

Colonialismo y alteridad: el discurso de K. Th. Preuss sobre la tradición oral del pueblo múruí (noroeste amazónico)

Recibido: 30/08/2024 | Revisado: 27/01/2025 | Aceptado: 05/02/2025
DOI: 10.17230/co-herencia.22.42.4

Gustavo Zuluaga Hoyos*
gustavo.zuluaga@udea.edu.co

Resumen El presente trabajo examina algunos de los principales tópicos del discurso de Konrad Theodor Preuss (1869-1938) en su libro *Religión y mitología de los uitotos*. Precursor de la etnografía y la arqueología en Colombia, Preuss arriba al país a fines de 1913 como investigador del Museo Etnológico de Berlín, y regresa a Alemania en 1919, cuando culmina la Primera Guerra Mundial. Durante su primer año en Colombia, desarrolla trabajos arqueológicos en San Agustín y etnográficos con los múruí del noroeste amazónico y los kágaba de la Sierra Nevada. Luego, debido al estallido de la guerra en Europa, se ve obligado a fijar su residencia en La Esmeralda, Cundinamarca, donde reside hasta que regresa a su patria. Este trabajo busca, mediante la articulación de un enfoque histórico y etnográfico, analizar el discurso y el contexto intelectual que sustenta la interpretación de Preuss sobre el arte verbal y la espiritualidad del pueblo múruí.

Palabras clave:

Amazonía, arte verbal, canibalismo, etnografía, indígenas múruí, Preuss, uitoto, noroeste amazónico.

Colonialism and otherness: the discourse of K. Th. Preuss on the oral tradition of the Múruí people (north-west Amazon)

Abstract This paper seeks to examine the main topics of the discourse of Konrad Theodor Preuss (1869-1938) in his book *Religion and Mythology of the Uitotos*. A precursor of ethnography and archaeology in Colombia, Preuss arrived in this country at the end of 1913 as a researcher at the Ethnological

* Este artículo es resultado de mis pesquisas sobre los primeros recopiladores de la poética oral del noroeste amazónico, desarrolladas en la Universidad de Antioquia y la Universidade Estadual de Londrina (Brasil). Doctor en Letras. Profesor de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia.

Museum of Berlin, and returned to Germany in 1919, at the end of the First World War. During his first year in Colombia, he carried out archaeological work in San Agustín and ethnographic work with the Múruí of the northwestern Amazon and the Kágaba of the Sierra Nevada. Then, due to the outbreak of war in Europe, he was forced to take up residence in La Esmeralda, Cundinamarca, where he lived until he returned to his country. This article seeks, through the articulation of a historical and ethnographic approach, to analyze the discourse and intellectual context underpinning Preuss's interpretation on the verbal art and spirituality of the Múruí people.

Keywords:

Amazonia, cannibalism, ethnography, Múruí Indians, Preuss, verbal art, uitoto, north-west Amazon.

Ingeborg Bachmann escribe que “los hechos que tornan el mundo real requieren cosas que no son reales a fin de poder ser reconocidos” (citado en Agnese, 2015, p. 26).¹ A 530 años de la firma del Tratado de Tordesillas entre las Coronas de Castilla y Portugal, que se alimenta en gran medida de nociones imaginarias medievales pero cuyo impacto en la configuración concreta de la geografía moderna es incontestable, las palabras de Bachmann nos recuerdan que las fronteras entre la realidad y la ficción son a menudo difusas.

Porque el hecho de que ambas Coronas decidieran trazar una línea imaginaria como límite de sus posesiones ultramarinas, el día 7 de junio de 1494, es un acontecimiento que no se agota en su mera historicidad, o en una exégesis documental basada en marcos jurídicos o normativos, sino que lo proyecta en una dimensión imaginaria, más próxima de la teratología y las geografías fantásticas del mundo medieval, donde abundan las referencias a mitos grecolatinos como el de las Amazonas que encuentra el padre Acuña en su viaje por el río Marañón, o el de las sirenas algo feas vistas por Colón en el mar de las Antillas (Weckmann, 1993, pp. 55-69).

Este meridiano, que unía mediante una línea invisible los polos ártico y antártico pasando a 370 leguas marinas de la isla de Cabo Verde, la más occidental de las islas portuguesas en el océano Atlántico, en la práctica constituye un reparto de tierras americanas

¹ “The facts that make the world real – they require things that are not real in order to be recognized”. Las traducciones de los textos en inglés, francés y latín son de mi autoría.

entre las dos potencias marítimas de la época. En lo que concierne al tema de este artículo, dicho Tratado es relevante porque en él se establece una clara separación, aunque en una forma todavía vaga, entre el espacio amazónico y el espacio andino, una separación ajena a las sociedades indígenas anteriores al contacto con los portugueses y los españoles (Hornborg, 2020; Wilkinson, 2018, 2020), quienes crean el imaginario de una Amazonía como “frontera natural”.

El objetivo de este artículo es profundizar en algunas cuestiones ligadas a la Amazonía desde los tiempos de la Conquista. Se trata aquí, en concreto, de analizar los principales tópicos del discurso etnográfico de K. Th. Preuss (1869-1938), un etnólogo alemán de principios del siglo xx cuyas obras sobre el arte lítico de San Agustín (2013 [1927]) y sobre las tradiciones orales mûrui de la Amazonía (1994a [1921]; 1994b [1923]) y kágaba de la Sierra Nevada (1993 [1926]) pueden ser consideradas como precursoras de la etnología y la arqueología colombianas (Zuluaga Hoyos, 2014).

De acuerdo con Reyes (2018) y Valdovinos (2020), el propósito principal del viaje de Preuss a Colombia es emprender excavaciones en la región de San Agustín, con miras a conseguir estatuas y objetos arqueológicos para alimentar las colecciones del Museo Etnológico de Berlín, donde se desempeña como director de la Sección América. Mas, en vista de la enorme importancia que le otorga a la investigación sobre el arte verbal y las lenguas indígenas, decide encaminarse hacia Florencia, Caquetá, luego de concluir sus trabajos en Huila.

Aunque Preuss no habla casi de los motivos que lo llevan a elegir la etnia mûrui para sus tareas de recopilación, lo cierto es que a poco de llegar a Florencia se encamina rumbo al asentamiento de un grupo hablante de la variedad dialectal *mika doode* de la lengua mûrui, que, huyendo de la violencia cauchera de las cuencas del Caquetá y el Putumayo, se había radicado en las márgenes del río Ortegua, tributario del Caquetá. Allí el etnólogo busca, siguiendo un método preciso, registrar, transcribir, traducir e interpretar las manifestaciones del arte verbal de este pueblo amazónico. Es de suponer que Preuss recibiera en Florencia información acerca de la proximidad relativa de este grupo y que resolviera instalarse allí aprovechando que dos comerciantes caucheros que lo acompañan,

Leonado Cabrera y Félix Silva, tienen una posición dominante dentro de esta comunidad.

El pueblo mûrui² es un grupo étnico originario del interfluvio Caquetá-Putumayo. Junto con los bora, muinane, miraña, andoque, resígaro, nonuya y ocaina, forman el conglomerado conocido como “Gente de centro”, que se caracteriza por un conjunto de prácticas, simbolismos, historias y rituales tejidos alrededor del tabaco para lamer *ambil*, el polvo de coca *mambe* y la bebida de almidón de yuca *cahuana* (Echeverri, 1997, p. 70; 2000, p. 179). De aquí se deriva otra denominación usual para estos grupos: *Diona*, *jüibina*, *farekatofe uruki*, “Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce”.

Este trabajo se divide en tres partes. En la primera, se analiza la forma de representación del canibalismo de los indígenas mûrui en *Religión y mitología de los uitotos*. En la segunda, se identifican algunos tópicos del discurso de Preuss sobre la tradición oral mûrui. Y en la parte tercera, se sitúa el discurso etnográfico de Preuss en las coordenadas del llamado difusionismo.

Religión y mitología de los uitotos y el problema del canibalismo

En su estudio *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Michel Taussig se asombra de que “Konrad Preuss” haga tan solo “una mención” a la “bonanza cauchera” en toda su obra sobre las tradiciones orales del pueblo mûrui, a pesar de que esta etnia padeció especialmente sus efectos. Y de que ofrezca una descripción “un tanto ambigua” de un supuesto “*bai* o festín caníbal” practicado por los indígenas, ambigua porque Preuss nunca distingue entre “lo que él mismo vio” de “lo que le contaron acerca del evento” (Taussig, 2002, p. 143). Taussig justifica su asombro con un hecho: la “economía

² Aquí conviene hacer una precisión relativa al vocablo “mûrui”, usado a lo largo de este trabajo como denominación de este pueblo amazónico. “Mûrui” es un término adoptado desde comienzos de este siglo por las autoridades tradicionales para reemplazar la antigua denominación “uitoto”, proveniente de la etnografía de principios del siglo xx. Puesto que “uitoto”, como lo veremos, es un término que se asociaba con el canibalismo y la ferocidad, se ha preferido mantener aquí el empleo actual del vocablo “mûrui”, y usar “uitoto” solo cuando se trata de referencias textuales.

del terror” impuesta a sangre y fuego por los colonos caucheros en el Caquetá y el Putumayo se legitimaba en una mitología colonial construida alrededor de la imagen del “caníbal uitoto”.

La asociación del pueblo múrui con el canibalismo se difunde por Europa y Norteamérica a partir de los relatos de las exploraciones amazónicas de Rafael Reyes y Jules Crevaux, realizadas en 1878 y 1879, respectivamente. Reyes, en el relato publicado varios años después, afirma haber hecho “amistad con las tribus antropófagas de los Huitotes [...], Carijones [y] Garaparaná” (1979 [1902], p. 21), y traza un mapa detallado del curso de su exploración donde sitúa algunos de sus asentamientos (p. 42). Por su parte, Crevaux declara que durante su viaje por los ríos Içá (Caquetá) y Japurá (Putumayo), territorio “uitoto”, él mismo ve a una mujer cocinar “la cabeza de un indio” en una vasija (Crevaux, 1884, p. 260). E informa que cuando pasa cerca de los carijonas, enemigos de los “uitotos”, escucha relatos sobre estas “escenas terribles” (p. 262).

En la primera parte de *Religión y mitología de los uitotos* (1994a), Preuss se refiere a un supuesto “festín caníbal” que reproduce las declaraciones al respecto del viajero colombiano Joaquín Rocha, quien narra su travesía por territorio múrui en su *Memorandum de viaje* (1905), y del etnógrafo Koch-Grünberg (1906), predecesor suyo en el estudio de la lengua múrui. Koch-Grünberg, por ejemplo, siguiendo a Crevaux, señala que “los indios uitotos antropófagos” habitan “en las inmediaciones de la gran caída del Araracuara” (1906, p. 157).³ Y, acto seguido, relaciona lingüísticamente los vocablos “uitoto” y “caníbal”:

En cuanto al término “uitoto”, hablando propiamente no es el nombre de una tribu, sino más bien un sobrenombre. Ha sido tomado del vocabulario de las tribus caribe de la ribera izquierda del Yapurá y significa “enemigo”, como Crevaux ya lo ha hecho notar (1906, pp. 157-158).⁴

³ “[...] une population très dense d’Indiens cannibales qu’il [Crevaux] appela Ouitotos [...]. Ce sont des tribus féroces et anthropophages [...] qui habitent aux environs de la grande chute Ararakuára du haut Yapurá [...]”.

⁴ “Quant au terme « Uitoto » lui-même, ce n’est pas à proprement parler le nom d’une tribu, mais plutôt un sobriquet. Il est emprunté au vocabulaire des tribus caraïbes de la rive gauche du Yapurá et signifie « ennemi », comme déjà Crevaux l’a fait remarquer”.

Lo que sorprende de esta cita no es que Koch-Grünberg considere el vocablo “uitoto” como una designación ajena a la lengua mûrui, pues los estudios recientes le han dado la razón, sino que la traducción de “uitoto” sea justamente por “enemigo”. Porque la hipótesis de que hay un vínculo semántico entre ambos términos, aunque no “se ha podido verificar hasta el presente”, como lo advierte Petersen de Piñeros (1994, p. 16), sí parece coincidir con el hecho de que el canibalismo siempre se relaciona con la venganza interétnica, es decir, con la enemistad y la guerra. En este sentido, “uitoto” casi podría asimilarse a “caníbal” en cuanto que el caníbal es, en rigor, un enemigo ansioso de venganza.

Según Preuss, la fiesta *bai* o de la antropofagia “se celebra al regreso de un combate, es decir, después de haber consumido la carne de los vencidos o prisioneros” (1994a, p. 203). Preuss interpreta este “canibalismo” en términos rituales, esto es, como un consumo de carne humana con fines estrictamente místicos o religiosos. Más adelante, después de expresar algunas dudas sobre puntos concernientes al desarrollo del ceremonial (acerca del tiempo que debería transcurrir entre la muerte de la víctima y su consumo, o de los preparativos que habría que tener en cuenta antes del ritual), Preuss nos introduce en el corazón mismo de una escena caníbal del pueblo mûrui con una espeluznante descripción:

Era costumbre atar al prisionero con los brazos extendidos a una viga que reposaba sobre dos maderos. Le separaban las piernas y le clavaban los pies a la tierra con unas varas puntiagudas. Su espalda daba contra los maderos mientras que sus piernas estaban ligeramente dobladas. [...] Allí se le daba muerte al prisionero con una lanza o un puñal de caña (Preuss, 1994a, p. 203).

Vale subrayar en este pasaje la forma intempestiva en que inicia la descripción del rito de canibalismo. A diferencia de lo que ocurre con la descripción de la fiesta de los antepasados o *ráfue okima*, en su comentario sobre el *ráfue bai* Preuss es más escueto y no nos dice nada acerca de aspectos que sería importante conocer como, por ejemplo, la procedencia del guerrero vencido o el carácter de las guerras intertribales que habrían dado como resultado su captura. Todo sucede como si hubiéramos llegado tarde a la acción del drama:

lo único que podemos ver es al prisionero, atado ya de las manos a una viga (el árbol de sangre o *dieka amena*), con las piernas dobladas y clavadas en el suelo, en espera de su muerte. Este cuadro de horror se completa de manera eficaz con la descripción del modo en el que la víctima es consumida:

Los hombres eran los únicos que consumían la carne del prisionero; comían el corazón, los riñones, el hígado y la médula ósea, después de haberla cocinado o tostado muy poco, de tal manera que al comerla sangraba todavía. Antes de comer se llenaban la boca de ambil, de lo contrario no lo soportarían. Una vez terminaban, iban al río para vomitar lo que habían consumido (Preuss, 1994a, p. 204).

Leyendo estas descripciones, tan llenas de pormenores, se podría pensar que quien las escribe ha debido tener una experiencia ocular de los eventos. Pero no es el caso del relato de Preuss. Él reconoce que el *ráfue bai* ya no se celebra entre los múrui durante la época de su visita (1994a, p. 173), y que en ella “sólo se comía carne de monte” (p. 203). ¿Qué decir ante estas afirmaciones que contrarrestan la eficacia retórica de sus descripciones? ¿Qué es lo que empuja a Preuss a describir un acto caníbal a propósito de una fiesta que, según su propio testimonio, ya no se celebraba y en la que no se consumía más que carne de monte? ¿Los falsos testimonios de los indígenas? ¿Sus lecturas? ¿Los informes de las autoridades, viajeros y colonos? Es aquí, en este territorio brumoso, donde se entrecruzan la ambigüedad de la descripción de Preuss subrayada por Taussig, los relatos sobre canibalismo múrui de los exploradores, misioneros y colonos, y el discurso etnográfico⁵ occidental que educa la mirada de los investigadores para percibir a los indígenas en un contexto colonial.

La ambigüedad de la descripción del *ráfue bai* radica en que Preuss construye su relato sin discriminar las fuentes que utiliza, pues sitúa en el mismo plano discursivo los testimonios de sus colaboradores, indígenas o blancos; los relatos de etnógrafos y viajeros que recorrieron el territorio múrui; el contenido de varios cantos *ruaki* y, por último, el argumento de algunos relatos míticos *jágai* como el

⁵ Se entiende aquí el “discurso etnográfico” como un instrumento para la “clasificación y [...] el ordenamiento de la diferencia cultural (religiosa, étnica, racial, etc.)” (Solodkow, 2014, p. 47).

Dijoma jágai, el *Kuionima jágai* y el *Fiedamona jágai* (1994a, p. 204). Sin embargo, en lo que respecta a estos *jágai* que, según Preuss, se contaban en el contexto del *ráfue bai*, no queda del todo claro por qué tales narraciones se relacionan con esta fiesta en específico.

El *Dijoma jágai*, por ejemplo, cuenta la historia de un espíritu terrestre y subacuático asociado con el inframundo, es decir, la historia de un *Buinaima*. Cierta vez, este se transforma en boa y se dirige a la casa del jefe *Dijoma*. Allí la acogen y la crían hasta que, habiendo alcanzado el tamaño de una palma de canangucho, devora a la hija del jefe y, luego, a la gente de los primeros tiempos. Entonces *Dijoma*, ancestro experto en toda clase de técnicas manuales, se introduce en el vientre del ofidio y logra derrotarlo antes de que destruya a la humanidad entera. Al final, el jefe se transforma en gavián y vuela rumbo al mundo celeste.

A la luz del argumento de este *jágai*, uno podría preguntarse dónde está el canibalismo que Preuss asocia con él. ¿En los ojos del etnólogo que lo transcribe, traduce e interpreta? ¿O bien en el argumento del “texto” fijado en la escritura, que habla de un *buinaima* que se transforma en boa y devora a los primeros seres humanos? Lo cierto es que, según la cosmovisión mûrui, el *buinaima* que se transforma en boa en el relato no es como tal un “ser humano”, aunque aparezca revestido figurativamente de unas cualidades humanas, sino más bien una entidad asociada con las fuerzas no domesticadas de la selva (*jaziki*). Estas son justo las fuerzas que convoca el narrador de un *jágai* (relato mítico) durante su *performance*.

Ahora bien, esta forma de utilizar el arte verbal del pueblo mûrui como documento (en este caso, como testimonio de su canibalismo) nos conduce a otro aspecto crucial del discurso de Preuss en *Religión y mitología de los uitotos*: su interpretación de los géneros poéticos mûrui, pues se acerca a ellos a partir de una teoría muy popular en el ámbito de la etnología de su época: el panlunarismo. Es cierto que Preuss registra denominaciones genéricas de la lengua nativa como *jágai* (“relato mítico”), *ruaki* (“canto ritual”) y *ráfue* (“fiesta tradicional”). Pero, dada su corta permanencia en campo, no alcanza a percibir ni las propiedades internas ni las funciones sociales de tales formas verbales. Por eso su interpretación de las tradiciones

orales del pueblo múrui (cantos, narraciones y fiestas rituales) la realiza en función de las fases lunares.

En lo que respecta al *rafue okima* o “fiesta de la yuca y de los antepasados” (1994a, p. 178), Preuss señala que como la yuca “es el símbolo de la luna”, en esa medida esta fiesta conmemora “el paso natural e inexorable de la luna oscura a luna nueva [...] simbolizado mediante imágenes específicas”: por ejemplo, a través de los “envueltos de yuca” *juari*, que al ser abiertos representan el “surgimiento repentino de la luna nueva a partir de la oscuridad de la luna vieja”; o también a través de la disposición de los participantes del *ráfue* dentro de la maloca que, al ser considerados “gente lunar”, mientras danzan forman semicírculos que “representan la luna nueva” (1994a, pp. 188-189).

Este enfoque explicativo, que considera a la luna como un motivo omnipresente en el arte verbal del pueblo múrui, preside la estrategia interpretativa de Preuss. Para el etnólogo, los géneros poéticos múrui se orientan a la representación figurativa de “destinos lunares [...] por medio de imágenes simbólicas adaptadas a los hechos y eventos de la vida humana” (1994a, p. 168). Ello significa que las acciones humanas narradas en los *jágai* serían, en rigor, una suerte de reflejo de las fases lunares, sin un contenido moral significativo. Es verdad que Preuss identifica ciertos “motivos humanos” en las narraciones: por ejemplo, el de la “pareja que se separa”, o el de la venganza entre tribus o, en fin, el de las luchas en las que se enfrascan los seres lunares, entre otros (1994a, pp. 169-171). Sin embargo, Preuss se interesa poco por profundizar en dichos “motivos”.

Ciertamente, como lo recuerda Urbina (1993), cuando Preuss llega a Colombia trae consigo una serie de ideas previas sobre la espiritualidad, las costumbres y las creencias de los denominados, en los albores de la antropología moderna, “pueblos primitivos” o “naturales” (*Naturvölker*) (Reyes, 2018, p. 3). Tales ideas previas informan de tal modo su discurso, que determinan su manera de entender tanto la cultura como el arte verbal del pueblo múrui. Entre las ideas previas de Preuss dos resaltan por su importancia: su ya citado panlunarismo y su clara adhesión al difusionismo, corriente en boga en la etnografía alemana de principios del siglo XX.

El discurso panlunarista como estrategia de interpretación de la tradición oral múruí

El panlunarismo no solo determina la comprensión de Preuss del arte verbal del pueblo múruí; también, y de manera ostensible, la de sus creencias espirituales y míticas. Según esta perspectiva, *Naainuema*, el padre creador que forma el mundo a partir de una “hebra de sueño” (*nikai igaido*), personificaría a la luna oscura. Sin embargo, luego de su transformación en *Kuio*, la lombriz mítica, el ancestro *Nofieni* (astilla de piedra) lo destruye. En ese momento, según Preuss, el padre creador se desdobra. Su naturaleza solar asciende al mundo celeste bajo la forma de *Juziñamui*, el ancestro antropófago y decapitador, en tanto que su forma terrestre, *Kuio*, a la que Preuss también relaciona con la luna, perece (Preuss, 1994a, p. 53).

Preuss señala que la muerte de *Kuio* y el posterior ascenso de *Juziñamui* al ámbito celestial representa el surgimiento de la luna nueva a partir de la “luna perecedera u oscura”, lo que explica por qué *Juziñamui* es caracterizado por los indígenas como el “decapitador”. Estas cabezas, afirma el etnólogo, son en rigor seres lunares que el padre creador decapita al amanecer, del mismo modo, podríamos añadir, en que el dios mexica Huitzilopochtli derrota cada mañana a los cuatrocientos guerreros, o sea, a las estrellas del cielo nocturno. De hecho, Preuss identifica este mismo “motivo mitológico” en la tradición oral del pueblo cora, en el Nayarit, en la Sierra Madre Occidental mexicana. Según la creencia de este pueblo, el padre creador (que es también una figura solar) todas las noches sale del “inframundo y lanza una flecha hacia los matorrales del poniente, por donde se encuentra la serpiente acuática que amenaza al mundo” (Preuss, 1998 [1906], p. 9).

En el contexto de la cosmovisión múruí, Preuss encuentra este mismo principio acuático y nocturno que se opone a la deidad solar en la figura de *Mooma*, que es otro nombre dado por los múruí al padre creador. Es más, Preuss caracteriza a *Mooma* como una deidad principal, incluso como “el único dios”, porque representa míticamente el ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento de la luna, que “es la imagen de toda prosperidad en la tierra” en cuanto “ella ejerce una influencia en el devenir de todas las cosas” (1998, p. 53).

Con todo, Preuss no considera a Mooma como una personificación de la actividad creadora en sí. Y afirma más bien que “su ser y su manera de crear le están prescritos por la luna, a la que en cierto modo encarna” (p. 54). De hecho, es de esta misma luna nueva u oscura de donde surge, a su vez, *Juziñamui*, la divinidad solar (p. 54).

Pues bien, partiendo de este conjunto de símbolos, que apuntan invariablemente a la “figura lunar” como principio inmanente, Preuss interpreta las tradiciones orales del pueblo múrui. De ahí que al verter el relato mítico *Damagida jágai* al alemán, Preuss le imponga el título: “La vieja de la luna y otras figuras” (1994b, pp. 259-272). La razón de este título, informan Gabriele Petersen de Piñeros y Eudocio Becerra, traductores al español de los textos y cantos recopilados por Preuss en múrui y alemán (1994b), es que el etnólogo confunde la vocal central alta “i” del vocablo *taife* (“espíritu del monte”) con la vocal cerrada “i” del vocablo *taife* (luna llena), lo cual explicaría el porqué del nombre que escoge para dicha historia (1994b, p. 272, nota 2). En este sentido, Preuss supone que la anciana del relato es una personificación de la luna llena (*taife*) (pp. 116-117), en lugar de un espíritu del monte (*taife*).

En otro texto, un canto *jigabai* del *ráfue bai* o “fiesta de la antropofagia”, la deidad creadora dual (aquí bajo la imagen de *Juziñamui*) pregunta por sus aliados y, al mismo tiempo, parece invocarlos para que avancen hacia el fuego que se ha encendido, es decir, los venados colorados que duermen en el lugar que ha sido abandonado por él (la tierra). En la transcripción revisada de Petersen y Becerra se lee:

Buyairi buyai jabukuñi
Niike yainani jomanie
Niike yainani riyeni
Kue jaaiya jofoi meeino kito ininaiya
Ninomo raaiya imaki jaaiya jofoi meeino buyairi

Se prendió el fuego se prendió [?]
¿Dónde está la gente jomanie?
¿Dónde está la gente riyeni?
En la casa que yo abandoné, los venados colorados duermen.
Allí está sentada esa gente, desde que me fui de la casa. Se prendió el fuego.

En una nota al pie, Petersen y Becerra señalan que Preuss traduce la primera línea del canto como “Ellos incendiaron la luna”. Y que en lugar de *jabukuñi*, término del lenguaje ritual cuyo significado se ignora en la actualidad, registra *jabokoni* (1994b, p. 779, nota 2), asociando tal vez el adverbio *jabo* (arriba) con el clasificador nominal *-ko* (objeto semiesférico).

Estos dos ejemplos permiten entender cómo las teorías panlunaristas de Preuss se reflejan en sus transcripciones y traducciones. No obstante, determinar en qué medida estas teorías se manifiestan en sus registros terminológicos y en sus traducciones, es un problema que rebasa los propósitos de este artículo, pero que recientemente ha sido abordado de forma muy sugestiva en algunos estudios etnográficos (Reyes, 2018; Valdovinos, 2012, 2020).

¿Mas cuáles son las líneas fundamentales del discurso etnográfico de Preuss y cómo se expresa este en *Religión y mitología de los uitotos*? Siguiendo a Urbina (1993), este discurso puede ser caracterizado como una versión modificada del naturalismo filosófico, aplicada a la comprensión de las costumbres y tradiciones indígenas. La piedra angular de este naturalismo es, como hemos visto, la figura lunar, que para Preuss sustenta la experiencia espiritual de los indígenas mûrui porque tanto las tradiciones orales como los rituales buscan representar sus diversos ciclos. Sin embargo, hay un momento en el que Preuss parece cuestionar la validez misma de su estrategia de interpretación:

¿De qué sirve afirmar continuamente que los personajes, debido a su nombre u otra característica, son seres lunares cuando sus relaciones con otras personas tienen a menudo un carácter puramente humano y que, por lo tanto, no representan ni determinadas estrellas ni otros fenómenos celestes sino lunas y más lunas? (1994a, p. 168).

Preuss admite incluso que la presencia de motivos humanos en los *jágai* podría exceder los marcos de su hipótesis: por ejemplo, cuando los relatos se refieren al deber de venganza, o cuando evocan hechos y costumbres de los antepasados, a quienes se asigna una función moralizadora (1994a, p. 172). Pero estas evidencias no contravierten su marco conceptual, pues recuerda que “en una sociedad cuyos miembros se consideran descendientes del Padre creador ‘luna’ [...] es

probable que los textos que narran los destinos de estos personajes contengan algunos rasgos inspirados en la luna” (p. 168).

La entidad espiritual a la que Preuss llama aquí “padre luna” es *Mooma*, un ser identificado con *Kuio*: la lombriz mítica dueña del mundo terrestre, nocturno y subacuático, esto es, el mundo de los *buinaima*. Esto nos permite inferir que Preuss asocia a *Mooma* con la deidad solar *Juziñamui* porque está influido por los resultados de sus trabajos en el Nayarit.

Kuio, pues, se opone al ancestro mítico solar *Juziñamui* en tanto que representante de las fuerzas terrestres y subacuáticas, ligadas a la pesca, la agricultura y la fertilidad. Por lo demás, estudios etnográficos recientes sobre la “mitología” y la “historia” del pueblo múruí (Echeverri, 1997; Montoya Bonilla, 1994) sugieren que *Juziñamui* también simboliza al hombre blanco y a la religión cristiana, pues se trata del vocablo con el cual los hablantes del múruí nombran al sacerdote católico en el interfluvio de los ríos Putumayo y Caquetá.

Difusionismo y hombre salvaje

Esa especie de “monoteísmo lunar” que Preuss plantea como eje de la espiritualidad y la tradición oral del pueblo múruí remite a una de las corrientes dominantes en los albores de la antropología moderna: el difusionismo. Como teoría, el difusionismo se asemeja, en efecto, a una versión monoteísta de la historia mundial. Pues sostiene que los elementos constitutivos de la cultura (como la agricultura, la organización social, la religión, los ritos funerarios, el vestido, la cerámica, la cestería, etcétera) son creaciones de antiguos pueblos que adoptan el modo de vida sedentario como, por ejemplo, los egipcios o los indoeuropeos. Antes de estos antiguos pueblos, los hombres andaban desnudos, no vivían en ciudades, carecían de religión e instituciones políticas, ignoraban las leyes y no practicaban ceremonias matrimoniales o funerarias. Pero tales pueblos empezaron a difundir estos hallazgos por toda la tierra, a través de viajes de colonización, migraciones y otros tipos de contacto cultural. Y así fundaron numerosos centros urbanos arcaicos entre los cuales unos

prosperaron, pero otros decayeron, se fusionaron o finalmente se extinguieron (Harris, 1987, p. 329).

El núcleo de las teorías difusionistas es su creencia en la unidad profunda del género humano. Con todo, la postulación de dicha unidad no se basa en el reconocimiento de la igualdad de valor de la diversidad cultural, sino en la idea de que la humanidad tuvo un origen común en el que le fueron reveladas de manera natural las artes, las ciencias y las instituciones sociales. Según Rebok (2002, pp. 213 y ss.), la corriente difusionista surge como respuesta ante las teorías evolucionistas del desarrollo cultural (dominantes durante los siglos XVIII y XIX) que cuestionaban la teoría monogenética del origen del hombre, presupuesto esencial de los difusionistas. Los evolucionistas postulaban una línea de progreso ascendente que empezaba con el cazador-recolector de las primeras épocas, pasaba por la etapa intermedia del pastoreo y la incipiente domesticación de las plantas, y culminaba con la aparición de los pueblos de agricultores civilizados de la Antigüedad.

Al contrario de los evolucionistas, los difusionistas aseveran que las semejanzas y las diferencias socioculturales no se explican necesariamente como producto de procesos de evolución sucesiva, sino por migraciones, préstamos y otras formas de transmisión cultural. En este sentido, los rasgos culturales así transmitidos son la fuente de acceso a la civilización, aunque también pueden ser malogrados o degradados por aquellos pueblos que no sepan conservarlos. De ahí las marcadas diferencias de civilización de las culturas del mundo, relacionadas con imperfectas formas de asimilación de la herencia primordial. Preuss, por ejemplo, tratando de explicar por qué los mûrui no representan en sus historias sino “lunas y más lunas”, “cuando en el cielo no se ve más que una”, se refiere a procesos de difusión: “[...] bien podría tratarse de un fenómeno de decadencia, de mal asimilados préstamos de mitos lunares o de mezclas con narraciones de diferente índole” (1994a, p. 168).

Para Harris, los difusionistas no se limitan a clasificar un conjunto de áreas geográficas según rasgos culturales semejantes (lo que los alemanes llaman *kulturkreise*), sino que consideran estas áreas o círculos culturales como “verdaderos estratos” de un esquema

universal en el que los pueblos aborígenes contemporáneos pueden ser clasificados según su grado de primitividad (Harris, 1987, p. 336).

De acuerdo con un influyente esquema de la época, el del padre Wilhelm Schmidt, fundador de la revista *Anthropos* en la que Preuss publica su estudio sobre los indígenas *kágaba* (Preuss, 1993 [1926]), hay cuatro grandes clases de círculos culturales, llamados primitivo, primario, secundario y terciario. En cada uno de estos círculos caben a su vez varios *kreise*. En el primitivo, por ejemplo, se ubican solamente los *kreise* de cazadores-recolectores (esquimales y algonquinos del Ártico, pigmeos de África y Asia, australianos y tasmanios del Antártico). En el primario aparecen los *kreise* de pastores nómadas, cazadores superiores y agricultores sedentarios. En el secundario los de los pueblos con sistemas patrilineales y matrilineales libres (los polinesios, los sudaneses, los indígenas de la Amazonía, los chinos). En el terciario, en fin, están los *kreise* de las altas culturas arcaicas de Asia, Europa y América (Harris, 1987, p. 333).

Lo que más llama la atención en este esquema, como observa Harris, es que su autor establece diferencias taxativas no solo entre las culturas primitivas entre sí, sino entre estas tomadas en su conjunto y la civilización occidental moderna. Pero lejos de ser insignificantes, las diferencias así subrayadas equivalen a verdaderas gradaciones del desarrollo mental y cultural de los pueblos comparados. Es algo parecido a lo que piensa Lévy-Bruhl cuando afirma que el “hombre primitivo” no es capaz de elevarse hasta la esfera del razonamiento abstracto porque está gobernado por representaciones mentales de las que nunca se separan los elementos pasionales y emotivos. De ahí que la distancia entre la mentalidad del “hombre primitivo” y la del “civilizado” deba entenderse como la oposición entre una mentalidad mística y prelógica (la del hombre primitivo) y otra secularizada y lógica (la del civilizado) (Lévy-Bruhl, 1947 [1910], p. 69).

Para Preuss, quien había leído la obra de Lévy-Bruhl sobre las sociedades inferiores antes de su llegada a Colombia (Urbina, 1993), y que, por otra parte, era un continuador de la versión alemana de la teoría de las áreas culturales (los *kulturkreise*), nada más natural que asumir esta pretendida distancia de actitudes y mentalidad entre la cultura de “nivel superior” del hombre occidental y la cultura de

“nivel inferior” de los primitivos. Esto es lo que puede deducirse de su relato de los tres meses que pasa entre los indígenas múrui, mientras recopila muestras de su arte verbal.

Como ya se dijo, el objetivo de Preuss al internarse en la selva amazónica es hallar, en los relatos de pueblos indígenas situados en territorios más o menos próximos del *kreize* de San Agustín, claves para interpretar el sentido del arte monumental de ese lugar, de acuerdo con sus expectativas difusionistas.⁶ En principio, siguiendo a Codazzi, Preuss se propone trabajar con los indígenas andaquíes. Pero pronto se da cuenta de que ya no quedaban miembros de este grupo con quienes pudiera emprender tareas de recopilación (Preuss, 1986 [1914]; Reyes, 2018, p. 7). Entonces, enterado por los escritos de Rocha, Koch-Grünberg y Hardenburg de la existencia de comunidades de hablantes de la lengua múrui en las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo, cambia su plan inicial y navega por el río Orteguaza (tributario del río Caquetá) hasta el asentamiento Niña María, donde un grupo de indígenas múrui se había radicado huyendo de las riberas de los ríos Caraparaná e Igaraparaná, por esos años lugares de constantes incursiones de los caucheros de la Casa Arana.

De acuerdo con Margarita Valdovinos, el trabajo etnográfico de Preuss representa, en el campo de la antropología en vías de consolidación, un estado de “profesionalización del registro, la traducción y el análisis del arte verbal indígena” (2012, p. 76). De hecho, Preuss es uno de los primeros etnólogos que emprende estancias de campo de larga duración entre los indígenas americanos con el objeto de registrar su arte verbal y sus concepciones espirituales. Valdovinos también destaca que si bien el interés oficial de la expedición de Preuss a Colombia se endereza a recolectar objetos arqueológicos para alimentar las colecciones del Museo Etnológico de Berlín, tanto en su expedición a México (1905-1907) como en su expedición colombiana él presta una atención considerable a la recopilación de textos en lenguas indígenas como el cora, EL HUICHOL

⁶ Estas mismas expectativas difusionistas están presentes en su trabajo sobre los indígenas cora del Nayarit, que tenía dos objetivos básicos. El primero, recopilar datos etnográficos para comprender la cosmovisión de este pueblo de la Sierra Madre Occidental mexicana; el segundo, “encontrar algunas explicaciones para las ceremonias y los códigos de los antiguos mexicanos” (Preuss, 1998, p. 1).

y el mexicanero (en la Sierra Madre Occidental mexicana), o el uitoto-múruí y el kágaba (en la Amazonía y la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia).

A decir verdad, lo que más le interesa a Preuss en su trabajo de pesquisa es, más que entender en profundidad el universo simbólico en que dichas manifestaciones espirituales se inscriben, registrar y traducir cantos y narraciones que permitan explicar manifestaciones culturales de amplia dispersión y los objetos materiales asociados con dichas manifestaciones. En este sentido, Preuss es coherente con los postulados de la arqueología alemana de su época que, sobre todo con la gestión de Adolf Bastian como director del Museo, adquirió una fuerte tendencia hacia el coleccionismo, privilegiando la recolección intensiva de objetos arqueológicos y etnográficos más que su estudio y análisis sistemático. Manuela Fischer (2007) describe bien este fenómeno:

El coleccionismo [...] lleva en sí, lo que podría llamarse, el dilema de la materialidad. El afán de recoger la muestra más completa posible de la cultura material de grupos indígenas del mundo entero sorprendentemente no implicaba un interés generalizado por estudiar este material (2007, p. 147).

Clara Isabel Botero arguye que, como el gran propósito del viaje de Preuss a Colombia es excavar y recolectar objetos arqueológicos para enviarlos a Alemania, él apenas se preocupa por “obtener información” sobre la sociedad múruí en concreto. En este contexto, Preuss concibe su recopilación de textos de la tradición oral múruí como una búsqueda de pistas para interpretar el simbolismo de la estatuaría agustiniana, y no como una investigación propiamente dicha sobre la cultura múruí (Botero, 2006, p. 210).

Por eso es que Preuss nunca termina por sentirse a gusto entre los múruí. Su única meta es recopilar y traducir sus cantos y narraciones. Y eso, se dice a sí mismo el día de su llegada al asentamiento, el 14 de abril de 1914, se puede alcanzar sin “convertirse en indígena o pretender pasar por uno de ellos”, incluso sin penetrar en su lengua, pues “el objetivo científico en la mente atrae en pocos meses un mayor conocimiento que un simple intercambio en 20 años” (Preuss, 1994a, p. 22).

Con el paso de los días, Preuss subraya su distancia frente a ciertas actitudes de los indígenas. El etnólogo se queja, por ejemplo,

de no poder iniciar sus tareas de investigación en forma consistente. Por un lado, porque Pedro o Yoeiko (su intérprete), aunque es capaz de dictarle listas de palabras en múrui con su correspondiente traducción al español, desconoce los relatos y cantos tradicionales, pues ha vivido durante varios años en la ciudad de Neiva, Huila, en un contexto de gentes blancas y mestizas; por el otro, porque los miembros de la comunidad se hallan tan atareados con los preparativos para una fiesta ritual (un *ráfue okima*), que nadie le presta atención. De ahí que Preuss, cuyo único deseo es trabajar “mañana y tarde, en la recopilación de todo aquello que se conociera en cuanto a narraciones y cantos” (1994a, p. 24), por lo pronto se dedique al estudio del múrui en compañía de Pedro.

El etnólogo no oculta su malestar frente a este clima opuesto a sus esperanzas. Con ocasión del relato de su visita a un poblado vecino (también múrui), ubicado río Orteguaza arriba, él mismo cuenta que no se sentía muy cómodo entre la gente de “Niña María”. De Cornelio o Yoetiri y Alejandro o Menigitofe, jefes del grupo, dice que obstaculizan sus aspiraciones, que son perezosos y que, como muchos otros indígenas, mezclan en su comportamiento el respeto por la cultura del blanco con el orgullo por sus propias tradiciones, sin reparar en que las concepciones nativas sobre el mundo son limitadas en comparación con las europeas. Preuss concluye de aquí que los indígenas múrui solo comprenden los aspectos externos de la cultura del blanco, que los impresionan, pero que no entienden “en lo más mínimo” las ideas cristianas, que juzgan equivalentes a las nativas (1994a, p. 27).

Esta actitud paradójica de asombro y de rechazo frente a la cultura occidental se traduce, para el etnólogo, en un “infantil regocijo” de los indígenas con los productos materiales del blanco, lo mismo que en un “comportamiento arrogante” en contra de él (Preuss, 1994a). Preuss parece reprocharles a los indígenas el que no sean capaces de comprender un hecho que, desde su perspectiva, él considera evidente: que del mismo modo que un utensilio de hierro es más eficaz que uno de piedra, asimismo la concepción monoteísta cristiana es de un “nivel superior” que la primitiva espiritualidad indígena, aún atrapada en representaciones naturalistas de la divinidad.

Esta especie de indiferencia ante la espiritualidad y la cultura mûrui nace en Preuss de un sentimiento de extrañeza que le impide conciliar el gusto de los indígenas por los productos del blanco con su rechazo orgulloso de las tradiciones cristianas. Para él, son inexplicables y “absurdas” escenas como la del jefe Alejandro que, una mañana, en medias, sin zapatos y con un paraguas en la mano, le pide que lo fotografíe junto a su familia, mientras todos se aferran del paraguas imitando al máximo con sus vestimentas la moda europea (1994a, p. 27); o como la que protagoniza Pedro, su intérprete, cuando Preuss lo lleva a Florencia en su viaje de regreso: aquel día, observa el etnólogo, parecía ser “el más feliz de su vida” ya que “pudo comprarse vestidos [...] y pasearse por las calles a cierta distancia de sus compañeros que no estaban en condiciones de vestirse de esa manera” (1994a, pp. 27-28).

Sin embargo, más problemático que esta inclinación de algunos indígenas hacia las vestimentas o los objetos de origen occidental, inclinación que Preuss califica como “absurda” y poco auténtica, es su retrato del que, para él, es el verdadero carácter del indígena. Lo problemático del asunto radica en que la caracterización del indígena supuestamente auténtico no es menos falsa que la del indígena que disfruta con las ropas y los paraguas. Esta caracterización también parte de un sujeto particular: es la descripción de Rosendo o Riazeyue, quien es el narrador de casi todos los *jágai* y los *ruaki* recopilados por Preuss durante su estancia entre los mûrui.

De Rosendo dice Preuss que “conservaba su carácter de indígena” porque fue el primero que “posó para una foto, ataviado completamente con adornos indígenas” (1994a, p. 28). No obstante, vale la pena preguntar aquí en qué reside el verdadero carácter del indígena. ¿En el acto de ataviarse con un collar, un taparrabo y una lanza para posar, orgulloso, ante el lente fotográfico del explorador, como lo hace Rosendo? ¿O en la desnudez que Preuss considera un signo de inocencia, primitivismo y autenticidad? En otras palabras, ¿por qué un indígena que anda desnudo y con sus atavíos tradicionales tiene que ser por fuerza “más auténtico” que el que se viste como los blancos?

Ahora bien, si la identificación de la desnudez con la autenticidad plantea cuestiones complejas, ¿qué decir del segundo rasgo de carácter

que Preuss le atribuye al narrador Rosendo? Él afirma que, aparte de su desnudez, Rosendo “se vanagloriaba de su antropofagia” y que a este hecho en particular “los demás [le] atribuían su habilidad en las competencias de lanzas” (1994a, p. 28). Aunque Preuss enuncia esta descripción en el marco de un trabajo con vocación científica, lo cierto es que los relatos que vinculan a los indígenas americanos con la antropofagia son tema de discusión y debate desde hace varias décadas. W. Arens (1981) y N. Whitehead (1984) declaran, a este respecto, que la mayor parte de los testimonios sobre canibalismo indígena desde los tiempos de la Conquista son discutibles porque no provienen de observadores directos, sino de autores que, habiéndolos escuchado o leído de otros, luego los narran.

Tal procedimiento descriptivo es ambiguo porque no se funda en evidencias verificables, sino en presunciones que nunca se pueden corroborar. Añádase a esto que las acusaciones de canibalismo se dirigen siempre contra grupos indígenas utilizados como mano de obra esclava en procesos de colonización (como ocurre durante la Conquista o la Colonia, o también durante los auges extractivos que han fomentado la ocupación de la Amazonía), y se verá que los relatos sobre canibalismo indígena cumplen una función política en el imaginario colonial: ellos legitiman moralmente la intervención de las fuerzas colonizadoras en la vida social de los pueblos sometidos.

En la caracterización de Rosendo como antropófago se da el mismo fenómeno de “oscurecimiento epistémico” que describen Arens (1981) y Whitehead (1984) a propósito de los relatos de los primeros cronistas y exploradores de América. Porque si Preuss nunca vio comer carne humana a gente del asentamiento, su información entonces proviene de alguien. El problema es que del pasaje citado no se deduce que Rosendo, quien por lo demás casi no hablaba español, le hubiera dado esa información. Bien podría haber sido Pedro (su intérprete), o incluso el propio Leonardo, fundador del poblado Niña María a quien servían todos los miembros de la comunidad en la recolección de caucho y a quien Preuss hubo de pagarle más de cien dólares por permitir que Rosendo trabajara con él.

Preuss no da claridades en este punto. Solo se limita a transcribir algo que “los demás” afirman. Es más, mirada en detalle, esta

afirmación no solo podría interpretarse como una expresión de tolerancia pública frente al canibalismo (en este caso concreto el de Rosendo), sino también como una expresión de envidia de alguien del grupo ante la “inexplicable” capacidad de Rosendo para usar la lanza. Como se ve, una simple atribución de canibalismo puede dar lugar a múltiples interpretaciones y, por esa vía, a un ejercicio de oscurecimiento epistémico.

Más compleja y problemática, en tanto que más llena de pormenores, es la descripción del *ráfue bai* comentada en el apartado inicial. Aquí solo basta recordar que esa descripción, ubicada en el cuarto capítulo de la primera parte de *Religión y mitología de los uitotos*, resulta ambigua por cuanto combina varios tipos de fuentes: testimonios orales de sus colaboradores, fuentes escritas, secuencias de relatos míticos (*jágai*) y cantos rituales (*ruaki*) de la fiesta *bai*. De esta manera, el relato de la “fiesta bai” confeccionado por Preuss, que se presenta como un todo homogéneo y compacto en el capítulo dedicado a las “Fiestas y la religiosidad indígena”, logra fundir en un mismo plano narrativo manifestaciones expresivas de contextos diversos. Es esta confusión de planos comunicativos la que oscurece, hasta falsearlo, el testimonio etnográfico de Preuss sobre el “canibalismo uitoto”.

Antes de concluir este apartado, vale considerar un último rasgo del modo de ser de Rosendo que llama la atención de Preuss. Aparte de retratarlo como un hombre orgulloso de su desnudez y de su antropofagia, el etnólogo destaca que él sentía gran pasión por bailar y cantar, y que “era el más fogoso y ruidoso y entusiasmaba a todos los demás”. Recuerda también que el fervor de Rosendo por sus tradiciones era tan intenso que durante las noches, cuando él solo quería dormir, este, “tendido en la hamaca en la habitación contigua, comenzaba a cantar con su voz estridente hasta que era callado”. Y cuenta que en la víspera de la fiesta *okima*, cuando Alejandro, el dueño de la fiesta, recibía los presentes de los invitados, Rosendo “participaba de manera especial y solícita en la entrega de los pequeños regalos, pues su interés era causar ruido y alboroto” (Preuss, 1994a, pp. 28-29).

¿Qué decir de estos rasgos del carácter de Rosendo? ¿De esta actitud “fogosa”, “entusiástica”, “apasionada”, que solo busca, según las propias palabras del etnólogo, causar “ruido y alboroto”? En lo que concierne a esta caracterización, vale decir que la fogosidad y el apasionamiento atribuidos por Preuss encajan en el estereotipo, común desde las primeras crónicas europeas sobre el Nuevo Mundo, de un indígena gobernado por los instintos, las necesidades inmediatas y carente de autodominio. Porque si bien Preuss reconoce que las concepciones religiosas de los mûrui les proporcionan “un fuerte apoyo moral” en su lucha por la existencia y en todos los aspectos de su vida cotidiana, él no se olvida de recordarles a sus educados lectores alemanes que “no hace mucho tiempo se creía que el comportamiento de los indígenas suramericanos se basaba en aspectos meramente prácticos pero limitados por una serie de supersticiones abstrusas” (1994a, p. 216).

Rosendo representa el indígena auténtico, no solo porque se muestra orgulloso de sus propias tradiciones, sino por su actitud incontinente (entusiasta, ruidosa y revoltosa), que Preuss en todo caso percibe siempre como hostil: por ejemplo, cuando le impide llevarse unas figuras rituales utilizadas durante las fiestas, o cuando se muestra reacio frente al objetivo del etnólogo de recopilar narraciones y cantos de su pueblo por fuera de un intercambio ritual. Tal actitud, de acuerdo con las perspectivas de la antropología de la época de Preuss, hacía perceptible la sumisión de los pueblos naturales (*naturvölker*) a la “fuerza de la naturaleza” (cf. Rebok, 2002, p. 214), entendida como una fuerza instintiva y pasional.

Preuss termina la descripción de su relato “Entre los uitotos” con una significativa distinción entre indígenas “civilizados” y “salvajes”. Los primeros, dice, no ofrecen mayor interés para los estudios etnológicos en la medida en que han adoptado productos materiales europeos y han asimilado las “costumbres foráneas” (es decir, los usos occidentales), aunque de ninguna manera han “elevado su cultura a un nivel superior”. Los segundos, en cambio, se mantienen fieles a sus tradiciones autóctonas, y, aunque podrían ser “equiparados con gente hostil”, son los únicos que ofrecen buenas perspectivas para la investigación en etnología (1994a, p. 43).

Aquí el punto de vista de Preuss parece coincidir con el estereotipo colonial, cuyo origen remite a los relatos de los primeros cronistas y exploradores de América, según el cual el indígena es considerado un ser insociable, insensible, antropófago y, en una palabra, bárbaro o salvaje. Porque salvaje (*wild*) es, según las fuentes clásicas grecolatinas, el que se muestra hostil ante los extranjeros, el que se aferra con fidelidad a tradiciones no cristianas y, de manera paradigmática, el que come carne humana para acrecentar su poder.

De ficciones y estereotipos coloniales: el discurso de Preuss sobre el canibalismo mûrui

En “La semiosis colonial”, Walter Mignolo afirma que “La mirada de los misioneros y hombres de letras del siglo XVI no fue muy distinta de la mirada de los humanistas y científicos sociales de los siglos XIX y XX” (2005, párr. 14). En ambos casos, las sociedades indígenas de América son comprendidas desde “situaciones coloniales” en las que los discursos metropolitanos fungen como *locus* de enunciación privilegiados, esto es, como “miradas autorizadas” para dar sentido a todo lo observado: paisajes, hombres, costumbres, fauna y flora.

Dicha forma de mirar se legitima en un *statu quo* colonial. El mismo que depende de la mano de obra indígena para la explotación de minas durante la Conquista o la Colonia. O el que a finales del siglo XIX y principios del XX fomenta el brutal sistema de extracción de caucho en el Congo belga y en el interfluvio Caquetá-Putumayo, en la Amazonía colombiana. En contextos como estos, de subordinación y sometimiento, la divulgación de las costumbres, las tradiciones y los objetos materiales de las culturas colonizadas funciona como dispositivo de autoafirmación para las sociedades coloniales. Manuela Fischer señala, a este respecto, que “el contexto histórico en el cual se desarrollan museos etnológicos en Alemania a finales del siglo XIX” es muestra de “una sociedad burguesa educada (*Bildungsbürgertum*) al interior de un imperio industrializado” (2007, p. 146). En tal perspectiva, la representación museográfica de la alteridad indígena venía a ser para los europeos una especie de correlato necesario, una imagen a contraluz del hombre civilizado occidental.

La imagen del indígena salvaje construida por la “mirada colonial” reaparece en diversos relatos de viaje de finales del siglo XIX y principios del XX, durante el proceso de colonización de la región noroccidental de la Amazonía. Viajeros o etnógrafos como Crevaux, Rocha, Koch-Grünberg, Reyes y Preuss, quienes visitan asentamientos de los mûrui en las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo, ofrecen narrativas de sus viajes que recuerdan en muchos aspectos las narrativas coloniales sobre el indígena americano. En dichas narrativas, tales autores subrayan la condición “bárbara” de los indígenas “uitotos” (mûrui) y los acusan de practicar el canibalismo.

En el caso específico de Preuss, vale decir que su obra sobre los indígenas mûrui delata una verdadera obsesión por el canibalismo, a diferencia de sus obras etnográficas sobre los kágaba de la Sierra Nevada (1993 [1926]) o sobre los artífices de las esculturas de San Agustín (2013 [1927]), donde este tema prácticamente no aparece. Bien sea que se trate de una realidad verificable por la arqueología (como la de los sacrificios humanos de los aztecas, los incas o los chibchas), bien sea que se trate de una ficción inventada por los colonizadores con fines políticos y económicos, el hecho es que la creencia en el “canibalismo uitoto” llega a difundirse en tal forma en Colombia, Perú y los círculos académicos europeos y norteamericanos que acaba convirtiéndose en una creencia que el mismo Preuss comparte y promueve.

De ahí que él, como se vio al inicio de este trabajo, ofrezca un relato de canibalismo mûrui que remite en muchos aspectos al relato de idéntico tema incluido en el libro *En el Putumayo y sus afluentes* (Robuchón, 1907, pp. 65-66). Este libro, que Juan Carlos Arana hizo imprimir en 1907 para legitimar su empresa de explotación cauchera en el interfluvio Caquetá-Putumayo, retrata a los “huitotos” como un grupo étnico de salvajes caníbales que requerirían ser corregidos con urgencia mediante el trabajo y la civilización. El supuesto autor de esta obra, Eugenio Robuchón, presentado en la *edición oficial* como “antropólogo” y “miembro de la Sociedad Geográfica de París” (1907, pp. 131-132), desapareció durante su trabajo de campo en extrañas circunstancias, y sus notas fueron preparadas por el cónsul de Perú en Manaos, Carlos Rey de Castro.

Se sabe hoy que fue Colón quien introdujo el término *caníbal* en las lenguas europeas, quizá como corrupción del vocablo “caribe” escuchado de los indígenas arawaks en las Antillas (Hulme, 1979, p. 115; Whitehead, 1984, p. 74). Y aunque el Almirante a veces troca aquella palabra en significantes todavía más confusos, como *caniba* o *canima* (Colón, 1985, p. 70), lo realmente curioso es que, en el *Diario* de su primer viaje, se niega a relacionar este vocablo con tribus de comedores de hombres y se inclina por una alternativa de interpretación más en consonancia con sus expectativas iniciales:

Todas estas islas viven con gran miedo de los de *Caniba*, y así torno a decir como otras veces dije, dice él, que caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y terná navios y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido (Colón, 1985, p. 85).

Resulta bastante significativo que el propio Colón, principal divulgador del término “caníbal” en Occidente, mantenga semejante ambigüedad en relación con su sentido: a pesar de las supuestas insistencias de los *arawaks*, con quienes no logra entenderse mucho a causa de su desconocimiento de la lengua nativa, el Almirante no asocia aún el vocablo *caníbal* con individuos comedores de carne humana, y al contrario cree estar en las cercanías de una civilización fabulosa, tal vez cerca de los reinos de *Cathay* o de *Cipango*.

Pero el panorama cambia de manera drástica en el cuarto viaje. En su *Carta de Jamaica* de 1504 (relato de sus desventuras luego de la pérdida del favor de los Reyes Católicos), Colón ha aprendido tanto sobre el canibalismo indígena caribe que, en cierta ocasión, es capaz de descubrirlo por la sola forma de sus rostros: “Otra gente falé que comían hombres: la desformidad de sus gestos lo dice” (citado en Madariaga, 1992, p. 463). Tal cambio de actitud obedece en realidad a criterios de conveniencia económica: el Almirante renuncia en este cuarto viaje a la esperanza de encontrar las míticas ciudades de oro del *Gran Can*, y empieza a considerar pragmáticamente a los *arawak* como una fuente de trabajo que podía ser transformado en riqueza. Desde ese momento, la percepción del indígena como *caníbal* se extiende con rapidez por América y Europa, y se convierte en argumento de legitimación de las empresas coloniales.

Por ejemplo, en su *Relectio de indis*, de 1536, el monje dominico Francisco de Vitoria arguye que la práctica del canibalismo y los sacrificios humanos son motivos suficientes para dar sustento jurídico al proceso de conquista y colonización de España en América: “Otro título [de conquista] puede ser, o bien la tiranía de los propios señores de los bárbaros, o bien las leyes tiránicas con que injurian a los inocentes, como cuando sacrifican a los hombres o los matan para comerse sus carnes” (Vitoria, 1917 [1536], p. 265).⁷ Hacia finales del siglo XVIII, el ilustrado Cornelius de Pauw distingue ya tres clases de antropófagos entre los nativos de América: los que matan a sus víctimas para alimentarse de ellas, como los caribe; los que solo comen los intestinos de sus víctimas, como los tupinambá; y los que se comen a los muertos de enfermedad o de heridas (1788, p. 184). Y señala “la necesidad” como el origen de estas tres especies de antropofagia.

Volviendo a los múrui, vale decir que dos años antes del arribo de Preuss a Colombia, el ingeniero estadounidense Walter Hardenburg, quien recorre varios asentamientos múrui en las márgenes del río Igaraparaná (afluente del Putumayo), pone en duda los numerosos relatos de canibalismo asociados con este pueblo. En un libro de 1913, *The Putumayo. The Devil's Paradise*, afirma que los relatos de los caucheros sobre el “canibalismo uitoto” no son más que pretextos para atemorizar a la gente y evitar que las autoridades y los sacerdotes se adentren en la región, dominada por la Peruvian Amazon Company (Hardenburg, 1912, p. 163). Para él, “los huitotos” son por el contrario personas “tímidas”, “pacíficas”, “trabajadoras” y “humildes” (p. 63). Y los testimonios de canibalismo endilgados a ellos son propaganda política creada por los colonos para legitimar su explotación y exterminio.

Ahora bien, puesto que Preuss cita el libro de Hardenburg, resulta extraño que apenas haga alusión al comercio cauchero entonces en marcha, tanto más cuanto que la gente del poblado Niña María, donde se instala, se encuentra a las órdenes del cauchero Leonardo

⁷ “*Alius titulus potest esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificant homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum*”.

Cabrera, quien se los lleva a un lugar de recolección en presencia del propio Preuss. En realidad, Preuss se muestra más bien insensible frente a este comercio. Solo en las páginas iniciales de su obra sobre los múrui, refiriéndose a la economía minifundista del Caquetá, se permite una corta observación sobre la rebaja que el producto había tenido por aquellos días: “El precio del caucho ha descendido tanto que mandar a los indígenas para la recolección se justifica sólo en la medida en que se obtiene un producto para intercambiarlo por mercancías” (Preuss, 1994a, p. 20).


Lejos, pues, de denunciar este infame negocio, Preuss formula en el pasaje anterior una constatación de economía política. Recuérdesse que, a fin de que Rosendo pudiera estar libre de trabajos para narrar las tradiciones orales de su pueblo, el etnólogo tuvo que pagar la deuda de más de cien dólares que el indígena había contraído con el cauchero Leonardo. Este sistema de endeudamiento era conocido en la época como “peonaje por deudas”. Y consistía en dotar a los indígenas con herramientas occidentales a cambio de determinadas cargas de caucho.

Conclusión

En este contexto, se puede concluir que los relatos sobre canibalismo indígena en el período de las caucherías se insertan en un discurso colonial que concibe el trabajo introducido por los caucheros como una suerte de remedio contra esa y otras formas de barbarie. Taussig menciona, a este respecto, la reseña de un filme de 1917, financiado por la Casa Arana y presentado en Lima, donde se mostraba el efecto civilizador de la Compañía “en esas regiones salvajes que hace tan sólo veinticinco años estaban pobladas únicamente por caníbales” (Gaspar de Pinell, citado en Taussig, 2002, p. 118).

En otras palabras, aunque no quede claro en el relato de Preuss cuál es su grado de compromiso con el “discurso etnográfico” que teje las narrativas sobre el canibalismo múrui, ni con la mentalidad de los comerciantes caucheros que las alimentan y las promueven, es indudable que ninguna de estas dos variables le son indiferentes.

Incluso se podría afirmar que *Religión y mitología de los uitotos* más bien contribuye, desde una perspectiva nimbada por el cientificismo, a la consolidación de esta clase de narrativas e imaginarios. En efecto, Preuss asume como ciertos en este libro rumores y lugares comunes que empiezan con los primeros cronistas, se difunden con los viajeros de los siglos XVIII y XIX, y se reafirman “científicamente” en los trabajos de los etnógrafos europeos de principios del siglo XX que recorrieron la Amazonía.

Sin embargo, pese a lo anterior, es justo reconocer dos aciertos incuestionables de la obra de Preuss sobre los mûrui. En primer lugar, sus aportes a la consolidación de una metodología adecuada para el estudio de las lenguas y las expresiones verbales de los “pueblos no occidentales” (Valdovinos, 2020, p. 504), metodología que prescribe un riguroso trabajo de registro, traducción e interpretación de las formas poéticas vernáculas. En segundo lugar, su planteamiento pionero, fundado en los postulados del difusionismo, acerca de la existencia de relaciones de larga data entre las sociedades indígenas amazónicas y las sociedades indígenas de los Andes; este tema, que en años recientes viene siendo objeto de intensas pesquisas en el campo de los estudios arqueológicos y etnohistóricos (Bertazoni, 2013; Hornborg, 2020; Santos-Granero, 2004; Wilkinson, 2018, 2020), brilla por su ausencia en la literatura escrita sobre América luego de la firma del Tratado de Tordesillas que, al hacer una división taxativa de la geografía americana entre un ámbito hispánico y un ámbito portugués, ha derivado en lo que Ana Pizarro llama la “portuguesización” de la Amazonía (2012) 

Referencias

- Agnese, B. (2015). Philosophy as Translation. *SubStance*, 44(2), 15-29. <https://n9.cl/q9qx1>.
- Arens, W. (1981). *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. Siglo XXI.
- Bertazoni, C. (2013). A cordilheira e a floresta. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 91, 24-26. <https://n9.cl/kxb8h>.

- Botero, C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico: viajeros, arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945*. ICANH, Universidad de los Andes.
- Colón, C. (1985). *Diario y relaciones de viaje*. Sarpe.
- Crevaux, J. (1884). De Cayena á los Andes. En *América pintoresca. Descripción de viajes al Nuevo Continente por los más modernos exploradores*. Carlos Wiener, Doctor Crevaux, etc., etc. (pp. 113-264). Montaner y Simón. <https://goo.su/OBwnQH5>.
- Echeverri, J. A. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombian Amazon*. [Tesis de Doctorado, New School for Social Research]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3172>.
- Echeverri, J. A. (2000). Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En J. J. Vieco, C. E. Franky y J. A. Echeverri, (Eds.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (pp. 173-182). Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. <https://n9.cl/usbyb>.
- Fischer, M. (2007). La materialidad de un legado: El viaje de Konrad Theodor Preuss a Colombia. *Baessler-Archiv*, 55, 145-154. <https://n9.cl/h4zbs2>.
- Hardenburg, W. (1913). The Huitotos. En *The Putumayo. The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein* (pp. 141-163). T. Fisher Unwin. <https://n9.cl/sbwsn>.
- Harris, M. (1987). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI.
- Hornborg, A. (2020). Anthropology. En A. J. Pearce, D. G. Beresford-Jones, & P. Heggarty (Eds.), *Rethinking the Andes–Amazonia Divide. A Cross-Disciplinary Exploration* (pp. 21-34). UCL Press. <https://doi.org/10.14324/111.9781787357358>.
- Hulme, P. (1978). Columbus and the cannibals: a study of the reports of anthropophagy in the journal of Christopher Columbus. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 4(2), 115-139. <https://www.jstor.org/stable/43750588>.

- Koch-Grünberg, Th. (1906). Les Indiens Ouitotos. Étude linguistique. *Journal de la Société des Américanistes* (Nouvelle Série), 3(2), 157-189. <https://goo.su/vBmUbi>.
- Lévy-Bruhl, L. (1947 [1910]). *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Lautaro.
- Madariaga, S. (1992). *Vida del muy magnifico señor don Cristóbal Colón*. Sudamericana.
- Mignolo, W. D. (2005). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *AdVersuS. Revista de Semiótica*, (3), s. p. <https://n9.cl/tn3uh>.
- Montoya Bonilla, S. (1994). *Mitología del encuentro y del desencuentro. "Lo otro" en algunos textos indígenas de la Amazonia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Pauw, C. de. (1788). *Recherches philosophiques sur les Américaines*. S. d.
- Petersen de Piñeros, G. (1994). *La lengua uitota en la obra de K. Th. Preuss*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/30709>.
- Pizarro, A. (2012). *Amazonía. El río tiene voces*. FCE.
- Preuss, K. Th. (1986 [1914]). Carta de viaje desde Colombia (San Agustín, enero 31). (M. M. Ortiz, Trad.). *Boletín Museo del Oro*, (15), 5-11. <https://n9.cl/dpe6h>.
- Preuss, K. Th. (1993 [1926]). *Visita a los indígenas Kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos* (M. M. Ortiz, Trad.). Colcultura.
- Preuss, K. Th. (1994a [1921]). *Religión y mitología de los uitotos. Primera parte. Introducción a los textos* (R. Castañeda, Trad.). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3113>.
- Preuss, K. Th. (1994b [1923]). *Religión y mitología de los uitotos. Segunda Parte. Textos y diccionario* (E. Becerra y G. Petersen de Piñeros, Trans.). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3114>.
- Preuss, K. Th. (1998 [1906]). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*.

- (J. Jáuregui y J. Neurath, Comps.). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Preuss, K. Th. (2013 [1927]). *Arte monumental prehistórico. Excavaciones hechas en el alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas* (5.^a ed., H. Walde-Waldegg y C. Uribe Piedrahíta, Trads.). icahn. <https://n9.cl/mo2iez>.
- Rebok, S. (2002). La constitución de la investigación antropológica alemana sobre América Latina a finales del siglo xix. *Revista de Indias*, 62(224), 195-222. <https://doi.org/10.3989/revindias.2002.i224.464>.
- Reyes, A. L. (2018). La materialidad amerindia, entre relatos míticos y colecciones: una biografía de Konrad Theodor Preuss. En Bérose, *Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*. CIHA. Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas. <https://goo.su/egwOcf>.
- Reyes, R. (1979 [1902]). Relación de los viajes de exploración hechos por el Sr. General Rafael Reyes y sus hermanos Don Néstor y Don Enrique, en Algunas regiones de américa del Sur. En *Exploraciones de los hermanos Reyes*. Litografía Arco.
- Robuchón, E. (1907). *En el Putumayo y sus afluentes*. Imprenta de la Industria.
- Rocha, J. (1905). *Memorandum de viaje (regiones amazónicas)*. El Mercurio.
- Santos-Granero, F. (2004). Arawakan Sacred Landscapes. Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. En E. Halbmayer, & E. Mader (Eds.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität* (pp. 93-122). Brandes & Apsel.
- Solodkow, D. M. A. (2014). *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo xvi)*. Iberoamericana.
- Taussig, M. (2002 [1987]). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación* (H. Valencia Goelkel, Trad.). Norma.
- Urbina, F. (1993). Mitos y petroglifos en el río Caquetá. *Boletín del Museo del Oro*, (30), 1-41. <https://goo.su/RDT73>.

- Valdovinos, M. (2012). La materialidad de la palabra. La labor etnolingüística de Konrad Theodor Preuss en torno a su expedición a México. *Baessler-Archiv*, 60, 67-86. <https://goo.su/J7RbJw>.
- Valdovinos, M. (2020). El trabajo etnolingüístico de Konrad Theodor Preuss en México y Colombia a inicios del siglo xx. *Anthropos*, 115(2), 503-526. <https://n9.cl/gvvnv>.
- Vitoria, F. de. (1917 [1536]). De indis recenter inventis. En *De indis et de iure belli relectiones*. Carnegie Institution of Washington. <https://n9.cl/mq7uv>.
- Weckmann, L. (1993). *La herencia medieval del Brasil*. FCE.
- Whitehead, N. (1984). Carib cannibalism. The historical evidence. *Journal de la société des américanistes*, 70, 68-87. <https://doi.org/10.3406/jsa.1984.2239>.
- Wilkinson, D. (2018). The influence of Amazonia on state formation in the ancient Andes. *Antiquity*, 92(365), 1362-1376. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.194>.
- Wilkinson, D. (2020). Incas and Arawaks: A Special Relationship along the Andes-Amazonian Frontier. *Andean Past*, 13, 265-293. <https://n9.cl/8ypt6>.
- Zuluaga Hoyos, G. (2014). Las obras de Konrad Preuss sobre las culturas indígenas colombianas: tolerancia y reconocimiento de la alteridad. En E. Neira Palacios y S. von Werder (Eds), *Intolerancia y globalización. Fenómenos lingüísticos y literarios* (pp. 13-24). Peter Lang.