN Wesley (1969), "The Bora signal drums", *Lore* 19, pp. 101-103.
- TOBÓN Marco (2020), "Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona", *Mundo Amazónico* 11(1), pp. 80-105. <https://doi.org/10.15446/ma.v11n1.83018>.
- URBINA RANGEL Fernando (1997), "Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?", *Religión y Etnicidad en América Latina*, editado por Germán Ferro, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 79-127.
- WHIFFEN Thomas (1915), *The North-West Amazon: Notes of some months spent among cannibal tribes*, London, Constable and Company.
- WOJTYLAK Katarzyna I (2013-2024), *Colección K. Wojtylak. Gente del Centro — People of the Center*, Nijmegen, MPI-DOBES. <https://hdl.handle.net/1839/4a7957eb-2225-4fbc-a2f9-76ae0a8b387f>.
- (2015), "Fruits for animals: Hunting avoidance speech style in Murui (Witoto, Northwest Amazonia)", *Proceedings of the 41st Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, pp. 545-561. <https://doi.org/10.20354/B4414110007>.

- (2019), "Traversing language barriers: 'Witoto' signal drums from Northwest Amazonia", *International Journal of Language and Culture* 6(1), pp. 195–216. <https://doi.org/10.1075/ijolc.00022.woj>.
- (2021), *A Grammar of Murui (Bue): A Witotoan Language from Northwest Amazonia*, Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004432673>.
- (2025), "Elders' Voices, Multilingual Pasts: Ancestral memories from the Caquetá-Putumayo region of Colombia", *SALSA XV Conference*, Helsinki, University of Helsinki.
- (2026), "Imbuing words with power: Linguistic diversity and identity politics among the Murui-Muina of the Colombian Amazon", *Language in Society*, pp. 1–21. <https://doi.org/10.1017/S0047404526102139>.
- (en prensa-a), *The Dynamics of Contact in Northwest Amazonia: Diffusion and Convergence in the Multilingual Caquetá-Putumayo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (en prensa-b), "El poder del nombre en la Amazonia colombiana: Del exónimo uitoto al reconocimiento del autónimo murui-muina", *Signo y Seña*.
- (en prensa-c), "Ritual songs of former enemies: Arawak ritual lexicon in the Caquetá-Putumayo region", *Cadernos de Estudos Linguísticos*.