

ETNOGRAFÍA MAKUNA

Tradiciones, relatos y saberes
de la Gente de Agua

KAJ ÅRHEM, LUIS CAYÓN,
GLADYS ANGULO y MAXIMILIANO GARCÍA

(Compiladores)

Roberto García, Marcos Makuna, Ismael Makuna,
Mariquiña Barasana, Maximiliano García, Arturo Makuna,
Olga Día, Marta Makuna, Berzabé Makuna.



ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS

Gothenburg Studies in Social Anthropology

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

ICANH

© Kaj Århem, Luis Cayón, Gladys Angulo y Maximiliano García
ISBN 958-8181-21-6
ISSN 0348-4076

Published and Distributed by:
Acta Universitatis Gothoburgensis
PO Box 5096
S-402 22 Göteborg, Sweden

Publicado y distribuido por:
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 N° 2-41 Bogotá, Colombia

Printed in Colombia by Imprenta Nacional
Impreso en Colombia por la Imprenta Nacional

Diseño/ Design:
Magdalena Monsalve
moleculamonsalve@hotmail.com

Julio, 2004/ July, 2004

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
MUNDO MAKUNA	26
<i>La gente</i>	26
Los Ide masã	26
Los grupos cercanos	36
Los cuñados y los paisanos	40
<i>La maloca</i>	47
Una construcción con poder	49
La casa y su manejo	54
<i>Los cultivos y sus madres</i>	68
La chagra	69
Las dueñas de la comida	74
<i>Caza y pesca</i>	80
La cacería	80
La pesca	85
PENSAMIENTO Y PODER	88
<i>Yuruparí</i>	89
Los instrumentos sagrados	96
Los rituales de yuruparí	102
<i>Las dimensiones del conocimiento</i>	107
Los caminos de pensamiento	108
Las curaciones	113
<i>Los pensadores</i>	122
El curador del mundo	123
Los payés	134
Otros pensadores	139
<i>Los bailes</i>	144
El repertorio ritual	150
El baile de muñeco	154

CICLO VITAL	183
<i>El surgimiento de la vida</i>	183
La procreación y el embarazo	183
El parto y la curación de nacimiento	188
Crecimiento y dieta	200
<i>Menarquia y menstruación</i>	205
La iniciación femenina	205
La fuerza de la menstruación	208
<i>La iniciación masculina</i>	214
Gãmoã sãmarã	217
El comienzo de la nueva vida	221
<i>La muerte</i>	227
La casa de los muertos	230
Comida para los espíritus	236
TERRITORIO Y TIEMPO	240
<i>El mundo y la naturaleza</i>	241
La estructura del cosmos	244
Los sitios sagrados	246
Wasoyuküjĩno y la formación de nuevos sitios sagrados	254
<i>El territorio</i>	259
Sobre el manejo territorial	275
<i>El ciclo anual</i>	282
Época de yuruparí	285
Época de bailes	287
Época de guerra	289
Época de verano	294
Época de frutas	296
El manejo del tiempo y la fertilidad	298
PLANTAS, ANIMALES Y OTROS SERES	306
<i>Árboles y pepas</i>	307
<i>Los peces</i>	314
<i>Tipos de peces</i>	316
La reproducción	322
La subienda	327
La curación de los peces	332

<i>Los animales de caza</i>	336
Tipos de animales	339
La casa de los animales	346
La fertilidad	349
La curación	351
<i>Otros seres</i>	354
Las anacondas (jīnoa)	354
Los tigres (yaia)	357
Animales venenosos (rīma kütirā)	357
Animales que viven en la tierra y en el agua	358
Animales que tienen cascos (kokūna)	359
Insectos	359
Animales extraños	359
Comedores de gente (masā bari masā)	361
<i>Intercambios de vida</i>	363
Intercambios con árboles y peces	365
Intercambios con los animales de caza	368
MEMORIAS DE GUERRA, ENCRUCIJADAS ACTUALES	379
<i>Tiempos de guerras y maldiciones</i>	380
Las artes de la guerra	385
Enfrentando a los Tanimuka	384
La extinción de algunos grupos	392
Conflictos internos y cercanos	396
<i>La historia reciente</i>	403
El éxodo	403
El regreso a casa	408
El testimonio de Mariquiña	410
Retomando el control sobre el yuruparí	418
<i>Las encrucijadas actuales</i>	423
Los problemas del pensamiento	423
Los conflictos por el territorio y la guerra colombiana	429
LOS MITOS	441
<i>La creación (Ayawa mesā oka)</i>	442
El origen y Kīrūkūjīno	442
El robo de yuruparí	448
El trueno y la enfermedad	450

Los animales	451
Los Ayawa tumban árboles	454
La canoa y los cerros	457
La maldición de Rōmikūmu	457
La repartición del yuruparí	471
La maloca, la noche y el sueño	472
Comentario	479
Ūmakañi ñamigaü, Meneriyo y Rījākomakü	484
La venganza de Rijako makü	489
Yiba y Yawira (El origen de la agricultura)	495
Bojo basa (Oso yai y el nacimiento del baile de racimo de coco)	509
Gaweta (El baile de gavilán)	515
Rē basa (El baile de canangucho y las casas de inundación)	518
Kajea sawari	521
GLOSARIO	534
ANEXO 1:	
Tablas de Plantas y Animales	537
ANEXO 2:	
Etapas de investigación y de la construcción del texto	560
LISTA DE MAPAS	
Mapa No.1	
Localización del territorio Makuna	24
Mapa No.2	
Detalle del territorio Makuna	25
Mapa No.3	
Mapa del territorio tradicional Makuna-Caño Toaka	280
Mapa No.4	
Mapa general del territorio Makuna -Apaporis	281
Mapa No.5	
Mapa del territorio Makuna Pirá-Paraná	282

NOMBRES DE LAS MÁSCARAS DEL BAILE DE MUÑECO	167
Máscara de Tori y butuga (comején)	168
Máscara de gake (mico maicero)	169
Máscara de momiā (abeja)	170
Máscara de nokōrō pequeño (sardina de pozo)	171
Máscara de nokōrō grande (sardina de pozo)	172
Máscara de ūmawārē (alumbrador de ranas), tarobüküa (sapo) y ga (águila arpía)	173
Máscara de bureru (orejón), mapiyu, mimi y rapasu	174
Tipos de orejas para la máscara de balso de bureru (orejón)	175
Máscara de osoa (murciélagos) y muñuā (puños)	176
Máscara de būko (oso hormiguero) y koto (ibis)	177
Máscara de yai (tigre)	178
Máscara de süē (caracol)	179
Máscara de kopi cucarrón), kūma mejārē (bajar canoa del puerto), ūmawātī (“diablo” de ranas), parari y wasojkōrō	180
Máscara de werewerepiaka, bariwayakairo, wairūmüā (“diablo” de peces) y yuka (chulos)	181

AGRADECIMIENTOS

Agradezco muy especialmente a mi papá Roberto García, a Marcos Makuna e Ismael Makuna, quienes brindaron su sabio conocimiento y apoyo para que este trabajo se hiciera realidad. Son ellos, en realidad, los verdaderos protagonistas de las conversaciones pues aclararon nuestras inquietudes y dudas a través de las amenas pláticas. A mi abuelita Mariquiña, quien nos contó su historia y nos la legó antes de partir a ese largo viaje hacia Toasaro. A todos y cada uno de los habitantes de la comunidad de Caño Toaka, quienes con su paciencia y dedicación nos colaboraron durante nuestra estadía en campo, especialmente a las mujeres y jóvenes que tuvieron que ver de alguna manera con nuestro trabajo.

A mi esposa Carmensusana y a mi hijo *Idera*, quienes me asistieron y animaron a que continuara mi aprendizaje acerca del mundo Makuna. Al licenciado José González, ex-secretario de educación del Departamento del Vaupés; a Ana María Achic e Ignacio García, a Emilio Villegas y a Silvia Monroy. Finalmente a mis compañeros y mentores Kaj Århem y Luis Cayón, amigos con los cuales comparto un interés común: el mundo Makuna. Les agradezco por permitirme hacer parte de su vida y de su familia.

Le dedico este trabajo a mi abuelita Mariquiña y a mi hijo *Idera* (Juan Sebastián): el conocimiento del pasado que se deshace en el presente y se deposita en mi espíritu, dará origen y se reflejará en una nueva generación de *Ide masã*.

Maximiliano García

Mi gratitud a las personas y los espacios que de alguna manera u otra han contribuido con mi formación profesional y personal en estos años:

Al Apaporis, un lugar mágico y enigmático, donde las voces de la selva se dejan escuchar, donde los colores, olores y sabores están presentes, donde las sensaciones y emociones son la compañía permanente, donde la vida se siente cada instante. Mi gratitud infinita, y aprecio absoluto.

A Arturo Makuna y su familia: Olga, Martha Lucía, Berzabé, Milson, Silvestre, Alcino, Pedro, David, Alcides, Elia, Opi, Crispín, Wilson, Juan Sebastián, Nixón Diomedes, John Alex, Rubén Darío, Matilde, Berta, Tito;

Heidi, María Isabel, Lener, por la hospitalidad con la que me han acogido desde mi primera estadía en campo en el 95 hasta hoy, por compartir su cotidianidad, su sabiduría, por haberme dejado entrar un poco en sus vidas, por la infinita paciencia que me tuvieron en las estadías de campo. *Keno guti yü kuama masã*. A Roberto Makuna por haber compartido su conocimiento. A Luis Puinave y Jairo por la colaboración en las comunicaciones (radio e Internet).

A Elizabeth Reichel quien me transmitió toda la pasión, encanto y aprecio por la selva, quien me mostró y compartió el fascinante mundo de la etnografía amazónica. Gracias por su confianza, su apoyo incondicional y su valiosa amistad. A Kike le dedico este libro.

A mis amigos(as) que siempre han estado, los(as) que han permanecido a lo largo del tiempo, y de la vida; los(as) que han ido apareciendo en el transcurso de los días pasados y recientes y han compartido sus sonrisas y consejos. A todos(as) ellos(as) gracias por su presencia en mi vida, gracias por el tiempo, por la comprensión, por el respeto, por estar ahí, por darme el apoyo necesario, por escucharme en los momentos más críticos y duros de este proceso. Por haber entendido mi ausencia.

A Diana Bocarejo por el tiempo dedicado en la elaboración de los mapas.

A mi mamá y hermanas por estar ahí cada día de mi vida, por el apoyo total que me han dado cada vez que lo he necesitado, a la ausencia de mi papá y mi abuela gracias por haber creído en mí.

A mis compañeros de equipo.

Gladys Angulo

Este trabajo es el resultado de muchos años de esfuerzo y dedicación. Muchas personas nos colaboraron en distintos momentos y a todos ellos les tengo una enorme gratitud. A los Makuna quienes le han dado a mi vida la oportunidad de conocer otros mundos. A Maximiliano por su sincera amistad, por enriquecer mi conocimiento sobre su cultura, por llevarme hasta caño Toaka, el río de la tranquilidad, y por permitirme compartir un tiempo con Roberto, Ismael, Marcos y sus familias, con quienes estoy muy agradecido por toda la colaboración en nuestra temporada de campo. A Isaac, a Arturo y a sus familias, quienes me acercaron por primera vez a la vida de la selva.

Agradezco el apoyo a la fase experimental de la investigación dado por el CESO (Centro de Estudios Socio-culturales de la Facultad de Ciencias

Sociales de la Universidad de Los Andes) en su primera convocatoria de jóvenes investigadores, en especial a Carl Langebaek, Álvaro Camacho y Francisco Zarur. A todos mis profesores de la Universidad de Los Andes, especialmente a Roberto Pineda, Felipe Cárdenas, Jorge Morales y Carlos Uribe. También a mis colegas que trabajan en la Amazonía, y a otros con quienes he compartido en el ICANH, en la Pontificia Universidad Javeriana y en la Universidad de Antioquia. Una enorme gratitud a Diana Bocarejo por su paciente e indispensable ayuda con los mapas.

A Kaj por todo lo que me ha enseñado durante estos años de amistad. También a Anchy y a Nikki por su hospitalidad. A Gunilla Måwe por la ayuda con la contabilidad del proyecto. A nuestros financiadores suecos. Al personal de la sección de urología del Hospital Universitario de Gotemburgo por su amable atención.

A mis amigos, en especial a Billy Manotas, Marta Villegas, Diego Rueda, Thomas Ordóñez, Alejandro Bernal, Alejandro Dever, Boris De Greiff y Juan Fernando Botero. A mi familia y a mi tío Edgardo. Por supuesto a Silvia Monroy, mi mujer, por toda su ayuda y paciencia, por la incondicionalidad que no conoce el reposo y su infinito amor. También a Dios y su gracia.

El equipo de investigación agradece los esfuerzos de la Universidad de Gotemburgo y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) por hacer posible la publicación de este libro. A pesar de las distancias geográficas y algunas dificultades de comunicación, la coedición es el producto de la confianza de ambas instituciones en nuestro proyecto. A la vez, queremos resaltar la ayuda prestada por las áreas académica y administrativa del ICANH para ajustar dichas dificultades, así como la dedicación y el empeño de Nicolás Morales, jefe de proyectos editoriales de la misma institución, para sacar adelante esta obra.

Luis Cayón

Quiero agradecer a tantos amigos y conocidos Makuna que me han enseñado todo lo que sé sobre su vida y su mundo, además de enseñarme mucho de lo que no sabía sobre mí mismo y del mundo en el cual vivimos todos. A mis colegas y amigos colombianos que han hecho de Colombia mi segunda patria y un país al cual siempre regresaré. A mi esposa y familia por estar siempre a mi lado apoyándome incondicionalmente.

Kaj Årbem

Nota ortográfica

Para la transcripción de la lengua makuna se ha decidido acercar la pronunciación de las palabras a la del castellano. Así que la escritura de las mismas corresponde a la grafía acordada por el equipo de investigación. La mayoría de consonantes se pronuncian igual que en el español.

~g es nasalizada y suena parecido a mango.

r siempre se pronuncia como en caro, pera o caribe

la combinación gue o gui se lee igual que guerra o guitarra en español

Las vocales ã, ê, î, õ y ù son fonemas nasales

ü se pronuncia parecido al alemán en palabras como München o grün

INTRODUCCIÓN

Este libro es el resultado de la colaboración entre Maximiliano García, un joven profesor Makuna oriundo del área del Pirá-paraná de la Amazonía colombiana y tres antropólogos con experiencia de campo previa entre los Makuna: Kaj Århem de Suecia, Luis Cayón y Gladys Ángulo dos jóvenes antropólogos colombianos. El libro proporciona un compendio de textos sobre aspectos importantes de la vida Makuna y sus tradiciones culturales. Los textos, editados para formar un corpus temática y estilísticamente coherente, están basados en un gran número de conversaciones, principalmente, entre Maximiliano García y los antropólogos. Durante el transcurso de la investigación, estas conversaciones se extendieron hasta incluir a otros interlocutores indígenas en Bogotá y en campo (véase abajo). Este libro pretende ofrecer una visión de la sociedad y cultura de este pueblo desde el punto de vista Makuna o, más bien, desde una multiplicidad de puntos de vista expresados y narrados por varios interlocutores Makuna, pero mediados por los antropólogos.

Los Makuna, quienes se denominan a sí mismos *Ide masã*, la Gente de Agua, habitan en la selva amazónica colombiana. Genéricamente pertenecen a la familia lingüística Tukano oriental, la cual se distribuye en una inmensa región ubicada entre los ríos Vaupés y Apaporis. Los principales asentamientos de los Makuna se encuentran en los caños Toaka y Komeña, afluentes del río Pirá-paraná, y en los cursos bajos de los ríos Pirá-paraná y Apaporis, aunque existen algunas familias que viven cerca o en núcleos urbanos como la Pedrera, Leticia y Mitú. La población está conformada por unas seiscientas personas agrupadas en clanes patrilineales que dicen descender de una anaconda ancestral llamada *Idejino* (Anaconda de Agua) y todos sus miembros se consideran entre sí hermanos mayores y menores. Practican la exogamia con otros grupos clasificados como afines y utilizan el intercambio de hermanas como base de su sistema de alianza matrimonial. Subsisten de la horticultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Viven en malocas y asentamientos dispersos, así como en aldeas nucleadas que comparten con grupos vecinos. Sus territorios están cobija-

dos por la figura político-administrativa del resguardo y están afiliados a las organizaciones indígenas locales del Pirá-paraná y el Apaporis.

Los Makuna forman parte de un complejo socio-cultural más amplio comprendido por 6 ú 8 grupos similares ubicados en los sistemas hidrográficos de los ríos Pirá-paraná y Apaporis. Cada uno posee un nombre distintivo, una lengua y una historia mítica sobre su origen. Dentro de estos grupos están los Bara, Barasana, Tatuyo, Taiwano, Tuyuka, *Yiba masã* y Letuama. Todos juntos constituyen una sociedad ("la sociedad del Pirá-paraná") compuesta por grupos exógamos integrados y cercanos que efectúan intercambios matrimoniales, y que comparten una cosmología fundamental y un sistema ritual. Estos grupos, a su vez, forman parte de un sistema socio-cultural más amplio que incluye a los demás grupos Tukano oriental del Vaupés en Colombia y Brasil. Entre algunas de las características de estos grupos se encuentran un elaborado sistema ritual, una jerarquía de especialistas rituales y una profunda filosofía de vida centrada en el conocimiento y poderes místicos de los chamanes. La religión y las prácticas cotidianas están íntimamente interconectadas y se expresan en una serie de restricciones alimenticias y en la regulación ritual para el uso de los recursos. Todas estas restricciones y regulaciones rituales, que sostienen y forman parte de las prácticas y actividades diarias en la vida Makuna, se apoyan en una sutil pero altamente compleja cosmología. Esta cosmología, y las prácticas chamanísticas asociadas a ella, son el centro de los textos compilados en este libro.

La forma cómo el proyecto de este libro se originó ha decidido, en buena parte, su forma y contenido. A mediados de 1998, Kaj Århem viajó a Bogotá para pasar un año como profesor visitante en la Universidad de Los Andes; allí conoció a Luis Cayón y Gladys Angulo, dos antropólogos colombianos recién egresados, quienes se convirtieron en sus asistentes de docencia. Århem había trabajado intermitentemente con los Makuna desde 1972, y Cayón y Angulo desde 1995. Unos meses después Maximiliano García, quien estaba en la ciudad, se puso en contacto con Århem e iniciaron una serie de conversaciones sobre sus diferentes perspectivas y experiencias de la cultura y sociedad Makuna. Con el paso de las sesiones, la idea de realizar un proyecto de investigación que también involucrara a Cayón y Angulo surgió y de allí nació el proyecto "*Makuna Conversations*" que sentó las bases para este libro.

En muchos aspectos, Maximiliano es la figura central del proyecto y del libro; su voz fue dominante en las conversaciones que se llevaron a cabo y en los textos resultantes. Él transcribió y tradujo todas las grabaciones en lengua makuna e influyó y revisó la edición del documento final. Maximiliano pertenece al clan *Tabotijejea* de los *Ide masã*; nació y creció en caño Toaka. A la edad de 7 años fue a la escuela en Bocas de Pirá, cerca de la desembocadura del río del mismo nombre, y luego estudió en los Internados de La Pedrera, Sõñaña y el Tiquié, donde conoció a muchachos de otros grupos y aprendió varias lenguas; más tarde se convirtió en profesor. Mientras estudiaba en el curso de profesionalización de maestros, conoció a Carmensusana Tapia, una antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, quien después se convertiría en su esposa. Por esta razón Maximiliano estaba en Bogotá cuando conoció a Århem en 1998. Su hijo Juan Sebastián nació en Bogotá en 1999. Hoy en día, Maximiliano trabaja como profesor en Puerto Esperanza y se mueve entre su hogar en Bogotá y su lugar de trabajo en el Pirá-paraná. El hecho de haber crecido en el Pirá-paraná y su posterior contacto con la vida urbana en Bogotá lo han llenado de experiencias únicas, de un profundo conocimiento y agudo interés en su propia cultura y tradiciones.

El proyecto *Conversaciones Makuna* se inspiró metodológicamente por el concepto de “conversaciones” sugerido por Gudeman y Rivera (1990). El concepto, como lo usan ellos, se refiere al encuentro entre diferentes tradiciones de conocimiento, visiones del mundo, experiencias y prácticas por medio de “comunidades de conversación”; éstas incluyen “voces en la tierra” y “voces en el aire”, es decir, la articulación entre intereses prácticos del presente al igual que las tradiciones orales o escritas del pasado. Las conversaciones vistas de esta manera constituyen, en cada aspecto, un diálogo intercultural, un encuentro entre una variedad de tradiciones culturales, formaciones académicas, inclinaciones teóricas y experiencias locales que se encuentran, entrelazan y dialogan entre sí. Además, las conversaciones, como método, trascienden la relación convencional entre investigador e informante y entre entrevistador y entrevistado, requieren de un interés mutuo en algún tópico y un compromiso recíproco de los participantes en las experiencias y puntos de vista de los otros. Dichas conversaciones son participativas y mutuamente esclarecedoras.

En nuestro caso, las comunidades de conversación fueron constituidas en muchas direcciones: un grupo de conversación fue conformado por tres

antropólogos, pertenecientes a diferentes generaciones y tradiciones académicas, quienes discutieron la evolución del proyecto y sus resultados. Las conversaciones entre los antropólogos y su principal interlocutor, Maximiliano García, constituyeron otro grupo. Además, las comunidades de conversación tuvieron diferentes configuraciones en distintas épocas: Århem viajaba a Colombia y se programaba un tiempo de trabajo conjunto. Cayón y Angulo trabajaban con Maximiliano y en su ausencia revisaban parte de la información. Por otro lado, Maximiliano viajaba a la selva para hablar con sus parientes y encontrarse con los investigadores algunos meses después. Más tarde fue posible invitar a Roberto, el padre de Maximiliano, a Bogotá para trabajar con él. Cayón y Angulo pudieron además realizar viajes al campo; el primero a caño Toaka y la segunda al Apaporis. Todo esto significaba que podíamos reunir una gran cantidad de voces que confluían en determinados momentos y producían una “comunidad de conversación” muy grande y diversa.

Una vez establecidos los parámetros metodológicos de la propuesta, ciertos temas se presentaban a sí mismos como tópicos centrales para nuestras conversaciones. En parte, los temas fueron acordados en discusiones tempranas sobre los ejes del proyecto, y otros surgieron durante nuestras conversaciones; en ambos casos, están reflejados los diferentes intereses de los cuatro principales interlocutores así como también las características centrales de la sociedad Makuna. De igual manera, se reflejan preocupaciones actuales sobre la Antropología y sobre la realidad contemporánea de los grupos indígenas de Colombia. Los temas incluyen: a) la noción de persona manifestada en los rituales del ciclo vital y en las ideas sobre la formación de los géneros (la construcción social y ritual de los hombres y mujeres Makuna); b) las nociones locales de naturaleza y las relaciones entre el humano y su entorno (conocimiento local) y su articulación en las clasificaciones sociales y cosmológicas, rituales, prácticas chamánicas y las actividades cotidianas (por ejemplo, en sus ideas sobre el ciclo anual que tangiblemente conectan todos los aspectos de la realidad Makuna); c) la noción de territorio en el contexto de las actuales políticas de reordenamiento territorial; y d) la historia local y las narrativas de cambio cultural reflexionadas desde el contexto del impacto de la extracción cauchera, la educación formal, la actividad misionera, el conflicto colombiano, la inserción en la economía de mercado y las inquietudes sobre el futuro. Estos temas y tópicos proveen la estructura en torno a la cual los siguientes textos están organizados.

En julio de 1999 Cayón presentó al Centro de Estudios Socioculturales (CESO) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Andes una propuesta exploratoria del proyecto que recibió apoyo financiero dentro de la convocatoria para Jóvenes investigadores. Durante seis meses Cayón y Maximiliano desarrollaron la primera fase del proyecto y trabajaron sobre chamanismo, territorialidad, aspectos sociales, relación entre la sociedad y la naturaleza, y mitología. A finales de 1999 el proyecto presentado por Århem obtuvo la financiación del Consejo Nacional de Investigación en Suecia, y puso en marcha la investigación a comienzos del año 2000.

En julio de 2000, el grupo de investigadores se reunió en Bogotá e invitó a Roberto García, padre de Maximiliano, para trabajar algunos días. Roberto es el dueño de maloca más sobresaliente e importante del grupo, además de ser el hombre mayor del clan *Tábotijejea*. Fue curado en el nacimiento para ser guerrero, pero él quiso el poder para ser maloquero; esto le implicó largos años de dieta y preparación. Trabajó en las caucherías organizando a la gente, labor heredada en gran medida de su padre. Después concentró sus fuerzas en el renacimiento de la tradición y preparó la celebración de muchos rituales que lo situaron como una importantísima autoridad tradicional. Su prestigio nos fue confirmado al descubrir su gran elocuencia y capacidad de oratoria, así como la apacibilidad de su carácter. Durante una semana conversamos largamente con él y grabamos veintisiete horas en makuna. Después de su partida, el equipo trabajó sobre algunos temas e inquietudes que dejaron esta serie de conversaciones, produciendo una gran cantidad de información.

En octubre del mismo año, Angulo viajó al Apaporis y se instaló en la casa de Arturo Makuna con quien ella y Cayón habían trabajado por aparte desde 1995. Arturo es un hombre mayor de la misma generación de Roberto, pero pertenece al clan *Sáirā*. Como todos los hombres de su edad se empleó con los blancos desde los tiempos de la segunda bonanza cauchera al final de los años cuarenta y al comienzo de los cincuenta. Colaboró con varios antropólogos y lingüistas, se desempeñó por algunos años como fiscal de la organización indígena del Apaporis (ACIYA) y coordinó las primeras fases del trabajo de ordenamiento territorial del resguardo Yaigojé-Apaporis. Arturo es curador de enfermedades menores, conoce bastante bien el funcionamiento del cosmos Makuna, ha sido un importante mediador entre el mundo indígena y el de los blancos y siempre ha sido muy hospitalario con los visitantes.

Su esposa Olga Día es una mujer muy alegre que casi no habla castellano, especialista en alfarería e hija de un afamado chamán *Ūmüa masā*. Junto a sus hijas Marta y Berzabé trabaja en los cultivos, la preparación de los alimentos y la crianza de los niños. Ambas mujeres son jóvenes y atractivas, así como colaboradoras y trabajadoras. Angulo compartió con estas mujeres el trabajo de las chagras durante cuatro meses y conversaron sobre temas femeninos; también habló con Arturo sobre distintos aspectos culturales. Sin embargo, el trabajo tuvo muchos tropiezos porque se requería de una autorización por parte de la organización indígena por medio de una reunión de capitanes del resguardo. Ésta nunca se efectuó en esos meses, lo cual pospuso el trabajo por casi un año y requirió la programación de un nuevo viaje de la investigadora al campo. En dicha oportunidad, a finales de 2001 y comienzos de 2002, se pudo trabajar con las mujeres y Arturo realizó la traducción y explicación extensa, en una grabación total de 9 horas, de una versión del mito de creación recogida por Århem treinta años atrás. La extensión de dicho mito daría para otro libro y por ello decidimos no incluirlo en este texto.

En enero de 2001 Cayón y Maximiliano viajaron juntos a caño Toaka, el territorio tradicional Makuna, y se instalaron en casa de Roberto. Presentaron su propuesta de trabajo a la comunidad y acordaron ayudar en la realización de un mapa del territorio que le permitiera a la gente de Toaka defender su posición frente a la organización indígena local del Pirá-paraná (ACAIP) y a los procesos de ordenamiento territorial adelantados en la zona. Los líderes de la comunidad, es decir Roberto, Ismael Makuna y Marcos Makuna decidieron participar activamente en las conversaciones que, en su mayoría, se realizaron en el mameadero de la maloca principal de la comunidad. Ismael es un hombre mayor, considerado como el gran cantor del grupo y quien, además, hace curaciones de nacimiento a los niños. Su padre fue el primero en regresar a Toaka después de que el territorio fue abandonado durante muchos años por los Makuna; por este motivo, Ismael y su familia son quienes mejor conocen el lugar a pesar de venir de un segmento menor del clan *Tabotijejea*. Ismael es un hombre muy tranquilo y amable que estaba viviendo por esos días en una maloca tradicional enorme construida por su hijo Darío, a quien Roberto le estaba enseñando los secretos para ser un buen maloquero. Allí se ubicó la base de las conversaciones.

Marcos es hijo de Ismael. Él es un joven curador del mundo y líder actual de la comunidad. La colaboración de Marcos fue fundamental y orientó el dibujo en papel del mapa del territorio, y gran parte de las explicaciones sobre los lugares más importantes del mismo. A pesar de su juventud se le considera como viejo, porque ya tiene todo el conocimiento; aspira a que la gente de Toaka viva de una manera similar a la de sus antepasados en la que se tenga la menor dependencia posible de las mercancías occidentales. Durante ese trabajo de campo se recogió mucha información y se tuvo la fortuna de entrevistar a Mariquiña Barasana, la madre de Roberto, quien falleció de paludismo unos meses después de nuestra visita. Mariquiña era una anciana muy importante que actuó durante varias décadas como *je jako* (madre de yuruparí), es decir, como la mujer que preparaba los alimentos y permanecía cerca de los jóvenes participantes en el ritual de iniciación masculina. Ella fue testigo de un mundo que poco sabía de los blancos y que fue muy diferente al que encontraron sus hijos y nietos. Aún conservaba algo de fortaleza física y era muy respetada.

Las horas grabadas del material recogido en campo fueron complementadas con las notas etnográficas y los diarios de campo. Las grabaciones de caño Toaka están enteramente en lengua makuna mientras que las del Apaporis están en español. Los siguientes meses en Bogotá fueron dedicados a aclarar con Maximiliano la información de campo y a la digitación del mapa del territorio para ser impreso, plastificado y enviado a Toaka con urgencia. Mientras tanto, Maximiliano trabajó varios meses en las transcripciones de los cassettes en makuna y Angulo transcribió las traducciones orales que Maximiliano hizo cuando su padre habló con el grupo de investigadores.

A mediados de 2001, todo el equipo de investigadores se reunió de nuevo en Bogotá para discutir los alcances de la información e iniciar el trabajo de organizar el material recogido.

Las transcripciones se revisaron y algunas que eran problemáticas volvieron a realizarse; inclusive, de algunos cassettes existen hasta tres transcripciones. En enero de 2002 todo el material, excepto la última información de Angulo, estaba listo para ser editado y clasificado por temas generales. En abril Cayón ya había clasificado el material y la versión escrita superaba las mil páginas. Desde ese momento, Cayón y Angulo trabajaron arduamente hasta el final de 2002 en la edición detallada, mejorando la escritura, cotejando las versiones y depurando el texto; las contradicciones

y dudas fueron resueltas por Maximiliano. En los primeros meses de 2003 Cayón realizó la uniformización del estilo. En octubre de 2003 Árhem y Cayón se reunieron en Gotemburgo para revisar el texto, elaborar la introducción y realizar unos ajustes para el formato del libro. Finalmente, entre diciembre de 2003 y los primeros días de enero de 2004 Maximiliano y Cayón corrigieron la ortografía makuna, se despejaron unas pocas dudas y el manuscrito fue finalizado.

La grafía escogida para transcribir las palabras en makuna trata de aproximar la lectura a la pronunciación del español y fue enteramente revisada por Maximiliano. Algunas historias tuvieron que esconder el nombre de sus protagonistas para no poner en evidencia conflictos pasados o molestias para sus descendientes. De igual manera se trataron de reducir al máximo las referencias a los conocimientos y propiedades especiales de otros grupos, ya que en la región se afirma con vehemencia que cada cuál debe hablar de lo suyo para evitar problemas. También tuvimos que utilizar iniciales para referirnos a las descripciones y explicaciones generales de los instrumentos de yuruparí, pues éstos no podían incluir los nombres exactos en ese contexto (a pesar de que se mencionan nada más como nombres) porque se considera que algunas personas, como las mujeres y los niños pequeños, no deben aproximarse a esos temas.

Muchos de los conceptos en makuna no tienen un equivalente apropiado en español, lo cual no quiere decir que las aproximaciones en castellano que damos sean arbitrarias puesto que siempre las acompañamos con los términos en lengua indígena. Por ejemplo, la palabra alma (*üsi*) hace referencia a una fuerza de vida que se puede fortalecer por las curaciones chamánicas, o que puede ser tomada por otros seres de la naturaleza a los que denominamos espíritus, y que habitan invisiblemente en algunos lugares específicos del mundo que podemos denominar sitios sagrados (*wame kutori*). Empleamos la palabra pensamiento, la cual hace referencia a la dimensión espiritual e invisible del mundo, a la vez que también puede conectarse con el término alma y con la forma de conocimiento y poder chamánico (*ketioka*) que funciona en dicha dimensión. Los conceptos son muy complejos, pero creemos que las referencias y contextos en los que se utilizan permiten acercarse a su comprensión.

El texto que presentamos es un verdadero tejido de voces que provienen de personas (hombres y mujeres, viejos y jóvenes) que ocupan distintos lugares y desempeñan diferentes especialidades dentro de la estructura so-

cial del grupo; todos poseen experiencias de vida disímiles pero comparten un mismo acervo cultural. A pesar que la totalidad del texto está basado en las conversaciones, desde un principio decidimos abandonar el formato de las conversaciones a favor de una narrativa compuesta de una secuencia de textos estrechamente interrelacionados que a veces aparecen parcialmente sobrepuestos, pero que están ordenados de acuerdo a un tópico y a un contenido temático. La principal razón para la selección de este formato fue la de hacer el texto más comprensible, sin preguntas y respuestas repetidas y evitando cargar el texto con un voluminoso aparato técnico de notas y referencias. Nuestra esperanza es llegar a un gran público, incluyendo lectores que no estén familiarizados con la región o con la disciplina antropológica.

Al mismo tiempo, la escogencia de este formato implicó una ruptura de las conversaciones y una reorganización de las mismas de acuerdo a los temas, mezclando y fusionando las voces de diferentes personas, incluidas algunas preguntas de los investigadores; esto hace que sea virtualmente imposible identificar las voces particulares en el documento final. No obstante, en algunas secciones podemos destacar la presencia predominante de algunas: Olga, Marta y Berzabé fueron fundamentales en *Los cultivos y sus madres* y *Menarquía y menstruación*; Mariquiña ofreció un testimonio histórico personal; Marcos marcó la pauta en *El territorio* y Roberto en *Tiempos de guerras y maldiciones*. Además, en el Anexo 2 se muestran las diferentes etapas de la investigación y construcción del texto, donde el material es clasificado según los eventos de las conversaciones con los interlocutores y temas, las transcripciones y la edición. Esto permite un análisis más detallado del material y las circunstancias en las cuales fue recolectado y trabajado. Esperamos que lo que el libro pudo perder del “realismo de la conversación” y su proximidad durante el proceso de edición, haya ganado en fluidez narrativa y en coherencia temática.

El libro está organizado en siete capítulos, cada uno compuesto por un conjunto de textos independientes pero relacionados. La idea es que cada texto se complementa y entrelaza con los demás del capítulo, aunque también remite a informaciones presentes en textos de otros capítulos, los cuales aparecen señalados. La lectura integral del libro ofrece un panorama amplio y complejo del pensamiento Makuna, y bien podría dejar la sensación que el orden de los capítulos es permutable. Sin embargo, la organización del texto encierra una línea narrativa que queremos resaltar.

El primer capítulo se llama *Mundo Makuna* y pretende explicar los fundamentos de la vida material y espiritual del grupo. Se cuenta quiénes son los *Ide masã* y los grupos vecinos, cómo viven y subsisten económicamente, qué especialidades culturales existen al respecto, y qué elaboraciones simbólicas tienen sobre la maloca, los cultivos y las actividades de caza y pesca. El capítulo *Pensamiento y poder* introduce las bases del conocimiento chamanístico centrado en los instrumentos sagrados de yuruparí, explica las concepciones metafísicas sobre el saber, describe las características y funciones de los especialistas chamánicos, y enuncia los principales aspectos de sus rituales. Posteriormente sigue *Ciclo vital*, en el que se explican las nociones sobre la vida y la muerte, así como los pasos de constitución de la persona y los géneros; además presenta los ritos y las curaciones chamánicas que marcan los momentos cruciales de la vida de cualquier individuo.

El cuarto capítulo se denomina *Territorio y tiempo* e ilustra las concepciones sobre el universo y la naturaleza, los detalles del ciclo anual y las nociones sobre el territorio, demostrando que los Makuna conocen en detalle el mundo que los rodea y las relaciones existentes entre los distintos lugares, logrando influir chamánicamente sobre ellos y su fertilidad. En *Plantas, animales y otros seres* se realiza una aproximación a los sistemas clasificatorios que los Makuna elaboran sobre la naturaleza, a la etología de algunos seres, a sus relaciones ecológicas y a las relaciones que establecen con la sociedad humana, donde los intercambios chamánicos y las prácticas económicas juegan un papel preponderante. Ambos capítulos constituyen el corazón del libro, pues encierran las claves de lo que, en la etnografía regional, se ha denominado el “manejo del mundo” (van der Hammen, 1992). Este tema ha sido estudiado en años recientes por algunos etnógrafos amazónicos (Århem, 1993, 1996, 1998; Cayón, 2001, 2002); adicionalmente, posee un gran interés dentro de los contextos sobre conservación de la biodiversidad y los procesos de reordenamiento territorial que los grupos indígenas colombianos adelantan en la actualidad.

Luego sigue el capítulo *Memorias de guerra, encrucijadas actuales* que se centra en las dinámicas históricas que los Makuna consideran más relevantes. Realiza un viaje por el mundo antiguo y las guerras que hasta hace un siglo, aproximadamente, enfrentaban a algunos grupos de la región; también evoca momentos difíciles vividos por las generaciones precedentes y actuales, y plantea algunas preocupaciones contemporáneas relacionadas con la interacción con la sociedad dominante. El último capítulo se llama *Los*

mitos y presenta un compendio de relatos míticos descritos en lenguaje sencillo, pero que encierran toda la complejidad que fundamenta el sistema de pensamiento Makuna. Prácticamente, cada cosa mencionada y explicada en las secciones y capítulos de alguna manera se está refiriendo algo que está presente en el corpus mítico. Es un final que empata con el origen de las cosas y he ahí su importancia.

Cada capítulo es introducido por un corto comentario de los compiladores, donde se resumen los principales tópicos y conceptos tratados en el capítulo para facilitar su lectura. Todos los comentarios introductorios conforman una síntesis del libro en su totalidad y sirven como una especie de guía de lectura complementada por los listados de animales y plantas (ver Anexo 1), así como por un glosario que explica muchos conceptos fundamentales en español y makuna.

Existe un extenso conocimiento etnográfico sobre los indígenas del Pirá-Paraná, sobre todo en los temas relativos a mitología, ritual, simbolismo cosmológico y estructura social (ver los trabajos de Árhem, 1981; Cayón, 2002; Correa, 1996; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; y Jackson, 1983 – entre otros). Ampliando el panorama e incluyendo a todos los grupos Tukano oriental y Arawak de la región, existen importantes trabajos que apuntan en las mismas direcciones; dentro de ellas cabe destacar y mencionar la etnografía clásica de los Cubeo hecha por Goldman (1968), el extenso trabajo sobre cosmología, chamanismo y simbolismo ambiental dentro de los Desana y los Tukano realizado por Reichel-Dolmatoff (1986 [1968], 1978, 1996), el trabajo acerca de la ecología y la organización social Wanano de Chernela (1993) y el estudio de van der Hammen (1992) sobre economía y cosmología Yúkuna.

Creemos sin embargo que el presente libro ofrece una contribución valiosa y en parte novedosa a la etnografía de los Tukano oriental y aún para toda la región del Noroeste amazónico. Ilumina aspectos importantes de la organización social, del concepto de yuruparí y de la tipología de curadores, e introduce nuevas perspectivas sobre temáticas como la territorialidad, la historia étnica y el desconocido mundo de los bailes, en especial lo concerniente al baile de muñeco. El chamanismo es el tema global que conecta todos los demás tópicos y que actúa como el hilo conductor del libro, pues implica conceptos y prácticas ritualizadas que son la base y forman parte de todas las actividades importantes de la vida Makuna.

En décadas pasadas, nuevas formas de escribir etnografía emergieron y

cuestionaron el formato clásico de la monografía donde el omnipresente pero invisible etnógrafo y autor presentaba una visión general sobre una sociedad particular. Las nuevas etnografías tienden a privilegiar las voces indígenas para situarlas en un contexto social amplio, identificando los interlocutores y haciendo visible al etnógrafo. Dentro de esta nueva visión, los indígenas son autores que describen e interpretan su propia realidad. Desde ese punto de vista, en Colombia vale la pena mencionar los trabajos realizados por Candre-Kinerai y Echeverri (1993), Vasco, Dagua y Aranda (1993), Dagua, Aranda y Vasco (1998), Rubio, Ulloa y Campos (2000), Campos, Ulloa y Rubio (2001), Echeverri, Román y Román (2001), Domicó, Hoyos y Turbay (2002). En todos estos escritos se pueden observar formas particulares y novedosas de recolección de la información y construcción de los textos. El libro que ahora presentamos sobre los Makuna es un aporte en esa dirección a la vez que constituye otra alternativa dentro de la misma corriente académica.

Al mismo tiempo, los movimientos y organizaciones indígenas han producido muchos escritos en los contextos de reivindicación étnica y política, y en los actuales procesos de ordenamiento territorial y planes de vida. En ellos, las voces indígenas buscan explicarle a las instituciones estatales, principalmente, parte de sus realidades sociales y culturales, al tiempo que suelen adoptar términos de discursos globales relacionados con la conservación de la biodiversidad y los movimientos ambientalistas. Esto hace que sean documentos altamente politizados y que, en ocasiones, parte de las concepciones cosmológicas se uniformicen dentro de una voz general indígena que diluye ciertas especificidades. En esa perspectiva, nuestro texto explica las particularidades de los Makuna por medio de las voces indígenas y se aleja de la visión política de las organizaciones indígenas, aunque su material puede ser de utilidad para ellas.

Esperamos que este texto sea un aporte valioso para la antropología colombiana así como para las mismas comunidades indígenas. No es un texto analítico y no da nada por sentado, lo cual permite que cualquier persona interesada pueda acceder al material e interpretarlo desde su propia perspectiva. En todo sentido, el texto se podría comparar con un diamante en bruto, una fuente interpretativa aún no explotada, pues contiene una riqueza intelectual que puede llevar a replantear muchas de las visiones antropológicas sobre estos grupos. Creemos además que las complejas creaciones y producciones intelectuales de los indígenas, sus cosmologías y filosofías de vida, deben ser tenidas en cuenta y pueden enriquecer no sólo las

reflexiones del mundo académico sino de toda la sociedad occidental frente a las corrientes globales homogenizantes. No hay que olvidar que la diversidad cultural, de por sí, es la esencia de lo humano y que, por tanto, la conversación y el diálogo entre culturas son los instrumentos para vivir en un mundo cada vez más globalizado y constituyen la única alternativa para preservar el espíritu de la humanidad.

Notas

- 1 **Århem, Kaj.** (1998). "Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia. En: *Local Belonging*. N. Lovell (ed). London: Routledge. pp 78-102.
 ————— (1996). "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En: *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (eds). London: Routledge. pp. 185-204.
 ————— (1993). "Ecosofía makuna". En: *La selva humanizada*. F. Correa (ed). Bogotá: ICAN - CEREC. pp. 109-126.
 ————— (1981). *Makuna Social Organization. A Study in Descent Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North Western Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.
- 2 **Candre-Kinerai, Hipólito y Juan Álvaro Echeverri.** (1993). *Tabaco frío, Coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- 3 **Campos, Claudia, Astrid Ulloa y Heidi Rubio (comp).** (2001). *Manejo de fauna con comunidades rurales*. Bogotá: ICANH
- 4 **Cayón, Luis.** (2002). *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
 ————— (2001). "En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 234-267.
- 5 **Correa, François.** (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Bogotá: Universidad Nacional-Colciencias.
- 6 **Chernela, Janet.** (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- 7 **Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco.** (1998). *Guambianos: los hijos del aroiris y el agua*. CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del banco Popular.
- 8 **Domicó, Juan José Hoyos y Sandra Turbay.** (2002). *Janyama. Un aprendiz de jaibaná*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, ICANH, CISH.
- 9 **Echeverri, Juan Álvaro, Oscar Román y Simón Román.** (2001). "La sal de monte: un ensayo de "halofitogenografía" uitoto". En: *Imani Mundo: estudios en la amazonía colombiana*. C. Franky y C. Zárate (eds). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: 397-477.
- 10 **Goldman, Irving.** (1968). *Los Cubeo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- 11 **Gudeman, Stephen y Alberto Rivera.** (1990). *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 12 **Hammen van der, María Clara.** (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos.
- 13 **Hugh-Jones, Christine.** (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- 14 **Hugh-Jones, Stephen.** (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- 15 **Jackson, Jean.** (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

- 16 **Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** (1996). *The forest within*. London: Themis Books.
——— (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
——— (1986 [1968]). *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- 19 **Rubio, Heidi, Astrid Ulloa y Claudia Campos.** (2000). *Manejo de fauna de caza. Una construcción a partir de lo local: métodos y herramientas*. Bogotá: ICANH.
- 20 **Vasco, Luis Guillermo, Abelino Dagua y Misael Aranda.** (1993). "En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura. Bogotá: 9-48.



MAPA No.1. Localización del territorio Makuna



MAPA No.2. Detalle del territorio Makuna

MUNDO MAKUNA

Este capítulo presenta el marco general de la vida cotidiana de los Makuna. En primer lugar, explica la configuración de las relaciones existentes dentro de la sociedad humana a partir de los vínculos de parentesco y de la clasificación de las diferentes unidades sociales. Después se centra en la maloca como espacio doméstico y eje de las actividades sociales. Más adelante trata sobre los cultivos con su gran variedad de productos, así como de las actividades de caza y pesca. Todas las explicaciones están complementadas por las distintas asociaciones simbólicas y espirituales que le dan significado a la cosmovisión de la Gente de Agua, ya que para ellos ninguna práctica material tiene sentido sin la presencia de referentes simbólicos. Esta perspectiva permite entender que las concepciones Makuna del universo y la realidad están compuestas por dos dimensiones inseparables, una material y otra espiritual, siempre presentes de manera simultánea y de cuyo entrelazamiento se desprende la lógica de su forma de vida.

También se explican algunas especializaciones sociales importantes como las de maloquero, maloquera, madres de comida y cazadores especializados, y se mencionan a otros especialistas chamánicos como el kūmu y el payé, cuyos roles se explicarán en el siguiente capítulo. Sin embargo, empleamos con frecuencia las palabras curadores, sabedores y pensadores como equivalentes para referirnos a estos especialistas chamánicos.

Cabe resaltar que los textos explican muchas normas de comportamiento, no sólo entre personas sino también con las plantas y los animales. Los Makuna aseguran que estos seres poseen una esencia espiritual humana y la forma en que la gente se debe relacionar con ellos debe basarse en la reciprocidad y el respeto, obedeciendo a las mismas pautas sociales que rigen las relaciones en la sociedad humana. Los especialistas chamánicos manejan esas relaciones en la dimensión espiritual por medio de su poder-conocimiento (ketioka) que se deriva del yuruparí, la fuerza vital primordial.

La Gente

Los Ide masã

El nombre propio de nuestro grupo es *Ide masã* (Gente de Agua) porque nuestro origen se ubica en un espacio subacuático llamado *Manaitara*, un raudal en el río Apaporis. *Manaitara* es una casa imaginaria en la capa debajo del agua y por ello somos la Gente de Agua; no obstante, otra gente nació allí. También nos podemos denominar como *Idejño rĩa* (Hijos de *Idejño*) porque el grupo proviene o desciende de una anaconda llamada *Idejño* (Anaconda de Agua) que nació hablando nuestro idioma; sin embargo, el nombre más exacto es *Ide masã*.

Nos dicen Makuna porque los brasileños le decían así a los *Wüjana*, un grupo migratorio muy numeroso que no tenía un lugar fijo para vivir en los ríos Apaporis (*Jasa*) y Pirá-paraná (*Waiya*). En el aspecto lingüístico éramos semejantes pero no teníamos ningún tipo de parentesco; se consideraban como paisanos mayores de nosotros, aunque no tenían el mismo lugar de nacimiento, y eran cercanos a los *Ümüa masã* (Gente de Día). Los *Wüjana* eran los llamados Makuna. No se sabe cual era su tierra de nacimiento, pero su yuruparí quedó en una laguna del Pirá llamada *Waiyawidira*.

Los brasileños utilizaban a los *Wüjana* como cazadores de gente; ellos les daban ropa y herramientas a cambio de esclavos. En ese tiempo, por miedo, mucha gente que vivía sobre los ríos Apaporis y Pirá-paraná se internó selva adentro y algunos murieron de hambre; los Barasana y otros grupos que estaban cansados de los abusos, les hicieron una maldición para que se extinguieran. En una ocasión, los brasileños contrataron a los *Wüjana*, pero ellos no encontraron gente sobre el Apaporis y el Pirá porque todos habían huido; entonces, los *Wüjana* regresaron con las manos vacías donde sus patrones. Éstos los castigaron, les pegaron y los devolvieron a su tierra encargándoles la tarea de raspar las raíces de las cortaderas *jota ëjõma* para fabricar pólvora para cacería. La primera vez consiguieron bastante y se lo mandaron a los brasileños, pero esa cantidad no era suficiente para completar la deuda. Los brasileiros les volvieron a pedir de esta raíz y ante la imposibilidad de conseguir la cantidad exigida, empezaron a coger raíces de las palmas de asái (*mijirika*) y llevaron todo a Manaus donde vivían los patrones. Al darse cuenta de eso, los brasileiros se pusieron furiosos y decidieron cazarlos a todos. Los brasileños subieron en 10 canoas, con capacidad de 6 toneladas cada una, en busca de los *Wüjana* que, en ese tiempo,

vivían en un estirón llamado *Bujékuya* sobre el Apaporis. Los recogieron por el Pirá y el Apaporis y se los llevaron a todos, incluso a los niños, y no dejaron a ninguno. Todo esto fue por pago de las mercancías que le debían a los brasileños. Cuando ellos se acabaron, otros brasileños que estaban buscando caucho, escucharon que hablábamos similar y nos dijeron que éramos Makuna por una confusión. Como vivíamos cerca de los *Wüjana* y hablamos un idioma parecido al de ellos, heredamos este apodo y ahora los blancos y los paisanos nos conocen como Makuna.

Muchos nos dicen *Tabotijejea*. Este es un apodo que hace referencia a que tenemos la piel carrasposa en las piernas y todos los Makuna somos así físicamente por descender de la anaconda; también porque antiguamente se bañaban mucho, eran muy fuertes y se volvían carrasposos como las boas. De ahí fue que lo relacionaron con *taboti* una hierba que es rucia y bota mucho polvo cuando se sacude, por eso nos apodaron de esa manera. A los *Ide masã* que viven en caño Komeña les dicen *Sãirã* que es un apodo que surge de una comparación con un grupo Tatuyo del mismo nombre que tenía fama de ser muy guerrero y agresivo y que habitaba por las cabeceras del Pirá.

Los *Ide masã* somos de piel morena debido al color de la piel de la anaconda. La pintura de carayurú que nos echamos en la cara tiene que ver con la pinta de la boa en su boca. Las anacondas son sagradas (*mükã*) para nosotros y no se pueden matar por ningún motivo. Si matamos a una boa es lo mismo que matar a un familiar. Si vemos una anaconda calentándose en las ramas de los árboles sobre el río es porque tiene la menstruación y no puede entrar a la casa de su padre. Las boas que atacan a las personas se deben matar sin compasión porque no pertenecen a las anacondas que dieron origen a la humanidad, aunque si alguna vez alguna llega a fastidiar a las gallinas y los perros, sí se puede matar.

Todos nos originamos en *Manaitara* y somos hijos de *Idejño*. *Manaitara* es nuestra casa de nacimiento o casa del despertar (*masã yujiri wi*) donde está todo el pensamiento que permite ver, analizar y actuar: por eso la consideramos como *sajari üsijedi wi* (casa del buen respirar y del buen vivir). Allí surgen nuestras historias, nacimos como grupo humano y recibimos coca, yuca, tabaco, chontaduro y todo tipo de comida; es el lugar de nuestra vida donde está el baile y *ketioka* (conocimiento). El primer hijo de *Idejño* se llama *Menerã bükü* (Viejo mata de guama) y es dueño de *Toasaro*, la maloca de los muertos. Luego siguen *Meneyawiri* (Dulce como

guama), *Wiyu*, *Idera* (Frío como el agua), *Riti*, *Üyera* (Dulce como uva), *Soto* (Lugar de baile) y *Wüjüdayi*. Las hermanas de ellos son *Yawira*, *Narëö*, *Yuruo* y *Naküö* [ver Yiba y Yawira]. Estos nombres de las cuatro hijas de *Idejino* son los nombres de las clases de yuca de los Makuna, las cuales hacen referencia a la forma como crecen las matas de dicho tubérculo. El nombre *Yawira*, por ejemplo, hace referencia a una especie de maleza que apesta a la yuca en su crecimiento.

Nosotros somos descendientes directos de *Menerä bükü*, pero no sabemos quienes son los descendientes de cada uno de los hijos de *Idejino*. En la creación, *Menerä bükü* hizo un recorrido en pensamiento en el que salió a lo que es nuestro territorio en caño Toaka, porque aún faltaba algo por crear. Por eso, es nuestro propio abuelo. Él brotó, salió del agua y dio origen a la tierra como tierra propia y a la gente, aunque no trajo a todo el grupo. La historia dice que pudo haber brotado en *Bujea*, en el centro del territorio. El recorrido fue de *Manaitara* a Toaka, luego hasta *Toasaro* y se regresó a *Manaitara*; hizo el recorrido para que la gente pudiera vivir en el territorio, para que pudiera tener una casa, para que pudiera morir e ir hasta *Toasaro*. Al crear el recorrido, estaba dándole la vida al hombre, estaba haciendo el recorrido de la vida humana: desde que nace, dónde tiene que vivir y el lugar a dónde tiene que ir cuando muere. Nombró el territorio para que viviéramos como grupo, como humanos. Después que dejó el territorio listo y arreglado, regresó a *Manaitara*. Un día se fue porque él era un gran *kümü* y se convirtió en *Menejüra*, un yuruparí¹ [ver Yuruparí]. Nadie lo vio, sólo es historia.

Desde un comienzo tenía que haber una familia que tuviera que ver con los hijos de *Idejino* y así fue como las familias se organizaron en clanes (*masä butur*²) mayores (*bai mesä*) y menores (*kia mesä*). Dentro de los *Ide masä*, los *Buyayukua* se consideran *bai mesä* (hermanos mayores) y *üjarä* (jefes, maloqueros) porque son los que cuidan la caja de plumaje; se caracterizan por su buen comportamiento y actitud con todos. Ellos eran gente buena, hacían chagras que les producían buena yuca, pero no hacían bailes; ellos participaban y colaboraban pero no organizaban los bailes. Cuidaban el tabaco, producían harto almidón, recibían bien a los visitantes, no le hacían mal a la gente y vivían tranquilos. En esa familia hubo un señor que tuvo seis hijos y era el más perezoso de todo ese clan. Un día, el señor se fue a pasear y pasó la noche en un ranchito hecho con las hojas de la palma *bujaiñikörökä* con la que se hace la cerbatana (*bujaga*). Luego, otra gente

que pasó por ahí, vio que el rancho estaba hecho con las hojas de esa palma y se rieron como señal de burla por la flojera de ese señor. Esa fue la primera vez que la gente vio un rancho hecho con las hojas de esa palma, por eso los llamaron *Bujabo* ~*gana*. A otros de ese clan también los apodaron *Bu utiá* (Avispa de Guara) porque eran muy perezosos y caminaban muy lento, como el vuelo de una avispa de ese mismo nombre; además, no se reproducían, no conseguían mujeres y no servían para conquistar, por eso se acabó esa familia; ellos no eran un clan. Para nosotros, el mayor de una familia es flojo, no pesca, no tumba chagra, no hace su casa, no hace nada.

Después estamos nosotros, a los que nos dicen *Tabotijeja* por tener rucias las piernas y por tener la piel muy carrasposa; nos caracterizábamos por la buena actitud con la gente y éramos llamados *üjarā*, aunque también pueden decir que somos *Buyayukua*; eso no importa. Luego están los *Wiyua* que antes eran *bayaroa* (cantores bailadores), especialistas en bailes, y *aña gua* (curadores de picaduras de serpientes); también elaboraban coronas de plumas de garza. En el momento quedan muy poquitos, unas seis personas, y viven en la comunidad de Bocas del Pirá; son nuestros parientes menores (*kia mesā*) y, en el ritual, eran los que manejaban y tocaban el yuruparí llamado *Jetakaroka*, porque éste era cantor.

Luego están los que actualmente se llaman *Sāirā*. Éste tampoco es el nombre del clan; es un apodo que le pusieron por ser peleones y agresivos y por eso eran llamados *guamarā* (fuerzudos). El nombre con el que se les reconocía públicamente era o es *Masā gajari* ~*gana* (“los de la punta de la gente”). Los *Sāirā* servían de centinelas a los abuelos durante los días de baile. Ellos vigilaban las chagras, las malocas, los puertos y otros espacios domésticos. En tiempos antiguos, cuando alguien nos trataba mal, ellos eran los que se vengaban por nosotros, pero esto no quiere decir que fueran guerreros sino de temperamento fuerte. Esta gente es peleona y agresiva por naturaleza; antes les gustaba pelear sin armas y sólo hacían lucha libre con los *Idetokaroa*, parientes de los Barasana y que fueron el único grupo que nació como enemigo nuestro, pero con los que nunca se hizo la guerra porque los *Ide masā* no nacimos para eso. Los *Sāirā* eran demasiado inquietos y agredían a los que pasaran por su lado; por eso, los llamaron así. Ellos no se dejaban aconsejar por los *Ide masā* mayores y se quedaron con ese apodo. En la actualidad, están convencidos de que ese es el nombre de su clan pero es una equivocación por parte de ellos mismos. Son nuestros hermanos menores.

Los *Ide masā* de Komeña, o sea los *Sāirā*, deben ser descendientes directos de *Wüjüdayi* el último hijo de *Idejino*. Eso no quiere decir que seamos diferentes; aquí lo que importa es que venimos de un único abuelo (*Idejino*) como si fuera un solo papá. Todos somos iguales, tenemos el mismo nacimiento y territorio, la misma comida, el mismo pensamiento y la misma forma de curar y manejar el mundo. Nuestro territorio propio es caño Toaka y todos somos uno solo, con un origen idéntico y un único poder, pero cada clan se especializa en diferentes ramas del conocimiento. En cuanto a la especialización, todos nosotros somos *ūjarā* (maloqueros); los *Bujabo* ~*gana* y los *Buyayukua* son gente de comida, los *Tabotijejea* están clasificados como *kūmua* (chamanes), los *Wiyua* son *bayaroa* (cantores bailadores), los *Sāirā* son los *guamarā* (guerreros). No es porque todos tengan que ser así ya que dentro de cada clan existen los *bayaroa* y los *kūmua* pero las grandes especializaciones son esas.

Tenemos otros parientes muy cercanos que son los *Ēmoa* y los *Bekarā* o *Süroa*. Los *Ēmoa* (Majiña) salen de nosotros mismos. Nacieron de nosotros y con nosotros; somos una sola lengua, un solo saber y poder y vivimos en un mismo territorio (así como vivir en una misma casa) con la única diferencia que, desde el comienzo, ellos nacieron especialmente para ser *yaia* (payés, curadores tigres, sacadores de enfermedades) y por eso son considerados como nuestros cuñados. La actividad de los payés *Ēmoa* era la de cuidar a los *kūmua* de los *Ide masā* mientras hacían la debidas curaciones, y sacaban las enfermedades a los pacientes.

Nacieron de nuestro yuruparí; por eso, es que ellos tienen un yuruparí propio pero cuando empezaron a vivir como grupo y a manejar su yuruparí se hizo la separación. Si ellos fueran un grupo étnico como tal, tendrían sus historias aparte pero, como son el clan de un grupo étnico, no tienen su propia historia. Ellos no tienen un territorio aparte ni un lugar de nacimiento diferente. Nacieron de nosotros mismos y deben vivir con nosotros en el mismo territorio de caño Toaka. La diferencia con los *Ēmoa* era que ellos manejaban un poder único y especial que le otorgaron los *Ide masā*. En el momento de entregarles ese poder se hizo una separación, tanto lingüística como cultural; ahí fue cuando nacieron como grupo. Ellos tienen parte del lugar de nacimiento en *Manaitara* pero no se sabe realmente cómo; se supone que nacieron igual que nosotros.

Con los *Ēmoa* pasa lo mismo que en toda sociedad pues, a pesar de tener el mismo origen, los hijos de un solo papá salen muy diferentes el uno

del otro. Ellos, siendo de nosotros mismos, tuvieron la especialidad de ser tigres grandes, cosa que ninguno de los *Ide masā* pudo ser; sólo en esta parte existía la diferencia aunque ahora todos somos iguales. Los *Ēmoa* conservaban ciertas diferencias dialectales en algunas palabras pero, como tal, nunca tuvieron otro idioma; tenían un tono o modo especial de hablar. Nuestra lengua era un poco diferente a la que hablamos ahora; por ejemplo, cuando decimos “tráigame”, la palabra que usamos es “*āmiwaya*”, pero antiguamente decían “*āmikāniwaya*”. Sin embargo, Roberto dice que su tío Atanasio, el esposo de su mamá Mariquiña, vio a *Simina* y a toda la gente de esa época y dice que hablaban igual; ellos eran los propios Makuna y aún no conocían a otra gente. Todos estos cambios dialectales que suceden entre los grupos indígenas se deben a múltiples relaciones sociales que se sostienen en la actualidad con diferentes grupos étnicos de habla parecida. Por ejemplo, los Letuama y los Tanimuka son lingüísticamente parecidos (antes hablaban igual) pero ahora la pronunciación de algunas palabras cambió.

Los *Ēmoa* recibieron el mismo territorio y conocimiento que los *Ide masā*, pero recibieron un tipo de poder aún más fuerte: el de bajar del cielo a los seres poderosos como a los mismos *Ayawa*³, a *Ūmawātī* y a otros. Para ello, los antiguos *Ide masā* les dieron un tabaco llamado *wījō* que sirve para tener el poder de bajar del cielo a esos seres. Este tabaco es de los *Ide masā* y existe dentro de nuestro yuruparí.

Los *Bekarā* o *Süroa* son los parientes más cercanos de los *Ide masā*. El nombre *Süroa* viene de una visión particular que tuvieron los yuruparí y ellos se quedaron con ese nombre especial. También se les conoce con el nombre de *Jogoroa Süroa* (*Süroa* mariposa) debido a que bailaban siempre con unos collares de objetos metálicos en forma de mariposas.

Al principio, no se sabía donde estaban ubicados y llegaban en pensamiento. No era porque vivieran con otro grupo y vinieran a visitar: sólo venía su pensamiento. Los *Süroa* se relacionaron con nosotros como paisanos mayores cuando crearon el baile *gaweta* (baile de gavilán) y eso sólo sucedió en el pensamiento y en el yuruparí. El yuruparí los atrajo e hizo que nacieran como un grupo que se relacionó con nosotros y en él existieron como si tuvieran un origen porque su *üsü* (espíritu) quedó en el yuruparí. Esto sucedió como historia, pero en la vida práctica pudo ocurrir todo lo contrario: ellos recibieron el baile, nacieron de un gavilán, eran gente mala y el yuruparí intervino y los cogió como *bai mesā*, primos mayores [ver

Gaweta]. Después que se hicieron como grupo, *Ayawa* los dejó en caño Toaka con nosotros mismos. Esas son historias que vienen de un momento a otro porque el yuruparí es como un imán que atrae todo lo relacionado con nosotros; así pasó en el pensamiento. También salían varios grupos de *Idejino* que se iban en pensamiento y a los que él les daba ciertas especializaciones en su mundo, mientras que el yuruparí también les asignaba ciertas particularidades en esta tierra.

Los *Süroa* no tienen un territorio propio y deben vivir con nosotros al igual que los *Ēmoa*. Ellos eran los que bailaban un baile pequeño en la noche anterior al baile grande y su profesión era la de hacer tabacos y coca antes de una fiesta; en ese sentido, trabajaban para nuestros abuelos. El último *Bekarā* que vivió en Toaka fue *Waru* quien tuvo que salirse porque había comentarios de que los blancos entrarían a caño Toaka a matar a toda la gente. Ante este comentario, salió a refugiarse a las cabeceras del caño Popeyaka junto con otros Makuna. Luego, con el anhelo de regresar a caño Toaka, se vino de allá y pasó derecho para ubicarse en lo que ahora es Piedra Ñi, donde murió. Sus familiares y nietos también se quedaron allá y solo uno pudo regresar; él vive actualmente en la comunidad de Puerto Esperanza y se llama Ismael Londoño.

Abajo de caño Toaka, por el Pirá, pero como parte de nuestro territorio está caño Umuña; éste perteneció a dos clanes de los *Ide masā* que ya se extinguieron, los *Badiyuria* y *Makarükü masā*. Ambos grupos nacieron en ese caño, aunque realmente no se sabe el lugar específico de su nacimiento; eran parientes de nosotros por sucesos históricos en el surgimiento de *ketioka* (saber-poder) sobre la tierra y de los seres humanos, es decir, desde el surgimiento de la capacidad del hombre para dominar el mundo. Los dos existieron como grupos humanos y eran considerados por los *Ide masā* como *bai mesā* (primos mayores); así dice la historia, pero no eran *Idejino rīā* sino grupos que se hicieron familiares durante el surgimiento de *ketioka*. Como ambos surgieron en caño Umuña, dentro del territorio de los *Ide masā*, para poder hacer su vida como humanos tuvieron que familiarizarse con nosotros. Esta gente se extinguió debido a las actitudes negativas entre sus mismos familiares. Por eso, otra gente los maldijo y así se acabaron. Ellos eran un poco guerreros entre ellos mismos. También existió otro grupo familiar de nosotros llamado *Doarā*, pero ellos ya se extinguieron.

La fuerza de los *Ide masā* era muy grande y para poderse relacionar con otra gente sacaban grupos étnicos por medio de *ketioka*. Los viejos tenían

ese manejo y resultaban diferentes etnias, así que terminaban dándole territorio a cada uno de los grupos que creaban. Los *Badiyuria* y *Makarükü masā* fueron grupos “inventados” que nacieron por la fuerza de pensamiento que existía y, como nacieron en ese caño dentro del territorio de los Makuna, para poder vivir tuvieron que pedir permiso al abuelo *Idejino* para familiarizarse como hermanos, y él les dio ese territorio. Aquí simplemente estamos recordando el camino del surgimiento de la historia de los *Ide masā* a través de la gente que vivió por estas tierras.

La casa del nacimiento de nosotros los *Ide masā* es *Manaitara*, pero la tierra de vivienda es caño Toaka. Para nosotros no hay otro lugar de nacimiento fuera de *Manaitara*, a pesar de que *Menerā būkü* entró a caño Toaka. Él también se devolvió para *Manaitara* y no se quedó en otro lugar. *Ayawa* nos entregó la tierra alrededor de caño Toaka para que viviéramos todos los *Ide masā*. No obstante, no somos ribereños; nunca vivimos en las riberas de los ríos sino en el centro de caño Toaka lejos de los ríos y es por eso que la gente no comía pescado.

Toaka es el caño propio de los *Wiyua*, pero vivíamos en el mismo territorio por ser hermanos. Caño *Sūāña* y caño *Jotasēña*, afluentes de Toaka, son los caños propios de nosotros los *Tabotijeja*. Los antiguos y propios *Ide masā* se encontraban ubicados por la parte del caño *Sūāña*, específicamente en la bocana de un caño que se llama *Tūkaya*, en las cabezas de *Sūāña*. Los *Ide masā* menores vivían por los alrededores del territorio, pero los propios o los mayores vivían en el centro. El lugar propio para vivir es *Bujea*; este sitio está en el centro en la selva y tiene quebradas pequeñas. Los propios, o sea el grupo de nosotros los *Buyayukua*, vivíamos en el centro; los *Wiyua*, los *Bekarā* y los *Sāirā* vivían alrededor del territorio bajo la autorización de los propios. Vivían en el Umuña, en Toaka e incluso alcanzaron a vivir en las orillas del *Tairaira*. Esta era un estrategia porque en ese tiempo había mucha guerra y en caso de que llegaran los enemigos y preguntaran, ellos decían que los mayores no existían; así que los menores eran como el escudo de los que vivían en el centro. Igual que en la relación que había en la maloca cuando mambeaban: en el centro sólo podían estar los *Ide masā*, un poco más afuera y cerca de las tablas, los hijos y los cuñados *Ēmoa*, y contra la puerta estaban los visitantes de otros grupos.

En su forma de organización social, los *Ide masā* mandaban a los *Bekarā* a hacer diferentes trabajos para que adquirieran poder y defensa. Ellos esta-

ban encargados de hacer la coca y de arreglar el plumaje antes de los bailes y por medio de esos oficios adquirían más poder. Desde otro punto de vista, eran más importantes los *Sūroa* que los mismos dueños porque, a pesar de que éstos tenían todo el poder, los que hacían viva la cultura eran otros. Los *Sāirā* hacían los trabajos domésticos como limpiar el patio de la maloca o sacar y hacer la coca para sus hermanos mayores. Viviendo de esta manera no tenían conflictos por la tierra; nunca se peleaban con sus familiares y les servían de protectores de los recursos naturales frente a sus vecinos. Los antiguos intercambiaban frecuentemente las visitas familiares como símbolo de amistad y el *kūmu* era el encargado de velar por el buen entendimiento de todas las personas. Todos ellos vivían bajo el círculo de protección del *kūmu* y por eso se entendían y no se peleaban; vivían en el mismo territorio bajo los cuidados del mismo *kūmu* y por eso lo respetaban mucho; ahora ya no existe eso.

Los del clan menor eran los que vivían alrededor de los mayores *Tabotijejea* y los *Sāirā* eran los guardianes de nosotros, los encargados de ejecutar las acciones violentas en caso de una pelea contra otra gente, lo cual a veces ocurría. Ellos obedecían las ordenes de sus mayores, de lo contrario no podían actuar violentamente contra nadie. Algunos Yujup (*Jerika yaia*) estaban al servicio doméstico de los *Ide masā* y cumplían órdenes como limpiar el puerto, el patio, ir a buscar leña y otros. Los antiguos vivían de una forma más organizada, por eso tenían gente a su servicio. La organización social estaba bien jerarquizada, desde gran *kūmu* hasta el simple recogedor de basuras. A cambio de sus servicios, ellos recibían la protección por parte del sabedor. Así vivían nuestros abuelos.

Mucha gente venía a visitar a nuestros abuelos y se quedaban un buen tiempo acompañando a los viejos. Llegaban los Tanimuka, los Letuama, los *Yiba masā* o los *Searā*: éstos eran los únicos que nos visitaban con frecuencia. Los Yukuna venían de vez en cuando. Los *Searā* eran gente de confianza de los viejos, hasta estaban autorizados para curar el yuruparí delante de los antiguos; ellos tenían un acuerdo que consistía en lo siguiente: cuando los *Searā* se vieran en vías de extinción, los *Ide masā* les curaban, y cuando los *Ide masā* estuvieran en problemas con relación a la curación del yuruparí, los *Searā* venían y arreglaban la situación: así debía ser para siempre.

En el tiempo de nuestros padres y abuelos, todos se vinieron a ubicar por la orilla de caño Toaka. En esa época había comentarios por parte de

alguna gente pues decían que los blancos acabarían con ellos si seguían viviendo en Toaka. Ante esta situación de supuesto peligro, tuvieron que migrar para el territorio de los Letuama en el río Popeyaka, Apaporis arriba [ver La historia reciente]. Algunas familias regresamos a caño Toaka hace algunos años. Un poco antes de esa época, los *Sāirā* vivían con nosotros aquí pero, con el tiempo, contrajeron matrimonio con las mujeres *Yiba masā* y paulatinamente se fueron a vivir con sus cuñados en caño Komeña, razón por la cual ya no viven acá. Les hemos insistido en que dejen tranquilos a los *Yiba masā* en el Komeña porque ellos son los dueños de ese territorio.

La lengua que nosotros hablamos es la misma de antes con ciertas variaciones. Consideramos que los que vivimos en el caño Toaka, todavía conservamos nuestra lengua original. Entre los *Ide masā* de caño Komeña sucede lo contrario y muchas veces no nos entendemos. Ellos más bien lo hablan muy mezclado con la lengua de los *Yiba masā* y los Barasana. Como los del Komeña nacieron y crecieron allá, saben la historia de los *Yiba masā*, tienen ese yuruparí y el mismo *ketioka* de ellos. Los Makuna de Komeña tienen unos instrumentos de yuruparí hechos recientemente por ellos, a los cuales le han puesto el mismo nombre de algunos instrumentos que hay en Toaka, perjudicándose a sí mismos. De pronto desconocen la historia real de la creación y el recorrido de los *Ayawa* durante ella. Viven en otro territorio y manejan muy bien la historia tradicional del Komeña; esto es bueno porque no se pierde la identidad de *Ide masā*. Ellos son los mismos *Ide masā* sólo que viven en el territorio de los *Yiba masā*, por esta razón, la cultura que ellos practican es diferente al igual que los bailes y el dialecto. Sin embargo, el poder de los *Ide masā* como tal, es fuerte y es el más poderoso dentro de las culturas de esta parte del país.

Los grupos cercanos

Algunos grupos son muy cercanos a nosotros porque descienden de los hermanos de *Idejño*; así que todos tenemos un mismo abuelo común. *Buyawasu* es el padre de las anacondas ancestrales con las que estamos emparentados y se supone que vive en el lago *Mosirō Itajura*⁴ que se conoce más con el nombre del Lago de Tom o Caparú. El primer hijo de *Buyawasu* se llama *Roejño* (Anaconda Tarira) y vive en *Ñenoni* cerca de la bocana del Apaporis. Luego sigue *Bojño* (Anaconda Bo) que es dueño de *Boraitara* en el Apaporis, abajo del caño *Wüga*. Después sigue *Riayuijño* (Anaconda

Talla X) quien vive en la bocana del caño *Jotajudiya*. Luego viene *Idejño* (Anaconda de Agua) que vive en *Manaitara* y que es nuestro abuelo. Posteriormente está *~Gütājino* (Anaconda de Piedra) que es el abuelo de los Tuyuka. Por último sigue *Wasoyukūjino* (Anaconda de Marimá) que es el menor de todos los hijos de *Buyawasu*. Como se puede ver los *Ide masā* somos de los últimos, pero la historia cambia un poco la lógica del asunto debido a que todos recibimos una porción de historia totalmente diferente y con cierto poder e importancia.

Cada anaconda nació hablando idiomas distintos porque dieron origen a los diferentes grupos étnicos y ahí se encuentra la diferencia lingüística. Entre ellos se entienden porque son hijos de un solo papá pero viven dispersos, ya que son los que dan nacimiento a diversos grupos étnicos. Todos los grupos originados por los hijos de *Buyawasu* nos consideramos parientes cercanos debido a que somos descendientes del mismo abuelo anaconda, a pesar de tener costumbres, creencias, historias y pensamientos diferentes los unos de los otros. A los descendientes de las anacondas mayores de *Idejño*, nosotros los *Ide masā*, les decimos *bai mesā* que quiere decir primos hermanos mayores. Los nombres de estas anacondas son los nombres que tienen los estantillos centrales de las malocas Makuna [ver La maloca].

Los descendientes de *Roējino* se llamaban *Ro'ea* y no *Roea* que son los que existen actualmente en caño Komeña. El nombre propio de los descendientes de *Roējino* era *Kotobuku* y su lugar de nacimiento quedaba en el río Taraira (*Roeya*). Yo (Roberto) alcancé a conocer a la única viejita de ese grupo; ella se llamaba *Kayuo* y era la mamá de un señor llamado *Waku*. Era la única que quedaba de los *Roējino riā* (Hijos de *Roējino*) y mi papá la trataba como prima hermana mayor, pues ellos eran como los mayores de nosotros. No se sabe bien porque se acabaron, pero en esa época todo era guerra y maldades. Entre ellos se lanzaban muchas maldiciones y se hacían daño; por ejemplo, el hermano mayor tenía una mujer, a los otros les daba mucha envidia y se maldecían. Cuando existieron como grupo, la inteligencia no estaba todavía bien desarrollada: ellos no más vivían en el presente y no tenían nada.

Los descendientes de *Bojño* se llamaban *Würia*. Su territorio propio era el caño *Juña* (Hoja) más abajo del chorro de la Libertad. Los *Würia* eran bastantes y eran gente muy trabajadora, razón por la cual los Yujup les hicieron una maldad (*rojori*) para robarles su comida y por esto terminaron extinguiéndolos. Ellos casi no podían intercambiar mujeres con otros

grupos étnicos y les quedaba más fácil casarse con las mujeres Yujup-makú; así que empezaron a casarse con los Makú, comenzaron a vivir más al lado de los cuñados, adoptaron su lengua y olvidaron la propia hasta que físicamente los hijos se volvieron Makú y así se terminaron. Estos y los *Ro'ea* se extinguieron debido al conocimiento y poder de dominio que tenían frente a otros grupos étnicos que en ese entonces existían; ellos usaban el poder no para beneficio de la sociedad sino para hacer daños y perjudicar a la gente inocente, pues la idea que tenían era la de probar quién sabía más. No obstante, *Bojĩno* y *Roeljĩno* viven en la actualidad en sus casas y nunca morirán.

Los descendientes de *Riayujĩno* son los Letuama⁵ (*Letuarā*). Él tiene por casa la bocana del caño *Jorajudiya* (Chontaduro) en el Apaporis, arriba de la comunidad de Santa Clara. Él nació ahí pero recibió como su territorio propio la tierra del caño *Tōjĩña* (Agua blanca) a una vuelta de ese caño. Los Letuama brotaron como seres en las bocas de *Jorajudiya* y esa es la tierra de su nacimiento; pasaron por *Manaitara*, se devolvieron y entraron por un caño que se llama *Biya* (Ratón) y, por eso, *Idejĩno* les regaló el nombre *Bi* que quiere decir ratón y que es el nombre propio de ellos en su idioma. Luego pisaron la cabecera de *Tōjĩña* por el Apaporis; en la bocana de ese caño nacieron como grupos humanos, razón por la cual les decimos hermanos mayores porque brotaron antes de nosotros geográficamente. De allí se conectaron con el caño Popeyaka (*Nĩoña*) y lo recibieron como su territorio propio, en especial las tierras de las cabeceras, aunque todo ese río es su territorio. También, las tierras de las cabeceras del caño *Tōjĩña* les pertenecen porque su origen histórico pasa por ahí.

Wasoyukujĩno es conocido como “hijo de todos” y su nombre propio es *Kajeamama* (“pinta ojos”, el que ve cosas y rápido) debido a que no tiene un solo papá. Pero esto no quiere decir que su mamá le fue infiel a su esposo sino que es una forma de descifrar la manera como está repartido nuestro conocimiento, poder y sabiduría por medio de diferentes personajes míticos e históricos que hacen parte de nuestro origen. De él no proviene ningún grupo porque no nació para generar descendencia sino para proteger los sitios sagrados, para la defensa de la sociedad y para ser dueño de los mismos para el beneficio de la gente. Decimos que es un buen artesano para elaborar objetos manuales como remos, canastos y muchas cosas más [ver El mundo y la naturaleza] y también se considera como *je jakü* (papá de yuruparí) debido a que es el único personaje que está autorizado para

elaborar y reconstruir objetos o instrumentos sagrados de yuruparí cuando así se requiere.

Los *Roējino riā* nacieron cerca de los Letuama y casi tienen el mismo origen, hasta eran parecidos cultural y físicamente; por estas razones su yuruparí llamado *Koakuru* se encuentra hoy en día donde los Letuama. A lo mejor pudieron haber nacido junto a los Letuama o de pronto hasta con nosotros pero, realmente, no sabemos con exactitud. Ellos tenían su idioma propio al igual que los *Bojino riā*, pero esos idiomas se desconocen hasta ahora. Ellos eran nuestros parientes mayores.

Los Letuama son parientes muy cercanos a nosotros. En un principio podríamos hablar el mismo idioma, pero ellos recibieron *sēna bedē* (almidón de piña) como base de su *ketioka* (poder-conocimiento) y finalmente terminaron hablando muy diferente a nosotros. En cambio, los *Ide masā* recibimos *kajima* (bejuco de yajé) como fundamento de nuestro conocimiento y poder, y recibimos como lugar de origen a *Manaitara*. Junto con *kajima* recibimos *kāmoka* (guayas) para el baile. Luego los Letuama se relacionaron con nosotros por medio de intercambios de objetos culturales e invitaciones a los ritos como para no dejar de ser nuestros hermanos.

Cada grupo nació con un objeto principal o base fundamental para poder adquirir pensamiento como personas. Los *Ide masā* recibimos el yuruparí como cimiento de nuestro conocimiento. Los *Ro'ea* también recibieron el yuruparí como base de su *ketioka* y fueron lo mismo que nosotros pues no comían peces, lo cual quiere decir que tenían una dieta específica que debían respetar. Todos los grupos recibimos coca y tabaco como elementos indispensables que nos permiten tener un tercer sentido para poder acceder a los conocimientos y relacionarnos con otros mundos. El yuruparí que recibieron los otros grupos mencionados aquí no es tan fuerte y bravo como el de los *Ide masā* debido a que tienen que ver más con la comida, razón por la cual tampoco tienen una dieta tan restringida como la nuestra.

Los *Ro'ea* recibieron el poder para ser *ūjarā*, gente buena, calmada y atenta; eran *bare jakūa* (padres de comida) al igual que los *Wūria*, quienes recibieron el almidón de yuca por el mismo motivo y tenían mucha comida, en especial, coca, yuca y todo tipo de frutas; también recibieron el baile de muñeco perteneciente a la casa de *Boraitara* y *najū basa* (baile de casabe) que, después de extinguirse, pasó a pertenecer a los *Ide masā*. Ellos recibieron a los peces como comida propia, en especial barbudo (*wajebüküa*)

como plato típico. Actualmente, los *Ide masā* comemos este pez porque ellos nos dejaron *ketioka* para curarlo. Los *Riayujjino rīa* o Letuama recibieron la danta como comida típica y, en general, todos los animales cuadrúpedos, pero esto no quiere decir que no coman aves. Para nosotros, las sardinas de los pozos, la rana *ūma*, la babilla (*gūso*), la anguila (*bue*) y la serpiente *wāmūsūāgū* son nuestros platos típicos. Desde el principio, todos los grupos indígenas recibimos casi lo mismo en cuanto a la comida, comemos parecido pero tenemos diferentes platos típicos.

Luego de que estas anacondas dieron origen a los grupos, los *Ayawa* hicieron la naturaleza. La gente ya existía, no se sabe realmente cómo, pero ya existía. Ahí fue cuando ellos entregaron el territorio a cada uno de los grupos [ver la Creación] y los ubicaron en orden; por eso cada grupo tiene su propio territorio. Cuando los *Ayawa* hicieron la maloca, ya había gente y en esa maloca fue en donde empezaron a vivir como personas, pero en ningún momento se registraron sus nombres; por eso no existen. En la historia no se precisa quién vivió primero en la tierra y no se puede hablar de eso porque no se sabe. En esa época el mundo estaba totalmente hecho, la gente no necesitaba nada para vivir, no se daba cuenta de la vida. Dentro de los grupos mencionados históricamente, el grupo más importante es *Ide masā* y tampoco se sabe el por qué.

Los cuñados y los paisanos

Los *Yiba masā* (Gente de Yiba) son parientes cuñados de nosotros y su territorio de nacimiento es caño Komeña. Estos son cuñados propios debido a las relaciones estrechas que tuvieron con el abuelo *Idejino* e históricamente son adecuados para el intercambio matrimonial. Su anaconda abuelo se llama *Yibajino* y el papá de él se llama *Jotajido* que es como decir *Buyawasu* para los *Ide masā*. *Jotajido* tiene como hermanos a *Jata* y *Pirikuayo*. La esposa de *Jotajido* es la hermana propia de Anaconda de Agua y la esposa de *Idejino* es la hermana propia de *Jotajido*; así que son cuñados verdaderos porque hicieron un intercambio matrimonial de hermanas. Los nombres de las esposas no se saben, pero los nombres deben existir; así cuenta la historia. Los *Yiba masā* no comen dantas porque las consideran como sus abuelos, pero para los *Ide masā* si son comida. *Idejino* tuvo que comerse a la hermana de *Jotajido* para cogerla como esposa y *Jotajido* hizo lo mismo con la hermana de Anaconda de Agua, aunque en realidad no era que se las comieran sino que las cogían; ante la vista huma-

na las comieron, pero en la vista de ellos estaban tomándolas porque esa era su forma de intercambiar mujeres. Toda esa historia la deben saber bien los *Yiba masā*.

Los abuelos de los *Yiba masā* viven en el salado⁶ de la bocana de Komeña (*Komeña jido weküa idiro*). Ese salado es la casa de nacimiento de los *Yiba masā*, así como lo es *Manaitara* para nosotros, y nacen de la profundidad de la tierra. En ese salado no se deben matar tapires ni nada, está muy prohibido. En el centro del salado hay una piedra con la huella de la para de una danta: el primer tapir, el abuelo principal de ellos. Cuando se mueren los *Yiba masā* se van para ese salado y se convierten en dantas. Para ellos, esa casa es como *Toasaro* para nosotros, y al mismo tiempo es la casa de nacimiento y origen de ellos. La casa de nacimiento y de los muertos es la misma para los *Yiba masā*.

Ellos son muy cercanos a nosotros, son nuestros cuñados a quienes les debemos mucho respeto y, sobretodo, debemos defenderlos ante cualquier situación que ponga en peligro su vida. Los abuelos iban a visitarlos con frecuencia; eso era señal de respeto y cariño por considerarlos cuñados. Cuando los *Ide masā* subían a visitarlos, paraban primero en ese salado para saludar a las dantas como signo de respeto hacia los *Yiba masā*. En el centro del salado había una danta blanca llamada *Yuta wekü* (Danta de algodón), los *Ide masā* se saludaban con ella, la abrazaban y luego seguían el camino. Los tapires que existían antiguamente en la bocana de Komeña eran de color blanco; como la gente caza demasiado ya son como cualquier otra danta. Los *Yiba masā* nunca comieron tapires porque creían que eran sus abuelos y mucho menos a los del salado de la bocana del Komeña. Si los comían era lo mismo que comerse a un hermano. A otros animales de monte, como los cerrillos, sí los pueden comer. Todos los salados que se encuentran dentro del territorio del caño Komeña son casas de los abuelos de los *Yiba masā*. Por esta razón, los *Yiba masā* son un poco reservados en consumir animales de caza. Como todos los grupos indígenas, ellos manejan las curaciones un poco diferente que los *Ide masā*.

Entre *Idejino* y *Jotajido* el intercambio matrimonial tuvo éxito, pero en la vida real nunca funcionó entre los *Yiba masā* y los *Ide masā*. *Yiba* era el hijo de la hermana menor de *Idejino* y las hijas de Anaconda de Agua le estaban permitidas culturalmente por ser las hijas del hermano de su madre; por esta razón, *Yiba* se casó con *Yāwira*, pero la unión fue un fracaso rotundo. El intercambio matrimonial nunca fue muy bueno por el tipo de

comportamiento de *Yiba* con nuestro abuelo *Idejño* [ver *Yiba* y *Yawira*] y por eso, los matrimonios con los *Yiba masā* siempre son un desastre. Antiguamente, se intercambiaban mujeres con ellos pero nunca se lograron buenos resultados; ahora, ya casi no se tienen ese tipo de relaciones porque sabemos que siempre van a ser malas pero, como relación entre grupos, somos muy cercanos y somos cuñados por condiciones culturales, más no porque intercambiemos mujeres.

Los *Yiba masā* tuvieron muchos clanes: los *Searā* (Gente de Churuco) que eran el grupo mayor y eran los únicos autorizados por los Makuna para curar el yuruparí en caso de la ausencia del *kūmu* titular. Los *Roea* (Gente de Dormilón) o *Itana* son los que siguen y de ellos quedan pocos, su especialidad era ser cantores y *kūmua*; para los *Roea*, su casa de nacimiento y muerte es el salado que se llama *Rüara* por el alto Komeña y cuando ellos se mueren, se van para allá y se convierten en dantas: estos salados son sagrados. También están los *Minowari ~gana* (Gente del Viento errante), los *Rase ~gana* (Gente de Tucán) que son cantores y los *Koamona* (Gente de Cuya blanca) que ya se extinguieron. Todos estos clanes de los *Yiba masā* son descendientes de *Yibajño*, una anaconda que vive en la casa de la bocana de Komeña y todos son hijos legítimos de *Yiba*. Los Barasana son parientes muy cercanos de los *Yiba masā* y también son nuestros cuñados. Ellos descienden de *Yiba* que en ese tiempo era un venado colorado (*ñama sūāgū*); ellos no comen ese tipo de venado porque es su propio abuelo.

Los antiguos se relacionaban de diferentes maneras con todos estos grupos y nunca hubo conflicto alguno entre ellos y nosotros; por eso, los debemos respetar mucho tal como lo hacían nuestros abuelos. Los *Yiba masā* nunca fueron guerreros, eran gente callada, gente tranquila, gente buena, no eran de pensamiento muy profundo y el bienestar era lo primordial; ellos no buscaban problemas y, por esta razón, los abuelos los consideraban ejemplares y maloqueros.

Algunos *Yiba masā* han migrado para Pacoa y a Mitú. De ellos ya quedan muy pocos; el mayor de este grupo se llama *Goja* (Sapo de monte) y vive en Mitú. Los únicos *Yiba masā* propios que quedan actualmente en el Komeña son Lucas, Pedro, Emiliano y Rafael. Hay otro que vive en la comunidad de Piedra Ñi y se llama Alberto, otro que vive desde hace poco en Pacoa y se llama Benjamín. Este último vivía en Komeña y se fue por problemas con sus cuñados Makuna. Estos son los mayores de ellos. Sus menores son los llamados *Roea* que son los hijos del finado Valdemar Villegas y de sus primos hermanos.

Por ejemplo, los *Searā* por tener relaciones matrimoniales con los Yujup (*Josa*) se fueron con ellos y nunca volvieron a caño Komeña; se volvieron Makú, pero no de los que viven en Jotabeya sino de los que viven por el lado del Brasil, es decir, los *Nūsūā Josa* (Makú de Chichico). Todo esto ha hecho que los *Yiba masā* se vean cada vez más en peligro de extinción. Los *Yiba masā* que han migrado para distintas partes ya no se identifican como tales debido a sus relaciones con otros grupos indígenas. Esto no más se puede hablar acerca de los cuñados, pues es difícil decir cuál es su historia ya que ellos la sabrán con exactitud. Algo parecido le sucedió a Dionisio, uno de los hermanos mayores de nosotros del clan *Buyayukua*, quien vive ahora en Piedra Ñi. Este señor se casó con una mujer Makú y por irse a vivir con sus cuñados, se quedó para siempre con ellos, razón por la cual sus hijos nacieron hablando el idioma Yujup y definitivamente se volvieron *Josa* (sirvientes) o, dicho de mejor manera, *jerika yaia* (Jaguars de pepa).

Los *Jeañarā* (Gente de Candela) también son considerados nuestros cuñados. Esto sucedió a través de la creación de un tipo de historia que no se sabe con exactitud en qué momento ocurrió. En otras palabras, se podría decir que son gente con la que nos relacionamos. Los *Jeañarā* son cuñados de nosotros igual que los *Ēmoa*. Específicamente, son hijos de *Komejino* (Anaconda de Metal) que se supone es cuñado de *Idejino*. Esta anaconda es del Vaupés y no nace en el Apaporis. Esta historia surge porque ellos querían ser cuñados para poderse casar. El origen de los *Jeañarā* iba ser en el chorro de *Koro* en el Pirá, pero ellos no lo aceptaron; así que nacieron en una loma que se llama *Buakagūmua* en el Pirá-paraná donde se supone que está su abuelo y que es su casa de nacimiento y muerte.

El territorio de los *Jeañarā* queda por donde es ahora la comunidad de Puerto Esperanza sobre el Pirá; algunos de ellos también permanecían con los antiguos *Ide masā* en caño Toaka mientras que otros venían a visitar a los abuelos. Algunos cuñados como los *Jeañarā* o los *Ūmüa masā* vivían permanentemente con nosotros. Sucede lo mismo con los blancos pues siendo de un país pueden vivir en otro, así como ocurre en las ciudades grandes en donde viven diferentes clases de personas: suecos, alemanes, gringos y muchos más.

Los *Ūmüa masā* (Gente de Día) vienen de *Ūmüajino* (Anaconda de Día) que también era cuñado de *Idejino*. Nuestro abuelo se relacionó con estos grupos una vez surgió su vida sobre la tierra; son cosas del orden en el mundo de acuerdo a la importancia de las sociedades históricas a través del

surgimiento de la historia sobre la tierra. Ellos son de otra parte y llegaron a donde *Idejino*; son paisanos de los *Jeañarā* que son sus parientes cercanos. Ellos no nacen de la tierra y son hijos del día o del sol [ver *Kajea sawari*]. Esta es una historia que no es real y como son grupos aparte, no sabemos todos los detalles de su historia étnica. Ellos son parientes directos de los *Süna* (Tatuyo) que viven en las cabeceras del Pirá. Los Tatuyo son los parientes mayores de la Gente de Día y anteriormente fueron muy numerosos. Los pocos *Ümüa masā* que hay en la actualidad ya son nuestros parientes, se casan con nosotros y nosotros nos casamos con ellos. Lo mismo pasa con los *Ēmoa* quienes se hicieron nuestros cuñados aunque bien hubieran podido ser nuestros hermanos. Esas son cosas que no tienen mayor importancia dentro de la historia de nuestro grupo.

Los *Ümüa masā* eran considerados como paisanos mayores y teníamos que tratarlos así porque *Idejino* les dio ese parentesco. Si ellos querían coger alguna hermana lo podían hacer porque no éramos nada. El pensamiento de la Gente de Día era muy caliente y eran malos entre ellos; se hicieron maleficios entre la misma familia y casi se acaban. El último que quedó fue llevado a donde *Idejino* que, al ver que ese grupo se estaba acabando, lo curó y le dio al grupo la mente humana, les dio la inteligencia para que pudieran vivir bien, los fertilizó, les dio la cuya de la reproducción, los cambió como grupo y se hicieron nuestros cuñados. Por eso es que el pensamiento de ellos es de *Idejino* a pesar que antes eran otra gente. Los *Ümüa masā* que quedan ahora son *Ide masā* porque ellos tienen nuestro *ketioka*.

Los *Ümüa masā*, los *Jeañarā* y los *Ēmoa* vivían muy bien con nosotros, y a veces eran los que bailaban en nuestras malocas sin que les pasara nada, pues el *kūmu* los cuidaba bien. Nosotros también bailábamos en sus malocas y algunas de ellas estaban localizadas en nuestro territorio, lo cual reflejaba una muestra de respeto y cooperación. Con muchos de esos grupos compartimos parte del territorio en el Pirá-paraná. Entrando por el Pirá desde el Apaporis encontramos un caño que se llama *Güboasa* y que pertenece a los *Jeañarā*. Casi en el medio Pirá encontramos un caño que se llama *Mekaña* que también es de los *Jeañarā*. Más arriba de Toaka hay otro caño de nombre *Jakaya* que es propio de los *Ide masā*. También en el medio Pirá hay un lugar importante llamado *Wáiyawidira* que es de nosotros y de algunos vecinos. Mucha gente tiene su poder sobre los sitios de otra gente sin causar ningún tipo de implicaciones negativas. El mundo de los *Ide masā* so-

bre el río Pirá-paraná termina en *Najū goje* (Chorro de Casabe) que es el final de la historia Makuna, por eso se llama *basa jūna wi* (casa de la terminación del baile y de *ketioka*). Para los grupos que siguen de ahí para arriba se llama *basa jūdoa wi* (casa del comienzo del baile, de las historias y de *ketioka*).

También somos muy cercanos a los *Bosorasea* (Tukano tintín) porque compartimos la propiedad de un cerro por el Taraira e intercambiábamos elementos muy importantes para la cultura; algunos de ellos iban a mirar yuruparí con nosotros y nos enseñaban bailes. Vivían por el chorro de *Komeka* (Hacha) sobre el río Taraira y en el Tiquié, en lo que ahora se llama *Pari cachivera*. A ellos les pasó como le ha pasado a muchas poblaciones indígenas: todavía viven pero sufrieron la invasión de los brasileros y viven con ellos. Los *Bosorasea* fueron los Tukano que nos acompañaron a la guerra con los Tanimuka [ver Tiempos de guerras y maldiciones].

De todos los grupos que existen en el Pirá somos paisanos partiendo desde el final de la historia. Los grupos que son considerados nuestros *jako rīā*⁷ (paisanos parientes) son: los Tuyuka, los Bara, los Taiwano (*Eduria*) y los Tatuyo. Los Taiwano eran muy respetados por los *Ide masā*. Los Tuyuka se consideran nuestros paisanos cercanos porque son hijos de *~Gütājīno*, quien tuvo mucha cercanía con *Idejīno*. Los *Mugāñara*, un clan de los Bara, fueron a un baile de muñeco a *Manaitara* y se quedaron en una playa llamada *Mugā jajū* para aprender el baile y por eso se hicieron nuestros *jako rīā*. Los Bara dicen que son *Wai masā* (Gente Pez) pero no son del agua, ellos tienen su lugar de nacimiento en *Ewūra* por caño Colorado.

Los otros grupos del Vaupés son más lejanos. Nosotros los consideramos como *Ūkojīno rīā*⁸ (Hijos de la Anaconda Chundul); *Ūkojīno* no tiene nada que ver con *Manaitara* pues su historia es del Vaupés. Hay varios grupos étnicos que hacen parte de nuestra historia; aparte de los mencionados están los *Ōjañara* (Tanimuka), los *Yaurā* (Yauna), los Cubeo, los Piratapuyo, los Desana, los *Amoperipūra* y *Wauropūra* que son clanes menores de los Tukano y otros grupos del Vaupés; son como 18 ó 20 grupos que hacen parte de ella y son los que tienen que ver con un sólo conjunto de historia. Los Miraña, Karijona, Yukuna, Matapí, Bora y Uitoto son de otra parte y no tienen nada que ver con nuestro origen. Creemos que el Amazonas es donde nace la historia y, antes de nosotros, tiene que haber otros grupos étnicos que la encabecen, luego otros y quizás después seguimos nosotros y a continuación los *Ūkojīno rīā*. Cada grupo étnico sabe su historia como si fuera un solo árbol.

El intercambio de algunos instrumentos de la cultura material era una señal de respeto mutuo entre muchos de los grupos mencionados en este texto. Con los Majiña y los Barasana hacemos intercambios matrimoniales. Con los Letuama intercambiamos objetos de baile (como ese palo *turi* o *tomüsiri* para bailar el baile de piña) por las guayas (*kāmoka*) para bailar. Con los Tukano *Bosorasea* intercambiábamos veneno por plumaje y por los bastones *wēkā* que se utilizan para bailar y a cambio les dábamos sonajeros, guayas, cuyas para echar la coca y, en ocasiones, bancos. Con los Tuyuka intercambiamos plumaje por guayas al igual que con los Barasana. Eso es con los grupos relacionados históricamente. Con los Yukuna, aunque no tengan nada que ver con nuestra historia, intercambiamos cerbatanas por veneno y, antes, con el veneno que ellos nos daban intercambiábamos el plumaje con los Tukano. Los que hacían las cerbatanas eran los Tanimuka y las intercambiábamos por fibras de cumare. En tiempos antiguos, los viejos no elaboraban cerbatanas aunque sabían hacerlo; ahora todo el mundo las hace aunque no sea permitido.

Antes, el intercambio de estos instrumentos era una forma importante de comunicación entre los grupos, porque si lo hacían entre ellos mismos no había posibilidad de intercambio. Todos estos aspectos se desconocen actualmente porque los padres de familia no inculcan en sus hijos los valores culturales acá mencionados. Ya no se tienen relaciones sociales como las que se tenían en épocas pasadas, claro está que no hemos tenido conflicto alguno con estos grupos.

La sociedad histórica del origen del género humano está organizada tal como es la sociedad actual de acuerdo a cada grupo humano. Nosotros tenemos muchos parientes de diferentes partes de la tierra, bien sean cuñados, paisanos o hermanos; lo mismo sucede con los abuelos anacondas, razón por la cual también todos nos tratamos de primos, sobrinos, cuñados y tíos, entre otros. El mismo parentesco que tuvieron nuestros abuelos anacondas lo conservamos en la actualidad y con la misma gente.

La Maloca

La maloca grande (*jaje wi*) es un espacio donde se hace y se recrea la historia de la vida humana; es la vida de la gente, es nuestra alma y en ella está nuestro conocimiento. La maloca (*wi*) es nuestra casa y está viva; si se vive bien y se respeta, ella no nos trae ningún mal. Es limpia y pura; en *ketioka* esto se denomina *sajari üsijedi wi* (casa del buen respirar o del buen vivir) y por ello requiere respeto y un buen cuidado. La maloca es el corazón de la gente en esta vida. Su círculo encierra el espacio de la gente y la parte exterior es el mundo amplio que depende de la luz del yuruparí.

La maloca circular es nuestro *wi goro*, es decir, el diseño propio de casa que tenemos los *Ide masā*, ya que tiene el mismo estilo y distribución espacial de la maloca de *Idejino*. Los Yukuna también tienen maloca circular, pero deben tener otra explicación para ello. Si el diseño es rectangular, es de estilo Tukano; sin embargo, cualquier maloca es circular en el pensamiento.

Cada casa tiene un dueño al que denominamos maloquero (*üjü*) que está acompañado por su esposa maloquera (*üjo*). El maloquero se encarga de programar las actividades y el *kūmu* las continúa con las curaciones. Su vida y poder está representada por una mata de coca y una mata de tabaco, pues el tabaco y la coca son lo que maneja a una maloca. La maloquera dirige las actividades diarias como bañarse, ir a coger leña, comer casabe, descansar, dormir, entre otras, y nada se puede hacer sin sus órdenes.

La idea fundamental para construir una maloca es la de tener un espacio adecuado para hacer las curaciones y para realizar distintas actividades culturales como tomar chicha, organizar bailes tradicionales, realizar rituales y mirar yuruparí. Antes, el maloquero hacía la maloca para ordenarle al *kūmu* que hiciera las curaciones; también para respetar y vivir la cultura. En la actualidad, algunas malocas se construyen sólo como lugar de vivienda y no tienen como finalidad el mandar a hacer curaciones.

Si no es por orden del curador, una maloca no puede construirse. Por eso no importa en que época se edifique; lo importante es hacer la curación adecuada. Para construir una maloca, el *kūmu* tiene que pedirle permiso a los dueños espirituales para limpiar el terreno donde se va a hacer y para poder sacar las vigas, los estantillos, los bejucos, las hojas¹ y las astillas para el cerco que requiere la casa. Cada una de esas cosas tiene su propio mundo y su dueño particular; por eso, si no se les pide permiso, actúan en

contra de la persona que va a erigir la casa. El curador avisa a la casa de las malocas (*mũjĩwi*) para que la nueva vivienda entre a ser parte del grupo espiritual de las malocas; construir una casa es lo mismo que sacar una submaloca que hace parte de la gran casa de *Manaitara*, por tal motivo el *kũmu* tiene que hacer una curación pidiéndole a *Idejino* que deje hacer una maloca. Si no se hace la curación debida, es lo mismo que llegar a una casa y sacar algo de ella sin que el dueño se dé cuenta, lo cual puede provocar una venganza del propietario.

Lo primero que se hace para construirla es limpiar el terreno, marcar los cuatro estantillos centrales y tomar la medida de lo que está al exterior de dichos postes para perfilar el círculo de la pared. El centro se mide por la dirección del sol y los dos primeros estantillos tienen que estar del lado masculino, mientras que los otros dos postes tienen que estar por donde se oculta el sol. Luego se ubican las vigas, los postes, se teje la hoja en paños para cubrir el techo y se hace el cerco. Una vez terminada la maloca, hay que hacer un baile pequeño para devolver todos los materiales que se usaron en la construcción y para que a los dueños espirituales no les haga falta nada. Todos trabajan y colaboran para su edificación siguiendo las instrucciones, de acuerdo con las medidas establecidas por el maloquero. Lo más difícil en el proceso de construcción es la elaboración de los paños tejidos con hojas, pues éstos deben tener la misma medida.

Tanto el maloquero como la maloca deben seguir un proceso de curaciones para madurar. Éstas son realizadas por el *kũmu* y tienen mucha relación con el crecimiento y desarrollo de las personas. Para ser maloquero, un individuo debe ser curado desde su nacimiento y su *riã gu* (curador de nacimiento) le da características especiales como la de tener buena mano para la producción o ser muy laborioso. Además, el proceso de construcción de la maloca se relaciona bastante con la vida de la persona que la está erigiendo por primera vez; primero, hay que empezar haciendo una maloca pequeña, luego otra más grande y finalmente una muy grande. Si se empieza construyendo una casa grande de una vez, es probable que el maloquero termine no viviendo en ella, la abandone y nunca más vuelva a hacer una.

Una maloca tiene que haber pasado por cuatro etapas de curación que consisten en cuatro años de dieta restringida donde el maloquero y su esposa sólo tienen que comer hormigas, casabe y sardinas de las quebradas; luego, el *kũmu* cura animales y peces para que ellos puedan comer: este

proceso es similar al desarrollo infantil, pues mientras se está pequeño no se pueden comer ciertas cosas. La maloca va creciendo igual que las personas y por eso se construye por partes. Cuando el maloquero come sin curar, la maloca se enferma. Al terminar esas etapas, ya se puede mostrar yuruparí o se puede hacer un baile grande; en ese momento, la maloca y el maloquero llegan a la edad madura, completan la constitución de su cuerpo y el *kūmu* procede a curarles comida variada [ver Los bailes].

Cuando el maloquero termina de construir la maloca, le avisa al *kūmu* para que haga *mūjjudakōārē* para devolver espiritualmente los materiales a sus dueños y para asociar al maloquero con el grupo y con los propietarios de las malocas espirituales; en ese instante ya forma parte de ellos. Luego, el curador dice qué dieta debe seguir y cuándo se debe realizar el siguiente baile. En la tercera curación puede empezar a hacer un baile, pero con solo con los familiares; en la cuarta curación ya puede invitar a todas las personas y ahí el maloquero se hace público y tiene que empezar a hacer todo lo de la maloca. Hace un baile pequeño como *rāme basa* (baile de gavilán pequeño) o *wakū basa* (baile de yarumo). Después hace otro baile grande con plumaje como *bojo basa* (baile de racimo de coco) o *gaweta* (baile de gavilán); por último hace *najū basa* (baile de casabe) [ver Los bailes]. Para la inauguración de una maloca se puede mirar yuruparí, pero implica una dieta muy fuerte; si lo hace, debe mirar allí yuruparí cuatro veces para comenzar a avanzar.

Una construcción con poder

Cada forma de vida habita en malocas: la casa de los animales es una gran bola, la de los peces es un círculo dentro del río y la casa de los tigres de yuruparí es una maloca circular igual a la vivienda de los humanos. En *ketioka*, la maloca es el mundo y representa todo lo que hay en él. En ella está todo el pensamiento y todo lo que tiene que ver con la naturaleza: absolutamente todas las curaciones para la reproducción de las plantas y de los animales se hacen en una maloca y, en ese sentido, ésta es un círculo donde está toda la reproducción de la naturaleza. Es como la bolsa del poder y de todo el conocimiento; es el punto central para aprender y su círculo es donde está el conocimiento, el poder y la vista.

Todo hace parte de una gran maloca que es el territorio; nada está por fuera de ella y todo le pertenece. Cualquier maloca está relacionada con algunos puntos limítrofes o importantes de nuestro territorio: la parte sur

de la casa corresponde a *Guasaro*, la parte norte a *Toasaro*, el lado izquierdo, entrando por la puerta de las mujeres, corresponde a *Manaitara* y *Yirura* se puede relacionar con el espacio donde se sienta a curar el *kūmu* al lado del maloquero [ver El territorio]. El cerco de la maloca es el límite hasta donde va el territorio amplio de nosotros; por ello, los *yaia* le dan la vuelta a la maloca al recorrer el mundo y para ellos la cumbre de la casa es el final de la tierra. Por todo eso, nosotros siempre dividimos el espacio como una maloca.

Si la maloca es el mundo, el patio es como un punto imaginario. Los antiguos ponían un travesaño sobre la tierra de la puerta masculina hacia fuera que representaba la creciente del agua, que se vuelve plana al llegar al nivel de la tierra; imaginamos que ese travesaño representa un río inmenso imaginario desde la parte de afuera, que en ese sentido sería como el mar que casi no tiene fin, y que se cuida por medio del pensamiento.

La estructura de la construcción de la maloca tiene mucho que ver con el cuerpo humano, con nuestro contexto cultural y con el mundo. Todas las maderas de la estructura de la casa simbolizan el conjunto de huesos de los que está compuesto el ser humano. Los cuatro estantillos principales representan los huesos de las piernas y de los brazos y están llenos de tabaco por dentro. Este tabaco es *gōã badi* (médula de hueso) donde está todo el conocimiento y el poder, pues el cuerpo de una persona es tabaco; de hecho, la coca y el tabaco son la médula de las personas. La macana para pilar la coca hace parte del hueso humano (*gōã*), es nuestra fuerza y significa la potencia de una persona. El techo es como la piel de la gente, pues es como el cuero que cubre todo el conjunto; el bejuco con que se amarran los diferentes estantillos son las venas que conforman el cuerpo humano y las hojas son la piel externa. La puerta masculina y la puerta femenina son los ojos y la nariz. El travesaño que pasa sobre la puerta es la parte frontal de la persona; donde se ubican las hojas simboliza una porción de la cabeza y la vigas horizontales y verticales representan el cráneo. La cumbre es el orificio que expulsa lo malo, pues se supone que los humanos tenemos orificios por donde respirar. Por estos motivos, cuando se hace algo indebido en la maloca es como si no se cuidara el propio cuerpo.

La maloca también representa a *Idejño*. Las cuyas y los pilones son sus talones; las guayas y todo lo que se cuelga en los estantillos son las rodillas del abuelo; los implementos que se utilizan para procesar la yuca brava representan a su hija *Yawira* así como los canastos simbolizan sus rodillas.

La cumbreira son los oídos de *Idejino* y la parte de la cumbreira que está cubierta representa su cabeza y su corona de plumas. El espacio delimitado por los estantillos centrales de la maloca es su corazón, las puertas son sus ojos y el tabaco tostado que se enrolla de forma redonda representa su piel. El pilón para pulverizar el tabaco es como el cuerpo de la boa, el tronco de *Idejino*.

El grupo étnico está constituido como una maloca. Los cuatro estantillos principales representan a las cuatro anacondas que dieron origen a los grupos étnicos cercanos a nosotros; el primer estantillo derecho de la maloca se llama *Idejino*, al lado está *Riayujino*, y los de atrás son *Bojino* y *Roejino*. El orden de denominación de estos estantillos varía de acuerdo a cada grupo étnico. Sin embargo, en este mundo siempre se cuenta que los postes son los cuatro hijos de *Idejino*, es decir *Meneyawiri*, *Menerā būkü*, *Idera* y *Ūyera*; los primeros están vivos y son los estantillos de la parte masculina, mientras que los de la parte de atrás representan a *Idera* y *Ūyera* que se consideran como muertos porque *Idejino* los mandó a cuidar *Toasaro* y *Guasaro* las casas del mundo de abajo. Antiguamente, los estantillos se pintaban como anacondas y permanecían forrados con hojas de yarumo para evitar que los niños los vieran. Los familiares del maloquero tampoco los podían ver destapados porque les podían provocar pesadillas, ya que los postes se convertían en personajes malos.

También, la maloca se puede pensar como un círculo blanco; si se echa humo o si se moquea adentro, se mancha, lo cual hace que la gente se enferme. Lo primero que se afecta es el *gāmowitō* de los oídos, un algodón que es la única parte que permite ampliar el conocimiento y descubrir todo lo que hay. Si se moquean grandes animales de caza, se está quemando el mismo cuerpo de la persona y se está matando el propio *ketioka*, porque los palos de la maloca representan el cuerpo humano, el techo su carne y el centro su corazón.

El *kūmu* está por encima de la maloca a la que cura. Ésta es su cuerpo y todas las personas que allí viven son las partes que lo constituyen. El *kūmu* está encima de todo y, en ese sentido, está ubicado en todos los lugares importantes del territorio, sobretodo en los límites; su pensamiento está permanentemente por esos sitios y por ello es muy fácil y a la vez muy difícil que un curador se muera rápido. El *kūmu* está en una laguna imaginaria en el cielo llamada *ūmūaitara* (lago de día) desde donde ve todo; además está en cada uno de los individuos que cuida. Él ve cómo son las

personas y los animales, y está por todas partes. Dentro de la maloca, el pensamiento y poder del *kūmu* está repartido de igual manera como sucede en el territorio; está distribuido por todo su círculo y por eso se enferma fácil; cada cosa mala que sucede adentro de la casa lo enferma y son cosas que la gente hace sin tenerle consideración. Si se moquea algo no permitido o se hace algo prohibido dentro de la maloca se está culpando al curador, porque toda la naturaleza está vigilándolo. Si se matan muchos animales sin tener en cuenta al *kūmu*, se le hace mal porque es como si él fuera el culpable de estar matando con su propia mano a dichos animales. Al hacer algo indebido dentro del territorio se culpa al curador.

Todos los objetos que hay en la maloca son sagrados. Algunos implementos son mujeres que no tienen menstruación porque son de la chagra y representan a las mismas matas de yuca. Las mujeres menstruantes no los pueden tocar porque los dañan. El tiesto es *bare jako* (madre de comida), quien manda en la maloca y siempre tiene que estar ubicado a la derecha de la parte femenina. La caja de plumaje tiene que estar en la parte derecha de la zona masculina de la maloca cuidando a las mujeres². Las plumas blancas (*witō*) representan el almidón de yuca, alimento que está estrechamente relacionado con las mujeres; los sabedores curan y fertilizan la agricultura con el plumaje. La olla donde se tuesta la coca es *bare jakü* (padre o dueño de comida) y es como la misma boca de *Idejino* que recoge el polvo de la coca. El breo (*werea*) es como un desinfectante que no permite que las enfermedades entren a la casa y es la defensa externa (*künigaye*). El remo, la vara, la cerbatana, los arcos y la canoa significan comida porque son implementos de rebusque (*seabari*).

El banco (*kūmurō*) representa al mundo; cuando el *kūmu* está curando, está sentado en el banquito cuya parte superior representa el cielo. Por esto, el curador está sentado sobre el cielo y se vuelve pequeñito para que las enfermedades no lo impacten sino que le peguen al butaco que es su defensa (*künigaye*). El banco también representa a la maloca, porque es el medio por el que el curador cuida y le da vida a la casa; por eso, él no puede estar sentado en cualquier parte. La cumbreira representa al banquito ya que es como el escondite del *kūmu* para que nadie lo vea mientras que los demás están hablando o bailando; al estar sobre un banco, el curador está viendo todo por encima de la naturaleza y evita las enfermedades porque éstas provienen de la parte de los árboles.

El piso representa la defensa interna (*joatuti*) de la gente que vive allí; por eso, está prohibido que los niños jueguen escarbando la tierra dentro de la maloca. Los cráneos de babilla que están colgados sobre los estantillos secundarios hacen parte de la defensa de la casa, pues sirven para atraer los rayos; antiguamente, había un cráneo de babilla en cada poste. Nosotros creemos que el rayo viene en forma de piedra y cuando trata de caer sobre la maloca, la babilla trata de atraparlo de una vez para impedir que golpee la casa.

En el centro de la maloca está el palo de copay (*müjüribora*) que representa al mismo maloquero, pues permanece todo el tiempo en la maloca como su dueño; por tal razón, nunca se debe tocar ni darle mal uso. El copay (*müjüri*) es la luz del mundo, es el palo de la vida pues en las noches dormimos bajo su luz. Se supone que esa luz es permanente y que alumbra todos los espacios domésticos de propiedad del maloquero. Como ilumina todo el tiempo, representa la luz del nacimiento de la coca y del tabaco que son los elementos más importantes para el conocimiento. Cuando se hace la coca en la maloca se debe preparar idealmente en las horas de la noche bajo la luz del copay, porque si se hace en la oscuridad es como envenenarla o matarla, es como hacerle maldición (*rojori*) y es como si uno se comiera el propio cuerpo.

Su luz no permite que las enfermedades entren a la casa y es como un desinfectante, porque los animales, las lagartijas y las moscas, entre otros seres que están alrededor de la casa mientras es de día, envían sus fuerzas negativas (*rudl*) que son expulsadas por el copay. Al mismo tiempo, es como el sol que alumbra para dar fuerza productiva a la naturaleza, ya que ilumina dentro de la maloca para dar la luz a la vida de la gente que habita dentro de ella. En el pensamiento sólo existe el palo de copay que brilla todo el tiempo y por eso adentro de la maloca no hay día ni noche. El copay siempre resplandece; por ello, cuando se termina de mambear, la gente se va, se acuesta, lo apaga y la casa queda completamente oscura en el plano físico, pero sigue brillando en el pensamiento.

Muchas de las enfermedades o de las maldades de los sabedores de otros grupos, que le pueden hacer mal a la gente y a la maloca, no llegan porque esa luz impide que los males se apropien de todo lo que hay en la casa. Cuando otra gente quiere ir a hacerle algún daño a la maloca, llegan hasta la puerta, pero se dan cuenta que está iluminada y no se atreven a entrar. El copay tiene que prenderse antes de que la oscuridad llegue a la maloca;

esto mismo pasa en la casa de nacimiento donde el copay espiritual se enciende automáticamente. Éste está en el raudal de la Libertad (*Yuisi*) y desde allí está alumbrando como sitio de origen de todo y como luz del mundo. El *kūmu* es el que dirige esa luz y está cambiándola constantemente.

La casa y su manejo

La maloca se divide en dos partes muy importantes: desde el centro de la casa hacia la parte occidental le corresponde a las mujeres mientras que hacia la parte oriental le corresponde a los hombres. La casa tiene dos puertas (*sojeri*): una masculina en la parte oriental por donde sale el sol y una femenina por el lado occidental. La mitad de la maloca pertenece a las mujeres y la otra mitad a los hombres; esos espacios están limitados por la viga de la mitad que se llama *mujjore*. Los hombres no deben salir ni entrar por la puerta de las mujeres ni ellas tampoco por la de los hombres. Si comparamos con las puertas de *Manaitara*, la puerta femenina abre en el sentido contrario, es decir, de adentro hacia fuera. Los antiguos *Ide masā* le hacían cuatro puertas a las malocas, asociadas a los puntos cardinales: *jūna soje* (puerta del oriente), *jūdo soje* (puerta del occidente), *warua soje* (puerta del norte) y *gākōā soje* (puerta del sur); los curadores envían las enfermedades por ellas después de curar a una persona. También, las malocas antiguas podían tener ventanas para vigilar si venían los enemigos y por precaución nadie salía de la casa por la noche.

El maloquero duerme en el sector del costado izquierdo de la puerta femenina en frente del tiesto donde se cocina, pues esa es la parte principal de los propietarios; todos sus implementos tienen que estar ubicados en el centro de la maloca y nadie tiene acceso al espacio donde está situado el dueño. De dos hijos, el mayor debe hacerse al lado izquierdo y el menor a la derecha; si hay más hermanos deben ubicarse en la misma posición de los otros dos. Si se casa el hijo mayor del maloquero se tiene que hacer en el costado derecho de la casa; si se casa otro debe situarse en el costado izquierdo. El yerno o el cuñado deben ocupar el lado izquierdo. Para nosotros la izquierda representa a los cuñados porque las esposas pertenecen a los grupos de cuñados.

Cuando los primos cercanos o algunas personas importantes de la misma familia llegan a una fiesta, como un cantor o un curador, deben ubicarse cerca al maloquero en la parte femenina, o sea, en el espacio doméstico de la casa, por ser sus parientes cercanos; los demás invitados deben hacerse

en el lado masculino. En ese sentido, el aseo se distribuye de la siguiente manera: los dueños más su familia cercana se encargan de limpiar desde la mitad hasta la puerta femenina, y los otros de la mitad hasta la puerta masculina.

El espacio central le pertenece propiamente al maloquero; los jóvenes y los demás visitantes deben hacerse alrededor de ese espacio, mientras que los payés (*yaía*) deben hacerse en la puerta porque están vigilando para que no lleguen enfermedades a la casa. Los instrumentos del maloquero, como el pilón, tienen que estar ubicados en frente del estantillo izquierdo del lado masculino. La parte que cae a un costado de la casa se llama *jājirō*.

Los productos de los cultivos surten de alimentos a la casa. La maloca y la chagra están relacionadas como si la una estuviera dentro de la otra. La chagra es como la parte femenina de la maloca porque las mujeres cuidan los cultivos y como ellas traen yuca a la casa, toda la chagra ingresa a ella por medio de la yuca; además todas las mujeres que representan los cultivos [ver Los cultivos y sus madres] vienen a trabajar rallando y preparando la yuca por medio de la mujer. La chagra representa a la maloquera; y como una buena *ūjo* sabe cuidar a bien a sus hijos también sabe cuidar bien a las plantas de la chagra.

Alrededor de las malocas hay una gran variedad de frutas, como guamas y chontaduro, que no se deben tocar sin el permiso del dueño o de la dueña de la casa; de igual manera, los frutos silvestres que se encuentran cerca de la casa pertenecen a ella. Todos los bienes que están alrededor de la maloca son propiedad de la misma y de su gente; si uno quiere comer algo hay que pedir permiso, lo cual es una forma de respeto entre familiares. Todas las comidas que hay dentro la casa son puras, limpias y aptas para el consumo humano.

En la maloca siempre tiene que haber comida como casabe, tucupí y mingao, entre otros alimentos. El mingao y la fariña tienen que permanecer hasta las horas de la noche para el servicio de la gente, pues toda la comida que se hace en el interior de la casa debe estar disponible para las personas. La coca, el tabaco y el casabe son un servicio público dentro de una maloca, y si llega alguna visita en ausencia del propio maloquero, la gente puede tener acceso a dichos elementos. Si las cosas están guardadas no hay que tocarlas, pues no están para el servicio de la gente. Si el maloquero está en casa debe ofrecer la coca y el tabaco a los visitantes; el único que puede pedirle alguna cosa al dueño es el curador, quien se debe dirigir de una manera especial. Por todo esto, la buena calidad de un maloquero se demuestra en la forma como recibe a las visitas.

Si el maloquero pide a su esposa que le haga el favor de mojar la fariña o el casabe, no lo está pidiendo para él solo sino para los que lo acompañan. La maloquera siempre tiene que tener casabe de reserva, de tal forma que cuando se acaba saca otra torta de su pieza y la pone encima del balay en el centro de la maloca; de manera semejante, el maloquero debe tener una reserva de coca y tabaco. La maloquera tiene que barrer la casa muy temprano antes de la hora de comer casabe o el desayuno (*bayujire*), porque la noche trae muchas enfermedades, como la tristeza, y las deja sobre el suelo de la casa. Antes de que la gente se levante, la maloquera o su hija barren y le echan agua al piso para evitar que las personas de la maloca consuman ese mal durante el desayuno. Una vez la casa está limpia, da la orden a su marido para que lleve a sus compañeros a bañarse y luego regresan a desayunar. Todas estas normas de conducta hacen parte de lo que significa cuidar y respetar el territorio y la maloca.

Dentro de la organización de la casa hay un jefe de todos los trabajadores (*üjüya moarīmasā*). Éste se dirige al maloquero para informar o recibir instrucciones sobre las labores realizadas. Por lo general, una maloca está a cargo del maloquero principal (*wi üjü*); sin embargo, se presentan casos en los que es necesaria la presencia de un segundo y un tercer maloquero que acompañen al principal; a éstos se les denomina compañeros (*baba*). El maloquero principal es como *Idejino*, ordena todo, decide, se encarga de los invitados importantes, de los que tienen que sentarse a su lado y de conversar; el segundo se encarga de los visitantes secundarios que se ubican espacialmente en la parte que les corresponde en la maloca.

En caso de que el maloquero principal no tenga algo de comida para ofrecer a una visita, la mujer del segundo se encarga de atender a la gente, pero en realidad todo eso pertenece a la maloquera principal (*wi üjo*). El encargado de ejecutar todas las instrucciones que da el principal es el segundo maloquero, quien asigna a un encargado para coger la coca o para desempeñar otras actividades. El segundo maloquero puede ser el hermano, el hijo o el yerno del maloquero principal y se ubica en el costado norte de la maloca que se denomina *Toasaro*. Cuando el principal no está, éste se debe encargar de los invitados. El tercer maloquero se ubica en el costado sur de la maloca denominado *Guasaro* y es quien debe encargarse de ejecutar las actividades cuando los otros dos maloqueros no se encuentran en la casa; si llega una visita en ausencia de ellos, tanto el tercer maloquero como su mujer son los que se encargan de la atención de los visitantes.

Por tradición, el *kūmu* no tiene maloca y lo único que hace es realizar curaciones en la maloca de un *üjü*. En caso de que el curador viva en la maloca, el maloquero debe prestarle la atención necesaria y es el único que puede llamarle la atención cuando actúa de alguna manera incorrecta. El *kūmu* hace las curaciones, purifica la maloca y le avisa a la gente las razones por las que hay enfermedades o males dentro de ella, y les da las indicaciones para seguir cuidándola y respetándola. Él es quien da las reglas que se deben seguir dentro de una casa y si no se cumplen, la misma maloca se encarga de enfermar a la gente y produce calenturas en el cuerpo y dolores de cabeza. Todos los instrumentos que hay en la casa, tanto los que se usan cotidianamente como los que se emplean en ocasiones especiales, tienen *üsi oka* (palabra de vida, alma) y están vivos; en ellos está el pensamiento y el poder del *kūmu*.

La casa es un espacio en el que se encuentra todo espiritualmente, es decir, la coca, el tabaco, la yuca, los árboles, los peces, los animales de monte y en general toda la naturaleza. De tal manera, si no se cumplen las dietas, se enferman todos. Si se come cualquier clase de alimentos dentro de la maloca es igual que maltratar el cuerpo de uno mismo. Cuando no se siguen las dietas, la maloca se afecta porque en cada madera se encuentra una parte del poder de la gente, porque la casa es como una bolsa en la que está concentrada la vida de sus dueños. Todos los instrumentos de uso de la maloca tienen *ketioka* y lo que hay en ella es sagrado. Después de cada curación, queda algo de *ketioka* en la maloca, en los estantillos o en cualquiera de los palos de la casa; éste pertenece a la gente que vive en ella, hay que cuidarlo y no se puede botar porque es la vida de las personas que la habitan.

Para manejar una maloca existen una serie de reglas y restricciones que se deben cumplir. Las reglas de comportamiento tienen como finalidad proteger el *ketioka* de la casa y el de todas las personas que viven en ella. Las reglas de comportamiento fueron dejadas por los *Ayawa* cuando hicieron la primera maloca sobre la tierra [ver La creación]. La gente que tiene maloca debe hacer mucha dieta porque es como tener un mundo de conocimientos en las manos. Si no se guarda la dieta, ese mundo se deteriora y el encargado de cuidarla (*üjü* o *kūmu*) se enferma y se muere. La maloca se vuelve insostenible cuando no se respetan las reglas; si no se siguen los consejos dados por el *kūmu*, la casa se calienta a la hora de mambear y esto afecta la salud del maloquero y de la maloquera.

En primer lugar, sus habitantes tienen que madrugar, bañarse a la hora que canta el gallo, inhalar caldo de ají por la nariz, ir a pescar lejos, saber recibir a los visitantes y dirigirse hacia ellos públicamente. Dentro de la casa nunca se pueden moquear alimentos ni cocinar peces grasosos o grandes, ni cacería de gran tamaño, porque sus olores pueden afectar el pensamiento y la vista del *kūmu* curador de dicha maloca; si se moquea algo, es lo mismo que quemar nuestro propio cerebro. Esos alimentos se deben cocinar afuera de la casa. Cuando se come cualquier animal dentro de la maloca, se saca a los niños menores de 3 años y a los jóvenes que acaban de mirar yuruparí.

Las mujeres menstruantes no pueden entrar a la casa porque la sangre puede afectar la salud de los dueños y del resto de gente que vive allí. En el patio de la maloca debe haber una casita donde permanezcan las mujeres con la menstruación, aunque si deciden quedarse en la maloca durante el período, se tiene que hacer una salida al lado de sus hamacas para que puedan ir a hacer sus necesidades fisiológicas. En tal caso, la mujer tiene que estar ocho días sin dejarse ver de la gente y sin comer casi nada, únicamente casabe y hormigas; además, se limita a hacer cualquier tipo de actividad mientras le pasa la hemorragia, de lo contrario se perjudica a ella misma y la gente la puede considerar como una persona desorganizada con sus cosas. La regla principal para una mujer con la menstruación es que esté sentada durante esos días para que la sangre no manche el ambiente de la casa; no puede tocar nada de lo que le pertenece como mujer, es decir, ni el tiesto ni los elementos que usa para el procesamiento de la yuca, pues éstos representan a la misma maloquera y, por ello, la *wi üjo* puede enfermarse fácilmente cuando una mujer los toca con la menstruación [ver Menarquia y menstruación]. En la actualidad, las mujeres no respetan sus cuerpos, menstrúan y están revueltas con los niños y con toda la gente; salen por la misma puerta de los hombres sin importar lo que les pueda pasar ni tampoco quieren quedarse acostadas.

Los niños no tienen acceso a las cosas de la casa; si necesitan casabe o frutas, las madres se las alcanzan. Dentro de la maloca no se puede regañar ni golpear a los niños; a ellos hay que hablarles con palabras dulces para corregirlos y en ello se refleja el respeto hacia la casa. Si se ponen insoportables durante los días de baile, las madres los llevan a bañar o los acuestan y les cantan canciones para que se duerman; luego de dejarlos dormidos se van a conversar con la maloquera. Una de las formas culturales de educar a

los jóvenes es la de dar unas indicaciones acerca de cómo se tienen que comportar con la mamá, el papá, los compañeros, los bienes de la maloca y en todos los aspectos durante una fiesta en una casa vecina; si después de recibir tales indicaciones, alguien actúa en contra de éstos consejos, los padres no lo reprenden durante el baile sino cuando llegan a la casa y lo castigan.

Está prohibido recostarse en los estantillos puesto que se cree que esa es una forma de medir las distancias cuando algo está mal hecho; además, el banco está para sentarse bien. Si alguien se recuesta en un estantillo es como criticar sobre la construcción de la casa, es como decir: "Esta maloca está mal hecha; no la supieron construir". Esto es una ofensa grande para el maloquero; si él se da cuenta de ello, se dirige hacia esa persona y comienza a hablar sobre la construcción de la maloca. Tampoco se pueden echar pedos de manera inadecuada porque es como una burla hacia la persona que está hablando con el maloquero.

La coca y la yuca deben curarse antes de ingresar a la maloca porque están recibiendo los rayos del sol permanentemente y éstos afectan de distintas maneras la salud humana. El almidón de yuca tiene que estar en el piso porque la yuca es la base de la vida de las mujeres y se relaciona también con la base del cuerpo humano, por eso está en el suelo.

El tiempo más fuerte y peligroso para la maloca transcurre durante la época de yuruparí. Cuando se hace el ritual, los hombres participantes se limitan a usar un espacio muy reducido de la casa, por el lado masculino, [ver La iniciación masculina] para no tener contacto con las mujeres. Se supone que mientras ellos estén en el encierro posterior al ritual no pueden tocar sino los implementos masculinos de la maloca, aunque ahora los hombres que acaban de ver yuruparí quieren estar por todas partes.

Los dueños de la casa deben ser gente amable, acogedora y de buen corazón. La calidad de un maloquero depende de su personalidad; hay maloqueros serios y callados, pero también hay otros que son de "ambiente" y sostienen una conversación con cualquier persona. Para los maloqueros cualquier cosa sirve como tema de conversación; ésta puede ser sobre el estado del tiempo, sobre sucesos antiguos o recientes, o simplemente se ponen a hablar de casos sentimentales pasados. El momento para sentarse a hablar, mambear, fumar y oler tabaco es por la noche cuando todos los niños están acostados y la maloca está en silencio, lo cual también es propicio para que los sabedores hagan las curaciones. El espacio donde se habla

se conoce como mambadero (*kaji barüjiado*) y hasta que el maloquero no mande a descansar a los hombres que participan en la charla, nadie se puede retirar porque estaría irrespetando a la maloca y su dueño.

Para los antiguos maloqueros, cualquier tipo de conversación era una forma de transmitir el conocimiento para que los jóvenes pudieran aprender. Este tipo de conversaciones se hacían normalmente cuando había alguna visita; si llegaba un cuñado, un tío, el suegro, una persona conocida o cualquier otro personaje, lo invitaban a la chagra a sacar coca. Mientras caminaban hacia el lugar, el maloquero le contaba al visitante cualquier acontecimiento ocurrido desde el momento en que se vieron por última vez; además, cualquier actividad que se hacía durante la permanencia de la visita se acompañaba por alguna historia. Sin embargo, en los tiempos antiguos los maloqueros no dejaban entrar a su territorio a la gente que no fuera cercana a su origen y ni siquiera la recibían como visita en la maloca, porque eran muy reservados con su tradición. Para esas personas lejanas, los viejos decidían cuanto tiempo tenía que durar cada visita en su territorio e intercambiaban las curaciones, dependiendo de las enfermedades, para que se devolvieran a su tierra lo más pronto posible.

Si los niños se portan mal mientras los viejos están hablando en las horas de la noche, las madres los llevan al patio, les cantan canciones de cuna y no los regañan. Si un niño interfiere en la conversación de su padre haciendo algún tipo de pregunta, el papá interrumpe la charla, se despide de su interlocutor, le llama la atención al hijo por el camino y al llegar a la casa le impone un castigo físico como cargar agua o leña durante algún tiempo. Para nosotros, la intervención de los niños en las conversaciones de los adultos es una falta de respeto que merece algún tipo de castigo. Lo mismo pasa con las mujeres, quienes no deben interferir en las charlas de hombres, así como los hombres no intervienen en los diálogos de las mujeres.

Los actos culturales que se realizan dentro de la maloca son de carácter obligatorio y todo el mundo tiene que asistir porque es el momento de comer la curación (*keti bare*). Las curaciones que se hacen dentro de la maloca deben realizarse en los momentos indicados y especiales o si no, se desordena el mundo y se llena de enfermedades. Los bailes que se van a realizar deben ser consultados con el curador; el maloquero decide el tipo de baile para que el *kūmu* sepa de qué manera va a hacer la curación. Cuando éste se dirige al público para explicar la curación realizada, todo el mundo tiene que hacer silencio: esa es una muestra de respeto hacia el

trabajo del *kūmu*. En ello se refleja la buena educación de los jóvenes y de todos los presentes.

Generalmente, un baile se hace para demostrar que se tiene abundante comida. El prestigio del maloquero y de la maloquera depende de la manera como atendieron a sus invitados y de la cantidad de comida que les ofrecieron. Para invitar a un baile, el maloquero tiene que organizarse primero con su esposa e hijos, ver que tan productiva ha sido la chagra y si hay suficiente yuca, coca y tabaco. Después se dirige al curador personalmente y le lleva un tarro de coca para invitarlo y consultarle si es una buena época para bailar; a cambio, éste participará curando en la fiesta. Luego invita al cantor principal y a sus acompañantes; al resto de invitados, que pueden ser cuñados y familiares, les manda el mensaje con terceros.

Las personas más importantes en la organización de un baile son los encargados de dirigir las actividades relacionadas con la coca, pues los que recogen leña y cazan son provisionales y son designados para el momento. Quien prepara la coca es un familiar muy cercano al maloquero y todos los que participan de este proceso son muy importantes, porque la coca es fundamental para las curaciones y en ellas intervienen los tigres de yuruparí (*je yaia*); por ello, esos cuidadores reciben una gracia por parte del yuruparí y son reconocidos. Algo similar ocurre con el copay, pues el maloquero elige a una persona especial para que se haga cargo de éste durante las noches de la fiesta. El que se encarga del palo de copay está recibiendo un don, un poder que le dan los tigres de yuruparí porque está alumbrando la maloca y cuidando a la gente. Preferiblemente, esta persona tiene que ser un familiar muy cercano del maloquero y no se permite que una persona de otro grupo étnico se haga cargo de esta actividad, ya que sería como si estuviera robando parte del conocimiento que hay en la casa. Ese cuidador siempre va a ser una persona buena para la maloca y tiene buena fama entre la gente. Sin embargo, quien lo recoge antes del baile es un individuo que el maloquero designa para ello, preferiblemente el cuñado o el yerno; si no, el hijo menor.

En caso de que un maloquero tenga una invitación para asistir a un baile en otra maloca, consulta primero con su esposa para confirmar su asistencia. Luego de tener la aceptación de su mujer, el maloquero se encarga de avisar personalmente de la invitación a los otros miembros de la casa. Después, todos recogen la coca que será compartida con el maloquero organizador del baile. Si es un baile grande, duran tres o cuatro días prepa-

rando la coca. Un día antes de partir, el maloquero le ordena a su gente que se aliste para salir; esa noche hacen una curación de protección contra cualquier accidente o eventualidad que pueda ocurrir en el camino. Desayunan temprano al otro día y se dirigen hacia la otra maloca, pero antes de partir dejan la casa bien limpia para que al regreso no encuentren basura. Al llegar a la otra maloca, el organizador le ofrece algo de comer a los visitantes y después hombres y mujeres se ponen a conversar sobre el viaje.

Las actividades que se hacen durante los días de fiesta son dirigidas exclusivamente por el maloquero anfitrión y su esposa. El dueño se encarga de organizar y mandar a los hombres mientras que la maloquera se encarga de la organización y distribución de las labores entre las mujeres. A los invitados al baile se les asigna un espacio para que permanezcan durante éste; los dueños de la casa les van indicando el lugar donde se quedaran y guindaran las hamacas a medida que van llegando.

Durante los días de baile, el maloquero no debe ser celoso con su esposa, a la vez que ésta no tiene que hacerle ningún reclamo. Los visitantes deben permanecer en un lugar específico durante el baile para no estar mezclados con las mujeres, los viejos o los niños. Los visitantes van a participar y a bailar en una fiesta, no a hacer desorden. Nunca deben permanecer acostados mientras los otros estén conversando, puesto que en un baile se debe conservar un orden muy estricto. Antiguamente, debían hablar maloquero con maloquero, maloquera con maloquera y así todos según especialidad; ahora cada visitante tiene que hablar con algún miembro de la casa. Hoy en día, las mujeres se la pasan acostadas durante el baile y hacen avergonzar a sus maridos. También está prohibido reunirse en el patio y ponerse a hablar, lo cual es muestra de irrespeto y de desafío a los dueños de la maloca. En los intermedios, los jóvenes se dedican a soplar y tocar instrumentos musicales como chiruros o flautas de hueso de venado.

Durante toda la noche de un baile se hacen cuatro ofrecimientos de coca. Antes de brindarla, el maloquero y el curador se sientan a hablar entre ellos, en especial sobre el nacimiento y el proceso de elaboración de la coca; eso se llama *kaji koa büsibüare*. Después de ello, el maloquero pone la coca a disposición de todo el mundo. Hay otro modo especial en el que no se le ofrece coca a todas las personas, pero eso no es normal; el maloquero invita a la gente al centro para repartir, pero no es apropiado. La coca personal si se reparte, pero después del ofrecimiento del maloquero y no en cualquier momento. Hay instantes especiales para brindar coca y no se

debe repartir a cada rato; el ofrecimiento se hace con un intermedio máximo de dos horas. Cotidianamente, el que ofrece la coca a la gente es el hijo del maloquero o alguno de sus hermanos. En general, no se le puede ofrecer a los jóvenes porque lo pueden asimilar como vicio.

En el pensamiento, los bailes son como personas que vienen a bailar y los cantos son los invitados a la maloca; ellos traen muchos componentes malos (*jün*) que pueden hacerle daño a las mujeres y a los niños. Esas cosas malas se caen al piso mientras la gente baila y por eso es necesario barrer cada seis horas, es decir, que en cada parte de descanso echan agua al piso para que el mal no brote al aire y la gente lo respire. El mal es como un polvo y queda atrapado cuando se le vierte agua encima. Cuando se barre y se echa agua al final del baile quiere decir que las canciones y los bailadores ya se fueron para su casa. Por este motivo, los bailes no se hacen seguido sino durante determinadas épocas. También, el conocimiento, el poder y la vida de la gente se encuentra en cada una de las maderas de la que está construida la casa y por este motivo hay que cuidarla. Los poderes que están en dichas maderas se bajan al piso durante los bailes y por ello, el suelo tiene que estar húmedo mientras dura el ritual; cuando se termina el baile, nuevamente guardan los poderes en el mismo lugar. Por estos motivos, nosotros decimos que la vida indígena está en la maloca.

En la actualidad no hay ninguna maloca manejada de manera correcta y por eso ahora las malocas son calientes y aburridoras. Las malocas se hacen sólo por vivir bien y no por cumplir los requisitos culturales como los bailes y las curaciones. Los maloqueros no hacen las dietas exigidas. Si el *kūmu* exige el cumplimiento de las reglas por la salud de los demás, las personas dicen que es muy bravo y no le hacen caso. Por eso, los jóvenes no rebuscan cacería y comen lo que se encuentran sin importarles si es *mükārō* (“que se respeta”, sagrado) o no, y a veces el *kūmu* tiene que curar alimentos que están prohibidos para evitar el maltrato de la gente.

La gente no tendría donde vivir si existiera una sola maloca, sobretudoo por el surgimiento de conflictos familiares que impiden la tranquilidad. Por este motivo, si ya se tiene mujer no se puede vivir con los suegros ni con los hermanos porque se presentan problemas. Los antiguos no vivían en casitas sino en malocas. Tampoco vivían reunidos en un solo lugar y cada cual vivía a una distancia considerable del otro; por eso cuando se reunían en una maloca para asistir a un baile, todos permanecían juntos y se iban a sus casas una vez concluida la fiesta. En la actualidad, cada uno tiene su

casita y vivimos reunidos en un mismo lugar, lo cual hace que la gente no permanezca junta durante el baile pues quieren irse a dormir a sus casas porque les quedan cerca.

Los maloqueros solían visitarse a menudo para intercambiar experiencias y proponer ideas para vivir mejor en las malocas. Los antiguos manejaban muchos tipos de comida aunque no eran muchas personas; vivían dispersos para manejar la selva y los cultivos por medio del pensamiento. Tenían mucha comida y vivían en una tierra muy buena por el centro de caño Toaka; eran muy cuidadosos, no comían cualquier cosa y vivían para el bien de la gente. Como ahora no sabemos eso, vivimos en tierras poco fértiles.

Los maloqueros se respetaban entre sí y compartían la comida; los curadores cuidaban a las mujeres y a todas las personas. Ahora se ha perdido eso, en especial desde el tiempo de la siringa en que se empezó a tener contacto con los blancos y con otra gente. Por esa época se descuidaron las malocas, se dispersaron, los viejos se murieron y no alcanzaron a contar todas las cosas. Por ello, ahora es difícil curar a una mujer para que sea maloquera o madre de comida.

Cualquier persona puede tener una maloca desde que haya sido curada para ello, independientemente del clan, aunque los viejos maloqueros eran del clan *Buyayukua*. Si alguien quiere hacer una maloca, debe pedirle autorización al maloquero reconocido. Para ser *üjü* hay que ser curado desde el nacimiento para esa profesión; también puede ser por una petición voluntaria de algún interesado cuando está más grande y decide por sí mismo. En ese caso, si se le pudre la primera maloca no le puede decir al curador que le quite ese poder, porque al instante la persona comienza a enfermarse. Los maloqueros tienen que hacer dieta desde pequeños hasta cuando terminan las fases de curación de la casa.

Ahora, algunos jóvenes hacen una maloca, la abandonan rápido y se van a otros lugares a buscar comodidades. Para que un hombre y una mujer sean buenos trabajadores deben ser bien curados en el nacimiento; pero muchas veces los maloqueros jóvenes no cumplen con los requisitos para ser *üjarã* de gran magnitud e importancia, a pesar de haber recibido los consejos e instrucciones de los maloqueros veteranos. Para que se pueda reemplazar a los dueños de la casa es necesario que alguno de ellos muera y el sustituto debe ser escogido por el curador.

Todos los personajes importantes son víctimas de los chismes, pero deben superar dicha dificultad. Ser maloquero es enfrentar muchos problemas, en especial los chismes. Si el maloquero no les hace caso, puede hacer muchas cosas buenas o ganar el honor de ser el mejor *üjü*. Por eso en tiempos pasados, tener una maloca implicaba hacer mucha dieta y mostrar disciplina en cualquier espacio; los jóvenes que tenían maloca no podían comer nada y debían ser muy respetuosos para soportar los chismes contra su vida. Para evitar que el mundo se deteriore, el maloquero y el *kūmu* deben hacer dieta, aunque se pueden llenar de chismes porque la misma maloca se encarga de hacerlo.

Para nuestra sociedad un maloquero es muy importante y, al igual que el *kūmu* curador del mundo, tiene un trabajador para cada cosa, o sea, para coger coca y leña, para tostar, pulverizar, pilar y cernir la coca y para recoger la ceniza. La gran mayoría del tiempo, el maloquero permanece pendiente de cualquier visita y no sale a pescar ni a cazar porque tiene que estar concentrado en el manejo de la casa; no obstante, a veces sale de pesca o de cacería y se considera que la babilla (*güso*) es el único animal que es presa de maloquero. Siempre las reglas generales para ser dueño de maloca son: levantarse temprano, saber recibir a los visitantes y dirigirse hacia ellos públicamente; el individuo que no tiene carisma no puede ser maloquero porque así lo dejó *Ayawa* y, además, no todo el mundo está capacitado para manejar una maloca.

Un grupo étnico puede tener muchas malocas, pero solo cuatro de éstas deben ser reconocidas. La razón de esto tiene que ver con que en el mundo sólo existen cuatro casas espirituales asociadas a cuatro puertas que son los puntos cardinales. Esas cuatro casas están relacionadas con las cuatro malocas conectadas con *Manaitara* en el pensamiento [ver El territorio]. Así es la organización del mundo, aunque ahora la sociedad no conserva ese orden.

Dentro de las cuatro malocas importantes, había una que era para ver yuruparí y hacer bailes grandes como el de gavilán o el de casabe, otra para hacer el baile de muñeco en la época de chontaduro, otra para hacer *jerika sāmārā* cuando hubiera necesidad de mirar yuruparí en la época de pepas [ver Yuruparí] y la cuarta era una maloca para bailes pequeños o curaciones de una noche. En caso de que sólo hubiera un *kūmu*, éste curaba todas las malocas y era como darle la vuelta al mundo; si estaban cuatro sabedores, cada uno curaba en la maloca correspondiente y se relacionaba con los otros. Por eso ahora, si hay cinco malocas en las que se organiza el baile de

muñeco, se empieza a bailar en una, después intercaladamente en las otras hasta llegar a la cuarta; para no dejar por fuera a la última, recogen el pensamiento de ésta y lo reúnen en la quinta para que no se quede sin curación. Ellos no pueden bailar más de cuatro veces porque sólo son cuatro las casas donde los peces bailan [ver Los bailes].

Públicamente, el dueño de la maloca donde se puede ver yuruparí es más visto y reconocido que un dueño de maloca donde se hacen bailes; sin embargo, en términos de *ketioka* ellos son casi lo mismo pues tienen las mismas capacidades y conocimientos. Cada maloquero tiene que dedicarse a su especialidad, así sepan de otras cosas; el que organiza el baile de muñeco está en capacidad de organizar un rito de yuruparí, pero no lo puede hacer porque esa no es su particularidad. Hasta hace algún tiempo, la maloca para mirar yuruparí era una casa aparte en la que no se hacía nada más. Hace unos 10 ó 15 años, el único que tenía la maloca para ver yuruparí era Ismael. En esa maloca no se hacía baile de muñeco y exclusivamente era para cosas sagradas como yuruparí o bailes con plumaje. En la maloca de Roberto no se miraba yuruparí y sólo se hacían bailes que no fueran muy sagrados.

No obstante, varios años atrás se miraba yuruparí indistintamente en la maloca de Ismael y en la de Roberto; como el baile de muñeco quedó atrás y no se hacía en ninguna de las dos malocas, Roberto hizo una maloca para ese baile y algunos bailes pequeños. Sin embargo, en esa época, el yuruparí quedó un poco de lado porque las condiciones de las curaciones se debilitaron y dejaron de hacerse.

Ahora, las relaciones entre muchas malocas han desmejorado por malos entendidos en cuanto al cuidado de los objetos importantes. Por ejemplo, la caja de plumaje está en una casa makuna ubicada por fuera de Toaka; por tradición y especialización, los *Buyayukua* eran los que manejaban la caja de plumaje. Ellos estaban encargados porque eran muy cuidadosos, pero esa caja pertenece a todos los *Ide masā*. La gente que cuidaba esa caja, y que tenían claro el concepto de pertenencia de la caja de plumaje, se murió cuando se presentó el distanciamiento de los Makuna con su propio territorio [ver La historia reciente]. Esa caja quedó donde un señor que vivía en la cabecera del Umuña; los de allá quedaron como los dueños de esa caja, pero ya no tenían el concepto de a quién pertenecía en realidad. El viejo se la apropió como si fuera un objeto que nació especialmente para su clan. El viejo se murió y otro señor del mismo clan se quedó con la caja de plumaje. Desde ahí ha sido difícil entender que la caja es de todos los Makuna.

Cada vez que se quiere hacer un baile grande se presentan problemas con ellos. Toca ir a hablar en términos de préstamo. Pero si se habla con verdad, esa caja de plumaje rodaba por las cuatro malocas y se quedaba en la maloca donde se hacía el baile. Tradicionalmente, no está permitido llevar la caja de plumaje de una maloca y regresarse con ella; la caja se queda y cuando se hace el baile en otra maloca, el *üjü* es el encargado de invitar al otro maloquero donde está la caja de plumaje. Así va rotando por todas las malocas.

Los cultivos y sus Madres

La mujer es la madre de todo lo que existe en la naturaleza y en el espacio doméstico. Es la madre del mundo porque cuida la vida de las personas y todo depende de las actividades que ella realiza; también es lo bueno que compone a la naturaleza. Todos los ciclos del año le pertenecen y allí está su vitalidad. El curador del mundo le da fertilidad a la naturaleza, pero ésta no da frutos ni semillas por sí sola; para que ésta fructifique constantemente es necesario que la mujer la esté alimentando con regularidad. Los hombres arreglan y limpian el mundo mientras que las mujeres son las que le dan vida por medio de la comida; los hombres son una parte complementaria del mundo, pues las mujeres son las madres de la naturaleza y son las únicas con la capacidad de transformarla. Los hombres somos más bajos que las mujeres porque *Rōmikūmu* fue la creadora y la primera que tuvo el yuruparí [ver La creación].

La curación de la mujer se concentra en la agricultura, por eso es *ūmūārī jako* (madre de la naturaleza, madre del mundo). Ellas tienen que estar mejor protegidas que los hombres, ya que una vez los varones miran yuruparí pertenecen a la naturaleza y están por todo el mundo, aunque no manejan cosas particulares; en ese sentido, están aislados y no tienen curaciones diarias y específicas durante períodos muy largos, al contrario de las mujeres a quienes les curan comida en la etapa de purificación posterior a la menstruación [ver Menarquía y menstruación], lo cual fortalece el espacio doméstico. La curación de la mujer es más delicada que la de los hombres porque *Rōmikūmu* fue la que creó el mundo. A la mujer hay que cuidarla tanto como a la naturaleza; sin ella la existencia no tiene sentido porque no habría vida en el mundo. La curación de especies, de animales, de plantas y de todo lo que hay en la naturaleza, tiene su historia y su curación; ésta curación termina con la mujer como la madre de la naturaleza. Por eso cuando un hombre quiere conseguir mujer debe saber toda la historia de la creación y como fue el manejo del mundo; si desconoce esto, es probable que cuando consiga esposa no la respete y no le dé la importancia que merece.

La mujer es lo principal en la vida humana; de ella depende la maloca, el maloquero, el *kūmu* y todos los demás miembros de la sociedad. La vida de la mujer está en la chagra y se complementa con la maloca. Ambos son espacios femeninos que están curados y protegidos, pero a pesar de ser

considerados de esta manera no sufren la menstruación porque no son humanos. La maloca es un espacio vital en la existencia de la mujer, ya que ella toma las decisiones con respecto a las actividades en la casa, la cuida, hace la comida para la gente y elabora el casabe; si no hay ningún hombre en la maloca, ella se encarga de hacer coca y tabaco. En ese sentido, también es la madre de la coca; ésta se siembra en el espacio masculino de la chagra y la mujer la limpia y cuida para darle más vida.

En los bailes, la mujer representa *masā jako* (madre de la gente); todos los presentes son su defensa y pensamiento. Cuando los invitados al baile llegan a la maloca, comen tucupí, casabe y mingao; al consumirlos es como si le estuvieran dando *üsü oka* (palabra de vida) a cambio de la comida. Por medio de la alegría de la gente, la mujer adquiere más vida. Si la curan y no la cuidan bien, la presencia de los visitantes y el consumo de su comida le pueden hacer daño durante la fiesta, pues se enferma al ver que llegan muchos invitados a la maloca y le da rabia porque vienen individuos que tienen diferentes pensamientos que le pueden hacer daño.

En el pensamiento, la mujer es yuca y es la hija de *Idejino*. La yuca y todo lo que tiene que ver con el casabe son su alma, su poder extenso, su pensamiento y su dominio sobre la naturaleza. La comida es la fuerza vital que hace posible la vida sana; los alimentos son sus frutos y es como si la comida brotara visiblemente de su cuerpo. Los alimentos se consumen para fertilizar a la mujer y para darle más potencia espiritual, lo cual se traduce en un aumento del poder reproductivo. De ahí la importancia de proteger a la agricultura como base fundamental de la vida femenina. La abundancia de alimentos cultivados como uvas, caimos, piñas, guamas, ñames, lulos, plátanos y demás frutales, son el resultado del trabajo femenino; éstos son una muestra de la capacidad productiva en una mujer y si se excede el consumo, se está abusando del trabajo femenino. La comida se refiere a todo, o sea, a los animales, al casabe y a las frutas. Cuando la mujer arregla y despedaza a un animal está dando frutos, pues le está dando comida a la gente; lo mismo pasa cuando trabaja en la chagra. La comida es la vida, es la fuerza que ella le brinda a la naturaleza para poder vivir.

La chagra

En la chagra (*weseka*) se concentra la producción fundamental de la comida. Todos los cultivos son personas, son *ote rōmia* (mujeres de fruta o de agricultura) y están relacionados con *kerioka*. Los principales productos

cultivados son yuca brava (*kî*), yuca dulce (*kā*), ají (*bia*), coca (*kaji*), tabaco (*müno*), piña (*sēna*), caimo (*kānea*), uva (*üye*), marañón (*sōna*), caña (*mimiyukü*), lulo (*marā*), ñame (*ñamo*), plátano (*ojorika*), batata (*ñajj*), anón (*mikā*), aguacate (*ũñu*), maraca (*ñasa*), cacao (*joaēō*), copoazú (*bayañajū*), chontaduro (*jota*), umarí o guacure (*wāmü*), limón (*irimarā*), guama (*mene*), papaya, guanábana, sandía, cuya o totuma (*koa*), cuya para coca (*tugakoa*), pintura negra o genipa (*we*), yajé (*kajima*), carayurú (*gūnañe*), guayas (*kāmoka*) y barbasco (*kūrā*).

La yuca es *weseri jako* (madre de las chagras) y representa a la mujer; es la vida de la casa y de la gente, y es la parte central de la curación de una maloca y de los maloqueros. Todos los frutales que se reparten y se pueden comer en cualquier momento son *ore* (frutas cultivadas). La coca y el tabaco se consideran como *masā üsi oka*, productos que dan *üsi oka* (vida y pensamiento) a los humanos y que son el alma de las personas; pintura negra (*we*) y carayurú (*gūnañe*) se clasifican como *künigaye*, elementos que dan protección y defensa a la gente, pues tienen la capacidad de hacer invisibles a las personas frente el ataque de las enfermedades; maraca (*ñasa*), guayas de baile (*kāmoka*), bejuco de yajé (*kajima*) y cuya para coca (*tugakoa*) son clasificadas como *jünirise* (“que causan dolor”, sagradas) por ser *je mamari* (pintas de yuruparí) y son utilizadas en los rituales. El barbasco se clasifica como *sebari*, instrumento de cacería.

Los diferentes tipos de yuca son *weriya rükü*, *boso rükü* (palo de tintín), *jüwai rükü* (palo de sábaló), *ñamiarā rükü* (palo de hormiga), *ñumümukā rükü* (palo de mojoyoy de palma seca), *utia rükü* (palo de avispa), *boamarā rükü* (palo de arenilla), *wekomona rükü*, *rúa rükü*, *süme rükü*, *yua rükü*, *yabara rükü*, *boti rükü*, *ide rükü* (palo de agua), *bari rükü*, *üma rükü* (palo de rana), *wenü rükü*, *petapañia rükü*, *ojojü rükü* (palo de platanillo), *wara rükü* (palo de la mosca de la fruta), *gūnañe rükü* (palo de carayurú), *boamarā rükü*; *Yāwi rükü* (palo de *Yāwira*), *Narēō rükü* (palo de *Narēō*), *Yuruo rükü* (palo de *Yuruo*) y *Nakūō rükü* (palo de *Nakūō*) tienen los nombres de algunas hijas de *Idejño* y sólo algunas mujeres como la maloquera o la dueña de comida (*bare jako*) pueden tener esos nombres; hay variedades de yuca amarilla para hacer farifña como *ujüa rükü* (palo de palometa) o *aburiri rükü*; también hay yucas dulces como *kā rükü* (yuca dulce) y *seme kā rükü* (palo de borugo).

Muchas de las variedades de yuca tienen nombres de animales, porque cuando *Yāwira* la estaba sembrando por primera vez en este mundo, ellos

eran los que la acompañaban; eran sus parientes y venían del mundo de abajo. Los compañeros de *Yáwira* en el procesamiento de la yuca también eran animales: la cucha era la encargada de pelar la yuca y por esta razón se quedó sin dientes; el rallador era *toetua*, un gusano al que la cola le quedó plana por rallar tanto; la golondrina era la que colaba y exprimía la masa, por esto el pecho le quedó blanco. Los dedos de *Yáwira* eran los palos de yuca. Cada vez que ella enterraba sus dedos hasta la mitad, estaba sembrándola; para arrancarla no era necesario esperar mucho tiempo hasta que creciera, ya que la que había sembrado al principio se podía arrancar el mismo día y salía pelada y limpia. Por eso, el trabajo que le iba a tocar a las mujeres era sencillo; los hombres tumbaban y quemaban las chagras, pero los cultivos nacían por sí solos y sin malezas. Sin embargo, movido por los celos y la curiosidad, *Yiba* desobedeció a *Yáwira* e interrumpió sus actividades de siembra; por eso sus compañeras quedaron convertidas en palizada y brotó la maleza en el espacio que quedó por sembrar [ver *Yiba* y *Yáwira*].

Las frutas provienen de la casa de *Idejino* y la primera que sembró la chagra fue *Narēō*, una de sus hijas. Ella representaba todo, el ñame, la piña, la batata y la yuca que se sembró por sí misma. Algunas variedades de cultivos nacieron del fogón donde se quemó a *Kirükujino* [ver La creación]; estos cultivos son la parte sagrada que hay en la chagra; por ejemplo, la caña representa *je rōmia* (mujer del yuruparí) por su forma y no es considerada comida porque es la parte complementaria de la chagra y es la alegría y la defensa de la mujer.

Muchos productos también tienen algunas variedades. Dentro de los frutales se encuentran *ōjēa marā* (lulo largo), *marā* (lulo redondo), un tipo de caña llamado *āirīgata*, una clase de chontaduro sin espinas llamada *jamo jota* (chontaduro de armadillo); unas variedades de batatas son *wida*, *yai* y *jogoro ñaji* (batata de mariposa) que es blanca; en los ñames se encuentra *jota ñamo* (ñame de chontaduro) que es amarillo; dentro de las piñas se encuentran *büe sena* (piña de anguila) que no tiene espinas, *arü sena*, *kuriri sena* (piña de pintadillo) y *wakajaka sena* (piña de castaña); entre los plátanos están *mimi oyorikasara* (plátano bocadillo), *satume oyorikasara*, *waju oyorikaño*, *ri oyorika* (plátano de sangre) que no puede ser comido sin curar por los niños pequeños, y *paisinana oyorika* (plátano de cogollo morado). Los tipos de ají son *wāsōā bia* (ají fuerte), *bejero bia*, *majājogaro bia* (ají de guacamaya de plumas azules) y *güso bia* (ají de babilla) que se puede comer crudo. Las clases de coca son *yukü kaji* (palo de coca), *kaji rükü boti*

(coca de palo blanco), *ñake kaji* (coca de chaquirá), *kereka kaji* (coca de perezoso), *jikoje kaji* (coca de carguero de monte) y *kaneajü kaji* (coca de hoja de caimo); las de tabaco son *rike müno* (tabaco de sardina o de caloche de quebradón) e *ide müno* (tabaco de agua).

Para tener un cultivo el *kūmu* tiene que curar la tierra donde se van a sembrar las chagras para eliminar el efecto de la menstruación de *Rōmikūmu*, quien también es la tierra y la encargada de alimentar a las personas. La época propicia del año para curar los cultivos es el verano; en dicha curación, el *kūmu* nombra el nacimiento de la yuca en *Manaitara*, la casa de *Idejño*, y recoge la vida de la yuca para que crezca bien y cargue bastante; al recoger la vida de la yuca hace lo mismo con la vida de las mujeres.

El cuerpo de la mujer queda representado en el cultivo cuando se tumban los árboles, pues se crea un espacio femenino. Después de tumbar se queman los árboles, y para tal actividad se requiere del trabajo conjunto de hombres y mujeres. Cuando se va a quemar una chagra es necesario curar para quitar el *rudi* (veneno) de los árboles; *jea yaka*, un pescado que vive en los huecos de los troncos caídos, ayuda a quemar, por eso cuando el fuego se enciende, ese pez va moliendo los árboles y quema todo por completo; ese pez es representado por el copay con que se prende el cultivo. También participan *jea wau* (mico wicoco negro de fuego) que va pasando de rama en rama y *jea ñisōkā* (ardilla de fuego) que va mordiendo y rajando los árboles; por eso la chagra se quema bien, lo cual hace que dé buenos frutos. Al quemar, se fertiliza la tierra, coge buen olor y se produce bien las plantas de yuca y todo lo que se cultiva. Una vez que se termina de quemar, el hombre y la mujer se presentan al terreno como los dueños del cultivo: la mujer como dueña absoluta y el hombre como propietario de un espacio determinado.

Para poder sembrar las semillas es necesario dejar enfriar la tierra durante cinco días. Luego, la mujer va a sembrar dos palos de yuca que sirven como anuncio al sitio donde se van a cultivar las diferentes clases semillas; esos palos se encargan de repartir el bienestar para toda la chagra. Cada vez que se va a sembrar una nueva parcela, la mujer tiene que ser muy cuidadosa con el manejo de las semillas, pues no las puede dejar perder. Una mujer que maneje de cuatro a seis chagras al mismo tiempo es considerada como experta y es el ejemplo para las futuras maloqueras y dueñas de comida.

La distribución espacial de la chagra y de la maloca está muy relacionada. El espacio masculino de la chagra corresponde al lugar donde se siembra la coca y el tabaco; el resto de la chagra es considerada como femenina: el centro es masculino y la periferia es femenina. Cuando cosechan la yuca, las mujeres no arrancan la que está sembrada en el centro sino en la periferia; además, en el centro siempre se deja un pedazo sin arrancar [ver Yiba y Yawira]. Cuando están arrancando yuca es como si estuvieran limpiando alrededor de la maloca; cuando la rallan no lo hacen en una esquina sino en el centro; si se pela la yuca en el centro de la casa, la basura hay que recogerla rápido, de lo contrario cuando la mujer esté embarazada el bebé se va a demorar en nacer y la mamá va a sufrir en el parto.

Lo primero que se siembra en la chagra es lo femenino, es decir, las diferentes clases de yuca y los frutales, dejando libre el espacio masculino para la coca y el tabaco. Las frutas, la coca y la yuca se siembran en el centro porque es el espacio donde crecen menos las malezas; en los extremos se siembra la yuca más ordinaria para llamar la atención a los animales que vienen a molestar al cultivo y así se evita que entren a comerse la yuca buena. La mujer planea la distribución de los cultivos y le avisa al hombre para que siembre la coca. Ésta se siembra en dos hileras que forman una cruz dividiendo la chagra en cuatro partes relacionadas con los puntos cardinales; la coca se siembra en el centro y se asocia con el espacio donde se elabora el mambe en la maloca, pues el sitio para prepararlo siempre es en el centro de la casa y no en ninguna otra parte.

La yuca está repartida por toda la chagra, la piña se siembra en hileras, el ñame y las batatas dependen de los puntos cardinales. Normalmente, la guama no se siembra en la chagra sino alrededor de la maloca; a veces se siembra cuando la chagra está vieja. Por lo general, el tabaco no se siembra en la chagra sino en el patio alrededor de la maloca; en caso de sembrar una parte de las semillas de tabaco en el cultivo, es necesario hacer una hoguera cerca de un palo quemado llamado *bujei* para sembrar adecuadamente el tabaco. El yajé no se clasifica como parte de la agricultura y es un cultivo que no se hace en la chagra; casi siempre se siembra al lado de la maloca y se clasifica como *ketioka ma* (bejuco de sabiduría); una variedad silvestre se llama *wai kaji* (yajé de pescado). El ají representa la preparación de la comida y se puede sembrar en el patio de la casa o en las ramas quemadas de *bujei*.

Para poder consumir los cultivos de la chagra es necesario mandar a curar, al estar sembrados en la tierra que es *Rōmikūmu*, adquieren el efecto de su menstruación. La hierba o maleza que sale en el cultivo es su vello púbico (*rida joa*). Para que la chagra no se enmonte hay que estar desyerbándola constantemente, porque la maleza crece muy rápido.

Las dueñas de la comida

En el momento del nacimiento, el pensador relaciona a la mujer con la chagra, la yuca, los cultivos, el bien y el agua del origen. La mujer es la madre de la chagra, en especial de la yuca porque en el principio la única que la cuidaba era *Rōmikūmu*. En la creación ella era la madre de la comida y, por eso, tanto la yuca como la agricultura se hicieron actividades propias de las mujeres. Las matas de yuca (*kīrūkū*) eran partes del cuerpo de *Rōmikūmu*. La yuca es el corazón y el alma de la mujer, quien vive y se fortalece por medio de las actividades que hace en la chagra. La yuca es el mismo cuerpo de la mujer y por eso tiene que cuidarla, pero esto no implica que todas las mujeres deban tener muchas chagras ni ser *bare jako*.

Cuando la mujer está realizando diferentes actividades en la chagra, se pone contenta porque está atendiendo y visitando a una de sus hijas. La yuca que crece en medio de la palizada se desarrolla contenta y alentada; en caso de que algún palo de yuca esté apestado, la madre de la chagra tiene conocimiento de la situación. En la chagra no se pueden quemar los palos de yuca ni las ramas y las hojas porque la yuca es una persona. Ésta requiere de un cuidado muy especial y tiene una forma particular de sembrarse, de tal manera que los brotes quedan para arriba. Esta actividad es exclusiva de las mujeres y ellas se sienten contentas al ver los frutales y las matas de yuca. Cuando la yuca sembrada no crece, las mujeres dicen que es porque la yuca tiene la menstruación; entonces, la mujer cuando la arranca ve que no cargó y reniega; la yuca le dice molesta que parecería que no fuera mujer y no le bajara la menstruación.

La mujer tiene que estar sana para que la yuca crezca bastante: si la mujer está bien, la yuca está alentada; si la yuca se seca es porque el cuerpo de la mujer está mal y empieza a enfermarse; si ella tiene buena yuca y come peces moquiados, grasosos o con chuzos, la yuca se enferma, y ésta misma se encarga de perjudicar a la mujer. En caso de enfermedad, el sabedor cura a la yuca y a la mujer, pues si la mujer se enferma toda la chagra también se enferma; igual pasa al contrario. Esa curación incluye el arreglo

de las manos de la mujer como si éstas fueran mallas para poder atrapar la fertilidad de la yuca. La fertilidad de las mujeres depende del curador; cuando un sabedor quiere dañar a una mujer, ataca su capacidad creadora y fertilizadora. Él puede afectar la producción de la chagra y dañar todo lo que está sembrado en ella para que no dé frutos; puede hacer que la yuca se apeste y que la chagra no sea fértil. Al dañar a la yuca, directamente está haciéndole mal a la mujer.

Las mujeres tienen que hacer dietas por ser las madres de la yuca. La que tiene buenas semillas es la madre del mundo y el curador siempre tiene que cuidarla. Para una mujer, poseer una chagra es como tener una hija; cuando siembra la yuca en su primera chagra tiene que seguir una dieta en la que sólo puede comer sardinas pequeñas, como si estuviera criando y amamantando a un niño. Después de hacer un baile con las semillas de yuca, tiene que hacer más dieta. En ese instante, el pensador la cura bien para que se convierta en madre o dueña de comida (*bare jako*) nombrando las diferentes clases de yuca y relacionándola también con el tabaco y la coca; la protege con una capa protectora llamada *kīrūkū joatuti* que le cubre todo el cuerpo y la hace resistente al sol para que pueda trabajar desyerbando, arrancando y sembrando en el cultivo durante horas, sin sentir molestia y fastidio por el sol o los insectos.

La relación de la mujer con la chagra es la misma, sin importar la especialización cultural que tenga cada una; para todas las mujeres, los cultivos son otros hijos y los tienen que cuidar permanentemente. Los cultivos son los espacios donde ellas se educan, se vuelven personas, adquieren el conocimiento y aprenden a vivir. Ellas son las dueñas de todo lo que hay en la chagra y no sólo están relacionadas con la yuca sino también con la piña, el ñame, el ají, el caimo, el plátano, la uva, el lulo, el marañón y otros cultivos. Las frutas sembradas en la chagra son protectoras de la mujer y en el pensamiento también son consideradas como mujeres.

Antiguamente, no todas las mujeres tenían chagra porque era peligroso. Las mujeres eran curadas y escogidas para desempeñar esta especialización y la maloquera era la única que tenía chagras grandes con diferentes tipos de yuca. Cuando ella salía al cultivo, veía la yuca y los frutales, lo cual le alentaba el cuerpo; no sentía hambre porque la abundancia del cultivo representaba el cuerpo, el alma, el pensamiento y la alegría de ella. La maloquera siempre salía acompañada de más mujeres a las que les daba instrucciones sobre como mantener la chagra y limpiar la yuca. Luego se

iba para otro de sus cultivos y antes del mediodía regresaba y les daba la orden de dejar de trabajar para que recogieran frutas; las demás las recolectaban y reunían, aunque la maloquera las repartía.

Hacían seguidas las chagras para que coincidiera con las cuatro etapas del proceso de aprendizaje de una mujer para ser maloquera y dueña de comida. El requisito era hacer cuatro chagras; el *kūmu* curaba a la mujer según la etapa por la que iba atravesando, entonces el pensamiento y la vida de la primera curación pasaba a la segunda, al igual que la semilla, y la mujer ascendía a otro nivel. Las curaciones eran diferentes en cada etapa y la mujer se preparaba para pasar las pruebas; aunque si se aburría o se enfermaba, dejaba la primera chagra y hasta ahí llegaba su proceso de aprendizaje y preparación. Si lograba pasar la semilla de yuca de la tercera a la cuarta chagra, ya era considerada como madre de comida; en esa fase, el sabor le curaba todo tipo de comida y se hacía un baile grande. A medida que cambiaba de parcela, se hacía el baile de casabe (*najū basa*) y por medio de éste era que iba ascendiendo los distintos niveles, aunque tenía que seguir guardando dieta. Por lo general, cuando se trata de la primera chagra que va a sembrar una mujer, la encargada de pasarle las semillas es la madre, quien le hereda parte de todos los productos que tiene sembrados; cuando no es la madre lo hacen las hermanas, la suegra u otras mujeres. La mujer que no era maloquera apenas tenía yuca para el consumo familiar.

En la dieta diaria, el trabajo de la mujer en las chagras es muy importante porque de éste depende gran parte de la alimentación de todas las personas. Por ser la madre de la comida y de las frutas, la mujer es la única que tiene derecho a decidir sobre éstas. No puede abusar de este poder, porque es como si estuviera comiendo su propio cuerpo y su pensamiento. La gente no puede llegar a coger las frutas ajenas, porque esto implicaría estar jugando con el cuerpo de la maloquera o de la dueña de la chagra. Cuando abunda algún producto del cultivo, éste sirve para hacer pública la vida de la mujer, pues la comida es la base de la vida humana. Por esto, los curadores tienen que cuidar a la mujer como si la tuvieran en la palma de la mano; la protegen cuando sale de la maloca o va a dar algún paseo para que no la muerda una culebra o para que no tenga ningún tipo de accidente cuando esté limpiando el cultivo.

Siempre que la mujer va a la chagra lleva un pedazo de tizón prendido que utiliza para quemar toda la basura que va recogiendo allí. A medida

que desyerba, quema toda la maleza y deja limpio el sitio donde va a arrancar los palos de yuca. Cuando la yuca ve el tizón prendido se pone feliz porque sabe que la que se está acercando es su mamá. Los palos de yuca no se pueden quemar porque son como personas y por eso se resiembra. La parte superior de los palos de la yuca tampoco se puede quemar; ésta se deja tirada a un lado y prende sola sin necesidad de ser sembrada. Al desyerbar, le limpia la cara a la yuca; al arrancarla la está partiendo por el ombligo, entonces la yuca dice que esa mujer no es su mamá, porque su madre no la trata de esa manera.

Cuando una mujer va arrancar yuca tiene que sacarla toda, tiene que escarbar bien la tierra para asegurarse de que no quedó nada del palo que se arrancó; tampoco puede dejar pedazos de yuca enterrados en la tierra. Esto es así, porque un payé muy poderoso tuvo una mujer que cuando iba a la chagra a arrancar yuca, sólo cogía la grande y dejaba tirada a la pequeña. De tanto hacer así, la yuca pequeña se puso a alegar diciendo que esa mujer era muy perezosa y que sólo le gustaba arrancar y rallar la yuca grande. Un día, estaba pasando el pensador por la chagra y oyó lo que la yuca pequeña decía de su esposa. Él, por medio del pensamiento, convirtió a la yuca pequeña en una persona y se la llevó a vivir a la casa como niñera para que cuidara a su hija. Pasó un tiempo y la mujer seguía yendo a la chagra a arrancar la yuca grande; al rallarla no le rendía nada y no sacaba almidón (*bede*). Al ver lo que pasaba, la niñera se puso a regañar a la mujer porque era perezosa, no le rendía el trabajo y no rallaba la yuca pequeña. La niñera alcanzaba a llenar cinco bandejas de puro almidón con un poquito de yuca que rallaba. La mujer al ver que la niñera tenía tantos vellos en la cara, decidió irse con ella a la quebrada para limpiarle la cara; a medida que le iba arrancando los vellos, a la niñera le salía almidón; una vez que terminó de depilarle la cara por completo, la niñera se murió porque era la yuca misma. Por esta razón, hay que arrancar y rallar toda la yuca que se recoja, así sea pequeña.

Una mujer trabajadora es la que mantiene la chagra limpia, la casa al día, la maloca ordenada, siempre tiene que tener comida y debe atender a las personas. Cuando va a pasear a otra maloca, llega y se relaciona con las mujeres de ese lugar y empieza a ayudar en las labores de ese sitio. En todas las casas y malocas, las mujeres siempre tienen que tener algo para ofrecerle a los invitados, ya que esos productos son el resultado del trabajo de la chagra. Una buena trabajadora es aquella que hace que la yuca produzca

harto almidón; por eso, cuando las mujeres tienen suficiente masa de yuca y almidón no es necesario ir al otro día a arrancar yuca. Este manejo lo hacen algunas mujeres: un día van a la chagra y cargan suficiente yuca en el canasto para no tener que ir al día siguiente y poder llevar a cabo otra actividades. Ellas son las que se encargan de planear las diferentes labores diarias y se las comunican a los esposos para saber que se va a hacer al otro día. Otra de las actividades que alternan con el trabajo de la chagra, es la del procesamiento de la yuca para hacer fariña; días antes, dejan pudriendo la yuca en el agua y cuando ya está madurada, la sacan, la pelan, la mezclan con la masa que han rallado con anterioridad, la secan, la ciernen y la tuestan. Cuando la mujer planea hacer fariña, sabe que va a durar todo el día en dicha labor.

Las mujeres que no están pendientes de las chagras o las que las tienen abandonadas sin desyerbar y poco trabajadas, son mujeres criticadas por las otras que las consideran muy perezosas. Es difícil que una mujer floja consiga marido, porque si no trabaja ¿qué va a comer?. Por no trabajar bien sus chagras, algunas mujeres se quejan con otras de no tener comida ni almidón ni frutas. Una mujer trabajadora, es una mujer que fácilmente consigue marido porque es responsable y se dedica al manejo de su chagra. La base de la alimentación radica en el cultivo de las chagras y si una mujer no está pendiente de éstas, la familia no tendrá nada que comer.

En la actualidad, muchos de los productos cultivados en las chagras están siendo intercambiados y vendidos entre las mismas mujeres; estas negociaciones las hacen para poder conseguir algunos bienes como anzuelos, nylon, barras de jabón y vestidos, entre otros. Intercambian el producto de sus chagras y su trabajo para conseguir lo que ellas consideren necesario en ese momento; algunos de estos intercambios se dan porque una de las mujeres no tiene suficiente comida por no trabajar adecuadamente sus parcelas. Los bienes de la chagra no solo sirven como mecanismo de intercambio entre las mujeres; cuando los niños asisten a los internados, las madres tienen que mandar un panero de fariña como forma de pago.

Las mujeres que saben trabajar el barro (*riti*), van a buscarlo y a coger corteza de *rājūā* para quemarla y mezclarla con el barro para hacer ollas o tiestos. Este proceso de alfarería dura unos días; en algunas ocasiones, lo trabajan después de haber procesado la yuca y por lo general lo hacen en los días en los que no trabajan en la chagra. A la gran mayoría de mujeres les gusta ir a pescar, a rebuscar cacería y a andar por el monte. Incluso,

algunas son reconocidas por hombres y mujeres como buenas pescadoras y rebuscadoras, pues salen a coger barbudo o a matar babilla por la noche. La mayoría de esas mujeres son viudas, porque al morir sus maridos, se dedican a pescar mientras que las hijas se encargan del trabajo del cultivo. Esas mujeres dejan de trabajar en la chagra y prefieren andar en la selva, aunque eventualmente ayudan en el procesamiento de la yuca.

La Caza y la Pesca

La cacería y la pesca son actividades de subsistencia desempeñadas tradicionalmente por los hombres, así como las mujeres se encargan de la horticultura. Sin embargo, no son labores excluyentes: las mujeres pueden ir a rebuscar o a pescar y los hombres pueden colaborar con el trabajo del cultivo; la chagra es el espacio de cacería de las mujeres por excelencia ya que al cultivo pueden llegar animales como borugos y guaras que pretenden alimentarse de yuca y otros productos, y que pueden ser capturados con relativa facilidad.

Parte de estas actividades cotidianas se intercalan con algunas labores de recolección de acuerdo con la época del año; esto contribuye a tener una dieta más variada. En la época de pepas (*jerika oka rodo*) por ejemplo, las mujeres se van al monte con sus compañeras, hijos y algún hombre adulto, provistas con canastos para recoger frutas silvestres; bastantes pepas se consumen en el sitio y las otras se recogen para llevarlas a la casa y mezclarlas con manicuera (*ñukã*). En la época de ranas (*üma oka rodo*), tanto hombres como mujeres, alisan un hueco para que caigan las ranas días antes de que salgan; una vez llega la temporada, se revisan las trampas para recoger a las ranas que han caído. Terminando el verano hacen trampas para capturar a las hormigas cuando van a volar; éstas deben hacerse de manera semejante a como se siembra la coca, pues sólo hay que hacer cuatro trampas de conos de hoja colocados en el hormiguero en cada uno de los puntos cardinales.

La cacería

En general, la cacería es una tarea individual en la que el cazador sale al monte acompañado por su perro; si encuentra el rastro de alguna manada, al otro día vuelve con un compañero. Si las mujeres son las que salen a la selva, siempre van acompañadas por otras mujeres, por sus perros y en ocasiones por un hermano o el esposo. Cuando se caza, se coge pura carne, razón por la cual los animales no se acaban; también, cada vez que se mata a un animal grande, los sabedores tienen que curar.

Los instrumentos tradicionales de cacería son el veneno, la cerbatana, las flechas y el arco. Antiguamente, el más utilizado era el arco; también utilizaban un tipo de flecha llamado *yiru*, que tenía la punta de palo de corazón untada con veneno; de igual manera mataban animales de un solo golpe con palos que cortaban de unas palmas especiales, porque los caza-

dores eran muy fuertes físicamente. Hoy en día, la cerbatana, las flechas y el veneno son utilizados como elementos de caza junto con la escopeta; estos implementos representan lo masculino, mientras que las presas son lo femenino.

Los niños curados en el nacimiento para ser cazadores son relacionados con la cerbatana; por eso los buenos cazadores son llamados *bujaga* (cerbatana). Por medio de la curación, el pensador sabe cómo va a crecer el niño, qué va a cazar primero, qué enfermedades lo van a atacar y qué dificultades va a tener para llegar a la cacería. En el proceso de aprendizaje tiene que hacer arcos, pasar por ciertas dificultades y no tiene que desesperarse sino valorar para lo que fue curado. Los aprendices deben vomitar agua para obtener más fuerza y poder para soplar la cerbatana. Ensayan con las hojas de la palma *yibarākae* y con ellas hacen unos objetos huecos similares a las bodoqueras. Una vez está listo, el cazador obtiene una cerbatana de palo de corazón, la cual se considera como sagrada porque representa a la culebra; antiguamente la utilizaban los jóvenes que tenían más de 16 años y había que dejarla en un lugar específico porque era muy delicada y se podía partir con cualquier golpe a pesar de ser corazón de palo.¹

Los cazadores especialistas se denominan *seabari masū* y son los dueños de las estrategias y los que tienen el ingenio para atrapar a sus presas con efectividad. Al ir de caza, se debe escoger un camino para que los animales no vean al cazador, quien debe esconderse bien y tener una buena táctica; el cazador sabe a que hora los animales están más descuidados y planea por cuál lado atacar, a dónde ir, cómo flechar o qué movimientos hacer. Por ejemplo, una de las antiguas técnicas de caza era coger la leche de algunas pepas, mascarla y convertirla en una bola pegajosa; los cazadores subían a los árboles, ponían las bolas pegajosas en algunas pepas donde comían las aves y bajaban con la cabeza hacia abajo como gatos. Al coger la pepa, al ave le quedaban pegadas las plumas, no podía volar, se caía y los cazadores las recogían.

Si una persona sale a cazar, no dice que va a matar animales sino a buscar cacería (*ewa amare*) o a mirar animales o a pasear por la selva. La palabra matar no se utiliza porque la cacería no es fija; sólo se puede decir cuando es inmediata y se sabe donde está. Tampoco se dice de esa manera porque los animales pueden escuchar y se espantan. Cuando se coge buena cacería y todas las personas viven en una sola maloca, las presas se reparten entre todos los presentes; si es en una comunidad, la cacería se reparte

entre toda la aldea. Si se mató a una danta, el cazador le entrega las mejores porciones al *kūmu* y al cantor, por ejemplo la pierna que es la que más carne tiene, y al maloquero le da las vísceras. Estas partes se dan como forma de pago y de reconocimiento por el trabajo que desempeñan; al *kūmu* le entrega dicha porción por ser quien cuida a las personas constantemente, mientras que al cantor se la da porque es el que más sufre durante los días de baile.

Los cazadores pueden saber si van a tener éxito o no en la caza por medio de los sueños. Si sueñan con una mujer que les quiere untar carayurú en la cara, representa la sangre de la presa; esto se relaciona con lo que le pasó a *Bokanea* cuando la culebra que estaba criando lo iba a morder y a matar [ver La creación]. Si ven a una mujer que les entrega un canasto con almidón de yuca es señal de cacería. Si se sueñan con la menstruación de una mujer es porque se van a untar con la sangre de un animal, pero si quien sueña esto no es cazador es un augurio de mala suerte. A veces, los cazadores sueñan que se acuestan con una muchacha de una manera diferente a como pasa en la vida cotidiana, y el hecho de abrirle las piernas muestra cómo van a destripar a la presa; un cazador no falla al tener ese sueño.

Para cazar hay que tener muchos cuidados con la conducta y con los implementos de caza para no dañarlos ni fracasar en la faena. El cazador no se puede sentar en el banco para tener éxito en la cacería porque al disparar, la flecha pega en la rama donde está el animal y no en el cuerpo de la presa. Cuando se flechan animales, éstos caen medio vivos; si se llevan así a la maloca, reviven cuando se les da sal porque ésta corta el efecto y deshace el veneno volviéndolo dulce; por esto, un cazador no le puede echar sal a la carne ya que daña el curare. Tampoco se puede tomar licor al comer presas de caza, porque el veneno se vuelve dulce; de manera similar no se pueden ingerir líquidos porque el veneno se humedece rápido. Para que el veneno sea más efectivo y el animal muera más rápido, es necesario cocinar con ají las presas muertas con la cerbatana.

El cuerpo del cazador se manifiesta por medio de la cerbatana cuando sale a cazar y los animales no lo ven; es invisible ante la naturaleza y por eso los animales no lo descubren. La cerbatana representa el pie del cazador; el estuche de las flechas (*wakatorea*) representa el cuerpo de *Wasoyukūjino* [ver El mundo y la naturaleza]. Los animales ven a la cerbatana como una culebra cazadora y al veneno como el colmillo de la serpiente. La cerbatana también es llamada *āña* (culebra cazadora) y es ella quien atrapa a la presa;

por este motivo no es permitido que los pequeños jueguen con esta arma. La cerbatana fue relacionada desde un principio con la serpiente, lo cual la hace perder su movimiento ante los ojos de los animales; la culebra es muy ágil y no se deja descubrir cuando atrapa a sus presas. Por este motivo, hay que curar antes de comer cada vez que se caza con cerbatana. Antigüamente, los niños y los jóvenes no podían comer cacería cogida con esta arma, porque el veneno les dañaba el pensamiento y les cortaba el proceso de aprendizaje; sólo los viejos y las mujeres menopaúsicas podían consumir dichas presas.

La cerbatana no se puede dejar en una parte húmeda, pues se daña al estar recubierta con la corteza de un bejuco. Generalmente, se deja donde tenga acceso al humo para que éste la conserve. Casi siempre un cazador posee tres tipos de cerbatana: uno para cazar aves de vuelo largo, otro para cazar a los animales que están más bajos y otro para cazar en lo plano; la diferencia radica en el tamaño del hueco de la bodoquera. Para hacer una cerbatana es necesario avisarle al curador para evitar accidentes o mordeduras de culebras. En tiempos pasados, los *Ide masā* intercambiaban el cumare por cerbatanas y cartucheras (*wakatorea*) fabricadas por los Tanimuka y los Yukuna.

Para los animales, las flechas representan pepas. Si falla la puntería y la flecha pega en una hoja o en una rama, los animales empiezan a mirar hacia abajo de inmediato si el que está flechando fue curado para ser cazador; si no es un especialista en cacería el que yerra el disparo, los animales miran para todos los lados y lo descubren. Cuando se hace la flecha se le cubre con un algodón para que pueda recoger el aire y salir disparada; el algodón representa el oído o los huesos del cazador. El algodón se amarra con la vena de las hojas de plátano y representa a las venas humanas.

El veneno (*rīma*) es fundamental para matar a las presas, por ello las flechas se guardan en la cartuchera para que el curare se conserve. Para los animales, el efecto del veneno es como un sueño, ya que éste los coge, se reparte de inmediato por las venas y los animales se van para su casa. El curare se extrae de la corteza de un bejuco, se cocina durante un día hasta que se vuelve espeso y luego se mezcla con diferentes tipos de hojas. Que el veneno quede fuerte depende de los bejucos que se le mezclen. Cuando se prepara el veneno nadie puede estar cerca; el cazador o la persona que lo está elaborando son los únicos que pueden tener acceso a éste. En tiempos pasados, la gente hacía veneno *masā rīma* para matar a sus enemigos y lo ensayaban con los micos porque éstos tienen la misma capacidad para aguan-

tar el efecto del veneno que una persona. Las armas y el veneno que utilizaban en la guerra eran distintos a los que usaban en la cacería [ver Tiempos de guerras y de maldiciones]. Cuando una persona se chuzo con una flecha con veneno, se mareo, le da sueño, le da vómito y siente como si el mundo se disminuyera; si el veneno queda muy fuerte es muy peligroso porque se reparte por todo el cuerpo muy rápido y la persona puede morir.

Los animales ven el arco y las flechas como animales venenosos, es decir, como arañas, alacranes, culebras, avispas, hormigas conga (*jeta*) y otros. También, el arco es el tigre y las flechas son sus colmillos; para los animales, es como si un jaguar los estuviera agarrando de la cabeza. Al cazar con arcos, flechas y cerbatanas se está negociando con los animales; ellos le dan masa de pepa al cazador mientras que los elementos utilizados en la cacería se van para la casa de los animales como forma de pago, asegurando así el mantenimiento de la cuya de reproducción de los animales [ver Los animales de caza e Intercambios de vida]. En la negociación entre el curador y el dueño de los animales, *Wasoyuküjino* interviene pues siempre tienen que pensar en él antes de avisarle a los animales lo que se necesita o lo que se va a mandar como cambio.

Los animales ven a la escopeta como un trueno que manda su poder por medio de una corriente y por eso es difícil que los animales logren escapar con facilidad. Por ello, los animales matados con escopeta tienen que ser curados. Si las mujeres consumen presas muertas por la escopeta sin haber sido curadas, pueden tener problemas de fertilidad y dificultades en el embarazo o en el parto; por eso, la curación está relacionada con el sol y con el trueno. Para los animales, el que dispara la escopeta representa a un guerrero y no a un negociador, ya que al cazar con esa arma se mata a todo el animal y no se permite la reproducción. Lo mismo pasa con la pesca con azagaya, pues se coge el animal entero. Por tradición, la flecha es un objeto que está curado, y esa curación permite que al penetrar en la carne del animal, éste se demore un rato en morir; durante ese lapso, el *üsü* del animal regresa a la cuya de reproducción de su casa, mientras que con la escopeta no puede hacerlo porque muere rápido y de sorpresa, como si le hubiera caído un rayo encima.

Si el cazador sale a rebuscar con perros, los animales ven al perro como un trueno y su voz es el relámpago. El perro actúa rápidamente en el momento de acorralar o encuevar a la presa; así que el animal es atrapado por el trueno y muere. Los perros rebuscadores son curados especialmente por

algunos sabedores, quienes dicen qué tipo de cacería van a coger cuando los bañan con agua. La comida que se le da al perro es igual a la que se le da a un bebé [ver El surgimiento de la vida]; a medida que va creciendo, se le cambia la alimentación y no se le puede dar carne asada, pescado grasoso o moqueado y no puede comer nada con sal y ají. Una vez finalizada la curación, el perro no puede salir al monte y tiene que quedarse unos días en la casa hasta que el curador lo crea conveniente. También hay que bañarlo todos los días para que corra bastante.

En estos casos, el *üsü* de la presa se devuelve a su casa y se ofrece casabe como intercambio, porque lo que el perro logró cazar se come con casabe. En el pensamiento, los animales están comiendo con el cazador y son ellos los encargados de llevar el casabe o la yuca. Si se mata a una danta con la ayuda del perro, ésta se lleva para la casa, se prepara, se cocina y se come; esa carne hace las veces de otros animales vivos y es como si ellos estuvieran comiendo con las personas. Por ello, el casabe le sirve a los animales para reproducirse [ver Intercambios de vida].

La pesca

De igual manera que los animales ven a los instrumentos de caza como otros animales, los peces ven a los diferentes elementos utilizados para pescar como su comida o como otros animales. Antigüamente, los anzuelos eran dos espinas cruzadas en forma de X que confundían al pez, quien se tragaba la supuesta carnada y quedaba atrapado; también utilizaban la trampa *rũ* hecha con tubos elaborados de la corteza de la palma de milpeso y que dejaban con carnadas en las entradas de los cañitos. El arco era empleado como utensilio de pesca y, para los peces, representaba un ave como la garza o el martín pescador. También se utilizaba otra clase de veneno llamada *wai rĩma* (veneno de peces) que se machucaba bien y se tiraba al agua para que los peces comieran. Hoy en día, se emplean diferentes técnicas dependiendo de la cantidad de pescado que se quiera coger; si se trata de un baile, se deja una trampa en un caño o se barbasquea, mientras que si es para el consumo familiar se utiliza la vara, el nylon, los anzuelos y, en algunos casos, la azagaya.

Por lo general, para pescar de noche se utiliza la linterna que es un rayo, pues el foco se relaciona con el sol y causa un efecto negativo (*jũni*). También se emplea la azagaya para coger peces grandes; al usarla, se impide la reproducción en la casa de los peces. Lo mismo ocurre cuando se utilizan

indiscriminadamente las trampas, ya que el pez queda atrapado por completo y el alma no alcanza a escapar, impidiendo su reproducción. Cuando se va de pesca, se tira el remo al agua y los peces no se espantan porque para ellos es un palo que cae con hormigas. La vara representa una mata cargada de pepas; cuando la carnada hace contacto con el agua es vista como una pepa y el pez es capturado al subir por esa mata. Para los peces, los anzuelos son nutrias gigantes o “lobos”², o sea, *wai yaia* (tigres de peces); ellas arrastran a todos los pescados que hay y no los dejan escapar, pues atacan a las omimas, a las palometas, a los sábalos, a los lecheros y a todos los peces grandes que se reproducen. Al atacarlos, no dejan que se reproduzcan estas especies, pero por esto no las podemos matar; en tiempos antiguos los curadores evitaban que existieran tantas nutrias por medio del pensamiento.

El barbasco es un veneno utilizado para pescar. Cuando echan barbasco al río, los curadores hacen que el veneno se convierta en la cuya de fertilidad de los peces, pues de lo contrario todos los peces del caño morirían y no habría más reproducción. Al barbasquear un caño, el pescador coge la masa de las pepas y las flores que le entregan los pescados. En el grupo de peces siempre hay cuatro que se escapan y que representan su cuya de fertilidad llamada *jerika bede* (almidón de pepa); los cangrejos son los *kūmua* de la casa de los peces y se encargan de llevar la masa de pepa a los otros pescados para la futura reproducción, pues en ese momento actúan como intermediarios [ver Los peces]. El uso del barbasco es restringido; sólo se puede hacer de vez en cuando.

La negociación que se hace entre el curador y el dueño de los peces es efectiva cuando se han utilizado anzuelos, varas, pilas y nylon; en caso de que la pesca haya sido realizada con azagaya, redes o trampas, la negociación se dificulta porque estos elementos no sirven como alimento para la cuya de fertilidad. En la actualidad, el uso indiscriminado de estos implementos ha causado la escasez de algunas especies. En una comunidad donde viven muchas personas, la tarea de coger peces se ha vuelto más complicada pues éstos son ariscos y no caen tan fácil. Ante esto, las personas tienen que desplazarse más lejos. Si por el contrario es un sitio donde no hay mucha gente, la pesca se facilita considerablemente. Los productos obtenidos en la cacería y en la pesca sirven para ser intercambiados por otros bienes. En los frecuentes viajes por el río se hacen los encargos de comida, bien sea carne o pescado, y a la vuelta se paga con objetos que necesite la persona como anzuelos, nylon, cartuchos o jabón entre otros.

Notas

La Gente

- 1 No es que ellos sean realmente yuruparí. *Idejino* no es yuruparí sino una boa. Nosotros venimos de las anacondas y ellos no sienten la necesidad de mirar yuruparí porque son eternos; de pronto hacen otra cosa en vez de ver yuruparí, no se sabe. Lo que sí se tiene claro es que en la época de chontaduro hacen el baile de muñeco que le entregaron a la gente.
- 2 La palabra *buturi* también sirve para decir “grupos étnicos”.
- 3 Los *Ayawarao* son los dioses creadores masculinos.
- 4 En otra versión se dice que *Buyawasu* vive en *Riabikisānirō*, un lugar en el río Amazonas en una parte llamada *Manakaru*, mientras que *Riyuijino* nació en *Mosirō Itajura*, el lago de Caparú.
- 5 Letuama es un apodo indecente, pero siempre se les ha conocido con este nombre.
- 6 Los *Ide masā* nunca recibimos salados propios. Claro que dentro del territorio hay varios salados pero no son de nosotros. El salado que hay por el caño Umuña perteneció a los *Wakañarā* (Gente de Flecha), un grupo paisano que vivía por ese sector.
- 7 *Jako riā* significa literalmente “hijos de madre” y es una categoría de parentesco que prohíbe el matrimonio entre individuos clasificados de esa manera.
- 8 El *ūko* aquí no se refiere a remedio. Lo que pasa es que esa gente utilizaba el chundul que enloquece a las mujeres y el veneno para matar gente; eso se llama *ūko* para nosotros y se refiere a esas características y no al remedio.

La Maloca

- 1 Las hojas para las casas pequeñas no son de las mismas que se emplean para la maloca.
- 2 Las únicas mujeres que pueden tocar el plumaje son las de edad y las que han sido curadas por el sabedor. Ellas representan a *Rōmikumu* [ver La iniciación masculina].

Caza y Pesca

- 1 Los Barasana tienen dos tipos de cerbatana la de palma y la de palo de corazón, mientras que los *Ide masā* sólo utilizamos la de palo de corazón.
- 2 En la región se suele designar como “lobos” a las nutrias gigantes. Los Makuna las denominan *timia* y las diferencian de *kajediba* (nutrias pequeñas).

PENSAMIENTO Y PODER

Este capítulo se aproxima a los aspectos fundamentales del chamanismo Makuna por medio de sus especialistas, conceptos metafísicos, prácticas como las curaciones y los bailes, y fuentes de poder espiritual. El chamanismo Makuna está completamente orientado hacia la generación y mantenimiento de la vida, pues ésta se piensa como el resultado del trabajo chamanístico. Todo lo existente depende de los curadores, quienes son los únicos con la capacidad de actuar en la dimensión espiritual del mundo gracias al poder del pensamiento, el cual se entiende como una fuerza invisible que se expande por el mundo y que permite recorrerlo.

El yuruparí es la fuente primordial de la creación y vitalidad del universo, y de él emana todo conocimiento y poder. Dentro del yuruparí habitan unos espíritus jaguares que poseen los conocimientos de las especialidades culturales y que le dan a los sabedores sus poderes; por eso se compara el pensamiento de un sabedor con un jaguar o tigre (como se denomina a estos predadores en el castellano de la región) porque conoce todo lo existente y puede viajar por el mundo. Además, cada grupo étnico posee un conjunto de instrumentos de yuruparí que determina la parte fundamental de su identidad colectiva y brinda a sus miembros unos atributos espirituales únicos.

De manera semejante, los animales y las plantas tienen una composición espiritual particular que llega a la gente a través de los alimentos y es dañina para los humanos, quienes aseguran que esas son las armas de esos seres que deben ser devueltas por medios chamánicos a sus lugares de origen. Todo lo que existe en el universo contiene elementos espirituales potencialmente peligrosos para los humanos que son neutralizados por los sabedores y sus curaciones. En realidad, las curaciones son actos o prácticas de pensamiento sustentadas en el conocimiento que guardan los mitos, y sus objetivos generalmente son preventivos, purificadores, protectivos y sanadores, aunque también pueden emplearse para realizar maldiciones. Los bailes rituales se conciben como una manera de hacer grandes curaciones que involucran, en el espacio de la maloca, a buena parte de todos los seres del universo, lo cual sirve a los curadores para fertilizar el mundo.

Yuruparí

El yuruparí (*je*) es el mundo. En el pensamiento, los árboles y todo lo que existe en la naturaleza, pertenece a *Kirüküjino*, el viejo yuruparí que es el mismo *je* en forma de persona. Para nosotros todo es *je*: uno va por el río y encuentra *je*; uno va a un rastrojo y encuentra *je*: todo es *je*. El yuruparí es nuestra vida, conocimiento, protección y defensa.

Je es nuestro corazón y la parte viva de nuestro organismo. Cuando decimos que tenemos el yuruparí en el cuerpo, es porque creemos en él, pues es quien nos da la vida y el poder para vivir. Nosotros somos sagrados porque hacemos parte de la naturaleza, somos hermanos de la selva y estamos llenos de *ketioka*. Todas nuestras propiedades quedan en esta vida y cada cosa se regresa a su respectivo lugar cuando nos morimos, así que todo vuelve al yuruparí. Si el que se muere es un cantor o un *kūmu*, todo su conocimiento, poder y saber se quedan en el yuruparí, ya que éste fue el que otorgó dicho poder; por lo tanto, los próximos sabedores podrán utilizar ese mismo conocimiento.

El yuruparí es *je būkūrā* (yuruparí antiguo), es decir, espíritus jaguares depredadores que pueden ir lejos sin necesidad de caminar y que están en todas partes vigilándonos para que no nos pase nada. Ellos van en forma de chicharra por las noches a visitar al *kūmu* cuando está haciendo alguna curación y luego regresan a su maloca a mambear; por eso, a partir de la seis de la tarde la casa tiene que estar en silencio. Cuando están en la época de chontaduro [ver El ciclo anual] se van para el río Caquetá a comer las tortugas que están en las playas y los peces que se arriman a las orillas porque hay verano y subienda de pescado; ellos aprovechan esa temporada al igual que los tigres de yuruparí de otros grupos del Pirá y del Apaporis que hacen lo mismo. Ellos están caminando por el mundo y no están pendientes de la gente en ese tiempo, pero van y vuelven a su maloca; si acaso se ausentan por un día. Al estar caminando constantemente y con ganas de comer, pueden encontrarse con una persona y comerla, por eso esa época es peligrosa y no se debe andar solo de noche en la selva o en el río. En realidad, son seres sobrenaturales que pueden tomar fácilmente otro aspecto o pueden convertirse en otro ser y moverse con rapidez de un lado a otro; también pueden viajar en alma sin necesidad de ir en persona. En ese sentido, son seres que no son como los humanos y su cuerpo está repartido por todas partes; son de este mundo y también pueden actuar en otra vida.

Nosotros somos como ellos y ellos (los que son yuruparí) son como nosotros; por eso, siempre hay que mirar yuruparí para coger fuerza y defensa contra todo tipo de males. Como la gente está aprendiendo cosas constantemente, el *kūmu* guía a las personas para que aprendan por medio del yuruparí y hagan ciertas dietas para cada cosa y, como el yuruparí es el maestro de la gente, dice qué se puede comer y qué no; si uno va en contra de las reglas, ellos mismos se encargan de matarnos.

Todos los animales tienen su propio yuruparí pues viven en un mundo distinto; por ejemplo, los puercos tienen su yuruparí y cuando están comiendo pepas, en especial *wajü*, el sonido que producen significa que las están recogiendo con el yuruparí. Solamente el que va adelante es quien toca, aunque otro le puede ayudar; los demás que le siguen son canastos y masa de frutas silvestres. Cuando recogen las pepas, están mirando yuruparí y van a entrar cargados con canastos a la casa de los animales para hacer *jerika jiore* (entrar pepas) sin intervenir en el mundo humano. En ese tiempo, cuando se quiere cazar a estos animales, el curador hace una negociación pidiéndoles los canastos de pepas y la masa a cambio de coca; en esos casos, las presas son canastos de masa de pepas. También puede ocurrir que en el momento en que las personas están entrando frutas silvestres, los puercos lo hagan, pero en el pensamiento es la forma de curar a los animales como alimento: ellos recogen pepas para formar nuevos seres y esa es la forma de curar comida [ver Los animales de caza e Intercambios de vida].

Los *je bükürā* están organizados como los humanos y tienen la misma jerarquía. *Jāmo* es el maloquero, papá de comida, es calmado y buena gente, no le gustan los males y tampoco le gusta hacer el mal a nadie. Si se quiere que un niño sea maloquero hay que curarlo con esas características desde pequeño. *Wāiyaberoa* es el bravo, paseador y no vive en un solo lugar, por eso siempre le pasa algo; si a un niño se le cura en su nacimiento con esas características sale bravo y muy atrevido, pero suele enfermarse con frecuencia y se requiere de un cuidado especial de su maestro (*guga*). *Menejūra* es el gran *kūmu*, el cuidador general de la sociedad y permanentemente está pendiente de la gente, así como lo hace el *kūmu* en esta vida; él es el cuidador de su mundo.

El yuruparí actúa por medio de los humanos; los tigres necesitan coca para la curación de arreglo del mundo, pero la coca sólo se puede adquirir por medio de los humanos: esto es pensamiento (*ketioka*) y es difícil de detallar. El *kūmu* es el mismo yuruparí, es decir, el yuruparí está represen-

tado en él. Si el yuruparí está muy deteriorado, el *kūmu* hace las veces de yuruparí para poder arreglarlo. Por ejemplo, los ojos del yuruparí son como dos lentes de contacto y cuando se enferma, éstos se llenan de humo; el curador le saca los ojos, los limpia y los arregla. Estos son casos muy especiales y en ese momento el curador se siente obligado mentalmente a convertirse en el propio cuerpo de yuruparí.

Las pepas hacen parte del cuerpo de *je* porque, desde niño, *Kīrūkūjīno* hacía *jerika jiore* con ellas: las pepas le brotaban de los brazos, de los pies, de la cabeza y de todas partes. Las únicas frutas que nunca probó fueron *toa*, *kumarika* y *kenu* porque ya estaba lleno; por eso, esas pepas se pueden curar en tiempo de yuruparí y se pueden comer ya que el resto de frutas silvestres le pertenecen y están prohibidas. Cuando entraba pepa y hacía *jerika jiore*, la historia habla que había maloca, coca y gente, pero sólo era para el origen de la historia y para que después las personas se pudieran imaginar y descifrar una maloca para volverla realidad en este mundo. Toda esa historia es peligrosa¹ [ver La Creación].

Todo le pertenece pero no directamente porque son cosas del mundo y, aunque son del yuruparí, no hacen parte de su cuerpo. Por ejemplo, algunos peces como *je wai* (peces de yuruparí) y las mismas enfermedades tienen los mismos componentes espirituales de *je*, son puro pensamiento. Estas enfermedades son *ī rudi* (lo malo que está alrededor de él) ya que son como el aire que uno bota y salen de él; por eso, las enfermedades atacan de manera invisible. Todos los peces son *ī rudi* y esa es la maldad que tienen, pues los *Ayawa* se encargaron de crear los males y al mismo tiempo las curaciones. Todas las enfermedades son de él porque así lo hicieron los dioses. Cuando no se hace dieta después de verlo, produce enfermedades, pues él mismo lo ordena así; al mismo tiempo, sirve para proteger a la gente mediante una curación. Muchas personas dicen que el yuruparí está muerto y no tiene vida; por eso, la gente que no guarda dieta después de haberlo visto se muere.

El yuruparí cambió su forma física porque *Kīrūkūjīno* así lo anunció. *Waiyaberoa* y *Kīrūkūjīno* son uno sólo y son el mismo cuerpo, pero la transformación ocurrió cuando sus aprendices lo quemaron al considerarlo un personaje malo. Pasó de ser una persona a ser unas palmas largas que los dioses cortaron en pedazos para darle la forma actual a los instrumentos; sin embargo, el yuruparí sigue siendo *Kīrūkūjīno*. Si quisiera resucitar lo haría, no en una palma sino en lo mismo; cuando murió, no se perdió nada

de su pensamiento, sólo la parte física; así que no es un muerto resucitado, cambió de forma y vivió en este mundo.

La forma como iba ser el yuruparí era la de *Waiyaberoa*, pero el poder y el alma eran de *Kirüküjino*. Para ser claros, *Waiyaberoa* es obra de la tierra y es de pura tierra mientras que los otros instrumentos se parecen más a un pedazo de palo, pero tienen la misma forma de *Waiyaberoa*; sin embargo, ninguno de ellos sirve sin el poder y el alma de *Kirüküjino*, por eso son lo mismo. Los *Ayawa* cortaron las palmas para hacer cada par de instrumentos de yuruparí y las dividieron, pero la forma de los instrumentos fue dada por *Römikūmu* porque ella la había inventado antes con *Waiyaberoa*; el alma la cogieron de *Kirüküjino*.

Como esto es complicado de entender, algunas personas piensan que el yuruparí fuerte murió y no hacen caso ni guardan dietas porque creen que resucitó otro. Las mujeres no lo pueden ver porque después que los *Ayawa* se lo quitaron a *Römikūmu*, quedaron aparte del mundo de yuruparí que antes era positivo para ellas, y se dividió el mundo en dos partes, masculino y femenino, y se convirtieron en enemigos.

Kirükü es el nombre de la mata de yuca, pero no tiene nada que ver con la historia. Lo que pasa es que, en esos tiempos, para lo sagrado se utilizaban otros términos; por ejemplo, como los *Ayawa* no veían yuruparí y no conocían los sitios sagrados, *Römikūmu* y las mujeres que lo veían decían *kirükü* para que ellos no se dieran cuenta que ellas hacían referencia a lo sagrado y lo relacionaban con una cosa tan simple como una mata de yuca. Eso no quiere decir que tenga alguna relación con la yuca. Entre nosotros está prohibido decir *je* y se dice *bükü* (viejo).

Por ese motivo, cuando uno ve yuruparí le explican el sentido de las cosas, le cuentan historia tras historia y le dicen, por ejemplo que los nombres de los instrumentos se refieren a las cosas que uno menos se imagina. Todo esto lo cuentan en el momento cuando uno está haciendo dieta y viendo yuruparí por primera vez, pero entre nosotros hay muchas personas que no miran yuruparí y no saben esas cosas. En una mesa o en un escritorio hay muchos objetos con los que se puede hacer yuruparí y yo (Maximiliano) lo puedo hacer, pero no le digo a ustedes; porque si lo hago, me enfermo. Se puede hacer un yuruparí muy fácilmente con muchos elementos que hay en un escritorio.

Como instrumento, el yuruparí siempre va por pares debido a que las personas, cuando conversamos, lo hacemos de a dos porque hablar solo es

un poco difícil; por ejemplo, los *Ayawa* eran cuatro para poder tocar dos parejas de instrumentos. Los instrumentos no son masculinos ni femeninos, ya que son como una persona, tienen el mismo nombre y representan los brazos izquierdo y derecho; pero uno es más corto que el otro y sirve para curar a las mujeres mientras que el largo es para curar a los hombres. No significa que las mujeres asistan al ritual, porque está muy prohibido; simplemente, cuando miran yuruparí hacen referencia a ellas y hacen curaciones para protegerlas por medio del instrumento corto.

El yuruparí puede deteriorarse, pero el curador lo repara por medio de su poder especial cada vez que lo va curar. El yuruparí es eterno, nunca envejece y se mantiene igual todo el tiempo. En ocasiones, el yuruparí se enferma cuando el *kūmu* o *je gu* (curador de yuruparí) no lo ve todos los años en su época respectiva o porque los *yaia* de otra gente le están haciendo daño a los dueños. Varias veces el yuruparí se ha roto y se ha partido pero el *je gu*, en este caso Isaac, es el encargado para hacer este tipo de curación. Cada vez que él va a mirar lo revive, lo cura y así lo mantiene.

Cuando los dueños dejan de mirar yuruparí por mucho tiempo o cuando no se está curando adecuadamente, ellos sienten que no los están cuidando y los espíritus salen porque nadie les da coca: los tigres empiezan a buscar cacería y a comer gente lejos del grupo; ellos matan allá por medio de enfermedades o si se encuentran a una persona o a un *yai* de otro grupo en su camino. Entonces, la gente los ataca, los mata, les dispara o los cogen para agarrar la piel, por eso el yuruparí se raja y se enferma. Por este motivo, cuando el *kūmu* mambea y sopla tabaco le está mandando coca al yuruparí. Si la gente no ve yuruparí durante 30 ó 40 años, se muere físicamente; se destroza y se vuelve puras astillas, pero el alma se va para el raudal de La Libertad que es la casa de surgimiento de yuruparí (*je būküa wi*). Si se va para ese lugar, un gran *kūmu* puede volver a llamar el alma y hacer un instrumento nuevo.

El yuruparí de todos los grupos étnicos es del mismo cuerpo (es como cortar el cuerpo de uno mismo y repartirlo entre toda la gente), sólo que para algunos fue más fuerte que para otros. Los que recibieron un yuruparí bueno, es decir, los que lo recibieron para curar el mundo y para que se reprodujera el grupo, son los grupos étnicos que han sobrevivido hasta ahora. Si los que se extinguieron hubieran recibido un yuruparí igual al nuestro, habrían sobrevivido porque el yuruparí es como una biblioteca donde se puede consultar. En un tiempo muy reciente, nosotros llegamos a

ser muy pocos, pero como el yuruparí estaba vivo, ahora somos bastantes. Como los otros no recibieron un yuruparí especialmente para la vida, se acabaron; tuvieron dos pares de yuruparí para curar comida porque así hizo dios para ellos y además jugaron con su poder, no entendieron, ni tuvieron donde consultar.

Todos los tipos de yuruparí de los diferentes grupos vienen del mismo material, la diferencia es que algunos son más fuertes y poderosos. Hay uno que se llama *je jüdo* (yuruparí de la cepa) que nadie sabe donde está y que además no se puede ver por ser el más poderoso. Quizás es el mismo *yukü rotoroto* ("él que hizo los árboles") que está en algún lugar del Pirá pero no se sabe dónde; ese quedó para la naturaleza, pues no era para la gente y no es par, es uno solo: es el primero de los instrumentos. El yuruparí de los *Ide masā* es de la mitad en el orden de la repartición que hicieron los *Ayawa*; por esta razón es *jünirise* ("que causa dolor", sagrado) y muy poderoso. Antes de dicha repartición, *Ayawa* reunió a todos los grupos étnicos de esta región para entregarle el yuruparí *Waiyaberoa*, pero se dio cuenta de que ninguno de los grupos presentes estaba capacitado para ser el dueño de *Waiyaberoa*, razón por la cual le entregó ese yuruparí a los *Ide masā*.

Nuestro *ketioka* está en el yuruparí; él sirve especialmente para quitar chismes y contrarrestar cualquier tipo de maldades que puedan incomodar la vida humana. El yuruparí propio es el único con el que se puede arreglar el mundo para toda la gente y es el que guarda el resto del conocimiento de los grupos paisanos. Nosotros por tradición somos gente muy poderosa y por eso nunca tuvimos enfrentamiento alguno con otra gente. Los *Ide masā* no somos gente de maldades², somos gente del bien.

En general, el yuruparí se puede clasificar como *jünirise* (bravo) y como *junibiti* (menos bravo). El yuruparí más fuerte es el de los *Ide masā*, los Letuama, los *Jobokārā* un clan de los Tanimuka y de los Yauna (aunque ya nadie lo maneja) mientras que los clanes de los *Yiba masā* recibieron un yuruparí más calmado. Si por error o cualquier causa, una mujer llegaba a mirarlo se le podía curar; en los otros casos, se le mataba de una vez. Si la mujer veía el yuruparí, el *kūmu* pensaba y si creía que era buena la convertían en madre de yuruparí (*je jako*) o si creía que iba a contarle a las demás mujeres, la mataba de dolor de cabeza.

Los grupos que recibieron el yuruparí fueron, en primer lugar, los *Roējino rīā* (*Ro'ea*), los *Bojño rīā* (*Würia*), los *Riayuijino rīā* (Letuama) y nosotros los *Ide masā* que recibimos el de la mitad. Después lo recibieron los

~*Gütājīno rīā* (Tuyuka), los *Jerika yaia* (Yujup-Makú), los *Yiba masā*, los Bará, los Taiwano, los Tanimuka y los Yukuna. Los que recibieron del mismo grupo de *Waiyaberoa* fueron los Yujup, los *Yiba masā* y los Taiwano; luego lo recibieron los Tatuyo y en general todos los grupos étnicos que nacieron con su yuruparí, aunque hay algunos que no tienen yuruparí por tradición. Los que recibieron la cepa de *je* fueron los *Wūjana*.

Antiguamente, los grupos vecinos dependían de los *Ide masā* en cuanto al manejo del mundo por medio del yuruparí. Todos los grupos cercanos a nosotros recibieron yuruparí y esto tiene que ver con el orden de la repartición de los instrumentos sagrados. Los grupos forman diferentes conjuntos: los Letuama, los Tanimuka, los Yauna dependen de los Letuama, porque a pesar de que cada uno tiene un conjunto de yuruparí, hay un grupo que lo encabeza; se supone que los primeros que tienen que ver yuruparí en ese grupo son los Letuama porque los Tanimuka lo recibieron después y luego los Yauna³. En otro conjunto estaban los *Wūria*, los *Ro'ea* y otros descendientes; los *Ro'ea* recibieron primero el yuruparí pero ya se extinguieron. En otro círculo están los *Jeañarā*, los *Ūmūa masā*, los *Yiba masā*, los *Ide masā*, los Taiwano y los Barasana; los que recibimos primero el yuruparí fuimos nosotros, por eso *Waiyaberoa* es el yuruparí que se tiene que ver primero y todo eso va a establecer el orden: primero ven yuruparí los *Ide masā* y luego los otros. No es solo en el orden físico sino también en el orden espiritual, porque el yuruparí central le da poder a los otros, le da *ūsi oka*, le da vida. Todos los grupos dependen del yuruparí principal y lo tienen que respetar así como nosotros respetamos el yuruparí de los otros grupos.

En algunos casos, del yuruparí principal surgían otros instrumentos nuevos dependientes y por ello formaron subconjuntos. De cada círculo, los que recibieron el yuruparí de las manos de los *Ayawa* fueron los hijos de las Anacondas ancestrales, es decir, los *Wūria*, los *Ro'ea*, los Letuama y los *Ide masā*. Cada clase de instrumentos tiene unas cualidades especiales: el yuruparí de los *Wūjana* era para ser *kūmu*, el de los *Bojīno rīā* era para ser cantores, el de los Letuama es especial para curar comida y, en ese sentido, no es tan fuerte como *Waiyaberoa* que es de *ketioka*, por eso, la especialidad de los *Ide masā* es ser *kūmu*. El yuruparí de los Tanimuka es del mismo tipo que el de los Letuama, pero no lo recibieron directamente de las manos de *Ayawa* y además se lo quitaron a otro grupo y se lo apropiaron.

Nuestro conjunto de instrumentos de yuruparí está en una quebradita llamada *Yirura* que es el centro del mundo de los *Ide masā*. El yuruparí sólo está en este sitio y no hay ninguna otra parte donde esté: allí permanece debajo del agua. En realidad, los propios son los dos pares originales *Waiyaberoa* y *Jetakaroka* mientras que el resto son como allegados que se hicieron con el pensamiento y por las relaciones con otros grupos. Antiguamente, *Yirura* se mantenía limpio porque ellos mismos lo limpiaban; algunos caminos de dantas salían del agua o caían en ese pozo, pero ahora todo eso desapareció por el mal manejo que le han dado.

Ni los *Ēmoa* ni los *Sūroa* tuvieron un yuruparí propio asignado por los dioses. Los *Searā* eran los únicos que podían curar el yuruparí pues, al ser parientes nuestros, estaban autorizados para que se dirigieran a los *Ide masā* a pedir permiso para hacer la curación y arreglar a un *Ide masā* para que volviera a ser *je gu* (curador de yuruparí) en caso de que éstos se acabaran. Ellos tenían la capacidad de poder revivir la cultura perdida y lo podían hacer con cualquier grupo, no sólo con los Makuna, porque el mismo yuruparí les dio ese poder.

Los instrumentos sagrados

El grupo antiguo de yuruparí (*je būkūrā*) más fuerte es el de nosotros y dentro de él existen todo tipo de poderes para ser curador, guerrero, cantor, maloquero y lo que uno quiera. Nuestro yuruparí está compuesto por varios instrumentos: *Waiyaberoa*, *Jetakaroka*, *Jāmo*, *Guekero*, *Menejūra*, *Waiyaberoa makū*, *Ōnamasabu*, *Jujiarūjū*, *Yajitorea*, *~Gūrāberoa* y *Ōnōso*; también hay un yuruparí especial para entrar pepas que se llama *Sebero*. Ellos están en *Yirura* que es su casa.

Jk (cantor de abajo del puerto) nació con *W* en el comienzo de los tiempos. *Jk* era cantor, pero murió cuando lo mató un personaje de otra etnia debido a que los *Ide masā* no lo dejaron curar yuruparí. De *Jk* no se puede hablar porque ya no existe; aunque se murió en alma y cuerpo, el canto y el *ketioka* que en él estaban pasaron a *G*. Así que ahora éste es lo mismo que *Jk*.

En el principio, *Rōmikūmu* manejaba a *W* y a *Jk* cuando *ketioka* no estaba repartido por el mundo sino que estaba encerrado en ella sola; en ese sentido, existía mucho antes que los *Ayawa*. Cuando los *Ayawa* aparecieron, ella no les enseñaba, simplemente les decía que todo estaba prohibido: no les decía por qué ni cómo había que arreglar y curar el mundo.

Pero ellos eran poderosos y ya sabían como utilizar el yuruparí porque era el pensamiento del mundo; creían que si ella lo seguía manejando no iba a haber nada más en el universo, pues no había forma de vivir ni curación para el mundo, las pepas, los peces, los animales y la gente. Todo eso estaba encerrado en esos dos yuruparí; después de que se lo quitaron fue cuando lo divulgaron: ellos hicieron el mundo junto a los *Ayawa* [ver La creación].

W(abejón del Pirá) es el mismo \sim *Gütā rotorō* que, literalmente, significa “el que hizo las piedras”, o sea, el que utilizaron los *Ayawa* para convertir a los seres malvados en piedras cuando estaban haciendo el recorrido de la creación. Ellos lo tocaban e inmediatamente las piedras quedaban “cementadas”, es decir, duras. Por ejemplo, el raudal de la Libertad era tierra plana y cuando ellos tocaron el yuruparí se convirtió en el chorro que existe actualmente. El nombre de \sim *Gütā rotorō* tiene que ver con un poder muy fuerte para convertir en piedra, para “cementar” cualquier persona o cosa y se refiere a lo frío.

W hace referencia al dueño de la tierra porque es del mundo, y también alude al que creó la tierra y los ríos en términos de *ketioka*. El nombre no tiene relación con las abejas (*beroa*) sino con el hecho de haber subido por el río Pirá-paraná durante la creación. Realmente no sabemos por qué le pusieron así, bien le hubieran puesto cualquier otro nombre; así se llama y nadie hasta el momento ha dicho el por qué. Esa es una pregunta que se le puede hacer a cualquiera y es lo mismo que preguntarle: “Oiga, a usted porqué le llaman Pedro? o ¿Por qué le pusieron Pedro?”.

W es de pensamiento y temperamento fuerte y su *ketioka* es para las personas fuertes. Es el cuidador del mundo y el que lo arregla, cura todos los males del mundo y lo defiende. Es el cabecilla (*rijoga*) y después vienen todos los curadores que curan en un espacio determinado y reducido: en un grupo hay muchas personas que piensan diferente y para hacer una curación, *W* tiene que sacar todo lo malo; cuando queda lo bueno, los que le siguen hacen las curaciones. Su especialidad es calmar los problemas que se presentan cada día y estar pendiente de ellos. *W* anda por todas partes en pensamiento, relacionándose con el pensamiento de otros yuruparí.

Hay otro par llamado *Wm*, o sea, *W* hijo. Ese no es tan antiguo. Un Yujup-Makú vino a ver yuruparí con los Makuna, pero no guardó dieta y comió una pepa llamadas *wajü*. Entonces, él se embarazó de *W* después de haberlo visto y, por eso, es como el hijo de *W*. Cuando murió ese hombre, le nacieron un par de palmas de los hombros, la gente las cogió e

hicieron otro par de yuruparí; ellos lo vieron como un buen instrumento que no le iba a hacer mal a las personas. En la actualidad, en el ritual entra primero que el propio *W*.

Mj es el *kūmu* del grupo de yuruparí. Su nombre literal es “mata de guama”, pero nada tiene que ver con ellas. *Mj* es un gran *kūmu*: es *sajari*, lo dulce, lo calmado, un gran sabio, una persona tranquila, un *kūmu* que tiene el pensamiento calmado. Relacionándolo con otras palabras, *mene* es guama, pero para nosotros también es *sajari* para quitar la guerra y esa sería la relación con el nombre. Es un yuruparí para ser *je gu* (curador de yuruparí).

Es el hijo de *Idejño* y hace mucho tiempo fue una persona en esta vida que se llamaba *Menerā būkū* que luego se convirtió en yuruparí. Esto ocurrió porque había muchos chismes de tipo cultural alrededor de él: decían que no servía porque estaba acabando con la gente. Las personas lo trataban mal, igual que como hicieron con *Kīrūkūjño*. La gente lo quería matar y a él no le gustó eso; entonces, se dirigió al público y dijo que se iría para otra parte, que lo fueran a buscar después de un tiempo en la laguna donde estaba *W* y les recomendó que no lloraran porque nunca iba a morir. Él se fue de la casa con todos los instrumentos sagrados que usaba cuando hacía las curaciones de yuruparí, es decir, con los bancos, la coca y el caracol. Fue así como sus aprendices (*bia sabatia*) fueron a buscarlo en *Yirura* y lo encontraron convertido en yuruparí, pues él advirtió que nunca moriría y que seguiría viviendo por siempre pero de otra forma física. Ante los ojos de los aprendices era una palma y ahí lo convirtieron en yuruparí. Los yuruparí vienen de distintas partes y no son hijos de un solo papá; *Mj* por ser *kūmu* se fue allá, es puro *ketioka* y se hizo *kūmu* del yuruparí.

G es un loro de voces muy agudas y muy bonitas y se supone que el canto de este yuruparí tiene que ser agudo y bonito. Antes no era cantor bailador (*baya*) y se especializaba en curar a las mujeres, a la agricultura y para aprender a curar mordeduras de serpientes. Ahora es *baya* porque reemplazó a *Jk*.

Hay otro yuruparí que se llama *J*. No es el nombre de un armadillo (*jāmogā*) sino que fue bautizado de esa forma por su capacidad para escarbar cuando los *Ayawa* iban para donde *Wājūkereka* [ver La creación]. *J* se refiere a lo bueno en otros términos: hay personas clasificadas como buenas, en especial por cuidar o tener mucha comida, además de recibir y atender bien a la gente; por eso, *J* es para los maloqueros (*ūjarā*). Cuando

curan a un niño que va ser maloquero lo relacionan con este par de yuruparí, pues se supone que *J* es el maloquero dentro de la casa de yuruparí.

Hay otro par que se llama *Ñs* y significaría literalmente “cacho de venado”. El nombre no tiene nada que ver con el venado (*ñama*). Este par únicamente lo manejaban y podían ver los *Ēmoa* yaia porque tiene el poder de sacar las enfermedades: este yuruparí es *payé* (*yai*) y los *Ayawa* lo crearon del pensamiento. *Jr*, que igualmente sirve para curar *pepa*, *Yt* y *~Gb* son también *payés* (*yaia*) y, en términos generales, son los cuidadores porque antiguamente, los *Ēmoa* y otra gente eran los que cuidaban las malocas de los *Ide masā* mientras estaban curando *pepas* u otras cosas; se puede decir que son los guardianes en el sentido de que están vigilando para que las enfermedades que lleguen no ataquen al *kūmu* ni a los que están adentro de la casa. Ellos cuidan a todos, son *koderi masā*, y tienen sus propias funciones como cuidar al *kūmu*, a los niños y a la maloca.

Ñ es el que va de último y es el cuidador de los demás. Es el guardián general de todo el grupo yuruparí y es el vengador; si sucede cualquier cosa, él se encarga. *Ñ* no es para ver y la gente no lo mira porque no se necesita de él porque es guerrero (*guamū*); no se puede sacar para este mundo, debe estar en su sitio y siempre tiene que ser así. Antes, el que quería verlo se hacía aparte del resto de personas que estaban en el ritual y le daba coca. Si querían pelear hacían *wānor* [ver Las dimensiones del pensamiento] con *Ñ*, aunque a nivel general en todo el yuruparí existe la capacidad de hacer la guerra, pero los antiguos no peleaban.

Ñ pertenecía a los *Sūroa* que eran los que tenían la especialización de lo que tenía que ver con las curaciones de guerra. Cuando los *Makuna* decidieron que *Ñ* se fuera a vivir a *Yirura*, pero apartado del resto del grupo de yuruparí por ser guerrero y padre de la candela, a los *Sūroa* no les gustó y pelearon con sus mayores *Ide masā*; hicieron una maldición que quedó con el yuruparí y que consiste en provocar enfermedades en las muelas cuando la gente lo ve.

En realidad, los yuruparí de algunos paisanos, al igual que otros de nuestro grupo, estaban dentro de *W* y nacieron del mismo *ketioka*. Los *Ayawa* creaban alguna materia: por ejemplo, ellos tenían un poder para curar mordeduras de culebras y creían que tenía que haber una persona especializada en eso, porque éste no era cualquier tipo de *ketioka*; entonces, del mismo *ketioka* crearon un yuruparí y, por eso, no se sabe bien de donde se originaron. Otros nacieron para arreglar el mundo o ser defensa

de los *yaia*. Como los *Ēmoa* eran tigres, crearon un instrumento sacado de nuestro yuruparí y lo hicieron pertenecer, pues los trataron de apartar de nosotros para que también tuvieran su propia vida y su propio pensamiento, pero no fue así.

El nombre de los instrumentos de yuruparí no tienen que ver con el oficio y la profesión de la persona. Si pensamos que estos nombres tienen que ver con los animales o las plantas, estamos muy equivocados; los nombres de yuruparí no tienen nada que ver con eso. Los términos aquí no tienen una traducción literal y aunque detenten nombres de algunas cosas que existen en la tierra, no tienen ninguna relación con ellas; los que lo interpretan en pensamiento dicen que para ellos no tiene relación con lo que existe y son términos que sólo pueden interpretar los pensadores. Lo importante es que están organizados como la gente; en ellos hay maloquero, *kūmu*, cantor, sacadores de enfermedad y de todo. Aunque todos son tigres, se piensa que son como gente misma y están organizados como antiguamente se organizaba la gente.

El yuruparí como pedazo de madera no enseña nada, pero en cada uno de los pares existe un poder: *Mj* es para ser curador de yuruparí; *W* es para ser fuerte y potente; *J* es para ser maloquero; *N̄s* es para los sacadores de enfermedad; *G* es para ser cantor. Eso no quiere decir que porque uno vio algunos de ellos, ya aprendió. En el yuruparí existe cualquier tipo de conocimiento y para aprender toca ser curado en el nacimiento y, dependiendo de eso, se puede ver el respectivo yuruparí bajo la vigilancia del *je gu*. Hay una regla muy clara para poder ver y tocar el instrumento correspondiente: por ejemplo, sólo el maloquero puede tocar y tener el contacto directo con *J*, nadie más; así como el *kūmu* solo ve a *Mj*. Entre las personas sucede lo mismo; los *kūmua* conversan entre los *kūmua*, los maloqueros hablan con los maloqueros y los visitantes con los visitantes. Si todos tocamos todos los instrumentos se pueden generar malos entendidos entre la familia o con las personas allí presentes, y los payés empiezan a culparse entre ellos mismos de lo que pueda suceder con las personas, es decir, con la llegada de enfermedades.

Existe un orden que hay que tener en cuenta en el ritual: *W* es el cabe-cilla, le siguen *J* y *G*, quienes forman el primer grupo. En el segundo grupo están *Mj* y le siguen *N̄s*, *Yt*, *~Gb* y *Jr*, pero ahí no importa tanto el orden. Adicionalmente, algunos instrumentos debían ser vistos por los diferentes clanes; por ejemplo, a *Jk* lo veían los *Wiyua* para ser cantores porque esa es

su especialización; los *Tabotijejeja* y los *Sāirā* tenían que ver a *W*; los *Süroa* a *N̄* y los *Ēmoa* a *N̄s*.

Todos los *Ide masā* nacimos como un solo grupo, tenemos el mismo abuelo, nacimos de un solo padre y recibimos un único grupo de yuruparí. Los Makuna del Komeña no recibieron un yuruparí aparte; de pronto, ellos se apropiaron del de los cuñados *Yiba masā* porque ellos viven en otro territorio; nacieron y han vivido allá toda la vida. Si son *Ide masā* no pueden tener otro yuruparí. Así que el manejo que dan frente a eso puede ser diferente, a no ser que ellos hayan recibido el yuruparí desde un comienzo o hayan recibido la forma de manejo del yuruparí aparte.

En Komeña entran un yuruparí con el nombre de *Waiyaberoa*, pero es resultado de una historia reciente. Los viejos Makuna eran cuñados de los *Ēmoa* que eran payés y sabían bajar a las *Ayawa*; ellos tenían esa capacidad y la recibieron desde un comienzo cuando nacieron de nosotros mismos. Como el yuruparí anda por todas partes mambeando coca y pasa por todos los grupos étnicos, un día llegó a donde los antiguos *Ēmoa* y a donde *Mene kūmu*, un Makuna al que los Majiña le habían dado el poder de mirar como tigre. Por eso, él atrajo ese pensamiento y atacó el pensamiento de *Waiyaberoa*. De una vez, de ese pensamiento nació una palma en un hueco de un palo, la cogieron e hicieron un yuruparí al que le dieron el nombre de *Waiyaberoa* [ver La historia reciente].

Ese *Waiyaberoa* es un alma perdida y lo mismo ocurre con otros sabedores de otros grupos en el Apaporis que se mantienen jugando y haciendo ese tipo de yuruparí robándole el pensamiento al propio *Waiyaberoa*. Es como si uno reparte el corazón en varias partes y eso le causa enfermedades, pues muchas personas no pueden respirar con el mismo aire con el que respira una sola: así pasa con *Waiyaberoa*, pero él no se acaba, se mantiene porque es el mismo mundo. Nunca se va a acabar por mucho daño que le hagan.

Todo el mundo sabe que se podría volver a coger el pensamiento de *Waiyaberoa* por medio de una curación y hacer *bojoritare* para acabar con todos lo que han jugado en el nombre de él. Pero esto no se puede hacer porque la otra gente va a empezar a decir que les están acabando al grupo étnico. Para mantener todo en calma es que no se ha hecho esa curación y los humanos no lo pueden hacer sin problemas; hay que esperar a que ellos mismos se arreglen, a que el mismo *Waiyaberoa* se vengue.

Esa es una parte de la historia que hay que arreglar, ya que quedan sueltas de la realidad. De todas maneras el yuruparí es bueno, toda la gente

lo quiere ver y conocer. Así fue desde un principio. Antiguamente, cuando uno llevaba el instrumento para dar los pasos y bailar con él, era como si se estuviera jalando un tigre porque el yuruparí se convertía realmente en un jaguar, pues *je* está vivo. Al jugar con él y darle diferentes nombres, él se enferma; por esa razón, no se le puede dar el mismo nombre del yuruparí viejo *Waiyaberoa* a un yuruparí inventado. No se puede, ya que es como si se estuviera jugando con el mismo cuerpo de uno porque las personas no pueden ser y estar representados en otra personas; es difícil y genera conflictos. Los antiguos no contaban nada sobre el yuruparí para evitar que otros grupos les hicieran daño; por eso, ni siquiera la gente de Piedra Ñi o del Komeña lo saben.

Los rituales de yuruparí

En realidad, no hay un orden establecido para mirar yuruparí, pero *je oka rodo* (época de yuruparí) es la misma para todos los grupos que lo poseen y, por eso, se supone que todos deben ver dichos instrumentos por igual. En la región siempre se ha dicho históricamente que el yuruparí que se debe ver primero es *Waiyaberoa*; luego el resto de los grupos si pueden ver sus propios yuruparí.

Existen dos tipos de rituales de yuruparí: *je basa* (baile de yuruparí) y *jerika sāmārā* (yuruparí de pepas). El primero tiene que ver con la iniciación masculina cuando se muestra *je būkūrā* [ver La iniciación masculina] y el segundo con la entrada de pepas a la maloca. *Je basa* se celebra en la época de yuruparí que es el momento del ciclo anual en el que el espíritu de las personas renace y se purifica el alma; es un tiempo para adquirir fuerza y más vida. Esta época es para pensar, para recrear la mente de las personas, para adquirir más inteligencia, para adquirir consejos y para volverse persona; en ese momento, el cuerpo está débil y es como cambiar la mente o el pensamiento (*üsi tüoārēwasoare*) para renovarse. Además, se da la vida ya que el *je gu* cura todo lo que existe, protege y reproduce a la naturaleza.

Curar el mundo (*ümüārī wānorē*) es tan importante como curar a las personas (*masā wānorē*), es decir, hacer el manejo de la selva (*joari tuayire*) porque en ella está la vida del universo: animales, árboles, ríos, tierra, aire y todo lo que el hombre pueda ver. Hay una relación directa con todos ellos y si esto no se practica, se acaba la vida en el mundo Makuna. Esto es puro *kerioka* y cuando se le maneja como debe ser, la naturaleza está siguiendo las reglas que fueron trazadas por los creadores. Cada vez que se hace una

curación de comida se realiza este procedimiento y es la forma de dar vida a todos los seres vivos, hasta a los que no se comen. Si sólo se cura a la gente, la naturaleza puede dañarse y ésta no es una historia, es una forma de curar el mundo. Por esta razón, sólo estos manejos y conceptos los puede hacer el *je gu*. En la época de yuruparí se curan los alimentos y se intercambian (*üsi wasoare*) para dar vida a la gente, las pepas, los peces y todo lo que existe; lo mismo pasa en la época de los bailes.

Durante *je oka rodo*, el cuerpo humano no cambia físicamente, pero en el pensamiento es como empezar a limpiar el cuerpo parte por parte. Cuando uno permanece mucho tiempo sin ver yuruparí es como andar con una camisa sucia, y en el momento de verlo de nuevo es como enjuagarla y limpiarla. Esta limpieza del alma (*üsi koere*) puede permanecer mucho tiempo si uno no come lo que no está permitido comer y, por eso, cada vez que uno come algo curado hay que guardar dieta para no ensuciar la camisa del cuerpo; de lo contrario, se empiezan a sentir dolores, cansancio y sueño y esto quiere decir que la camisa está sucia o, mejor, que el alma y el cuerpo están afectados. Si no se hace caso, es como si las hormigas y las cucarachas estuvieran rompiendo la camisa; si se come moqueado, se llena de carbón; si se comen peces grasos, la camisa se mancha y el cuerpo, el corazón, el pensamiento y el alma están mal. Quien guarda dieta, dura mucho tiempo con la camisa limpia y las enfermedades no le pegan: éstas personas son las que llevan una vida saludable.

La enfermedad que le da a los hombres después de ver yuruparí y no guardar dieta se llama *wisire o bajosare*; cuando llega *je oka rodo* y las personas están enfermas, les mandan más dietas y les recetan menos alimentos. Si se han cumplido las dietas, cuando vuelve *je oka rodo* se ponen bien pero si no, se mueren después de cinco o seis meses. Así es la vida de los indígenas: la gente que guarda dieta y sigue el consejo de los curadores vive sana, fuerte, alentada, de buen ánimo y con ganas de realizar las actividades diarias porque su alma está limpia.

Después de ver yuruparí hay una dieta obligatoria impuesta por el *je gu*, la cual tiene que ser cumplida por todos, hasta la gente que no participó en el rito. Si cumplen, pueden enfermarse de gripa, diarrea, dolor de cabeza y cosas normales que el *je gu* puede curar. Pero hay otro tipo de males causados por comer pescado o carne grasosa después de ver yuruparí; en ese caso, la persona no se enferma sino que empieza a engordarse en exceso y finalmente se muere de un momento a otro. También puede suce-

der que una persona que miró yuruparí y no guardó dieta puede chuzarse con cualquier cosa y fallece. Mejor dicho, romper las dietas puede provocar muertes instantáneas causadas por motivos increíbles o accidentes que no son comunes o que no suceden normalmente; por eso, se dice que los tigres de yuruparí se están comiendo a los que incumplen, lo cual se llama *yai oka* (palabra de tigre): cuando una persona está con ese tipo de enfermedad en su cuerpo, su alma anda por todas partes y los tigres lo encuentran por su camino, se lo van comiendo y la persona se muere en esta vida. Sólo los *je gu* pueden diagnosticar tales enfermedades.

Esa dieta termina con la realización de un baile con plumaje que es el momento cuando el *je gu* cura toda clase de alimentos, carne y peces de río, pero no las galletas, la leche en polvo, los frijoles y toda la comida de los blancos que no le hace nada a uno (además, a los tigres no les gusta y por eso no hace daño). Él cura para que las personas puedan ir a otras partes o a comer después de tres o cuatro meses; por ejemplo, si una persona que miró yuruparí se va a otro sitio y allá le ofrecen algo o come en la misma cuya donde cocinaron animales prohibidos, requiere de esas curaciones. Esto le da a cada persona una escala en la vida y la curación es para hacer ese tipo de cambios.

Waiyaberoa es el jefe máximo de todo el yuruparí y tiene un subalterno que se llama *jerika sãmarã*. Esto no quiere decir que haya otro grupo de yuruparí que se llame de esa forma; lo que pasa es que en la época de pepas, *Waiyaberoa* se llama así. La curación que se hace en esta época es diferente a cuando se hace *je basa* pues en el tiempo de pepas, el yuruparí viene especialmente a traer frutos como regalo para los niños. En ese instante no es tan sagrado como en su propia época.

Waiyaberoa ordena a *Waiyaberoa makü* que lleve pepas a los niños y éste último es quien representa a *jerika sãmarã* en ese momento. En este sentido, yuruparí es un tigre que no es bravo y que viene a entregarle comida a la gente. Esto ocurre porque los espíritus de yuruparí actúan igual que los humanos y, en esa época, hacen *jerika jiore* en su mundo; después le ordenan a los curadores para que los humanos hagan la fiesta en este mundo. Si se utiliza un yuruparí diferente para este fin, se provocan enfermedades que pueden afectar gravemente la salud de la gente. Nosotros no tenemos otro yuruparí y el que se utiliza en la época de pepas es el mismo que se usa en la iniciación de los jóvenes. Hay un término fijo para utilizar el yuruparí en época de pepa y pasado éste, ya no se puede usar. Este acto se

realiza para proteger a los niños, los viejos, los jóvenes, las mujeres y los familiares porque la enfermedad que llega en esta época es fuerte y mala; por eso, el *kūmu* protege por medio de *jerika sāmarā*.

Esta fiesta da alegría y sirve para reproducir más pepas y darle vida a los niños, porque a ellos les gusta comerlas. En este ritual se muestra el yuruparí por primera vez a los niños que van a ser iniciados, pero no es lo mismo que mirar *je būkūrā* ni por la época ni por los instrumentos que asisten, ni por los requerimientos de preparación de la ceremonia. Existe una forma especial de manejarlo ya que *jerika sāmarā* es el papá de las pepas de yuruparí (*je jakū jerika jakū*) y viene especialmente a traerle pepas a los niños. *Jerika sāmarā* no sirve para arreglar el mundo, no es para bailar, no es para hacer *bojoritare* y no es para quitar los chismes.

El maloquero organiza una fiesta para entrar pepas con el yuruparí. En este caso, van a recoger pepas con el yuruparí y llevan a *jerika sāmarā*, lo dejan una noche afuera de la maloca y al otro día lo entran con los frutos. Entre los muchachos que van buscar las pepas, cuatro son los que van a estar con el yuruparí, previa una dieta de diez días, y no pueden tener contacto ni con las frutas silvestres ni con los otros jóvenes que estén recolectando *wajū* y *simio*, por ejemplo. Se prefiere entrar este tipo de pepas porque fueron las que los *Ayawa* utilizaron con el yuruparí, por esto son *jerika mūkā* (pepas que se respetan). Los muchachos que tienen el yuruparí, entran primero a la maloca y detrás vienen los que cargan las pepas. Cuando se descargan los frutos, el *kūmu* viene inmediatamente, las sopla, les quita el efecto de *je* y lo mete en el yuruparí para que la pepa quede limpia y se vuelva comestible con la curación.

Antiguamente, entraban pepas con *Waiyaberoa* porque él mismo lo dejó así y no existía *jerika sāmarā*; no teníamos otros pares de yuruparí, sólo el original. Pero podía darse el caso de que un *je gu* se muriera teniendo un aprendiz y, como éste debía llegar a saber lo mismo que el maestro pero no de inmediato, no tendría la misma capacidad de su maestro (*guga*) para curar el yuruparí en ese instante; incluso, el aprendiz podría saber manejar el yuruparí, saber su origen, su nacimiento y lo que implica, pero no podría ver ni curar aún al yuruparí viejo. Entonces, le tendría que pedir permiso a *Rōmikūmu* en la Libertad para convertir una palma especial en otra parecida a la del yuruparí y elaborar un instrumento nuevo para entrar pepas mientras completaba su aprendizaje y llegaba el momento de mirar *je būkūrā*.

Si la gente quiere manejar bien o si el muchacho que está aprendiendo no ha visto yuruparí viejo, puede darse el caso en que se puede pedir permiso a *Rōmikūmu* para construir *jerika sāmarā*. Quien lo hace, tiene que mirarlo solitario por lo menos tres veces sin mostrarlo a los demás, tiene que pasar por tres etapas para que el nuevo yuruparí se vuelva adulto y no le haga daño a nadie; al tiempo va curando a una mujer que haga la comida para los que van a mirar ese yuruparí nuevo. A medida que va mirándolo solo, el yuruparí va creciendo y, a las cuatro veces, se vuelve adulto; entonces, ya puede hacer dieta (*bediore*) y mostrarlo a los muchachos que van a ver yuruparí por primera vez, pero no tienen el mismo procedimiento que se sigue con *je būkūrā*. Por medio de una fiesta de pepa, lo sacan, lo muestran y lo dejan de una vez.

Hacer un nuevo yuruparí es como criar a un niño que pasa por unas etapas de curación. Esto no quiere decir que se pueden hacer otros yuruparí porque no está permitido: el yuruparí es único, *Waiyaberoa* es uno solo y no puede haber otro. Esa es la diferencia que existe con *jerika sāmarā*. Ya existía esa propuesta en el pensamiento, pero como los viejos tenían su yuruparí, no tenían ni sentían la necesidad de inventar otro. Los que tenían *jerika sāmarā* invitaban al yuruparí viejo en el alma para que también participara en la entrada de pepas, mambeara coca y se regresara; lo hacían para que *je būkūrā* no se pusiera bravo ni el mundo se dañara.

Cuando se ve un yuruparí diferente del propio no se puede imitar el sonido de *Waiyaberoa*, pues su sonido es único y lo recibió desde el principio; todos nuestros pares de instrumentos tienen una sola forma de sonido y, además, es nuestra defensa y protección: por él tenemos pensamiento, sabiduría, poder y fuerza para vivir bien. Es irremplazable y ni siquiera se le puede poner su nombre a otro yuruparí, porque él es uno solo.

Las Dimensiones del Conocimiento

Todo tipo de pensamiento está basado en el yuruparí. De ahí que cuando se hable de pensamiento se piense en el *ketioka* de los *je būkūrā*, por eso el *je gu* (curador de yuruparí) es *ketioka*. El yuruparí, el plumaje, los animales, los peces y la curación de nacimiento son *ketioka*. Para nosotros, *ketioka* es vida y todo lo que hacemos en ella como curar, hablar bien, ser bueno, bailar, reír y divertirse. Es un don que nos mantiene vivos, es como un ser poderoso al que respetamos. Se dice *ketioka rükūbuore* para referirse al respeto que hay que tenerle a la naturaleza. *Ketioka* es saber recibir la fuerza esencial de la naturaleza y saber inyectar la fuerza humana a la naturaleza para que exista una buena relación entre ambos. *Ketioka* se imagina como una persona que está en todo el espacio; para los pensadores, es como un individuo, pero en realidad son palabras o conocimiento y pensamiento. Es parecido a leer un documento escrito porque cuando se está leyendo algo sobre lo que interesa saber, es como si alguien le estuviera transmitiendo el conocimiento. Los diferentes pensadores (*masīrī masā*) pueden mantener, manejar, sostener y curar el mundo y la naturaleza por medio de *ketioka*.

El mundo de *ketioka* está muy bien organizado; hay para las mujeres, los hombres, los niños, los *kūmua*, los cantores y las demás personas. Cuando se mezclan o se chocan los diferentes tipos de *ketioka*, cualquiera de las partes se puede enfermar y morir. Las mujeres; ellas son las que más *ketioka* tienen porque, al ser madres, están por encima de todo y además producen la comida, pues la yuca es su *ketioka*; así que si no fuera por las mujeres, no existiría la gente. Son las madres del mundo (*ūmūārī jakoa*) y, por eso, todas las actividades que realizan son *ketioka* y no las pueden realizar los hombres. Esa es la vida de los indígenas y en eso se cree; son normas tradicionales culturales que debemos respetar cuidadosamente.

Los personajes míticos son *ketioka*, en ellos están repartidos muchos poderes y nuestro conocimiento está muy relacionado con ellos. Estos seres no son viejos, pues son como el mismo yuruparí que a veces se envejece y con el tiempo recupera la juventud. Son seres que nunca se van a morir, aunque algunos pensadores malos pueden tratar de matarlos aprovechando que éstos han salido a buscar comida; entonces les cierran espiritualmente las entradas de las casas y los dejan afuera. Si se le hiciera eso a *Idejino*, esa parte del río se perdería, no habría isla ni chorro y se caería

todo; el lugar ya no tendría maloca y muchos de nosotros moriríamos. Los sitios sagrados, los cerros, las lomas, los lagos, las playas y las piedras desaparecerían y habría un desastre ambiental.

Los caminos de pensamiento

Todos los tipos de sabedores manejan *ketioka*, aunque con diferentes grados de profundidad y poder. Los grandes curadores tienen cuatro almas. Cuando el *je gu* está curando, un alma se va y recorre un camino mientras que las otras se quedan con él; éstas son los repuestos de la vida del curador. El *je gu* puede estar sentado curando en la maloca, pero su alma está en *ketioka ma* (camino del pensamiento). El pensamiento de los sabedores está en los puntos limítrofes del territorio permanentemente; una parte puede estar en *Yuisi* y otra en Jirijirimo. Al estar repartido, es difícil que lo ataquen porque no todo el pensamiento está en un solo punto. El *wawe* (defensa) de un payé (*ya*) es como el alma y se convierte en tigre y anda por el mundo; de pronto un cazador o alguien que esté perdido, le da un tiro y lo mata, pero lo que se muere ahí es el cuero del jaguar y el *wawe* del pensador se devuelve. En caso de que le disparen y el alma no regrese al cuerpo, el curador se queda con tres *wawe* que le sirven de repuesto para su vida, aunque se le comienzan a terminar. El *wawe* se va en el pensamiento, pero en la vista real andan muchos jaguares que son los que están recorriendo el mundo. Los payés sólo utilizan estas almas cuando van a hacer alguna curación y no las tienen todo el tiempo, al igual que tampoco tienen la camisa o el cuerpo de tigre todo el día. Los *wawe* están en *yaia wi* (casas de los tigres) y los payés llegan a esas casas y se las ponen. Cuando han terminado la curación, devuelven las camisas que siempre son de tigre.

El camino de pensamiento es de todos los curadores. Ellos tienen que transitarlo siempre que curan; en ese camino hay distintas fases de curación, por eso lo tienen que recorrer todo y cada sabedor tiene que tocar lo suyo. Cuando van en su viaje nombran a *Juriti* (Yupatí) el cerro de la Pedrera; de ahí van para el cerro *Yaigü* en el Taraira, luego suben al cerro *Menegü*, después a *Wekobojesarikü* y llegan a la cabecera del Taraira. Van hasta *Rüji ~gütā* el cerro de Mitú, de ahí cruzan para el Caquetá y llegan a *Majā goje* (raudal de Araracuara); desde allí bajan hasta el Yupatí en la Pedrera y encierran el círculo. Éstos son los límites de *ketioka ma*. El recorrido de dicho camino es circular y se recorre únicamente cuando se hacen bailes grandes y cuando miran yuruparí, que es al mismo tiempo arreglar el mundo.

El círculo que encierran los cerros es sólo un límite del pensamiento de los sabedores, pues es un territorio que ellos delimitan porque no pueden pensar más allá; sin embargo, hay algunos sabedores que están relacionados con el pensamiento de otras etnias que están por fuera de nuestro territorio, por ejemplo con el cerro *Wekobojesarikū* que queda en Brasil y que contiene las historias con las que nos relacionamos con otros grupos [ver El territorio]. Dentro del gran círculo de pensamiento pueden existir muchos *yaia ma* (caminos de tigre): uno dentro de la maloca alrededor de los estantillos principales, otro por fuera hasta donde termina el círculo del patio, otro camino hasta donde se encuentra el límite con los árboles grandes, uno que abarca el territorio propio, luego sigue el círculo que encierra a los cerros, después hay otro que cubre un espacio más amplio en el Brasil y el Vaupés, otro que llega hasta los cerros de gavián (*gakū botā*) en las cordilleras cercanas a Bogotá, y otro camino que cubre la cordillera amplia. No obstante, el *yaia ma* tradicional va hasta el círculo donde se encierra el territorio; por eso cuando los payés dicen que recorren el mundo, en verdad están recorriendo el círculo de la maloca, es decir, el camino delimitado por los cuatro estantillos centrales de la casa.

Los sabedores no siempre recorren la misma ruta ni el camino principal; el desplazamiento para cada curación puede ser muy diferente. El trayecto que se sigue depende de la curación que se va a hacer, pero para la gran mayoría de las curaciones se viaja por toda la ruta. Si se trata de una mujer con problemas de parto no se tiene que andar todo el camino principal, pero si se va a curar a un paciente grave es indispensable recorrerlo todo para darle más aliento. Cuando nace un bebé viajan desde la puerta del agua (*ide soje*) y no es necesario andar todo el camino tradicional.

El *je gu* viaja en pensamiento más allá de lo que es el camino ya que tiene mayor capacidad por ser el dueño del mundo. Puede ir hasta Araracuara porque ese lugar es de nosotros, así allí no viva nadie de nuestro grupo pero hace parte de la historia; ahí mismo puede estar la historia de otra gente. El pensamiento del *je gu* también va al cerro de Yupatí, aunque los Miraña y los Yúkuna tengan su pensamiento allá. Cuando el *kūmu* está arreglando el mundo nunca toca a *Toasaro* la casa de los muertos, ni a *Manaitara*; también se relaciona por medio del pensamiento con los dueños del mundo de abajo, quiénes se encargan de arreglar y mantener su espacio: ellos no arreglan nuestra maloca porque sería como jugar entre partes.

Yaia ma no llega hasta los límites del camino de pensamiento de los grandes *kūmu*. Los payés no tienen la necesidad de recorrer todo el camino y generalmente se desplazan en zigzag, porque son historias que se crearon. Ellos sólo transitan todo el camino cuando están llevando a un aprendiz para que conozca el mundo. No andan por los sitios sagrados, aunque cuando curan pescados tienen que nombrar todos los lugares sagrados y no sagrados, además de la casa de los peces. Cuando miraban *yuruparí* antiguamente, los *Ēmoa yaia* viajaban por todo el camino porque estaban protegiendo a la maloca sólo en ese momento. Cada vez que curan, no se piensa que están recorriendo el camino de pensamiento.

Existen caminos adicionales. Cuando los muchachos están en proceso de aprendizaje van recorriendo el camino de los pensadores por medio del sueño; éstos los van guiando y van aprendiendo poco a poco. Cuando los sueños son normales hay dos caminos, uno bueno y otro malo, que se llaman *kāiri mari* (caminos del sueño). El trayecto bueno le muestra cosas a la persona, mientras que el malo hace se sueñe con mujeres o comiendo cosas grasosas y raras. Éstos no tienen un recorrido específico como el de los sabedores.

Cuando se está curando el mundo, la figura del camino de pensamiento que debe recorrer el *kūmu* es más bien rápida y es como un rayo que puede ser rojo, amarillo o anaranjado; puede pensarse que es un camino transparente como una telaraña. Los colores están relacionados con el pensamiento y las curaciones, pues nacen con la curación, sólo existen en el pensamiento y pueden ayudar a arreglar las enfermedades. Los colores del pensamiento se llaman *ketioka gojori* o *kaji gojori* que es como la mayoría de las personas los mencionan. El término *kaji gojori* está estrechamente relacionado con las figuras producidas por el yajé (*kajima*), ya que por medio de éste se pueden ver los colores, se puede pensar, curar y transformar.

Cuando se cura, el pensador está viendo muchos colores que representan diferentes peligros. Si el *kūmu* va a hacer la curación del mundo, la figura del pensamiento es negra, pues es como imaginarse a una persona de ese color; si va a curar contra la guerra la figura del pensamiento es una persona roja que representa la sangre y el fuego; si va a curar comida para proteger a las personas, la figura de *ketioka* es blanca porque implica lo bueno; si va a curar el mundo de los animales la figura es café, el color del monte.

Para arreglar el mundo, el *je gu* convierte su pensamiento en el color blanco, es decir, en de la figura *Waiyaberoa* y va recorriendo el camino del pensamiento; en ese momento, el camino se vuelve negro, porque la curación del mundo implica contrarrestar las enfermedades y todo lo malo representado en lo negro. La figura blanca del *je gu* va quitando las figuras negras del camino del pensamiento a medida que lo va recorriendo, transforma lo malo en bueno y lo negro lo vuelve blanco. El blanco es un color fuerte que va cubriendo todo hasta dar la vuelta y convertir el mundo entero de ese color, que es el protector de las personas.

La figura del *je gu* se manifiesta como una figura blanca; sin embargo, el *ketioka* sigue siendo negro. En este sentido no es malo, porque se debe tener en cuenta que el conjunto de males a los que se va a enfrentar son figuras negras; el *ketioka* al ser negro se camufla con mayor facilidad entre las enfermedades y las puede atacar desde adentro mucho más rápido que si fuera de otro color. La enfermedad que va a curar el pensador es negra y el color de *ketioka* también es negro; la diferencia está en el pensamiento que tiene cada uno: el curador sabe mediar entre esos dos mundos, sabe como controlar y actuar; si el mundo de las enfermedades supiera el pensamiento de *ketioka* no sería nada fácil contrarrestar las enfermedades, así que en ese instante la táctica del pensador es que la enfermedad no se dé cuenta de que la están arreglando.

Para evitar guerras y enfrentamientos, el curador se convierte en el color rojo. El pensamiento actúa en ese mundo bravo camuflándose con el color que tiene que atacar. Este enfrentamiento es contra el conocimiento humano y contra el conocimiento de la naturaleza. Se está acorralado por ella, rodeado por lo positivo y lo negativo de ésta que quiere apoderarse y acabar con el mundo humano para seguir el camino de la guerra; es como una regla de juego: el ser humano tiene que conquistar su espacio de vida actuando contra la naturaleza para que ese mal pueda convertirse en algo bueno para la vida de ambos; por ello, este enfrentamiento es necesario para la interacción entre los dos. Llegan a acuerdos en las diferentes épocas: los humanos dan coca y tabaco, y a cambio la naturaleza da peces, frutas y fertilidad a la tierra.

En el momento de curar la guerra, el pensador se camufla de rojo, va a atacar para resistir y tiende una trampa. Se enfrenta y el pensamiento del curador se tiñe de rojo en ese momento. Los enemigos no pueden vencer porque el pensamiento del curador está dentro del color rojo que actúa

igual que el mal, defendiéndose y atacándolo hasta que convence al mal y lo transforma de color; de rojo pasa a ser blanco, se acaba la guerra, todo queda calmado y vuelve a la normalidad. Si el pensador no se camufla y va de blanco, la situación se torna muy difícil, puesto que para poder enfrentar el conflicto actúa con el mismo color de lo malo para que éste no lo diferencie y lo pueda vencer.

El intercambio de comida, de peces y de pepas no es muy complicado [ver Intercambios de vida]. Al curar alimentos como las pepas (que son de color amarillo verdoso en ese mundo), el pensador coge los frutos y los vuelve blancos, pues no hay mucha pelea cuando se están curando las pepas. La curación de comida es mucho más sencilla, es como comprar y llevar; a este conocimiento muchos hombres pueden acceder. Cuando se van a negociar presas de cacería con el dueño de los animales, el curador debe saber qué componentes y qué clase de veneno tienen las hojas secas, los árboles y las diferentes clases de tierra que representan lo malo que tienen los animales, pues éstos tienen el veneno de todo lo que existe en la selva, además del efecto de su yuruparí y su yajé [ver Los animales de caza]. El curador piensa primero en esto y después negocia con el dueño; siempre se conserva esa dinámica. Después de negociar a los animales, los vuelve comida y dejan de ser color café para transformarse en el color de la yuca blanca. El color de los animales se queda en su casa, mientras que la presa ya está de color blanco en este mundo, lista para ser consumida. El curador le manda la coca y el tabaco a los dueños de los animales como forma de pago en el pensamiento, y el color de la coca y el tabaco se transforma; todas las cosas que se envían o se intercambian, allá se vuelven a su manera. Ya no se podría pensar que la coca es de color verde sino que es del color del animal o que es de tono café o chocolate.

Los bailes también tienen sus colores y dependen del color de las plumas que se usan en ellos; pueden ser rojos, amarillos, verdes o blancos. Los bailes tienen componentes buenos y malos; algunos tienen que ver con la guerra como el color rojo, otros tienen que ver con la comida como el color blanco, y otros con la curación del mundo como el color negro. Los tocados de plumas involucran diferentes tonalidades y en ellos actúa el mundo de los colores. Para poder curar los bailes, el pensador tiene que saber el color de cada uno de los cantos. Los que son con plumaje son más delicados para curar, a diferencia de los bailes pequeños sin plumaje que son de color oscuro y más sencillos. Por lo tanto, esto implica que los curadores tienen

que tener más conocimientos sobre el mundo y los bailadores tienen que hacer dieta para que el *gāmwītō* (algodón del oído) esté siempre limpio y pueda escuchar y aprender los diferentes cantos.

Las curaciones

Curar es hablar del origen de las cosas. Las enfermedades son las compañeras de las personas durante la vida y los curadores tienen que luchar contra ellas como una manera de recrear su conocimiento. La curación es una manera de comunicarse con los espíritus y agentes generadores de dichas enfermedades. Todos los males que pueden afectar la salud humana durante determinada época del ciclo anual, son devueltos por los curadores a sus respectivos sitios de origen.

Las curaciones tienen diferentes niveles. En ellas, los pensadores (*masīrī masā*) tienen que saber bien el origen de todo lo que existe en la naturaleza, los problemas y efectos de cada cosa. Al terminar de nombrar todo aquello, en muchas curaciones se le da de comer al paciente lo que se curó, por ejemplo agua, casabe, limón u otros alimentos. Siempre que se cura, el pensador (*masīrī masū*) hace *kēnōrē* (arreglar). En cada curación se debe hacer *üsü wasoare* (cambio de pensamiento) a todo lo que existe para que los seres del mundo no ataquen a las personas; mediante *üsü wasoare* el curador se encarga de cerrar todas las puertas de las casas, en especial las de los animales, y les ofrece una cuya grande de coca para que queden contentos, tranquilos y no les dé por aparecerse o enviar algún padecimiento, ya que cuando salen los males, se presentan desórdenes y enfermedades en el mundo. A los dueños de los sitios sagrados les ofrece también una cuya llena de coca para que estén calmados y ocupados mambeando, y para que no cobren vidas humanas. A *Rōmikūmu* tiene que ofrecerle dos cuyas grandes llenas de coca para que no mande enfermedades ni problemas y permanezca contenta.

Cuando se hace referencia a *keare* es cuando los sabedores curan las cosas inmediatas. Para hacer *bare keare* (curar comida) que es la curación más común, hay que nombrar muchas cosas para que no hagan daño. Curar la comida está estrechamente relacionado con el proceso de dietas (*bare bedire*) que hacen hombres y mujeres en las diferentes etapas del ciclo vital. Los antiguos *Ide masā* vivían de puro pensamiento. La dieta que guardaban era muy estricta; sólo algunos pescados eran comestibles mientras que la gran mayoría no eran alimento. Comían algunos peces de quebrada como

sardinias, otros de río como la omima roja, la palometa y el picalón, aves como la perdiz, la pava, el pajuil y el coconuco; la babilla, la rana *üma*, el sapo *tüjä*, la anguila y la serpiente *wämüsüägü* eran considerados como la comida típica de los *Ide masā* y para poder consumirlos no tenían que hacer curaciones fuertes, ya que requerían de alguna curación sencilla, porque era igual que comer frutas.

Al soplar la comida, el curador está pensando y hablando. Cuando cura la yuca, por ejemplo, tiene que pensar en la historia del origen: si ésta dice que durante el nacimiento de la primera yuca se la comió un gusano, hay que quitar el dolor que sufrió la yuca cuando fue mordida por el animalito y tiene que hacer referencia a las demás especies de gusanos, es decir, a dónde se originan y qué comen. Por el hecho de que ese gusano tuvo contacto con la yuca, ésta quedó con el efecto de todo lo que comen estos animales. La yuca se vuelve comida con la curación porque le quitan todo el *jüni* ("que causa dolor", que no se puede comer, veneno) que tiene desde el principio del mundo; aparte de esto, se le pide permiso a los *Ayawa* y sobretodo a *Römikūmu* que fue quien la creó.

El casabe (*najū*) se cura en la etapa inicial de la vida. Cada vez que los hombres y las mujeres atraviesan por una etapa diferente de su ciclo vital, lo primero que hay que curarles es casabe. El efecto que tiene el casabe viene de las matas de yuca, pues el efecto varía según el palo. Al curar casabe, el pensador tiene que nombrar todos los tipos de matas de yuca que existen, el origen de cada una, si tienen nombre de animales tiene que identificar el efecto particular que vendría siendo el de la misma carne o cuerpo de los animales; por eso hay que curar el casabe para evitar cualquier tipo de enfermedad. El palo de sábaló se debe curar cuidadosamente porque el sábaló no es comida para nosotros; es muy grasoso y representa peligro para el cuerpo de las personas.

Durante la curación, el pensador le quita el *jüni* a la tierra, a las pepas, a los hongos pequeños y grandes, a los gusanos que crecen en los hongos, a las abejas, a las avispas grandes y a los palos de yuca. Nombra todas las clases de peces y animales relacionados con el casabe, o sea, *najū kuriri* (casabe de pintadillo), *najū sawi* (casabe de pez *sawi*), *najū muñua* (casabe de puño), *kīyese* (yuca de cerrillo), *najū mīsākā* (casabe de oso melero), *najū būko* (casabe de oso hormiguero), *najū seme* (casabe de borugo) y *rümü najū* (casabe de "diablo"). Después le quita el efecto a cada uno de los elementos utilizados para hacer casabe, es decir, al rallador (*sōgōrō*), el

venado o trípode (*tüārabedo*), el colador (*bijera*), el cernidor (*süoga*), el matafrío o sebucán (*jīno*), el palo para exprimir la masa en el matafrío (*tüākaraŷü*), el balay (*jati*), el canasto (*jibü*) y el tiesto (*gataro*). Nombra todos los bejucos que se emplean en la elaboración de estos elementos, cura la tejida, los limpia y les quita todo el *jüni* que tienen; si no se saben nombrar bien estos elementos, a las personas les puede dar ceguera.

El curador hace *ojārē*, es decir, desamarra todo en el pensamiento y suelta el bejuco que ata los palos del trípode donde se cuele la masa de yuca para que, cuando vaya a nacer un bebé, la mujer tenga un buen parto y el recién nacido no se enrede con el cordón umbilical; cura el matafrío para evitar que el bebé quede atrapado en la matriz como queda la masa encerrada en éste. Todos los implementos utilizados en el procesamiento de la yuca para hacer casabe tienen que ser curados porque están estrechamente relacionados con el parto. Además, el pensador nombra el rallador de piedra (*~gütā jisiro*), el rallador de pulla (*wakasōgōrō*), los cuatro ralladores de yuca, la goma de juansoco (*ri*) que se prepara para agarrar el rallador, el achiote (*müsā*), el barro (*bodea*), la cal y el umarí (*wāmü*); nombra todas las clases de tiesto, los cuatro tipos de fuego que calientan el tiesto, los fogones y los palos de la leña.

La curación de *bare najü wai* (peces de casabe o comida) se relaciona con la yuca y por eso los peces de quebrada son los más fáciles de curar. El *rudi* o los componentes, contaminación, efectos, armas y defensas que poseen todos los animales, es menor en este tipo de peces porque no forman parte de la casa de nacimiento y están por encima, desovan en las mismas quebradas y no bajan ni suben por el río. Cuando los hombres ven yuruparí, cogen vivos estos peces de quebrada, se lavan las manos con ellos para quitarse el efecto del yuruparí y los vuelven a tirar al agua; siempre que el *guga* manda a guardar dieta, éstos son los únicos que se pueden consumir porque tienen menos *jüni*. Los demás peces que existen forman parte de la casa de nacimiento, se relacionan con las frutas, con la variedad de pepas y con los tipos de comida que ellos consumen; algunos son pescados de yuruparí, otros de sol, otros vuelan, etc [ver Los peces]. La curación que se hace para que éstos puedan ser consumidos es mucho más compleja, porque tiene que quitarle todo el efecto que tiene cada uno por pertenecer a la casa de origen.

En la clasificación que se hace de los pescados hay unos que no se pueden consumir, porque se está guardando dieta o porque culturalmente nunca

han sido comida por ser *jünirise* y producir enfermedades. En el momento en que se consume algún pescado que no está curado, por ejemplo palometa negra, lo que enferma a la persona es el efecto que el yuruparí le puso cuando nació ese pez y es como si la persona se comiera un pedazo de yuruparí; por esta razón, es tan difícil curar las enfermedades. Si se comen pescados grasosos el cuerpo se vuelve mantecoso, los tigres de yuruparí lo ven como su presa y se lo comen por *yai oka* (palabra de tigre). Algunos pensadores malos hacen que la persona se engorde (*üyesājāri*) de repente para que los tigres se la coman [ver La muerte].

Para curar la carne de puerco hay que nombrar su origen, dónde nacieron y qué efectos tienen las cosas de las que se alimentan, en este caso pepas. El curador tiene que pensar cuantas clases de pepas hay, si éstas son grasosas o no, tiene que saber el origen de cada una de ellas y tiene que conocer que tipo de enfermedades producen si no se curan bien; a medida que va nombrando y pensando, les quita todo el *jüni* y lo manda a su casa respectiva, pues al enviar todo de vuelta, el curador está dándole más vida a los animales para mantener su reproducción. Por ejemplo, los dioses le echaron avispas a la carne del cerrillo, que era la misma yuca, y envenenaron a la yuca porque las avispas por su naturaleza tienen muchas cosas malas como una rasquiña que produce tos, causan mareo, pueden picar y ocasionan dolores de cabeza [ver La creación]. Todos esos efectos, los deja en la casa de los animales; una vez que la carne ya está limpia y curada, el curador la convierte como si fuera un pedazo de casabe. Todo esto va a la cuya de la fertilidad y lo que se toma de allá es para que sea comida para la gente. El trozo de carne que se cura no representa sólo al animal sino a la casa de los animales, al mundo de ellos. Si se envía todo el *rudí* a otra casa es como jugarle sucio a ellos, porque están enviando el alma a otra parte.

Al curar comida, se le da vida a los animales que no son cacería para mantener a todas las especies, las que se comen y las que no. No hay necesidad de hacer una curación específica para todos; por medio de la carne de los animales que se comen, se cura para los demás. Por eso, cuando el pensador está curando nombra a todos los animales que existen y al mencionar a los considerados como grandes e importantes ya se pueden consumir los animales pequeños de cacería. En el momento de hacer *bare keare* se hace referencia a *sajari kanama*, al bienestar que da esta pepa de color café, pues esta pepa pura reemplaza lo malo que pueda tener la carne y el efecto que puede poseer cualquier cosa que vaya a ser consumida.

Sin importar cuál sea la especialización del pensador, todos tienen que saber *bare keare* (curar comida); todos los sabedores tienen que empezar a curar comida al terminar su trabajo, en especial durante los bailes o las curaciones del tiempo; si el baile fue con plumaje, los bailadores no pueden comer cualquier cosa y tienen que seguir una dieta mandada por el curador del baile. También el *rīā gu* o *guga* cuando está curando el nacimiento de un niño, tiene que arreglar la comida al finalizar su labor; los padres tienen que seguir una dieta al igual que el pensador para que la curación haga caso. El *je gu* tiene que pasar por un período largo de dietas donde tiene que ir curando comida cuando mira yuruparí.

Wānorē es otro tipo de curación; se hace cuando se da defensa y protección (*kūnigaye*) a otra persona a corto o largo plazo y puede ser para toda la vida. También protege a la naturaleza para el bien de todos. El curador siempre tiene que tener coca y tabaco de oler y de fumar en el momento en el que está curando o sacando enfermedades. Para poder hacer *wānorē* es indispensable curar primero la coca, porque en ese momento representa *bedi oka* (palabra de menstruación) y tiene el mismo efecto de la menstruación de la mujer.

Dentro de los elementos necesarios para realizar *wānorē*, la pintura negra (*we*) es indispensable para proteger a las personas de todos los males y de todas las enfermedades que vienen con las épocas; éstas ven a las personas y las perjudican. La función de la pintura negra es servir como defensa de las personas y esconderlas de las enfermedades. Cuando nace un bebé, el *guga* le cura *butu* (comején)¹, que es lo puro (*ñemani*), para darles más vida y fuerza; éste representa la limpieza del cuerpo y de la naturaleza, y la persona se vuelve resistente a todos los males. Es como la madre de todo lo que existe.

El breo (*werea*) también es fundamental para estas curaciones. Antiguamente, los *Ayawa* curaban con *gūje*, el material que se usa para tapar las canoas; cada vez que trataban de sacar una enfermedad, ésta no les hacía caso y como en el mundo había muchos males, los animales se convertían en personas para ir a la malocas o aparecían muchos espíritus de la selva que se relacionaban con la gente. Los *Ayawa* vieron que *gūje* no servía para quitar esas cosas y pensaron en el breo, el cual sólo usaban para quitar los malos olores de las cosas; lo ensayaron y sirvió para las curaciones. Luego buscaron la manera de curar el mundo (*ūmūārī wānorē*), usaron breo y curaron; el mundo se calmó de inmediato y las guerras, los chismes y los

seres malos se perdieron. Como el breo se originó con el yuruparí, se piensa que al emanar el olor, éste se reparte por todo el mundo; ese olor impide que las cosas malas se acerquen a las personas, limpia el cuerpo, y los males que hay en la maloca y en todos los espacios domésticos. El breo que usaron los *Ayawa* no se sabe de donde salió, pero ahora lo recogemos de las colmenas de las abejas llamadas *werea*. Los *Ayawa* hicieron la entrada de la casa de esas abejas tomando como modelo a la vagina de *Rōmikūmu*, porque ella era el mundo y tenía el poder sobre él; por esta razón, *werea* tiene la capacidad para curar porque allí está el pensamiento.

Rojare (maldición) es otra clase de curación y es lo contrario de *wānorē*. La gente que era malvada era muy reservada; antes, la palabra *rojare* no se decía en ningún momento porque quien la mencionaba era castigado y excluido, en el sentido en que era tomado como una persona que no valía frente al grupo por ser mala. Por esto nunca se contaba la forma de hacer maldades y éstas se aprendían por sí solas.

Bokanea, el menor de los *Ayawa*, fue el que se encargó de desobedecer lo que le decían los otros dioses [ver La creación]; él quería que todo tuviera historia y que todas las cosas que existían tuvieran una curación específica. Al criar la culebra que los hermanos mayores le prohibieron, *Bokanea* inventó la manera de curar la picadura de éstas. Los *Ayawa* conocían la curación, pero no la iban a dejar para las futuras generaciones, evitando así que las serpientes atacaran a las personas. *Bokanea* sabía que iban a venir más generaciones después de ellos y que estos animales iban a seguir existiendo; por eso se hizo picar. Mediante las alucinaciones producidas por el dolor, vio la forma de curar, las dietas y restricciones que los individuos tendrían que cumplir después de sufrir un ataque como ese; además estableció la forma de curar a un niño que fuera a ser *ñña gu* (curador de picaduras de serpientes) en el futuro.

Lo mismo hizo con las noches; él sabía que iban a ser muy malas, pues iba a haber *rojori ñamiri* (noche de maldad), *guari ñamiri* (noche de guerra), *bedi ñamiri* (noche de menstruación), *rījī ñamiri* (noche de miedo), *ñarise ñamiri* (noche de enfermedades) y *okayojarioka ñamiri* (noche de chismes); por ello las personas no iban a vivir bien. Él pensó que era bueno que la otra gente también supiera esa forma de curar, de vivir, de relacionarse con la noche y con todos los personajes que intervienen en la oscuridad, de dónde vienen, por qué la noche trae chismes, maldades o dolores de cabeza; él también quiso que otra generación, o sea nosotros hoy, tuviéramos la capacidad de manejar la noche [ver La creación].

Muchos payés pueden hacer daño con el conocimiento que dejó *Bokanea*; al hacer *rojare* se está yendo en contra de la defensa de las personas por medio del mal manejo de las oraciones y del conocimiento. Al saber como se curan las culebras, le mandan una serpiente a una persona para que la mate; en el momento menos pensado, hace que la persona coma y la culebra la muerda: esto se llama *masā ajere rojare*. Pero si lo mismo se piensa como una historia, sirve para curar y proteger a las personas contra las mordeduras de serpiente. La gran mayoría de los accidentes que se presentan no son por casualidad; cuando a una persona la pica una culebra y se muere rápido es porque le hicieron *rojare*.

Los pensadores antiguos hacían una curación dentro de una maloca para protegerla del ataque de otros pensadores. No faltaba que alguien entrara a la casa para ver todo lo que había en ésta, como cada elemento que tenía poder, y cogía lo que le parecía más bonito. Los *yaia* lo veían; pero para que no sucediera esto y para saber quién lo estaba haciendo, cerraban totalmente la maloca con la defensa *künigaye* por medio del pensamiento sin importar quien estuviera haciendo el daño. Esa persona empezaba a detallar y a mirar las cosas de la casa e inmediatamente caía muerto; ahí se daban cuenta quién era el culpable y le soplaban tabaco.

Ellos nunca se defendían contra otra persona; dentro de *ketioka* nunca se piensa que otra gente va a hacer mal o algún pensador va a hacer maldades; se piensa que uno mismo se está perjudicando porque la defensa se está perdiendo y eso se llama *künijedire*. En vez de pensar así, en las enfermedades de la naturaleza o en los males que envía el mundo, se dice *bedi oka* (palabra de menstruación), *yai oka* (palabra de tigre) o *yukü masā oka* (palabra de la gente árbol), entre otras. Si un curador quiere hacerle mal a otro que está curando en la maloca, se choca contra la defensa y ahí es cuando esa persona está jugando con el pensamiento; en ese instante el sabedor está haciendo *rojare*.

Si un payé no está de acuerdo con lo que otra persona dice o no está bien con él y quiere que le pase algo, le hace *rojare*. Manda *yai oka* y hace que esa persona se vuelva rebelde y cambie de mentalidad para que empiece a comer cualquier cosa si ve yuruparí; por medio del pensamiento lo obliga a no cumplir la dieta y la persona se enferma gravemente y en algunos casos puede llegar a morir. Los pensadores pueden manejar su conocimiento según las circunstancias y pueden desbaratar o desamarrar lo que han sostenido por medio de las curaciones; al ser ellos mismos los que cura-

ron, saben como quitarle la protección a la persona para que se enferme, no se amañe con la mujer o el esposo, para que falle en la pesca o en la cacería, y para que no le rinda la plata. Le hacen *rojare* a alguien y lo “brujean”.

Cuando a un hombre o una mujer le quitan la curación del nacimiento, la despojan de la especialización, del pensamiento, del alma, del poder y de gran parte de la vida de *ketioka*. Al robarles la curación, les quitan la protección que tenían; a veces, estas personas pueden llegar a morir si otro pensador no los cura para sostenerles la vida de nuevo. Por tratarse del sostenimiento de una vida que se ha quedado sin protección, los hombres y las mujeres tienen que seguir una dieta muy estricta durante muchos años para recuperarse. En ese tiempo, la persona queda muy débil porque se presenta un choque entre las curaciones, tanto de lo que le queda de la de nacimiento como de la nueva.

Todas las personas tienen *joatuti* (defensa interior), una especie de vestido o capa que cubre el cuerpo por completo, protegiendo a la gente de todas las enfermedades, accidentes y ataques. El cuerpo de los hombres y de las mujeres está protegido por diferentes *joatuti*; los de los hombres son los mismos de los bancos que nombra el *guga* cuando ven yuruparí por primera vez [ver La iniciación masculina], o sea, *kaji joatuti* (protección de coca), *müno joatuti* (protección de tabaco), *kajima joatuti* (protección de yajé), *günañe joatuti* (protección de carayurú) y *je joatuti* (protección de yuruparí); los de las mujeres son los mismos de los bancos que nombra el *guga* en la menarquia [ver Menarquia y menstruación], es decir, *ore joatuti* (protección de lo cultivado), *kaji joatuti* (protección de coca), *müno joatuti* (protección de tabaco), *kirükü joatuti* (protección de yuca), *bedi joatuti* (protección de menstruación) y *günañe joatuti* (protección de carayurú). Cuando se le quiere hacer daño a alguien o hacerle alguna maldad, sólo basta quitarle alguna de estas camisas para que la persona se enferme gravemente. Los curadores dicen que reponer alguno de los *joatuti* es muy difícil porque para poder sostener la vida de los enfermos, tienen que ir a la casa de los tigres de yuruparí y negociar con ellos para que les den una nueva camisa. No todos los curadores saben esto para recuperar la vida de las personas.

Gran cantidad de las situaciones de *rojare* se relacionan con conflictos sociales. Por no acceder al intercambio de mujeres, muchas veces el propio *guga* de la mujer pedida a cambio le quita la curación que le hizo cuando nació; si la curó para que fuera *bare jako*, por ejemplo, la despoja de toda la

protección y el pensamiento para debilitarla. Después de esto no soporta el sol al trabajar en la chagra, le da sueño y se enferma a cada rato. Si se trata de un maloquero al que le quitan la curación de nacimiento para quedarse con su poder y conocimiento, le arrebatan el banco, el caracol de tabaco y toda la protección que tiene hasta que se enferme gravemente; si un payé o un curador más fuerte le alcanza a sostener la vida por medio de una nueva curación, lo salva. En el pensamiento, la mata de tabaco que representa el cuerpo del maloquero está con todas las hojas marchitas y cubierta por ceniza, llena de gusanos y gorgojos que se la están comiendo. Si los gusanos devoran la mata de tabaco por completo, el maloquero se muere.

Los Pensadores

Los pensadores (*masīrī masā*) son importantes porque manejan un gran conocimiento sobre todo lo que existe y conocen todo lo que está relacionado con los sitios sagrados, los árboles, el agua, la tierra, los peces, la lluvia, el trueno y el viento. No todos los pensadores saben lo mismo; algunos saben más que otros y por este motivo existe una diferenciación en la especialización de cada uno. Para nosotros hay muchas clases de pensadores o curadores que tienen distintos poderes. Los sabedores grandes son los que curan yuruparí y se denominan *je gu*; normalmente es uno solo y también se conoce como *ūmüārī gu* (curador del mundo) o *kūmu*. Al manejar el yuruparí y arreglar el mundo, le da vida a todo lo que existe. Quien cura yuruparí es el *gu* de todo el grupo, es decir, el que mantiene la vida de la gente y del grupo étnico; toda la gente le dice *guga*, incluidas las mujeres y los niños que no tienen nada que ver con él directamente. *Guga* se refiere al que da la vida, el bienestar, la calma y la tranquilidad con su poder, además es el que mantiene al mundo. También se le dice *guga* al que cura a los niños durante el nacimiento.

Si se va a ser *kūmu* o *je gu*, *yai* (payé), *rīā gu* (curador o padrino de niños), *kāmukükü* (padrino de yuruparí), *aña gu* (curador de picaduras de culebra) o *ñarise kēnarī masā* (curadores de enfermedades), los niños tienen que ser curados desde que nacen. El curador del niño hace las recomendaciones pertinentes a sus padres para que el infante guarde la debida dieta y pueda aprender *ketioka* a lo largo de su vida. Desde pequeño va aprendiendo y al llegar la época de yuruparí debe hacer una dieta que muchas veces es para toda la vida. El aprendiz (*bia*) tiene que permanecer la mayor parte de su desarrollo junto a su *guga* o maestro, quien le enseña y hace posible que el cerebro del muchacho sea creativo e ingenioso para que piense e invente cosas o sueñe cuestiones de *ketioka*; de esa manera, se puede llegar a ser un gran pensador.

Para probar todos los conocimientos y la capacidad de curación de alguien que está en proceso de aprendizaje, el maestro tiene que hacerle una prueba antes de que su aprendiz comience a curar comida o a sacar enfermedades: en el centro de la maloca deja una cuya grande llena de coca mientras que el aprendiz está afuera de la casa; éste tiene que curar la cuya de coca (*tugakoa*) desde donde está, no puede tener contacto con la cuya ni tocar la coca en ningún momento, y tiene que quitarle todo el efecto nega-

tivo, todos los componentes y saber nombrar lo que se necesita para curarla; el *guga* es el encargado de observar si su alumno aprendió bien para llevar a cabo una curación de comida paso por paso o para sacar enfermedades; esas capacidades dependen de hasta donde llegó el proceso de aprendizaje y conocimiento del joven. No obstante, los aprendices tienen que esperar a que el titular del cargo se muera para reemplazarlo y empezar a hacer las curaciones de manera pública.

Entre nosotros el aprendizaje es muy difícil y depende del yuruparí y del cumplimiento estricto de las dietas. La base de nuestro *ketioka* es el yuruparí porque todos los grupos étnicos recibieron de los *Ayawa* diferentes poderes y conocimientos. El nivel de conocimiento entre los Tanimuka, Letuama y Barasana es distinto al nuestro; para ellos, el aprendizaje cultural es muy fácil y por eso todos son cantores, todos son *je gu*, *rīā gu* y *ñarise kēnarī masā*. Casi no hacen dietas y aprenden así no más, porque esa es la capacidad particular de ellos y esto determina el poder y conocimiento de cada uno. Lo mismo pasa entre los *Yiba masā* donde todos saben lo mismo. En cambio, la gran mayoría de los Yujup son *yaía* y lo aprendieron desde que nacieron.

Un curador explica lo que no se ve de la naturaleza. Para hacer su curación, el pensador le manda razón a los animales o a los sitios sagrados y envía el mal a algún lugar para proteger a las personas; recorre el mundo cuando se trata de curar yuruparí o bailes grandes. Un curador no puede ser mentiroso, chismoso o malo; no puede culpar a otros pensadores por ninguna razón y si lo hace, es un mal sabedor que puede ser víctima de una ofensa por parte de sus mismos aprendices (*bia sabatia*) o de sus familiares. Estos aspectos pueden provocar grandes problemas a ese curador y será reconocido siempre como un personaje malo dentro de su grupo. De los maestros depende el comportamiento de los futuros pensadores, porque sólo ellos pueden enseñar el conocimiento a sus aprendices; si el curador es malo, sus sucesores serán peores.

El curador del mundo

El *je gu* (curador de yuruparí) es el encargado del manejo, cuidado y sostenimiento del mundo y del territorio; es el protector, fertilizador y dador de vida de todo lo que existe en la naturaleza. Por medio de las curaciones evita la entrada de las enfermedades y de él depende el buen funcionamiento del mundo y el bienestar humano. El *kūmu* repite lo que los *Ayawa*

enseñaron, pues al curar se revive la creación y lo que los dioses dejaron. Para nosotros los Makuna, todo se basa en el yuruparí y el nuestro es el que los *Ayawa* utilizaron y tuvieron en las manos, pues no se ha construido otro yuruparí más. El *je gu* es el reemplazo de los *Ayawa* en esta vida; ellos dejaron su *üsü* (pensamiento), *ketioka* y el territorio listo para cada grupo étnico, así que los *Ayawa* le encargaron la misión de ser el cuidador y dueño del mundo. Por eso su pensamiento es frío, no le gustan las cosas malas ni hacerle mal a nadie física o espiritualmente, y no debe ser conflictivo con los otros pensadores.

El *je gu* es el dueño de los seres humanos; por eso tiene capacidad para fertilizar a las mujeres y para darle vida a la naturaleza, puesto que es una persona que tiene poder sobre el mundo entero. Es como el presidente para los blancos que es el dueño y el que decide todo sobre el país; lo mismo hace el *kūmu* porque cura las épocas de verano, de pepas, de ranas o de culebras para que éstas no afecten la salud humana. Todas las cosas que hay en la naturaleza, como árboles, frutas, peces, animales de monte, aves y micos, le pertenecen. Es el papá del mundo y del huevo de la reproducción, porque hace las curaciones para que la naturaleza se mantenga viva.

Posee un conocimiento amplio, recorre todo el mundo curando a la gente y a los seres vivos que hay en la naturaleza. Para él, el mundo es pequeño y no hay nada que no pueda ver; es el consejero de la naturaleza para que cada ser viva de acuerdo a su medio y no se mezcle con otros. Nosotros creemos que cuando se mezclan varias formas de vida en una sola, brotan diferentes tipos de enfermedades peligrosas para los humanos. El curador del mundo sabe todo lo que pasa, lo que puede pasar y lo que va pasar con las personas que viven en el espacio o área de su influencia. Él tiene que visitar a su gente con regularidad en caso de poseer su vivienda fuera del territorio; si existen varias malocas en su zona de influencia, tiene que pasar por todas ellas haciendo las curaciones respectivas.

En general, el buen desarrollo de la vida humana y de la naturaleza depende de las curaciones del *kūmu*, porque es el encargado de cuidar a la gente y al territorio. Es el único cabecilla de un grupo, pues los maloqueros, los cantores y las demás personas tienen que hacerle caso y respetarlo. Los *Ayawa* le dejaron a los grandes curadores la misión de educar a los jóvenes acerca de la tradición, para que las personas puedan vivir bien sin necesidad de irse para otros lados. Él es como “gente del bien”, y las personas se reúnen a su alrededor para darle las gracias y es muy querido. En otro

sentido es el gobierno de la comunidad; por eso no trabaja y su única tarea es cuidar a su gente por medio de las curaciones. Su poder es para la gente y en ningún momento tiene que hacer curaciones para el beneficio único de su familia. Es el consejero de la sociedad, es el único que vela por la vida de la gente y siempre está pendiente de la llegada de enfermedades; en otras palabras, es como el enfermero o médico. Su trabajo es cuidar, proteger a las personas y hacer las curaciones necesarias, para esto tiene que estar pendiente de la llegada de cada época y evitar que las enfermedades venideras no afecten a la comunidad de forma alguna; sabe cuando se enferma el maloquero, la maloquera, los cantores y demás personajes importantes del grupo. Antes, la gente respetaba mucho al *kūmu*, le hacían balayes, canastos y otros tipos de objetos para su uso y consumo personal como reconocimiento al buen desempeño de sus labores culturales.

El *ümüārī gu* (curador del mundo) puede ser *rīā gu* pero en ocasiones muy especiales; cuando no está la persona indicada para curar a un recién nacido, él hace las curaciones. Las funciones del *je gu* y del *rīā gu* en este tipo de situaciones se complementan. El *je gu* es el único de los sabedores que tiene el control sobre todo, pero puede delegar funciones; por ejemplo, manda a un *rīā gu* a curar cuando nace un niño, le indica que debe hacer en caso que se presente algún inconveniente y, si la situación es compleja, el mismo *je gu* se encarga de ayudar al *rīā gu* por medio del pensamiento para que la curación funcione.

Un gran *kūmu* sabe curar enfermedades como diarrea, dolores de cabeza o estómago, las picaduras de culebras y el parto. Sin embargo, no práctica todo lo que sabe y se encarga de formar niños o muchachos para que puedan ser curadores en los partos, curadores de picaduras de serpientes, curadores del mundo, pescadores o cazadores. Tanto a la mujer como al hombre que está próximo a casarse, le hace una curación para evitar que se perjudique con las relaciones sexuales. Todo el tiempo la gente está protegida por el *kūmu* y en la vida real es como si todos los días nos pusiéramos un vestido nuevo. El alma permanece protegida por completo, de tal manera que ninguna enfermedad la puede atacar; el buen trabajo del curador se refleja en la salud y el tipo de comportamiento de su gente.

Nuestro curador del mundo es Isaac Makuna; él es uno de los más grandes sabedores que tenemos. Si a un *je gu* le roban el colmillo de tigre lo pueden matar porque ahí está gran parte de su conocimiento y poder, ya que todo lo que tiene es del yuruparí. Si lo roban, todo el grupo étnico se ve

afectado y el curador tiene que estar protegido ante esto. A Isaac le robaron el colmillo de tigre mientras estaba en Bogotá y el único que lo pudo recuperar fue el payé Pepe; sin embargo, él no dijo nunca cual curador había sido el que le había querido hacer daño a Isaac para evitar que alguno de los *Ide masã* se vengara físicamente. Hoy en día, Isaac no sale casi porque tiene que estar cuidando sus cosas.

Cuando un joven está aprendiendo oraciones y curaciones, el *je gu* es el encargado de determinar hasta donde le va a enseñar al iniciado (*gãmü*); cuando ya está listo y el proceso de aprendizaje llega hasta determinada etapa, el *kũmu* es el encargado de teparle y cerrarle el camino con el humo de tabaco, porque es el encargado de regular la transmisión del conocimiento, del manejo de las oraciones, de las curaciones y de los nombramientos. Las prácticas necesarias para que los jóvenes adquieran conocimiento en la etapa de aprendizaje están relacionadas con los baños en la madrugada, la poca permanencia en la maloca, el vomitar agua todos los días en un determinado momento, el obedecer y seguir los consejos dados por sus padres y mayores, y el ánimo para aprender algunos aspectos importantes de la cultura.

El *kũmu* le enseña a los jóvenes que están en proceso de aprendizaje los nombres de los árboles, de las frutas, de los animales, de las aves y de todo lo que existe sobre la tierra; también debe inculcar en ellos los valores que existen en cada uno de los componentes de la naturaleza. El curador del mundo está hablando permanentemente de eso y enseña a quien quiera durante las tardes de mambadero. Todo esto tiene que contarlo a la gente; tiene que hablar de la historia, acerca de la creación de la coca, de los procedimientos culturales para salir a coger coca, ir a la chagra, llegar de nuevo a la casa, ir a buscar ceniza, tostar, buscar leña y procesar la coca. Los jóvenes aprenden y siguen estos mismos pasos en la realización de su vida; él es el orientador y asesor de la gente en los procesos de aprendizaje de los niños.

El *kũmu* realiza su trabajo con rectitud con el fin de lograr el bienestar y la armonía en el manejo del mundo y la naturaleza; es como una persona que trabaja bien para ganarse los privilegios y la confianza del jefe. Si trabaja de esta manera con la gente, el mundo mismo le guía y no deja que las enfermedades ataquen a las personas. El *je gu* no deja que los rayos caigan sobre las áreas domésticas y vela por el bienestar de la sociedad. Cura para que no se tengan pesadillas, pues las noches traen enfermedades y por los

malos sueños la gente se puede enfermar o morir. Ve las enfermedades materialmente y por eso le queda fácil botarlas y guardarlas en su lugar; aconseja a las enfermedades para que no ataquen a mujeres, niños y niñas, y a jóvenes, pues les da defensa y cambia la vida de todos. Mejora el comportamiento de los jóvenes en los días de bailes, evita los chismes sobre sus comportamientos sexuales y garantiza la estabilidad de éstos junto a sus padres. De esta manera impide que la gente viva llena de problemas, conflictos y malos entendidos con sus parientes y paisanos.

El resultado de los trabajos del *kūmu* se refleja en la vida real de su gente, pues ésta vive feliz y alentada, y los niños están sanos. El sabedor está pendiente en todo momento; por ejemplo cuando los individuos salen a bañarse, a pescar, a sembrar y a realizar otras actividades. Por esto, sabe dar explicaciones acerca de las enfermedades que padece la gente. En realidad, las enfermedades vienen a buscar cualquier tipo de alma que esté por ahí suelta y si no se tiene defensa, la atacan (*sīārē*); por eso, el curador de mundo tiene que proteger a su gente ante cualquier peligro y en cualquier instancia. En el momento de su muerte, da las indicaciones acerca de todas las curaciones que ha hecho durante su vida y debe señalar a su sucesor qué camino seguir para proteger bien a las personas; cuando todo está listo, se muere.

Cuando los *kūmua* hacen las curaciones de manera adecuada, los jóvenes se despiertan más, salen a pescar, a cazar, a trabajar y a realizar diferentes actividades con buen ánimo. Actualmente, nadie se preocupa por el bien de la gente, razón por la cual las personas se han vuelto perezosas. Hay pensadores que no quieren que se les enseñe a los jóvenes todas estas cosas porque a ellos no les conviene que mucha gente sepa la realidad de la vida. Todos estamos como en la espera de alguien, pero finalmente parece que no hay nadie que trabaje sobre esto.

Para nosotros, el saber o el conocimiento es uno solo y por eso se requiere que los curadores del mundo tengan un gran carisma y buenas características personales y profesionales. Nuestro conocimiento es el mismo con el cual los *Ayawa* hicieron el mundo y todo lo que existe en él. El *je gu* tiene que enseñarle a la gente historias de respeto hacia otros grupos como los *Yiba masā*, los *Roea* y los *Yauna*, entre otros, para que se aprenda a valorar y a respetar otras culturas. A veces, hace curaciones para evitar la muerte de miembros de otros grupos como los *Yiba masā*, los *Barasana*, *Tukano*, *Yauna*, *Yukuna*, *Miraña* y *Yujup*, entre otros, y siempre está diagnosticando en qué momento se puede presentar cualquier accidente.

Debe indicar a los jóvenes cuál es nuestro *ketioka*, poder, territorio y cultura para evitar malos entendidos culturales y territoriales con otros grupos. El *kūmu* tiene que impartir el conocimiento acerca del manejo y cuidado del territorio a sus aprendices para que la gente no resulte viviendo en el territorio que no le corresponde o terminen aprendiendo un *ketioka* que nada tiene que ver con su cultura. Cuando suceden este tipo de situaciones, se pueden producir incomodidades y resultan problemas o conflictos sociales; por esta razón, los viejos eran muy cuidadosos. Lo que el pensador tiene que procurar es que no se altere la forma de aprendizaje tradicional; sólo de esta manera se pueden conservar todos los aspectos culturales, sociales, políticos y espirituales que hacen posible la vida digna en un grupo familiar y social. Si se pierde esto, es igual que perder la vida. La mejor forma para conservar todo este conocimiento es mirando yuruparí y viviendo y aprendiendo en el núcleo familiar.

Antiguamente, los sabedores eran muy respetados por lo que hacían por su gente, pero ahora ¿qué podemos esperar de nuestros sabedores viejos?. El *kūmu* tiene que enseñar a la gente todas estas cosas para evitar que cualquier día se pierda el conocimiento. Es lo mismo que los documentos que hacen los blancos como memorias de las cosas importantes: el *kūmu* es nuestra biblioteca. Si no se hace así, es posible que se pierdan muchos aspectos importantes de la cultura, por eso hay que sembrar para que el conocimiento crezca, dé frutos y la generación venidera lo pueda cosechar.

El pensamiento de un sabedor es igual que la luz del sol o el viento, porque anda por todas partes de manera invisible y nadie se da cuenta. Hace parte del mismo ambiente, así como el trueno; podemos decir que un conjunto de nubes gruesas choca contra otras y producen un sonido agudo, pero en la vista y el pensamiento de un *kūmu*, el trueno es una persona que posee su casa en el espacio y cuando se pone bravo contra las personas o contra cualquier otra cosa de la naturaleza, coge su bastón de corazón de palo (*jotajāi*) y golpea el aire, lo cual hace que produzca un sonido tan fuerte. Para nosotros, el trueno es peligroso y sus rayos pueden ocasionar la muerte. Sin embargo, son seres sobrenaturales importantes, porque son considerados como defensa de las personas. Ellos son los que atajan las enfermedades que vienen contra la gente.

Cuando el *kumu* duerme, así como cuando cura, recorre el camino del pensamiento (*ketioka ma*) en forma de tigre; su pensamiento va al yuruparí y se mete dentro del pensamiento de los tigres, aunque los *kūmu* no se

transforman en jaguar como lo hacen los payés cuando curan. Durante las curaciones, el pensamiento del *kūmu* está repartido por todo el mundo y los diferentes curadores se encuentran en el espacio; antiguamente, sabían cuando algún sabedor estaba haciendo alguna maldad y, si ellos consideraban que era muy grave porque podía matar a una persona, lo devolvían a él mismo y lo mataban.

El *kūmu* sigue las indicaciones y las reglas dejadas por los *Awaya* para lograr el buen manejo y cuidado del territorio; tiene que respetar y cuidar los sitios sagrados, ya que por medio de éstos realiza una labor eficiente con las curaciones. Recorre el territorio por donde los dioses nombraron muchos sitios sagrados como *Samomorō*, *Bariru* o *Miogojetūā*. El más importante de todos los lugares es *Yrura*, en donde ni siquiera el *je gu* puede tocar los recursos que hay allí [ver El territorio]. Actúa a nombre de los *Ayawa* y, en este sentido, está haciendo lo que ellos hicieron antiguamente. Para esto es necesario que el *je gu* vea yuruparí, pues éste le orientará sobre el manejo y cuidado del territorio y del tiempo al avisarle para que haga las curaciones efectivas. Además, el curador de mundo siempre tiene que estar pendiente de la cuya de nacimiento del mundo (*ūmūārī rījī koa*) que está en *Manaitara*.

Por estos motivos, si alguien toca algún sitio sagrado sin el permiso del *kūmu*, *Wasoyukūjīno* se lo lleva para su casa y eso es lo que se llama *waso bosare* (“hacer morir a cambio de un poder de un momento a otro”, muerte por pago). Ante tal situación, el *je gu* es el único que puede entrar en su casa a reclamar y traer a la persona de nuevo a esta vida; él entra a la casa de *Wasoyukūjīno* diciendo: “Usted, por qué cogió a esa persona? Su misión no es la de llevar gente sino la de cuidar y proteger”. Ahí el individuo se salva de la enfermedad y recupera su salud si las cosas son leves, pero si el asunto es grave ni siquiera el curador del mundo puede hacer algo para salvarlo. En otro sentido, el *kūmu* se relaciona bastante con *Wasoyukūjīno* para el manejo y cuidado de los lugares que son de él [ver El mundo y la naturaleza]. Si el *je gu* se encarga de irrespetar dichos sitios, las personas se mueren, incluido él. En este caso es como si el *kūmu* estuviera cortando su corazón, porque el territorio y todo lo que existe sobre él son su propio corazón. Si ocurre algo así, el sabedor está acabando con su gente, con sus curaciones, con sus hermanos y familiares, y está haciendo como los guerreros desconsiderados, pues poco a poco van matando a la gente inocente; este tipo de pensador es considerado como curador malo (*kūmu ñeñagü*).

En ningún momento el curador de mundo tiene que encargarse de hacer males y amenazas que pueden perjudicar la salud de su gente; tampoco tiene que encargarse de incomodar a las personas haciendo comentarios que puedan provocar la inestabilidad en el territorio; y si lo hace, es por que algo anda mal.

Caño Toaka es la tierra adecuada para cuidar el territorio, no se puede hacer desde el Apaporis ni desde otras partes. Si el curador del mundo no vive en su propio territorio, cuidarlo no tiene ninguna gracia. Él tiene que recorrer las malocas que haya dentro de su territorio, haciendo las curaciones respectivas en cada una de ellas; de esta manera, está cuidando y protegiendo a su gente. Su obligación es hacer las curaciones en cada una de las épocas del año, al mirar yuruparí, en el baile de muñeco y en diferentes tipos de actividades que dependen del tiempo. Por eso, los viejos vivían sanos, no se veían enfermedades que ahora vemos; por lo tanto, los Makuna nunca tuvimos conflictos territoriales ni sociales.

Este territorio es nuestro y no es ajeno porque *Ayawa* nos dejó aquí. *Bujea* es el centro de la tierra y es muy importante para nosotros; por eso, este territorio es firme. Si el *kūmu* no sabe completamente los sitios sagrados e importantes que hay dentro de este territorio, no se puede vivir, puede haber problemas y enfermedades desconocidas. La misma *Rōmikūmu* lo hizo así; por esta razón, la mujer es más importante que los hombres, pues ella cogió el yuruparí antes que los *Ayawa* [ver La creación]. Una vez que los hombres le quitaron el yuruparí a la mujer, ella los maldijo para que los *je gu* se llenaran de chismes. Por eso actualmente, los sabedores que no saben bien la historia de nuestro grupo pueden pasar por el mismo camino, curar el yuruparí a medias, llenarse de chismes, abandonar el territorio y luego morir como animales.

El *je gu* tiene que dar fuerza a los ríos para que puedan estar limpios y tener muchos peces. Sus aprendices siempre le tienen que pedir permiso para echar barbasco en algún río o quebrada. Éste hace la curación amarrando el pie del río en el chorro de la Libertad para que al barbasquear, los peces puedan entrar sin problema alguno; esto se hace con todos los ríos cuando barbasquean. Los ríos son las ramas del poder; por ellos subieron los *Ayawa* creando el mundo [ver La creación] y en ellos existen las historias del origen de la yuca, la coca, el tabaco, el yajé y todo lo relacionado con la agricultura. Todos los ríos nacen espiritualmente en la Libertad y se conectan con los sitios más importantes dentro del territorio de caño Toaka,

por ejemplo *Jotasēña*, *Bujea* o *Kīrūkūtutu*; para proteger estos lugares hay que hacer buena curación antes de echar veneno a un río.

Una vez hecho esto, el curador del mundo da la orden de barbasquear. La curación se hace para proteger a las anacondas, las rayas (*ĩña*) y las cobijas (*java*) porque se consideran padres de los peces; también defiende a los peces que existen en los lugares sagrados, porque ellos son los que conservan la producción. Antiguamente, se barbasqueaban los caños bajo estos parámetros y los *kūmua* hacían que el veneno se convirtiera en leche materna, coca y tabaco para atraer más peces. Si no se hace esta curación al veneno del barbasco, éste puede penetrar en los bancos de pensamiento de los ríos, la tierra y la selva. Los ríos se erosionan, los peces desaparecen y la gente termina por enfermarse. Con la curación de la cuya de reproducción, asegura la fertilidad de ésta para que los peces de los ríos no se acaben [ver Los peces].

Hace lo mismo con los árboles frutales para que sean fértiles y puedan dar buenos frutos sin gorgojos y los protege de igual manera a como se cuida un recién nacido [ver El surgimiento de la vida]. Si se utiliza algo de un sitio sagrado, hay que decírselo al *kūmu* para que haga la negociación (*ūsí wasoare*) respectiva con el dueño; de lo contrario, éste cobra una vida y puede haber muerte infantil o juvenil. El curador del mundo es el dueño de todos los sitios sagrados en la tierra; por esta razón, está negociando y enviando coca y tabaco al dueño espiritual de dichos sitios permanentemente a cambio de las cosas que se usan. Por ello, si él mismo no respeta estos sitios, se cae y se muere. Los antiguos cuidaban el territorio haciendo las curaciones, mirando yuruparí y curando las épocas [ver El ciclo anual]. Por medio de la curación del tiempo protegían a las mujeres, a las maloqueras, a los maloqueros y a toda la gente. Los viejos hacían las curaciones por épocas, de esta manera afirmaban su amor por el territorio.

Cuando llega cada época salen diferentes seres vivos; cada uno de ellos trae enfermedades peligrosas para la gente y el mundo se llena de males. Para que los humanos no estén expuestos a dichos peligros, el *kūmu* tiene que hacer las curaciones por épocas. Las enfermedades que traen éstas son dolores de cabeza, de estómago o de dientes y diarreas leves. A veces, estas enfermedades pueden ser mortales y por eso se necesita que el *kūmu* cure bien a la gente. Él tiene que curar el tiempo en las diferentes malocas para que pueda proteger a todas las personas. La casa en la que cura debe estar fría para que pueda hacer buenas curaciones; así, las enfermedades nunca

entran a la maloca. El mundo, el aire y el ambiente tienen que estar fríos, si hace calor no sirve.

Antes de la entrada de cualquier época, el *je gu* tiene que hacer *ümüārī wānorē* (curación del mundo) para evitar las enfermedades; las ataja por medio del pensamiento y así evita que ataquen a las personas. Las curaciones que se hacen en las épocas son como vacunas contra las enfermedades. Cuando el *je gu* cura las épocas, es como si estuviera pintando el mundo para que se vea radiante, sin nubes ni enfermedades, para que el sol brille con alegría y las épocas no traigan males.

También es una manera de organizar el cosmos para que todo lo que existe en él se ubique en su lugar apropiado. Para cada enfermedad o accidente hay una curación; si no se hacen las curaciones durante mucho tiempo, la gente se puede enfermar y morir por cualquier causa. Por medio de las curaciones, el *je gu* asegura el mantenimiento del mundo, de la naturaleza y de la vida de las personas. El *kūmu* es el mismo yuruparí y por eso arregla el mundo y la agricultura cuando siente que está peligrando. No en vano, los *Ayawa* nos dejaron la tierra y el yuruparí más fuerte.

La época de yuruparí es la más difícil y la que más trabajo le da al curador. Él tiene que darle mucha defensa a las personas para que no se mueran por los males que puede traer esta temporada. En esta época, el *je gu* está más vulnerable a los peligros, enfermedades o ataques, por eso no come nada durante los días que muestra yuruparí. La curación de cada cosa implica más o menos tres días y todos los días está haciendo las curaciones respectivas. Primero cura aparte a todos los hombres que van a mirar yuruparí; éstos tienen que estar dando vueltas alrededor de la maloca o en el patio y por eso, los alrededores de la casa tienen que estar limpios, ya que esa pureza se relaciona un poco con la del cuerpo. El cuerpo de las personas tiene que estar limpio para tener contacto con el mundo del yuruparí; si la maloca y el patio están desaseados es como si la persona estuviera sucia de cuerpo y espíritu, pues esa basura que uno tiene se enfrenta y mata a la persona cuando mira yuruparí.

La vida de un *je gu* está en el yuruparí, pues éste está vivo observando las actividades que realiza el *kūmu*. Cuando está curando yuruparí y arreglando el mundo, el cuerpo del *je gu* no representa a una persona sino a la fuerza de la naturaleza, al poder del pensamiento y se vuelve como el mundo mismo; representa al mundo, la tierra, los árboles, los animales, las aves, el yuruparí y los dioses. El *je gu* tiene el mismo poder de *Waiyaberoa*

y de todos los yuruparí; tiene la misma capacidad del poder de ellos, tanto de conversión como de pensar y arreglar. El yuruparí actúa por medio del *kūmu* con todo el poder, el pensamiento y la fuerza. Los hombres que están mirando yuruparí no pueden mambear de la coca del curador del mundo; él no puede repartir tabaco, ni oler ni fumar. En ese momento, el *kūmu* se encierra solo porque es el mismo yuruparí y es *jünigü*, peligroso y sagrado.

El *kūmu* tiene que estar curando durante un mes; si deja de hacerlo durante una hora, los propios tigres de yuruparí lo atacan porque es una regla que tiene que cumplir. El *je gu* tiene que estar curando todo el tiempo y no puede abandonar dicha tarea. Si deja de hacer esa curación para hacer otra, hay peligro para él. Tiene que dedicarse específicamente a lo que tiene que ver con el yuruparí y no puede aceptar la curación de un paciente que esté grave o de una mujer que esté pariendo. En ese momento, tienen que estar todos: el *rīā gu*, el curador de enfermedades, el curador de culebras y otros, para que el *je gu* pueda hacer su trabajo tranquilo. Todos los curadores están pendientes del *kūmu*. El curador del mundo está encerrado con una o dos personas más, que son los que lo cuidan y son los guardaespaldas nombrados por él mismo, pues decide quién lo puede acompañar. Lo que no ve el *kūmu*, lo ven los otros y le avisan de inmediato lo que va a pasar. En caso de que el *je gu* haya dejado de curar por una hora, los tigres lo atacan, pero otro de los pensadores acompañantes puede hacer una curación para que se alivie, aunque ésta es una enfermedad que no se le va a quitar. A los *yaia* no se les permite estar en el grupo de los que están mirando yuruparí, ni se les invita; ellos están pendientes desde sus casas.

Actualmente, nuestro yuruparí está enfermo porque desde hace cinco años el curador del mundo no lo muestra. Cuando pasa mucho tiempo, los jaguares se encargan de regañar al *kūmu* por no haberlo mostrado y en otras oportunidades lo atacan; los tigres rasguñan al *je gu*, provocándole una herida profunda o en algunos casos pueden poner en peligro su vida. Cuando los tigres de yuruparí van a atacar, toman la forma de jaguares de otro *kūmu*, pero son los mismos de *Waiyaberoa* que vienen contra él, reclamándole cosas; ante los ojos de la víctima, se ve quién es el que le está haciendo daño. Los tigres lo atacan por medio del sueño y el curador de mundo no puede diferenciar si se trata de sus propios tigres, si es *Waiyaberoa* o si son los jaguares de otro *je gu*.

El *guari kūmu* (*kūmu* de guerra) es el mismo *ümüārī gu*. Para nosotros, *guari* se traduce como “pensamiento de guerra” o “fuerza de guerra”. Sin

embargo, esta especialización no existió entre nosotros porque nunca tuvimos guerras [ver Tiempos de guerras y maldiciones]; entre los Tanimuka, los Yauna y los Barasana si había *guari kūmu* que se especializaba en curar antes de ir a enfrentar a otro grupo étnico; entre los *Ide masā* el *je gu* era el que manejaba todo eso. La curación que hace un *guari kūmu* es para que la gente sea fuerte, para que no se deje mandar o regañar de otros y para que otra gente tenga miedo cuando la persona va a gritar. Si el pensador recurre y toca *guari* a cada rato, las personas se enferman porque las oraciones que manejan son muy fuertes. El *je gu* debe hacer las curaciones para que la guerra por parte de los blancos no tenga influencia dentro de nuestro territorio. Por medio de su poder, le dice al dueño de la guerra y de las enfermedades de los blancos que no mande los males hacia nosotros y no envíe más enfermedades ni guerra sobre ningún grupo social. Por eso los blancos deben trabajar por sus medios, lejos de nosotros.

Los payés

Los payés (*yaia*) o tigres son los centinelas de todo el grupo de sabedores y son la protección del curador de mundo. Ellos tienen que estar vigilando constantemente para que las enfermedades no lleguen a atacar al *kūmu* cuando está trabajando o pensando. El pensamiento de los *yaia* es muy reducido y el *je gu* les da las órdenes. Si en el momento de la curación del mundo se presenta alguna enfermedad grave, él le ordena a algún payé que se haga cargo, aunque este tipo de situaciones son muy esporádicas. Los *yaia* son los encargados de mirar y sacar las enfermedades, y tienen el poder de convertirse en jaguares, aunque no son los mismos tigres de yuruparí. También entran en contacto personal y físico con los espíritus y pueden proteger al grupo contra las enfermedades, puesto que tienen la capacidad de verlas físicamente.

El *yai* recorre el camino del pensamiento en forma de tigre. El *wawe* (defensa) o camisa especial que tienen, y que es como el cuerpo del tigre, es su protección; los payés no son tigres físicamente, pero en el pensamiento están cubiertos con *wawe*. Antiguamente, cuando hacían curaciones, no dejaban que tronara porque el tigre estaba recorriendo; si empezaba a tronar era porque el payé estaba haciendo alguna maldición (*rojare*) para que quien estuviera curando fuera atacado por la enfermedad y ésta lo matara. Por esta razón, sólo los mandaban a sacar las enfermedades de las personas que estuvieran reunidas en un mismo lugar; si él era el que lo hacía, en el momento de extraer alguna enfermedad se mataba él mismo.

Los *Ēmoa* eran los propios *yaia* encargados de sacar las enfermedades de muchos grupos étnicos del Pirá-paraná, como los Barasana o los Taiwano. Algunos Tatuyo aprendieron a extraer enfermedades, pero este conocimiento no es propio de ellos y lo aprendieron de otra gente. Nosotros nunca fuimos tigres aunque sí teníamos la capacidad, pero desde un comienzo se había pronosticado que si un Makuna veía con los ojos de tigre, acabaría con todo el grupo étnico porque podía jugar en los sitios sagrados o empezar a coger gente o a los hijos de un pariente, pues es frecuente que si hay un *yai* alguien de su familia tiene que morirse como forma de pago; todo eso se llama *ajeri masā* (“sabedores malos que utilizan su poder para hacer daño”). Los *Ayawa* nos dejaron *kuta* (tabaco de tigre), pero cuando nos hicimos paisanos, los dioses vieron que nosotros no podíamos ser payés; por eso le entregaron ese poder a los *Ēmoa*, pues ellos si tenían esa capacidad. El *kuta* de los *Ide masā* viene del yuruparí y existe visualmente, pero si se quiere verlo hay que guardar dieta durante mucho tiempo. Este tabaco especial se utilizaba para bajar a los *Ayawa*. Los *Ēmoa yaia* guardaban el *kuta* dentro del collar de colmillos de jaguar (*yai guji*), pero no se lo colgaban y lo tenían aparte. Si ellos creían que un niño iba a ser payé, le daban a oler un poco y con eso se le abría la mente al pequeño para que pudiera aprender todo.

El poder que tienen los *yaia* lo han utilizado para mal; en tiempos pasados lo utilizaban como defensa y eran muy buenos. Ellos podían convertirse en peces y los acompañaban en su recorrido para cuidarlos, hacían las curaciones y aprendían sobre el mundo de los pescados para protegerlos; era como una etapa de estudio que hacían, no para el mal sino para el bien. También podían ir a donde los animales a curar, a hablar con ellos, a intercambiar *ketioka*. Con el tiempo, el primero de los payés que empezó a hacer mal fue un *Ēmoa* que se llamaba *Moari*; como era un gran payé podía hacer lo que quisiera y empezó a hacer cosas que nunca antes nadie había hecho, exageró y se volvió loco por el poder [ver Tiempos de guerras y maldiciones]. Hace algún tiempo vivió *Weya* que fue el único *yai* que existió entre los *Ide masā* porque aprendió con un *Ēmoa*.

Los *yaia* ven con una vista especial llamada *kajea makürĩ* (“muchos ojos”, “muchas vistas”) y no tienen pensamiento (*tüoĩārē*). Quiere decir que los payés ven con la vista real lo que es invisible a los ojos de los demás, o sea que ellos ven las cosas directamente y las pueden convertir en un objeto en esta realidad; por ejemplo, todo lo que ellos observan son personas y ade-

más tienen la capacidad de materializar una maloca de un sitio sagrado y pueden entrar a ella con gran facilidad. El proceso de aprendizaje de los *yaia* y los *kūmua* es muy diferente. Los *yaia* aprenden viendo todos los sitios sagrados, los peces y los animales, mientras que los *kūmua* aprenden pensando y escuchando; ellos no ven, pero se comunican con los dueños de los sitios sagrados por medio del pensamiento mientras que los *payés* si pueden hablar directamente con ellos.

Si los *yaia* se dan cuenta que algo es bueno en una casa espiritual o en un sitio sagrado, lo cogen; ahí es cuando la enfermedad ataca a todo el mundo. Cuando los *payés* sacan los objetos de estos sitios, las enfermedades que se desatan como castigo afectan, en especial, a los hijos de los maloqueros y de los curadores; la persona se muere como forma de pago por el objeto robado porque el *payé* manda esa vida para compensar. Por eso son los culpables directos de esas muertes. Los *yaia* van diariamente a *Yúisi*, porque allá es el origen de *ketioka*; esa casa es para todos y pueden entrar a hablar con la gente, pero no pueden sacar cosas. Aparte de este lugar, no se atreven a entrar a tres sitios básicos: *Yirura*, *Manaitara* y *Toasaro*, porque si lo hacen se acaba todo. Las puertas de estas casas son automáticas; si llegan a entrar, la puerta se cierra, los dueños saben que no pertenecen a esos lugares, los reconocen, no los dejan salir y se mueren.

Hay dos tipos de *payés*; los *payés* menores son los *yaia* mientras que los *payés* grandes son los *yaia goro* (*payés* o tigres propios). La diferencia entre ellos es que los grandes pueden sacarle enfermedades al *yuruparí*, mientras que un *yai* no puede hacerlo porque simplemente le saca la enfermedad de las personas, es decir, las enfermedades pequeñas siempre y cuando éstas no se presenten en los días en que se está mirando *yuruparí*. El *yuruparí* se puede enfermar de *ñosēri* o de los ojos, y el *yai goro* es el único sabedor capaz de curarlo. El camino de pensamiento recorrido por el *yai goro* es más complicado y más prolongado.

Yai bare (comer una persona tomando forma de jaguar) sucede cuando una persona muere y se dice que se la comió un *payé*, es decir que se la comió en forma de tigre; también se dice *waja bosare* que hace referencia a la muerte de una persona como forma de pago; este tipo de muertes no suceden comúnmente. Por ejemplo, si la persona se muere en el río, el tigre se mete espiritualmente en el agua, se convierte en ésta y por medio de ella se come a la persona. Si alguien se cae de un árbol, es porque algún *payé* hizo que eso ocurriera. Ellos se transforman en tigres, atacan a las personas

y también pueden actuar como una anaconda para matar. El tigre actúa a través de la naturaleza y el mal opera en sus diferentes agentes; el *yai* le ordena a la naturaleza lo que debe hacer y procede con la ayuda de los dueños de la naturaleza, de los árboles, del aire y de la tierra. Esto lo hace para evitar que los otros payés se den cuenta de que fue él quien se comió a la persona. Cuando alguien muere por esta causa, se le están comiendo la vida con el pensamiento. Es difícil que los *yaia* identifiquen este tipo de muertes porque pasan de un momento a otro. Descubrir las es muy complicado, sobretodo si lo hacen los *yaia goro*; pero si lo hacen los demás payés es muy fácil que sean descubiertos por otros pensadores, porque no manejan todo el conocimiento de los *yaia goro*; de hecho, los curadores suelen darse cuenta de las actividades dañinas de los payés.

Cuando algún muchacho está en proceso de aprendizaje para ser *yai*, es el momento preciso para que la gente lo culpe por todos los accidentes que se presenten. Durante el aprendizaje se les muestra todo lo que hay en el mundo; si son ambiciosos desean quedarse con muchas de las cosas que están viendo en lugar de estar pendientes de la forma como se deben arreglar las diferentes cosas que hay en la naturaleza o lo que se debe hacer en caso de chismes o malos sueños. Al ver a las mujeres que viven en los diferentes lugares sagrados, se enamoran de ellas y se quedan allá. Las mujeres que hay en estos sitios son como una prueba para los payés; si éstos son inteligentes y saben manejar su pensamiento y conocimiento, no se van a dejar enamorar, mientras que si caen seducidos por ellas, no van a ser buenos payés.

Cuando se está curando comida o sacando enfermedades es necesario que los payés protejan sus cuerpos con *wawe* para evitar que los efectos de las cosas les vayan a hacer daño. Antes de empezar a sacar enfermedades, el cuerpo debe estar protegido; el *yai* va a *Weküaburo* y le pide *Idejino* la camisa y los guantes de tigre para poder sacar la enfermedad y protegerse a él mismo y al paciente, ya que por medio de estos elementos vuelve a amarrar lo que se dañó y lo repone. Una vez terminada la curación, el pensador tiene que devolver los implementos a los tigres de yuruparí, pues éstos sólo pueden ser utilizados cuando se va a hacer una curación y no se pueden tener puestos en cualquier momento, porque es peligroso para los hombres y las mujeres que se pueden enfermar por culpa de ellos. En el pensamiento, el banco de conocimiento del payé está en *Weküaburo* que es el sitio desde donde saca las enfermedades.

En ciertos casos, las enfermedades se pueden materializar. Con su poder, los payés reúnen la enfermedad, la chupan y la sacan; después le dicen al paciente que mire la enfermedad, le explican cosa por cosa y por cada una mandan una dieta, sobre todo a las personas importantes. Generalmente, los objetos que los payés extraen del cuerpo del paciente son puyas (*wakarí*), pelos de animales, pedazos de espejo, piedras, chuzos, ají viejo y coronas de espinas, entre otros. Las puyas vienen de la casa de los tigres; éstas son malas y atacan a las personas porque algún curador está mirando yuruparí en ese momento; cuando los payés no pueden ubicarlas o cuando no saben manejar bien las curaciones, las puyas aparecen envueltas en pelos de micos o de otros animales. Los pedazos de espejo son sacados del cuerpo cuando se está en el monte y caen rayos y relámpagos que atacan a las personas; al llegar a la casa, alguien se siente enfermo porque los rayos se convirtieron en pedazos de espejo. Las piedras son el producto de la desobediencia a las restricciones culturales; al tocar, coger o sacar algo de un sitio sagrado o de una loma, el dueño del lugar ataca al infractor con piedras de diferentes tamaños. Los chuzos de pescado son la respuesta y el castigo por no haber guardado dieta y haber consumido algún pescado con chuzos cuando estaba prohibido; en esos casos a la persona le salen “nacidos” en el cuerpo. El ají viejo se saca cuando la persona comió ají en una dieta en la que aún no se lo habían curado. Las coronas de espinas vienen de la gente trueno (*bújo masā*).

También sacan *sakaka*, una planta parecida a una cebolla utilizada por algunos *yaia* como fuente de poder. Cuando se extrae quiere decir que se curó a un paciente que tocó *sakaka* o le hicieron alguna maldad con ella. A menudo, las enfermedades que atacan a las mujeres vienen de los cultivos, como *buya* un insecto que se le saca de los senos y representa a la enfermedad que la está atacando. Si come piña o ñame sin haber sido curado, el payé extrae los gorgojos que le caen a esos cultivos. Una vez que extrae la enfermedad, la devuelve al sitio de origen. En algunas ocasiones, el payé saca elementos extraños, como figuras de madera con formas de animales, cuando no sabe identificar el origen de la enfermedad. Este desconocimiento de la causa de la enfermedad hace que la persona no se cure y empeore. Antes de sacar la enfermedad, el payé tiene que ver muy bien cuál es el origen, pero si va a sacar de una vez puede extraer un pescadito, un gusano, insectos o cualquier bicho; esto quiere decir que el payé no supo identificar el mal.

Una vez, Roberto estaba enfermo y el *yai goro* le sacó de la coronilla una mata de tabaco que estaba llena de gusanos, gorgojos, polvo, ceniza y con las hojas todas arrugadas. A la mata sólo le quedaba viva una flor en la punta y a la que no le habían llegado los bichos; si la hubieran alcanzado y devorado, Roberto habría muerto. El payé lo regañó por dejar avanzar tanto la enfermedad, le explicó las causas pero no le quiso decir quien específicamente le había hecho daño. Luego le mandó hacer como 7 años de dieta comiendo únicamente tres clases de sardinas pequeñas y le prohibió toda clase de frutas, cultivadas y silvestres. También le mandó vomitar por la mañana, el mediodía y la tarde, le dijo que debía suspender las actividades culturales y que no debía dejarse ver de nadie por el tiempo de la dieta. Roberto hizo caso y se mejoró.

Los Yujup (*Jerika yaia*) eran tigres muy fuertes y muy capaces. En una apuesta que se hizo una vez entre los *Ēmoa yaia*, los Uitoto *yaia* y los *jerika yaia*, los que llegaron más lejos fueron los últimos. Ellos empezaron a subir por el espacio cantando, le daban el turno al otro y cada vez que iban ascendiendo por los niveles, miraban a los otros; el pensamiento del Uitoto no alcanzó a llegar a *mino ma* (camino del viento); el *Ēmoa* logró pasar dos escalas por encima del camino del viento; el pensamiento y conocimiento del Yujup lograron llegar cuatro niveles más arriba que lo que alcanzó el *Ēmoa*. Antiguamente, los Yujup adquirían poder comiendo muchas pepas, se emborrachaban con ellas y se convertían en pensadores grandes, pues tenían tabaco de tigre de pepas (*jerika kuta*). Uno de los clanes de los Tanimuka se especializaba en ser payé, pero eran muy malos porque tenían la capacidad de pelear y matar, y eran personas que se hacían mucho mal entre ellos mismos; eran considerados como *rojori kūmua* (*kūmua* de maldiciones) o *rojori yaia* (payés de maldiciones).

Otros pensadores

El *rīā gu* o *guga* (curador de niños) se encarga de curar, sostener y proteger la vida de los recién nacidos por medio de algunas sustancias especiales y por la pintura que se extrae de ciertas hojas [ver El surgimiento de la vida]. En general, el *rīā gu* es el que se especializa exclusivamente en curar niños; no arregla el mundo, aunque sabe como hacerlo, da soporte a la curación del *je gu* y la complementa. Cada vez que cura a un recién nacido, lo hace pensando en que el bebé sea alguien en la vida y a la mayoría de ellos les da una especialidad determinada.

Cuando está curando a un niño y va a curar comida como pescado, carne o pepas, los nombra y tiene que referirse a la tranquilidad del *yuruparí* y a la reproducción de la naturaleza. Tiene que saber el origen de los grupos étnicos para nombrarlos en la curación de nacimiento, debe saber todo sobre los peces, como su origen, las maldades, los efectos, los componentes que tienen y lo que implica ese mundo [ver Los peces]. Tiene que conocer el nombre de todos los árboles para defender al niño; debe saber sobre el agua y la maloca. A pesar de conocer un poco sobre el mundo, no lo puede llegar a manejar como lo haría el propio *je gu*; él simplemente lo va nombrando. También es el encargado de curar la comida a las personas a medida que van creciendo. En el caso de la curación de las mujeres hace *rōmia kenoyire* (arreglar mujeres) y si alguna mujer es estéril, la puede arreglar para que tenga hijos.

Antes de curarle comida al niño, el *guga* recoge la vida del bebé, nombra el nacimiento de los sitios sagrados y de los grupos étnicos a los que pertenecen los padres; dice qué edad tiene el joven, cuándo nació, cómo es su forma de pensamiento o qué va a hacer cuando sea grande. Él ve toda la vida del niño, qué accidentes va a tener o qué enfermedades lo van a aquejar. Con la curación, el *rīā gu* está presentando al bebé a la yuca para que se conozcan y no se hagan daño; de igual forma lo hace con cualquier tipo de comida que se necesite curar. Para nombrar cada estrofa en la curación, el *guga* tiene que tener buenos pulmones y vomitar agua. En gran parte, de él depende la vida del niño.

Cuando algún pequeño se enferma y se manda a curar a varios pensadores al mismo tiempo, esto no es bien recibido por el *guga* del niño porque se está poniendo en duda el poder, el conocimiento y la curación que le hizo al nacer. En caso de que el *rīā gu* no esté en el mismo lugar, los sabedores que estén cerca se harán cargo de la curación y sólo tienen que sacar la enfermedad que está atacando al niño sin ponerse a recoger la vida de éste.

El *āñā gu* (curador de picaduras de culebra) tiene que saber el origen de todas las culebras que existen, tiene que saber identificar los componentes y el efecto negativo de cada una de ellas y del veneno. Cuando la herida se cura adecuadamente, sana rápido; si a una persona la pica una culebra en el tobillo se le inflama toda la pierna y el *āñā gu* frena la hinchazón por medio de la curación, pues no deja que siga subiendo el veneno y que no se le vaya al corazón o a la cabeza. Si por el contrario, el *āñā gu* no sabe curar bien o no hace la curación completa por falta de conocimiento, la lлага formada

por la picadura se demora entre uno o dos meses en sanar. Muchas veces, la lenta recuperación es causada por la culpa del mismo curador por no guardar dieta durante el proceso de recuperación, ya que al no saber manejar la curación la llaga se puede pudrir.

Cuando a una persona la pica una culebra debe guardar dieta y seguir algunas restricciones para tener una buena recuperación. Las primeras horas después del accidente no puede comer ni tomar nada porque esto hace que el dolor se incremente. Hasta que el *ãña gu* no cure, ninguna de las personas con las que vive el afectado puede consumir nada. En el primera etapa del proceso de recuperación, el enfermo es dejado en un rancho cerca a la maloca y no puede llegar a la casa porque allí están entrando y saliendo personas constantemente. Tiene que estar acompañado por una sola persona que hace la misma dieta para no dañar la curación y no perjudicar al enfermo; sólo puede comer guara. Si el acompañante come pescado, ají crudo, sal, tucupí o frutas entre otros, afecta al paciente e incrementa el dolor; al comer ají, lulo o piña, la herida le arde, se le encona y se le pudre. Si el enfermo come cualquier cosa se puede privar. En esta primera etapa, el *ãña gu* ataja el veneno y da las indicaciones que se deben seguir para que la curación sea efectiva. El enfermo está en constante peligro por lo que consuman las otras personas. Al no seguir la dieta, la hemorragia producida por la picadura aumenta.

En la segunda etapa de recuperación, cuando el dolor desaparece y la herida está mejor, los familiares pueden visitar al enfermo. Una vez que ha mejorado, el *ãña gu* empieza a curar comida. Si la picadura de culebra no se cura a tiempo, el veneno le produce una hemorragia muy fuerte y a la persona le puede salir sangre por todas partes, es decir, por los oídos, la nariz o las encías, no aguanta y se muere. Una mujer embarazada y su esposo no se pueden acercar al sitio donde está el enfermo para evitar que el dolor vuelva a atacar. Cuando las mujeres acaban de dar a luz tienen que seguir la dieta mandada por el *guga*, de lo contrario en cualquier momento pueden ser víctimas de picaduras de serpientes.

El *rodori wãnorĩ masã* (curador de las épocas) se especializa en curar el tiempo. En el cambio de épocas, lo invitan generalmente a cuatro malocas, no importa donde estén ubicadas, pero hacen referencia a los cuatro puntos de pensamiento de nosotros. Antiguamente, se hacían bailes pequeños para arreglar las diferentes épocas y el encargado era el *rodori wãnorĩ masã*, quién sabía todo lo relacionado con cada una de éstas.

Los *ñarisē kēnarī masā* (curadores de enfermedades menores) se especializan en curar *ñosērī*, una enfermedad que se manifiesta en forma de chuzos dentro del cuerpo de las personas; éstos se entierran en diferentes partes y a veces producen dolor de estómago o de cuerpo. Las principales causas de ésta se presentan por no guardar dieta o porque el *kūmu* come sin estar pendiente de lo que hace otro *kūmu* mientras está arreglando el mundo o curando épocas. Los payés no pueden curar esta enfermedad, sólo pueden hacerlo los *ñarisē kēnarī masā*, quienes curan con oraciones.

Antiguamente, existieron mujeres especialistas en la curación de picaduras de culebra. En estos tiempos, algunas mujeres sabían curar enfermedades porque eran hijas de curadores reconocidos y crecieron escuchando las historias contadas durante toda la noche por sus padres; las pocas que manejan *ketioka* conocen las razones por las que no se puede salir al monte mientras se está guardando dieta, los nombramientos relacionados con las curaciones, y algunas oraciones y formas de curar. Estas historias se les quedaron grabadas por completo a algunas mientras que las demás sólo saben contarlas por pedazos y sin comprender que son *ketioka*. Otras mujeres han aprendido de sus esposos pensadores. Parte de las historias que saben los hombres han sido transmitidas por sus madres, quienes las aprendieron por completo y se las contaron a sus hijos. Incluso hay muchas mujeres que manejan historias que no son contadas por los hombres.

En la actualidad, algunos de los pensadores se quejan porque no se les está reconociendo el trabajo que realizan al curar a las personas y no se les agradece materialmente el hecho de que sus pacientes hayan sido salvados. Parte de las curaciones que se hacen están sujetas a negociaciones previas, primero la persona interesada habla con el curador y dependiendo de la curación que se necesite, el sabedor cobra a cambio de la curación. En algunos casos, cuando los curadores cobran muy caro, las personas no están de acuerdo porque gran parte de lo que necesitan no es fácil de conseguir. Antiguamente, los pensadores no cobraban y las personas les llevaban pescado, cacería y frutas como muestra de agradecimiento. Hoy en día, este tipo de reconocimiento no tiene tanto valor como pagar con bienes de los blancos, es decir, con nylon, anzuelos, pantalonetas, pilas, jabón, ollas o cortes de tela.

Antiguamente, los pensadores más poderosos querían que todo fuera como ellos dijeran y mandaban mucha dieta; al seguirlas, se contribuía a que fueran mucho más poderosos. Lo mismo ocurría con los que estaban en

proceso de aprendizaje, ya que si manejaban todo como les había indicado el maestro, hacían que el *guga* fuera reconocido como un gran sabedor. En la actualidad, los payés y los curadores de mundo reciben muchas críticas por parte de las comunidades porque no están curando bien el mundo o porque no sacan las enfermedades como debe ser; no obstante, ellos no hacen maldades directamente. Frente a todas las críticas que les hacen, los curadores se ponen muy bravos y dejan de curar; al hacer esto están cortando el camino de pensamiento del grupo étnico y las personas comienzan a enfermarse con mucha frecuencia.

Los Bailes

Los bailes (*basa*) son otra forma de curar y proteger el mundo; sus celebraciones se relacionan con las curaciones de las épocas del ciclo anual. En ellos, los hombres cantan y bailan con bastones y otros instrumentos, y los jóvenes, las mujeres y los niños bailan detrás siguiendo al grupo de bailarores principales. En el pensamiento, el baile es una persona. Cuando cualquier persona crece, debe pasar por diferentes etapas de aprendizaje y de curación; así que los bailes tienen su propia forma de crecimiento relacionada con el cuerpo humano. Todos los bailes arrancan desde la punta de los dedos de los pies y se marcan por etapas cuando las estrofas llegan a las articulaciones importantes del cuerpo como los tobillos, las rodillas, la cadera y la cabeza. Esas etapas se denominan *rodori* (épocas) y son como las épocas del ciclo anual que se van sucediendo la una a la otra, pues cada una tiene una forma especial de curar. En los bailes, cuando se cura desde la punta de los pies hasta los tobillos transcurre una etapa, y de allí hasta las rodillas pasa otra etapa; la primera tiene una curación diferente y más pequeña, la segunda es más grande, y cuando se cura desde la cadera hasta la cabeza es una curación más larga e indica que el baile ya va terminando. Al dar las vueltas dentro la maloca alrededor de los postes principales y al ir avanzando en las estrofas, el baile va subiendo por etapas y, a medida que se sube, va cambiando la curación. Las etapas son como épocas pero del baile y suelen marcarse con ofrecimientos públicos de coca.

El baile es la forma de desarrollar el cuerpo y de darle vida a la gente, a los cultivos, a los animales, a las pepas y a todo lo que existe. También, algunas partes y estrofas de los bailes están directamente relacionadas con el cuerpo. Por todas estas razones, cuando se baila hay que hacerlo de principio a fin pues, aparte de que se está cantando, se le está dando vida al cuerpo humano y a todos los seres. Además, los bailes están muy relacionados con la maduración de una maloca y con el aprendizaje de un maloquero.

El mundo de los bailes (*basa ümüärĩ*) guarda muchos conocimientos y poderes. En el pensamiento, los bailes son personas que vienen a bailar y los cantos son invitados a la maloca. El baile y las estrofas tienen muchos componentes peligrosos (*jüni*) que pueden hacerle daño a las mujeres y a los niños. Cuando se baila, las estrofas dejan cosas malas que caen al piso y por eso es necesario barrer y echarle agua al suelo cada seis horas. Los bailes se organizan en determinadas épocas; si se hacen con frecuencia se involucra

a la gente con todos los peligros que traen. Por este motivo, la curación del baile sólo se puede hacer una vez en la época de bailes (*basa oka rodo*).

Existen dos tipos de bailes: los grandes (*basa kürise*) y los pequeños (*basa mütākā*). La mayoría de los bailes grandes duran más de un día, se baila con plumaje, se toma yajé y se canta y baila en la casa de los animales para darle vida a su cuya de reproducción [ver Los peces y Los animales de caza], mientras que los bailes pequeños son de una sola noche y se hacen para arreglar y curar las épocas del ciclo anual [ver El ciclo anual]. La mayoría de los bailes que se organizan en la actualidad quedaron grabados en el yuruparí, por eso siempre están conectados a él; la gente que está participando en la maloca representa al yuruparí y éste actúa por medio de la gente.

Los bailes tienen como personajes fundamentales al maloquero que lo organiza, al sabedor que lo cura y al cantor bailador principal que lidera la danza. Un baile se organiza por muchas razones, en especial para darle vida a la gente y a los seres de la naturaleza, pero también para que un maloquero demuestre que tiene bastante comida y capacidad de convocar y atender bien a la gente, para que los sabedores hagan curaciones públicas, así como los cantores bailadores muestran sus habilidades a los invitados, y para que los bailadores acompañantes tengan la oportunidad de acceder al conocimiento (*ketioka*).

Los sabedores encargados de curar en los bailes grandes son los *basa gu sabatia*. Cualquier pensador con el conocimiento adecuado puede curar un baile, en especial el *je gu*, pero en ese contexto se le puede denominar *basa gu*, eso no importa. El curador es el que está dando vida y guiando los pasos de las etapas del baile. Él maneja las etapas por bancos y cuando llega la estrofa para descansar, él tiene que estar pendiente de ello. En realidad, el *basa gu* cura a la vez la maloca, el baile y la gente, y aunque todas van en la misma etapa tienen distintas formas de curar. El curador también tiene que saber manejar bien los plumajes y las aves que intervienen directamente con el yuruparí, porque las aves cuyas plumas se utilizan para bailar son consideradas por nosotros como hijos de *je* y son el yuruparí mismo.

La curación del baile se empieza a hacer uno o dos días antes de que lleguen los invitados; el curador tiene que preparar la casa para que reciba bien a los visitantes y para que no se vayan a presentar enfermedades durante el baile. Antes de la fiesta siempre se cura; el sabedor encargado de la maloca permanece curando y mirando que todo esté bien para asegurar un buen manejo, funcionamiento y comportamiento durante la celebración.

En el baile propiamente dicho, el *basa gu* empieza a curar cuando la gente sale a bailar y da los primeros pasos. El curador siempre comienza a curar desde la Libertad y va hasta *ĩmiñakuri*, una casa de baile cerca al Taraira por las cabeceras de Toaka [ver El territorio], sigue hasta *Najū goje* (Chorro de Casabe) y allí termina; por eso se considera la casa de terminación del baile (*basa jūna wi*) que para los grupos que viven de ahí hacia arriba en el Pirá es la casa del comienzo del baile (*basa jūdoa wi*). Cuando llega la primera parte del descanso, saca una cuya de coca curada para que los dueños de la maloca inviten a los participantes a mambear, incluidas las mujeres y los niños. Al medio día, llega la hora de bañarse y el curador está pendiente de la gente para que nada pase.

En todos los bailes se utilizan el copay, el tabaco y la coca. El copay sirve para iluminar la maloca durante la noche y el maloquero designa una persona cercana y de confianza para su cuidado; a esa persona se le denomina *müjürĩ siā suari masū* y es beneficiada con la curación [ver La maloca]. La coca y el tabaco son fundamentales, pues no son solamente para que la gente mambear, fume o huela tabaco ya que también sirven para darle vida a la curación, al baile, al pensamiento y al saber. Estas sustancias son personas y la coca y el tabaco también se llaman *üjū* (maloquero) y representan el mismo cuerpo del maloquero. La coca y el tabaco se utilizan en los bailes para hacer las pausas y para medir el tiempo durante el mismo; también representan la tranquilidad de las personas.

Mediante la curación de la coca, el pensador protege la agricultura. La coca que se ofrece en el primer momento es la curación de la comida para todos los que están en la maloca durante la fiesta y se hacen cuatro ofrecimientos, de acuerdo con las cuatro etapas generales de la curación del baile, y después de eso no se cura más. En un baile corto también se hacen cuatro ofrecimientos de coca durante toda la noche.

Si no hay coca no se puede hacer el baile, ya que la función principal de la curación de la coca es la de animar a la gente. El *basa gu* permanece sentado toda la noche curando el baile y la cuya de coca mientras que la demás gente está bailando; eso se interpreta como una muestra de respeto hacia las casas del baile (*basa oka wiri*) y es por ello que en cada descanso sale la cuya de coca. Por medio de la coca está protegiendo a los niños y a las mujeres. El curador no comparte la coca durante un rato ya que se está relacionando con cosas muy fuertes (*jūni*) del mundo de los bailes, pero en un momento dado él mismo la reparte con su propia mano y la va pasando

de a uno por uno, porque él sabe que en ese instante no va a pasar nada. Sin embargo, después no se tiene acceso a su coca. Antiguamente, los curadores sólo le ofrecían coca al dueño de la maloca. En la actualidad, el pensador avisa cuando ya está lista la coca curada y el maloquero la ofrece primero que cualquiera de los invitados, quienes se acercan a la cuya y toman la cantidad que desean; después de eso, la persona que lleva su coca personal la puede brindar a quién quiera. En el ofrecimiento de coca, nosotros hacemos *kaji koa büsibüare* [ver La maloca], mientras que los *Yiba masã*, los Barasana, los Taiwano y los Tatuyo hacen *oka büsire* (recitación) en sus bailes durante el momento de la curación, pues sólo curan al comienzo de la fiesta, los bailes son cortos y a medida que hablan, van curando haciendo referencia a los sitios sagrados y a sus casas de baile.

En la gran mayoría de los bailes también se cura pintura negra y carayurú. La pintura se utiliza para pintar los tobillos y las manos mientras que el carayurú es para pintarse la cara. Estas pinturas, fuera de usarse en el baile como ornamento, también representan protección para la gente que está en la maloca durante la fiesta porque los bailes traen males que la curación puede convertir en defensa de la gente; si algo de lo que trae el baile se rechaza porque se ve como malo, no sirve para el bienestar humano pues siempre hay que recibirlo y dejarlo en su lugar para que no se involucre con todo el mundo y empiece a hacer daño y a producir enfermedades. El sabedor es el encargado de dejar todo eso quieto y de proteger a los participantes. Además, los bailes contienen mucha tristeza, por el hecho de que mucha gente que bailó antes se murió y de esa manera la tristeza de la muerte queda en los bailes; entonces cada vez que se hace una fiesta, el curador hace *bojoritare*.

En el momento de ofrecer cualquiera de los elementos curados, la maloquera es la encargada de invitar a las mujeres presentes para que se dirijan al centro de la casa donde está ubicada la cuya con la curación. Ella representa a la madre del yuruparí (*je jako*), a lo sagrado (*jünigo*) y es la última en tomar de dicha curación. Lo mismo ocurre con los hombres, pues el dueño de la maloca es el encargado de invitarlos al centro; el maloquero toma la curación una vez han pasado las mujeres y todos los invitados y bailadores. En caso de que se trate de un baile con plumaje, los bailadores tienen una cuya aparte y quien se las ofrece es un hombre curado para atenderlos; también es el encargado de abrir la caja de plumaje y de ponerles las plumas a los bailadores.

Durante los bailes, las mujeres representan a la yuca, las frutas y todo lo demás que se encuentra cultivado en la chagra, mientras que los hombres simbolizan a la coca y el tabaco; las mujeres representan a *Rōmikūmu* y los hombres al yuruparí. Las mujeres y los infantes son los primeros en recibir las curaciones, después siguen los hombres. El *basa gu* cura cada cosa cuatro veces; en la primera y la segunda curación las mujeres pasan a coger la coca primero que los hombres y se ubican en la parte del lado derecho de la maloca mientras que a los hombres pertenecen al lado izquierdo. Ambos lados tienen mucho que ver con *Rōmikūmu*, puesto que ella va primero en el ofrecimiento de la coca curada; en ese momento *Rōmikūmu* representa a todas las mujeres y por esta razón son ellas las que reciben primero la curación de pintura negra, coca y tabaco de oler (*müno wijirē*). En la tercera curación, los hombres pasan primero que las mujeres y éstas pasan al lado izquierdo. Este cambio de orden está relacionado con el momento en el que los *Ayawa* le robaron el yuruparí a *Rōmikūmu* [ver La creación]; de hecho, el yuruparí *Jetakaroka* es como mujer, pues se llega al sitio del yuruparí y a ella se le da la coca primero y después se le da al resto.

El *baya* (cantor bailador) es el encargado de dar vida en los bailes y de guiar los pasos de la etapa que va transcurriendo. Él orienta los cantos o estrofas y los pasos de baile, puesto que sabe cómo se cura, cómo nacieron los bailes y en qué momento hay que hacer las pausas. Sin embargo, sólo fue curado para cantar y bailar, y llevar el orden de cada una de las estrofas adecuadamente. El cantor representa a las guacamayas, los mochileros, los arrendajos y a todos los pájaros, y su pensamiento está en *Manaitara*.

Si una persona fue curada en el nacimiento para desempeñarse como *baya*, el proceso de aprendizaje y la capacidad auditiva aumentan en cada fase del ciclo vital, pues está escuchando y aprendiendo permanentemente. Si el niño es curado por petición de los padres para que tenga esa especialidad, el curador le da la facilidad de aprendizaje y los padres se encargan de cantarle desde que está pequeño para que vaya desarrollando la capacidad auditiva. El bastón (*wēkā*) es el que le enseña a los cantores las estrofas y la manera adecuada de cantar durante el proceso de aprendizaje. Los *bayarao* tienen visiones gracias al yajé y al principio ven todo el baile, y después parte por parte porque el conocimiento de los cantos va subiendo por el cuerpo, entra por los pies y termina en la cabeza; si el proceso se interrumpe por alguna circunstancia, sólo les queda el conocimiento hasta donde les llegó la primera vez. En algunos casos, esto ocurre porque la persona

que está aprendiendo no fue curada para ser cantor. Cuando se comienzan a aprender los bailes, el *baya* aprendiz puede ver en su visión al cantor bailar principal como un bastón de baile con sus pintas, pues el bastón (*wēkā*) representa al *baya*.

Antiguamente, las estrofas cantadas por el cantor principal eran con testadas por la cantora (*basa rōmio*); esta mujer era curada desde el nacimiento y tenía que guardar una dieta estricta para no manchar el camino del aprendizaje. Aprendía las estrofas y los cantos por medio del yajé para que se le quedaran grabados; éste le daba la capacidad, la fuerza y la resistencia. El canto femenino se caracterizaba por ser un sonido fuerte sostenido por mucho tiempo antes de cada estrofa cantada por el *baya*. Las cantoras que quedan en la actualidad son mujeres mayores, pero este tipo de curación no se volvió a hacer y los únicos que cantan en el baile son los hombres.

Los objetos que se usan en cada celebración dependen de la curación de la maloca y del tipo de baile; por ejemplo, las cuyas que usamos para tomar chicha (*idire koa*) y la canoa donde se almacena (*idire kūma*) en los bailes sin plumaje, no se pueden tocar y deben ponerse aparte cuando se baila con plumaje. Todos los objetos que se utilizan en los bailes forman partes del cuerpo de la persona, en especial del *baya*. A medida que se hacen bailes más grandes y curaciones más profundas, los elementos requeridos para la fiesta van cambiando. Las guayas (*kāmoka*), que se amarran en los tobillos y sólo las pueden llevar algunos de los hombres que están bailando, se emplean en todos los bailes exceptuando el baile de chontaduro (*jota basa*) y se consideran como las articulaciones o épocas del baile (*basa rodo*) porque las articulaciones están relacionadas con las etapas y la curación del baile. Los bastones (*wēkā*) son los tobillos y los pies del cantor bailar principal; por ese motivo, si un bastón se rompe puede afectar al *baya* y es como si se hubiera roto un hueso o lastimado una articulación. Los bastones también son los estantillos del baile (*basa büküa bota*) y son los soportes de los *bayaroa*; por eso, cuando los bailadores están en medio de la madrugada no se caen por más sueño que tengan. La figura de los bastones representa el baile, sus etapas de aprendizaje y su pureza, en ese sentido es como el corazón del baile. Cuando se mira yuruparí, los bastones tienen que estar aparte.

Los cargueros (*yai waso*) se amarran arriba de los tobillos, pero en el pensamiento protegen todo el cuerpo de la persona y son defensa (*kūni*

oka); todo lo malo que viene, siempre pega en éstos¹. Las maracas (*ñasa*) son ornamentos del baile (*basa gōñarĩ*), representan la vida, el aire, el corazón y la vista de los bailaradores. Los *uri* son instrumentos parecidos a los que se utilizan durante el yuruparí y se hacen con la cáscara del palo *kāūrūtā* que crece en el rastrojo; se usan únicamente para traer pepas y para hacer *wai būare*. Las mujeres los pueden ver sin que les haga daño.

La utilización de plumaje (*majā joa*) requiere de una curación especial. El *kūmu* le quita el efecto a cada una de las plumas que hacen parte de los tocados para evitar que les hagan daño a las personas que están observando el baile. El plumaje es señal de alegría y forma parte del yuruparí; por esta razón, se considera sagrado (*jūnirise*) y la caja de plumaje sólo se abre en los bailes grandes. Durante la fiesta, el curador protege a los que están bailando con plumaje para que no les pase nada y el baile no les haga daño. El pensador tiene que saber curar el plumaje y manejar el efecto que tiene cada una de las aves. Cuando predomina el color rojo en las plumas, se trata de un baile sagrado; si sólo existiera el color rojo no habría vida para las mujeres y, en ese sentido los que están bailando son los hombres. El amarillo, que viene de las plumas del mochilero, sirve para equilibrar todo lo sagrado en el baile; la presencia de este color en los tocados de plumas hace que el baile no le haga daño a las mujeres, pues este color se relaciona con la curación femenina. El blanco representa la protección para las mujeres, los niños y los que no están bailando. Una vez finalizada la celebración, el pensador hace una última curación a cada uno de los hombres que tuvieron contacto con el plumaje para quitarles del cuerpo el efecto de las plumas; también es necesario hacer dieta después de haber bailado con plumaje.

El repertorio ritual

Cada baile tiene una historia convertida en canción (*sēare*) que encierra mucho poder. La secuencia del canto y el baile están muy relacionadas con la curación, sobre todo de la maloca en la que se celebra. Para que una maloca madure, es necesario llevar a cabo diferentes bailes, que a su vez sirven para consolidar el conocimiento del maloquero y para proteger a los habitantes de la casa. El proceso de maduración de una maloca comienza con la organización de bailes pequeños que se pueden realizar una vez terminada la construcción, aunque en general las fiestas que no se bailan con plumaje son solamente para la gente, para la casa y para evitar las enfermedades. Sin embargo, cuando se baila en una maloca nueva es sólo para la casa, el maloquero y su familia.

Cuando se termina una maloca, el primero que se celebra es el baile de yarumo (*wakü basa*) que dura una noche. Sirve para recoger todo el *jüni* que tienen los palos y las hojas con los que se construyó la casa. Ese tipo de baile se llama *müji jüdakōare*, lo cual quiere decir que en el pensamiento la nueva vivienda viene desde la casa de origen de las malocas. Ese baile es como si estuvieran curando a un niño pequeño, pues el curador relaciona el baile, el niño y la maloca, porque la maloca cuando está recién hecha es como un niño recién nacido y todo es muy delicado [ver El surgimiento de la vida]. Por eso está prohibido cocinar peces grasosos, quemar animales y moquear dentro de la casa nueva. Así que *wakü basa* es para inaugurar una maloca y ésta empieza a tener una etapa de curación muy pequeña. Al año se repite el mismo baile para terminar la etapa pues, después de bailarlo por primera vez, el baile ya es grande y adulto; entonces se deja ahí y no se vuelve a realizar.

Después, viene el baile de gavilán pequeño (*rāme basa*) que a pesar de durar una noche es un baile más grande y requiere de una curación más pesada porque se baila con bastón; esto quiere decir, que a medida que se va haciendo la curación, la maloca se va madurando. Este baile también se celebra otra vez al año siguiente. Luego se organiza un baile de danta (*wekü basa*) que dura una noche, se baila con maracas y en el que se puede empezar a tomar yajé. Esto significa que la maloca sigue madurando, además insinúa que la casa ya está lista para mirar yuruparí (*je tire*) porque *wekü basa* se baila generalmente antes de dicha ceremonia [ver La iniciación masculina]. El baile de danta también dura una noche y no requiere de plumaje. Después viene el baile de los huevos de gusano (*sudi basa*); éste debe hacerse dos veces y se realiza de día, porque está prohibido hacerlo de noche. En este baile se utiliza el plumaje y se toma yajé, lo cual quiere decir que la maloca ya está madura y que la etapa de curación de la casa y su dueño está más avanzada.

Luego se puede organizar el baile de racimo de coco (*bojo basā*). *Bojo basa* sirve para quitar los chismes (*okayojarioka*) y proteger los cultivos, el grupo étnico y la maloca. Dura tres noches y tres días, se baila con plumaje y se toma yajé. Las chagras son muy importantes en este caso porque implica tener bastante comida, en especial casabe y yuca para darle más vida a la agricultura. Este baile es malo porque trae muchos chismes, guerras y enfermedades que envenenan a las personas, la maloca y la comida; entonces, la curación reúne todos los males y los elimina. *Bojo basa* se debe bailar en

dos partes, porque al año siguiente se continúa donde se dejó la primera curación para proteger y limpiar a la maloca. Las estrofas que se cantan hacen referencia a la preparación para la guerra, porque con los cantos se evitan las situaciones conflictivas que existieron en el pasado entre muchos grupos; por eso, el *kūmu* tiene que saber muy bien como se cura la guerra.

La curación comienza con un baile pequeño que dura toda la noche, como el de yarumo o gavilán pequeño; luego se baila con plumaje y la caja se puede abrir en presencia de mujeres y niños, porque el efecto de las plumas no es tan fuerte en este caso. Sin embargo, el curador protege a las personas ahumando breo antes de abrirla. En el momento de sacar las coronas de plumas, las mujeres tienen que salir de la casa porque el efecto de éstas es más fuerte. El creador de este baile fue un gavilán llamado *Rāme*, quién mató a mucha gente para vengar la muerte de un familiar. Quiso acabar con la gente, la comida y las malocas; el único que lo pudo matar fue *Wasoyukūjīno* [ver Bojo basa]. Este baile es de los *Osoa masā* (Gente de Murciélagos), pero se baila porque quedó en nuestro yuruparí.

Después se puede hacer el baile de gavilán² (*gaweta*) que sirve para darle más producción y vida a la agricultura. La fiesta dura tres días, se toma yajé y se baila con plumaje. Este baile cuenta la historia de un hombre que se convirtió en *rīmū* (curupira) y le hizo un maleficio a su hermano para que perdiera la agricultura y mató a sus sobrinos; luego se arrepintió, decidió reemplazar a sus sobrinos con los hijos del gavilán y hacer un baile para arreglar los males que causó. En la curación relacionó la agricultura con el color de las plumas del gavilán y por eso ese baile es *bare oka* (palabra de comida). Generalmente, los bailes afectan a los cultivos porque la agricultura es la base de todas las fiestas que se celebran. Siempre en una curación de un baile se protege a la agricultura y por extensión a las mujeres para que mantengan un buen estado de salud.

Finalmente, se organiza un baile de casabe (*najū basa*) con el que acaba la etapa de curación de la maloca, lo cual permite mirar yuruparí en la casa. Éste se efectúa para celebrar el fruto de una chagra grande (*bare üsi wasoare*), es decir, un cultivo que se ha cuidado con la curación del pensador. Cuando la yuca ya está grande, la arrancan, preparan casabe y almidón, se invita a la fiesta y los hombres toman yajé y bailan con plumaje. Por medio de este baile, se protege a la agricultura, a las mujeres, a los jóvenes, a los niños y a la maloca; se le da vida a la chagra y a la mujer. El baile de casabe sirve para decir que la maloca ya es adulta y está madura, y que el maloquero ya pasó

por ciertas etapas de dieta y curaciones. En ese momento es cuando le curan comida, animales y peces al maloquero, a las mujeres y a los hombres de la maloca; también curan a la chagra. En el baile comen casabe, el fruto de la curación y del trabajo de la mujer, por eso es que le reparten casabe a todos los invitados. *Najū basa* es más bien un baile de tranquilidad, un baile bueno y dura seis días. Los *Würia* eran los dueños del baile de casabe; ellos nos lo enseñaron y dejaron su poder en nuestro yuruparí.

El baile de casabe también sirve para terminar un período importante, por ejemplo el de yuruparí. Cuando el *je gu* viene arreglando el mundo, puede considerar que hay que hacer *najū basa* después del yuruparí y con eso cierra el ciclo de dieta, porque de ahí en adelante continúan las épocas hasta el tiempo de gusanos cuando ya empieza a haber cacería y comida.

Se supone que al terminar todos estos rituales, los niños pueden ver yuruparí para fortalecer todo lo aprendido durante la etapa de los bailes. Cuando los muchachos miran yuruparí, les explican el por qué de cada baile, de dónde se originan y por qué tienen que hacer dietas. Si en una maloca se hacen todos esos bailes, su finalidad es hacer dieta, aprender, adquirir conocimiento y cumplir las normas de comportamiento. Esa es la razón por la que se debe bailar por etapas y para que el pensamiento y la forma de curación queden bien; eso se llama *basa ketioka*, lo cual significa que la maloca quedó totalmente arreglada. De tal manera que si el maloquero quiere invitar a otro sabedor a curar dentro de esa maloca, ya le queda fácil efectuar la curación. Sin embargo, el pensador que inicia la curación tiene que terminar con el ciclo de maduración de la maloca; en ese tiempo no puede intervenir otro curador.

En el yuruparí existen un baile grande que en la actualidad no se organiza y que se llama *wāsōmisĩ basa* (baile de *wāsōmisĩ*). Dicho baile estaba compuesto por dos bailes llamados baile de maraca (*ñasa basa*) y baile grande (*basa бүkiü*); el baile de maraca se hacía los primeros siete días y se continuaba con el baile grande otra semana. Éstos se bailaban seguidos cuando los chismes, la guerra, el mal ambiente y el mal comportamiento de la gente estaban muy avanzados. Los dos bailes duraban quince días y servían para terminar con todo, para acabar con las generaciones más viejas. Antes del baile, se entraba *wāsōmisĩ*. Quien iba con pareja, entraba cantando y bailando una estrofa de una vez, y así sólo supiera unas palabras de la estrofa, tenía que bailar obligatoriamente. Los que estaban en grupo llegaban bailando juntos y cantando alguna estrofa, además entraban con canastos

lentos de pepas y micos moqueados. El baile reunía a toda la gente y todo el mundo tenía que bailar. El pensador no hacía una curación de arreglo sino de muerte y de fin; reunía todo lo malo del mundo, los chismes, la guerra, el comportamiento malo de la gente y se iba con el mismo baile y él también se moría. Terminando la celebración, los viejos que sabían historias y curaciones, los maloqueros, las dueñas de maloca, las dueñas de chagra, las madres de la comida y los curadores del mundo se morían; ellos mismos terminaban haciendo *bojoritare* (botar la tristeza) por lo que iba a pasar y se llevaban todo para que los que quedaran vivos no se murieran llorando. Sólo sobrevivían los aprendices. Estos bailes nacieron con el yuruparí y se hacían aproximadamente cada 50 ó 100 años.

El baile de muñeco

Uno de los bailes más representativos e importantes para los *Ide masā* es el baile de muñeco (*rümüa* o *rümüa sājāre*) celebrado exclusivamente en la época de chontaduro (*jota rodo*) y para el que se elaboran vestidos y máscaras relacionadas con distintos seres de la naturaleza, en especial con los peces. Durante este baile, nosotros tomamos chicha de chontaduro sin fermentar y por ello también lo llamamos *jota idire* (chicha de chontaduro), mientras que los *Yiba masā* la toman fermentada y realizan *wai büare*, un baile de entrada de pescado a la maloca. En el baile de muñeco no sólo se toma chicha; también se come carne, pescado y frutas por cantidades. En esta época no hay prohibiciones alimenticias para nadie, pero hay que tener en cuenta las curaciones de los sabedores.

El baile de muñeco es un baile de comida, y así como hay épocas en las que se deben hacer dietas, en la época de chontaduro [ver El ciclo anual] hay que respetar las fiestas porque es un tiempo en el que todo el mundo tiene que bailar, comer y estar contento. En esta etapa, el cuerpo coge fuerza para resistir la época de yuruparí que es la temporada que sigue en el ciclo anual. En ese tiempo los *je yaia* no están en su territorio y se van lejos a buscar comida; las personas pueden comer de todo porque los tigres de yuruparí no están pendientes y no pueden hacerle reclamos a la gente por la alimentación. En esta época todos estamos comiendo. Como es una temporada de júbilo, cuando empieza a florecer la palma de chontaduro la gente comienza a cantar las estrofas del baile en señal de alegría. Después de que se realiza el baile no se debe seguir cantando.

La curación del baile de muñeco es muy diferente a la del yuruparí y a la de otros tipos de baile, y sirve para protegernos de los males que trae ese tiempo de abundancia. Por eso, se baila con traje grueso, el cual da protección pues el vestido es otra vida más para quien lo usa; los elementos que se utilizan generan alegría y hacen que los niños crezcan sanos y no se enfermen. En esta fiesta participa mucha gente y se supone que los niños, los jóvenes, los adultos y los viejos obtienen alegría espiritual, lo cual hace que la vida humana se alargue un poco más. La curación se basa en el chontaduro y sirve para proteger todas las frutas cultivadas; en ese sentido, el curador especializado en esa curación se puede denominar *jota gu* (el que da vida al chontaduro) y muchas veces puede ser el mismo *je gu*. El baile busca fertilizar la comida como la yuca, a cultivos como la coca, los animales y las personas.

El baile se origina de los peces (*wai masā ye*) y ellos son los actores o personajes principales que lo protagonizaron desde el principio. Antes, los únicos que lo bailaban eran los peces en sus casas (*wai masā wiri*) dentro del agua. Ellos bailaban como personas en cuerpo y alma, razón por la cual los antiguos (*bükürā*) tuvieron la oportunidad de aprender el baile directamente de los peces; así que éste se transmitió de los peces a las personas. El efecto de la curación del baile consiste en equilibrar la población acuática con relación a la de los humanos y se supone que los peces hacen lo mismo con nosotros. *Moari*, un payé *Ēmoa* que tenía una maloca en la bocana del Pirá, invitó a los Makuna como observadores del baile, a *Idejño* como curador y a los peces como bailadores; los Makuna le preguntaron a *Idejño* acerca de los cantos y de la forma de curar el baile. La primera vez que los humanos bailaron se produjeron muchas enfermedades y muertes entre los participantes, porque los curadores no tenían la claridad suficiente acerca de la curación de algunos de los objetos que se usan en la elaboración de las máscaras y los vestidos. Pero con el tiempo, aprendieron a bailar como ahora lo hacemos nosotros.

En la actualidad, los peces lo bailan primero que los humanos y luego lo hacemos nosotros. El baile comienza en los mares, pues los peces empiezan a bailar desde la puerta del agua (*ide soje*) y se cree que se detienen a bailar en sus casas. El curador del baile nombra nueve casas de peces: *Riabikisānirō*, *Jasa jido*, *Boraitara*, *Manaitara*, *Waiya jido*, *Yukaitara*, *Nñoña jido*, *Waibōku wi* y *Jasa judiro*. Para nosotros, el baile tiene cuatro etapas importantes: la fase de los peces raros que bailan en *Boraitara*, la de los

peces que bailan en *Manaitara*, la de los peces que bailan en *Waiya jido* (bocana del Pirá) y la del baile de los seres humanos. La etapa de *Manaitara* se relaciona con el fin del baile, es decir, se cantan las últimas estrofas, y cuando llegan a la bocana del Pirá se cierra el baile. Las cuatro etapas representan las cuatro malocas humanas que realizan el baile. Los peces que bailan en *Manaitara* se ven como personas, pero ante los ojos de nosotros siguen siendo pescados. Los Makuna nos consideramos hijos de *Idejino* al igual que los peces, y tan sólo nos diferenciamos porque vivimos en diferentes espacios. En ningún momento se puede pensar que los peces participen directamente en el baile que realizan los humanos, pues ellos sólo bailan en sus casas y nada más.

Los pescados que empiezan a bailar son considerados *wai ñiküã* (abuelos de peces), es decir, peces raros sin ojos o sin cabeza. Los peces bailadores que llegan a *Boraitara* sólo danzan una noche y dejan el baile en manos de otros peces, quienes siguen bailando de ahí en adelante. Los peces que se dirigen de *Boraitara* a *Manaitara* sacan sus trajes de baile y suben; desde la perspectiva del curador es cuando el baile se vuelve más cercano porque no son los *wai ñiküã* los que bailan sino los *wai masã* (gente pez), entre ellos el sábalo (*jüwai*), el dormilón (*roe*), la sabaleta (*rütübokü*), la omima (*bodeka*), el lechero (*jasai*) y el pintadillo (*kutiri*), para mencionar a unos pocos. Los peces bailadores de *Boraitara* regresan a su lugar de origen y los *wai masã* llegan a bailar a *Manaitara*; después se dirigen a *Waiya jido* a terminar el baile y al finalizar queman los trajes y botan los palos con que bailaron. Se cuenta que en épocas pasadas, la gente que subía por el río encontraban los pedazos de palos y máscaras arrojadas por los peces. Igualmente decían que en algunos sitios del Apaporis, especialmente en *Manaitara* y *Boraitara*, se levantaban grandes malocas que cerraban el paso del río e impedían la navegación; las personas que abrían los techos de estas malocas para ver el baile entraban y nunca volvían a salir.

De *Waiya jido* hacia arriba se inicia otro tipo de baile de muñeco llamado *yago rümüa* (máscaras de llanto), donde los peces que suben bailando pasan por *Wasotüría* (lago de marimá), por la bocana del Popeyaka (*Ñioña jido*) y termina en Jirijirimo (*Jasa judiro*), la puerta de occidente (*jüdoa soje*) donde lo reciben los Kabiyaí. Para nosotros, *yago rümüa* es la punta (*gaja*) del baile de muñeco porque los peces vienen bailando desde abajo. Los Kabiyaí se acuerdan de sus familiares muertos a medianoche, se reúnen a llorar en el centro de la maloca y con eso aprovechan el luto durante

el baile del llanto o de las lágrimas (*yago basa*); después de esto siguen bailando. Mediante la curación, se separa ese baile del nuestro. Los Matapí y los Yukuna son familiares cercanos de los Kabiyaí y por eso recibieron un baile similar, mientras que los Barasana lo aprendieron de los Kabiyaí; cada vez que los Kabiyaí hacían el baile, los Barasana participaban, aprovechaban para pasar el luto de un familiar cercano, aprendían y bailaban en su territorio. Los Barasana se apropiaron y apoderaron de una parte de ese baile. Los Cubeo también recibieron un baile parecido.

Nosotros consideramos que la época en la que los peces están bailando es un tiempo de subienda que está muy relacionado con el chontaduro. Esto quiere decir que al curar la maduración del chontaduro también se está curando la subienda de peces. Cuando los peces raros comienzan a bailar, el chontaduro está floreciendo y los sabedores empiezan a realizar las curaciones para que los gorgojos no se lo coman; en ese instante empieza la época de chontaduro. Mientras los peces invitados como bailarores por *Idejño* a *Manaitara* vienen abajo, los demás peces, en su mayoría pequeños y no muy importantes como las sardinas, suben bailando en el pensamiento con forma de flores de pepas. En ese momento, los peces bailarores llegan a *Boraitara* y todavía se consideran *wai ñiküã*. Durante este mismo tiempo la cáscara de chontaduro empieza a madurar y brillar, y su color tiende a ser rojo. Mientras tanto en *Manaitara*, *Idejño* busca cacería y arregla la maloca para recibir a los peces bailarores. Cuando los peces bailan en *Manaitara*, los frutos del chontaduro están listos para ser recogidos y utilizados en el baile por los humanos; entonces, los dueños de las malocas empiezan a bajar las pepas que serán cocinadas y ralladas para hacer la masa y la chicha. A esos peces bailarores se les considera como flores de chontaduro, y como esta época también es período de pepas de monte como *wajü* y *simio* de las que se alimentan los pescados, éstos suben bailando también como flores de pepas [ver Los peces]. Finalmente, cuando los peces bailan en *Waiya jido*, la gente también lo hace en sus malocas y se da por terminada la época del chontaduro.

Para el baile en *Manaitara*, *Idejño* invita a las personas que viven en *Toasaro*, es decir, a los muertos. Para que los invitados vivos, es decir, los peces y otros personajes que intervienen en el baile no tengan contacto con los muertos, la maloca de *Idejño* se divide en dos partes: de la mitad hacia la puerta femenina corresponde a los muertos, y de la otra mitad hacia la puerta masculina corresponde a los vivos. *Menerã* y *Meneyawiri*, los hijos

de *Idejino*, se encargan de atender a los vivos, mientras que *Idejino* se encarga de los muertos. Los muertos no suben por el río sino que llegan por la cabecera del caño *Toaya*, a la vuelta de *Manaitara*, porque espiritualmente ese caño se comunica con la casa de *Toasaro*.

Los muertos son los primeros invitados en llegar; ellos entran y pasan derecho al espacio propio de *Idejino*. Cuando el abuelo sabe que todos entraron, cierra la puerta. Ellos hablan, bailan, mambean, comen y hacen todo con *Idejino*. Vivos y muertos no se pueden mezclar, por eso los muertos permanecen encerrados mientras que los vivos tienen la puerta de la maloca abierta porque entran y salen continuamente para bailar, y sacar la cuya de chicha de chontaduro y la cacería. Los muertos asisten a la maloca porque cuando vivían participaron del baile y quieren recordar las actividades que hacían en esta vida. En este sentido, la historia dice que los muertos asisten al baile de *Idejino*, pero en realidad es su pensamiento el que va al baile. Al terminar la fiesta, vivos y muertos se van por donde llegaron.

Antiguamente, los grandes *Ēmoa yaia* iban a bailar a *Manaitara* pero sin pasar por el propio terreno de *Idejino*; si entraban a su espacio, el abuelo los dejaba encerrados para que fueran sus trabajadores y los payés se morían en esta vida. En realidad, *Manaitara* era una maloca visible y antes la gente aprendía directamente allá. Los que no podían entrar llegaban hasta cierta parte cercana y escuchaban el baile para aprenderlo a cantar. De noche se veía que era una maloca sobre la tierra, donde los bailadores entraban y salían; se veía la luz del copay, la maloca y el patio de los bailadores.

Cuando nosotros organizamos la fiesta, hacemos lo mismo que *Idejino* en su maloca, o sea, la misma curación y el mismo baile. Los bailadores representan a los mismos personajes que van a bailar a *Manaitara*. Una diferencia es que nosotros hacemos máscaras de distintos protagonistas para que los bailadores puedan entrar varias veces representando muchos personajes o para repetir la estrofa de algún protagonista, aunque no más de tres veces, mientras que en *Manaitara* cada personaje entra una sola vez y luego se va definitivamente; por esta razón cada personaje tiene una estrofa que se debe cantar en orden. Ese orden fue establecido por el abuelo *Idejino*. Si no se mantiene, alguna persona puede sufrir un paro cardíaco y morir durante la fiesta. En el baile de muñeco no se pueden modificar las estrofas, las melodías y las formas de la pintura de las máscaras. Si se incumplen

estas normas se producen enfermedades raras que perduran hasta que se vuelva a hacer el baile.

Cuando nos vestimos con los trajes, estamos haciendo lo mismo que los peces, pues los bailarores representan a los pescados que bailan en su mundo, y entran y salen de *Manaitara*. Nosotros suponemos que la utilización del traje y las máscaras puede convertir a las personas en otros seres, lo cual es peligroso para los seres humanos. En realidad, el baile de muñeco es puro *ketioka* y nosotros lo consideramos como malo, pues trae muchos peligros y enfermedades porque proviene del mundo de abajo. Si se hacen los vestidos en cualquier momento, la gente y en especial los niños se mueren porque se asustan con las máscaras. Todo lo que se utiliza en el baile del muñeco viene de abajo y hay que hacer muchas curaciones. Ese es un mundo de pensamiento muy complejo en el que cada cosa tiene sus propias consecuencias. Por este motivo, el baile de muñeco termina con el baile de chontaduro (*jota basa*) para purificar la maloca de los vestidos y las pinturas, así como del *rudi* (veneno) y el *jüni* (“que causa dolor”) de todos los personajes que participaron en el baile. El primero en hacer *jota basa* fue *Menyawiri*, uno de los hijos de *Idejino*; además, este baile fue el primero que existió y sigue existiendo en el yuruparí.

Por sus peligros, el baile de muñeco no se puede hacer todos los años. Cuando no se realiza se puede hacer baile de chontaduro o *waibükürā büare* (entrar cacería) [ver Intercambios de vida]. Durante *waibükürā büare*, y por tratarse de la época de abundancia, se entra mucha cacería a la maloca y se baila sin máscaras y sin traje. En este baile hay un instante en el que los cuñados hacen referencias sexuales, dicen groserías y hacen chistes que sólo pueden ser dichos en ese preciso momento, de manera semejante a lo que sucede en *jerika jiore* (entrar pepas). En dicha celebración, la gente que entra después del primero repite la historia de *Yiba* cuando recibió el umarí [ver *Yiba* y *Yawira*]; allí las frutas y las pepas molestaron a *Yawira* mientras le decían chistes como que se comiera la carne del umarí y se metiera la cáscara entre las piernas; por esta razón, *Yiba* se puso bravo y no los atendió, aunque los que iban adelante eran los únicos que no decían groserías. Cuando en *jerika jiore* se llega al momento de los chistes, nadie pone cuidado; si el maloquero les presta atención y se enfurece, hace que vengan enfermedades y chismes. Eso hace parte de la alegría de la fiesta y sólo lo pueden hacer los cuñados invitados por el maloquero.

En el baile de muñeco puede participar quien quiera sin importar su etnia. Para hacer este baile, el maloquero debe organizar muy bien a su gente para recoger el chontaduro y preparar la chicha, fabricar la coca y el tabaco, y conseguir la comida necesaria. El *jota gu* se encarga de hacer las curaciones para obtener los alimentos y los materiales para confeccionar los vestidos. Como en todos los bailes grandes, el curador hace *üsi wasoare* (intercambio de vida) y negocia con los dueños de los animales la comida para el baile. El dueño de los animales manda animales convertidos en almidón de pepa, mientras el sabedor cura coca que representa la vida de los humanos; la coca que el pensador cura no la da como pago por los animales y las pepas, sino que está mandando vida y dando fertilidad a la casa de los animales y de las pepas. Al salir de la casa de los animales, el pensador cura coca y hace entrega a los cazadores, quienes al llegar al lugar indicado fuman tabaco y mambean coca para remplazar el lugar de cada animal que van a atrapar: la coca y el tabaco del cazador van a llenar la cuya de reproducción de los animales, reemplazando así los animales muertos; por cada presa conseguida, el curador hace que se reproduzcan el doble evitando que los animales se acaben. Por medio de la curación de la coca, el sabedor también está mandando a la casa de los animales todos los implementos que se usan para cocinar la cacería [ver Intercambios de vida].

Todas las cosas que intervienen en el baile tienen que ser curadas; el sabedor le pide permiso al espíritu dueño de cada cosa para obtener lo que los bailadores requieren, y hace el pedido a nombre de los niños porque es más fácil que los dueños acepten. De esa manera es como si se le estuviera regalando cosas a los niños y, en ese sentido, es un baile de alegría porque esta fiesta es especial para los infantes y por eso deben estar protegidos; pero si estos elementos son empleados sin la debida autorización por parte del dueño o del curador, los que se ven afectados son los niños, pues pueden sufrir de locura y morir. Una vez hecho el intercambio, las personas que trabajan los materiales los sacan a este mundo.

Para la utilización de todos los elementos que se emplean para la fabricación de los trajes, se necesita de una curación muy cuidadosa por parte del curador. Primero hay que curar todos los objetos que se van a utilizar, luego a los niños y a las demás personas; si no se realiza esta curación, la gente se enferma. Si se curan bien todos los elementos utilizados en la elaboración del traje, el baile resulta bueno ya que la gente baila, come y queda contenta. Los materiales que se utilizan son la corteza de marimá

(*waso*), balso (*gamoyukū*), yarumo (*wakū*), barro amarillo (*bodea*), barro blanco (*ewū*), breo (*werea*), achiote (*musa*), el palo *kanawiru* para pintar y la hoja de chontaduro (*jora jū*) para pintar las máscaras de los orejones (*bureru*). Cada uno de estos elementos debe ser curado de forma diferente, pero deben tenerse en cuenta todos durante la curación. El curador tiene que saber cuál es el dueño de cada cosa y que componentes malos (*rudi*) tiene; por ejemplo, *kuayo* (madremonte) es el dueño del barro blanco, el cual sólo se debe extraer de *Bodeaweri*, un lugar en caño Toaka; para que el barro dure, se mezcla con la leche del árbol *rājā*, un material pegajoso que produce calambres y dolores musculares a las personas que entran en contacto con él si no ha sido curado previamente; entonces, el sabedor debe curar el barro y la leche de acuerdo al mundo al que pertenece, es decir, al mundo de la leche. *Moari*, un gran pensador *Ēmoa*, enseñó a curar estos implementos para bailar sin problemas; utilizó su visión de tigre para saber que ocurriría con la utilización de estos materiales.

Antes de la fiesta todos los lugares tiene que curarse muy bien para que los niños no sufran accidentes. El curador menciona la casa de los personajes que intervienen en el baile como *Wai masā wiri* (casas de los peces), *Idejino būkūa wi* (casa de *Idejino*) y *Rūmūa masā wi* (casa de los “diablos” o de las “imágenes”). Si el pensador no sabe manejar bien la curación y el conocimiento que tiene acerca de la época de chontaduro, en vez de ser un tiempo de abundancia y bienestar, se convierte en algo malo para los seres humanos y no es buen vivir (*masā űare*).

Ya en el baile, el *jora gu* cura una cuya de coca y otra de tabaco para proteger a los invitados del *rudi* de los personajes que intervienen en la ceremonia; esas cuyas son curadas especialmente para ellos. Al iniciar el baile, los primeros en recibir la curación de tabaco, coca y pintura negra son las mujeres y los niños, después pasan los hombres. La coca que el maloquero le ofrece a los bailadores en el primer momento es la curación de la comida para todos los participantes. La curación principal se hace para la olla de chicha de chontaduro (*jota sorū*), la cual representa el producto de la época de abundancia; por esta razón, cada vez que en el baile se saca una cuya de chicha se le entrega a una mujer. Las cuyas siempre tienen que estar al lado de la olla de la chicha, pues en ese momento están al servicio de los participantes y, en especial, de los niños y de los hijos de los bailadores. La cuya de chontaduro es considerada como *sajari koa* (cuya del bien y el bienestar) y al repartir la chicha se le está dando *sajari oka* (palabra de bienestar) a los participantes.

El maloquero tiene que estar pendiente de los que están bailando, y junto al curador saben los momentos en que están cansados para hacer una pausa y ofrecerles coca y tabaco de oler. También se aprovecha para quitarle el sueño a los asistentes y medir el tiempo del baile. El sueño que le da a la gente en ese momento proviene de todos los alimentos que se consumen a lo largo del baile. Los bailadores no tienen que mambear mucho, menos en el baile de muñeco, porque pueden tener problemas con la voz y quedar afónicos. Al terminar el baile, la gente se sienta a comer y luego mambea; pero si en el transcurso del baile la gente mambea mucho, la fiesta se vuelve simple porque eso hace que la gente se degenera. Antiguamente, los invitados a bailar *rūmūa* llevaban coca al maloquero como muestra de respeto; pero no era para mambear sino para representar el alma (*ūsi oka*) de la maloca porque los bailadores no mambeaban y cuando regresaban botaban toda la coca que habían conseguido para el baile. Como la coca representa al maloquero, su esposa y al curador de la casa, si los bailadores mambeaban mucho era como si se estuvieran comiendo el cuerpo de los anfitriones, por eso no lo hacían en exceso. Actualmente todo ha cambiado, la coca no rinde, los maloqueros se sienten cansados y con sueño.

Durante los dos días de baile, el pensador tiene que estar curando para proteger a la maloca y a las personas. Al finalizar el baile de muñeco, tiene que curar con cuidado porque en ese momento entran a la maloca todos los personajes que intervinieron en la fiesta. Esta parte es realmente delicada, ya que si el curador no cura bien los cantos, se pueden quedar en la cabeza de las personas que asistieron al baile y se pueden enfermar una vez concluida la fiesta. Por esta razón, hay que saber muy bien la curación del baile y manejar el nacimiento de cada uno de los seres que participan. Si la curación se maneja de una manera correcta, la gente no se enferma. No todas las personas tienen que asistir al bailes, ya que la curación tiene el mismo efecto sobre la persona que no haya estado en la ceremonia.

Mientras los bailadores permanecen con el disfraz, las personas que están presentes en la maloca sin bailar se refieren a ellos como *ñikū* (abuelo) o en algunas oportunidades les dicen *rūmūa* ("diablos") haciendo referencia a las imágenes de las máscaras. El vestido siempre es igual y consiste en una camisa de corteza de marimá y de una falda de hilachas gruesas hecha con la corteza del árbol *moagajā*, a la que la parte de abajo se le pinta de negro con un barro ácido que se encuentra donde se bañan los puercos o en los cantaderos de rana. Las máscaras si son diferentes dependiendo del per-

sonaje que se representa. Cuando terminan de bailar, guardan o queman los vestidos. El baile se va curando a medida que van entrando los diferentes grupos de personajes. Cada uno de esos grupos entra dos veces; en la primera reciben una cuya llena de chicha de chontaduro y en la segunda no se les da nada. Esto tiene que ver con el proceso de curación de cada uno de los seres; la primera vez que entran tienen todo su *rudi*, mientras que en la segunda el pensador ya se los ha quitado.

Todos los personajes que se representan en el baile de muñeco existen en la casa de *Idejino* o sólo existen en el pensamiento, en el mundo del agua. El *Tòri* es el primero que entra a la maloca y lleva un falo de madera; su propósito es sacar la curación de coca y tabaco que hizo el *jota gu*, y se le ofrece un tipo chicha de chontaduro tostado o quemado que sólo es para él. El *Tòri* representa a *Itajura yai*, el mayor de todos los tigres y que habita al lado derecho de *Manaitara*, entre la playa y el raudal. En el mundo de *Idejino*, *Itajura* es el tigre de su maloca y caza para *Idejino* y sus invitados al baile. *Itajura* es el cabecilla del baile en *Manaitara* y es el primero en entrar, por eso el *Tòri* es su equivalente en este mundo.

Luego entra *gake* (mico maicero), el encargado de sacar el canasto de casabe y la cacería. Ellos se alimentan del chontaduro de los rastrojos y a su vez son la cacería principal de este baile; así que cuando entra el maicero a la maloca hay que curar muy bien, porque este animal es muy fuerte y el *rudi* que tiene es de los más difíciles de curar. Si no se sabe curar bien, los niños pequeños pueden correr el riesgo de enfermarse o morir, sobre todo los recién nacidos. Si hay algún niño pequeño en la maloca que esté un poco débil hay que protegerlo mucho y es necesario sacarlo de la casa antes de que entre el maicero, pues se puede empeorar o, en algunos casos, morir si lo llega a ver. En la letra de los cantos que entonan estos personajes se menciona la división de una maloca, la presencia de las vigas y la relación existente con los cuatro puntos cardinales (*sojeri*). Hay un cucarrón productor de mojoy que vive entre las hojas de la palma del chontaduro y también se llama *gake*; sin embargo, el personaje del baile es el mico maicero.

A continuación entran *momia* (abejas), las encargadas de coger la colada espesa de chontaduro y quienes se comen las sobras de la masa colada por las mujeres; estas abejas chupan las flores del chontaduro. Después siguen *nokōrō jaibikū* (sardina pequeña de pozo) y *nokōrō jaigü* (sardina grande de pozo). Luego llega *ūmawārē* (alumbrador de ranas) porque una de las comidas apetecidas del baile es la rana *ūma*, y entra con el copay; él

viene desde el caño *Ūmawārēriaka*, a media vuelta de *Manaitara*, y da la orden al maloquero de encender el copay en la maloca pues llega cuando en el interior de la casa se está oscureciendo. Sigue *tarobüküa* un sapo compañero o familiar de las ranas que es un maloquero importante de la casa de *Idejino*. Después entran *werewerepiaka* una especie de peces que sólo existen en *Manaitara* y representan la participación de los pescados junto con *bariwayakairo*. Luego entran *oso* (murciélago), *oso jaigü* (murciélago grande), *muñuā ñigü* (puño negro), *najü muñuā* (puño grande) y *büko* (oso hormiguero). Más adelante entra *yai* (tigre) a comerse la carne del oso hormiguero y a buscar cacería. Después entra *butuga* (comején), la protección de los niños porque llega a sacar la cacería y la comida para los pequeños. Luego llegan *süē* (caracol), *kopi* (cucarrón), *koto* (ibis), *küma mejārē* (bajar canoa del puerto) y *bureru*, un personaje del que toma el nombre una garza que es el símbolo representativo de la maloca de *Idejino*. Siguen *parari*, *ümawati* ("diablo" de ranas), *sawi jaibikü*, *sawi jaigü*, *bodea* (libélulas), *ajüaga* (perezoso pequeño), *mapiyu*, *mimi*, *rapasu*, *ga* (gavilán), *wairümüa* ("diablo" de peces) y *wasojikörō*. En cualquier momento llegan a pedir comida unos huérfanos (*jako mana*), quienes llegan con la máscara de cualquier personaje. También entran *yuka ñira* (chulo pequeño) y *yuka kūrā* (chulo grande), y *yuka bekoa* (mosco chulo). El último personaje que entra al baile es *büko* (la vieja), quien representa a la abuela de los peces.

Muchos de las máscaras sirven para que bailen varios personajes. *Butuga* baila con la misma máscara del *Tōri*, pero no tiene falo. Con la de *kopi* lo hacen *küma mejārē*, *ümawati*, *parari* y *wasojikörō*, con la de *nokörō* también baila *sawi*. *Werewerepiaka*, *bariwayaikaro*, *wairümüa* y todos los chulos entran con la misma máscara. Los murciélagos y los puños comparten el mismo disfraz, de igual manera a como lo hacen el oso hormiguero y *koto*. La máscara de *ümawārē* sirve a *tarobüküa* y a *ga*. La máscara de balso de los orejones, que tiene la posibilidad de incorporar distintos diseños de orejas, le sirve a *bureru*, *mapiyu*, *mimi* y *rapasu* (veáanse los dibujos de las máscaras del baile).

El baile está relacionado con las cadenas alimenticias. Los maiceros y las abejas son consumidores directos de chontaduro. Los maiceros aprovechan las frutas de chontaduro que se encuentran en los rastrojos y, por esta razón, ellos entran primero al baile. El tigre no va a mambear ni a oler tabaco sino a comerse al oso hormiguero que va al baile. El comején va a sacar comida para los niños, pero en esta vida se come los huesos de los animales

podridos. El caracol va a chupar la sangre de los animales y lo mismo ocurre con los murciélagos. Los puños o pirañas llegan a la fiesta porque comen pescado; ellos no van para tomar chicha de chontaduro sino a buscar comida. Los chulos se comen a los peces muertos.

Los predadores que participan tienen la virtud de llevar consigo a todos los animales que son sus presas; por eso, ellas no llegan a bailar a la maloca sino que participan como comida y representan el casabe, la masa de pepas, el almidón y la yuca. Los puños intervienen en representación de los depredadores acuáticos, mientras el tigre lo hace por los predadores terrestres. El jaguar come danta, puerco, maicero, armadillo y oso hormiguero, entre otros; por ser la comida del tigre, éste encabeza ese grupo y cobra mucha importancia dentro del baile. Los humanos también consumimos muchos de estos animales y todos son aprovechados para la fertilidad de la naturaleza. Esto quiere decir que por medio de la curación de todos estos alimentos y personajes participantes del baile toda la naturaleza se fortalece automáticamente.

El baile de muñeco que hacen los Makuna del Komeña pertenece a las boas del Pirá y fue creado por un antiguo curador makuna que vivía en ese río y se comunicaba con los animales; en *Jüwaitara* (lago de sábalo) se comunicó con las anacondas que estaban bailando dicho baile; las boas le regalaron un par de *jota seru* (chiruros) y un par de máscaras de muñeco. Con estos objetos, el pensador creó el baile e hizo morir a cuatro niños como pago por los elementos que le regalaron las boas⁴. Este baile pertenece a los *Yiba masā*, comienza en *Jüwaitara* y termina en las bocas del Komeña; continúa desde allí hasta *Rüara* en el alto Komeña. Para los demás Makuna este tipo de baile de muñeco no está permitido porque se considera peligroso. Además, con ese baile se revive la violencia que provocó el sabedor que lo creó. Por eso, cada vez que ellos realizan ese baile alguien se muere porque no saben manejar la curación. Los propios Makuna hemos bailado este baile todo el tiempo y nunca nadie se ha muerto.

Notas

Yuruparí

- ¹ Esta no es una historia como tal, no se debe contar por partes y además es muy complicado de entender. Ni siquiera los grandes pensadores la pueden contar porque es para alguien que va a manejar el mundo y a quien se la cuentan a escondidas. Sólo un gran *kūmu* como Isaac Makuna la puede contar porque él es el dueño actual del poder más grande de nuestra historia. Sin la autorización de Isaac Makuna, sólo puedo (Roberto) contar algunas cosas sobre la curación de pepas o sobre cosas que hay en el mundo de las que se puede hablar. Actualmente, nadie sabe esa historia con exactitud, únicamente Isaac Makuna.
- ² Por eso, los antiguos sabedores nunca decían que era maldad cuando alguien se enfermaba, porque nosotros no sabemos eso.
- ³ Estos grupos se conocen en conjunto como *yaia masā* porque en los tiempos de guerra podían convertir un tronco o un tábano en un tigre inmortal.

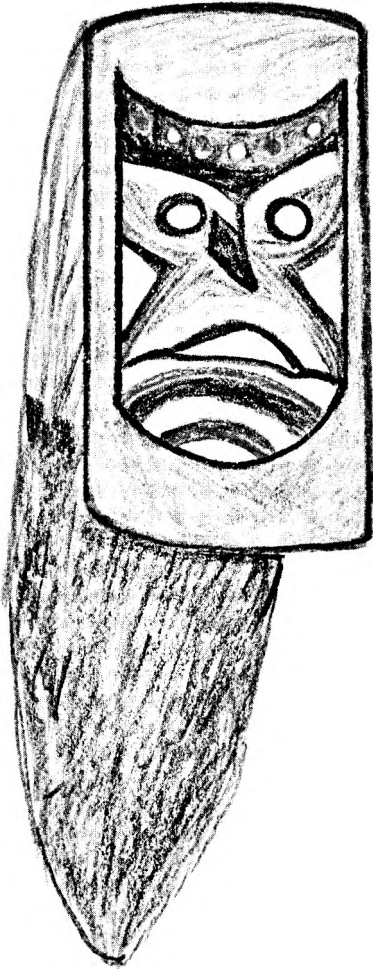
Dimensiones del Conocimiento

- ¹ Durante la creación hubo una época en la que las hormigas, las lagartijas y los gusanos eran muy grandes. Cuando se incendió el mundo, todas las cosas se quemaron y todas las especies se extinguieron; lo único que sobrevivió fue esa clase de comején, que además de ser puro era utilizado por *Rōmikumu*. Precisamente por su carácter resistente y por haber quedado después de que se quemó el mundo es que se usa en las curaciones.

Los Bailes

- ¹ Si una persona pasa cerca de una culebra, en la gran mayoría de los casos éstas no lo atacan porque no lo ven.
- ² Este gavilán es en realidad un águila arpía.
- ³ *Wāsōmisi* es una pepa silvestre.
- ⁴ En otra versión se dice que el baile provino de una visión que tuvo el mismo curador, quién al sacar una enfermedad extrajo el baile en forma de *jota seru* (chiruros); elementos de los cuales se origina el baile. A cambio de ellos murieron muchas personas. Eso ocurrió en Vuelta de gallina (*gajabokudua*).

MÁSCARAS DEL BAILE DEL MUÑECO



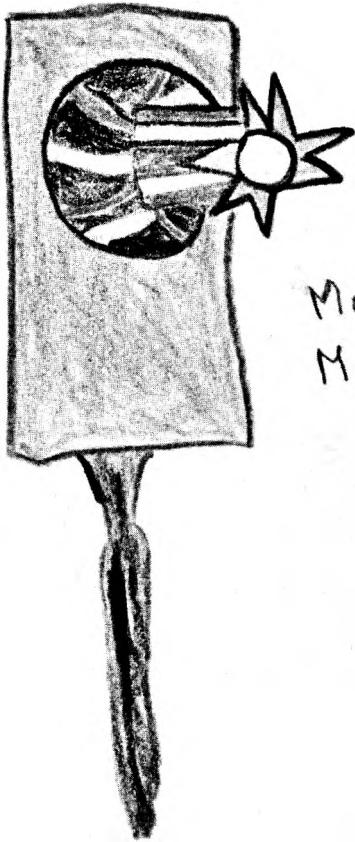
Tori y butuga

1. Máscara de *Tori y butuga* (comején)



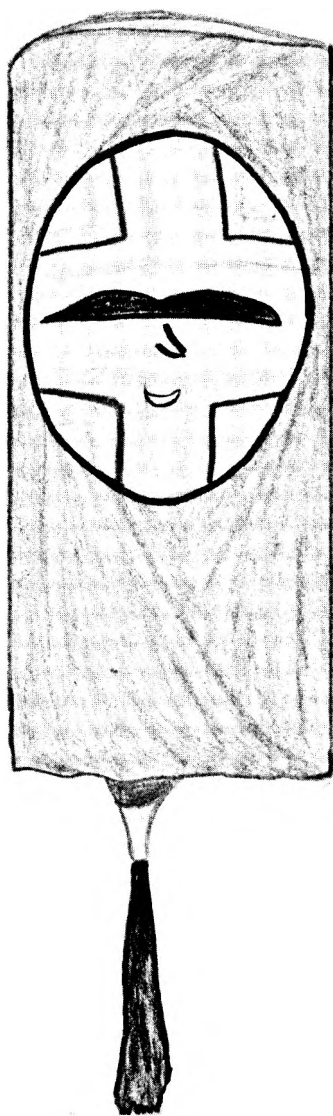
Gake

2. Máscara de *gake* (mico maicero)



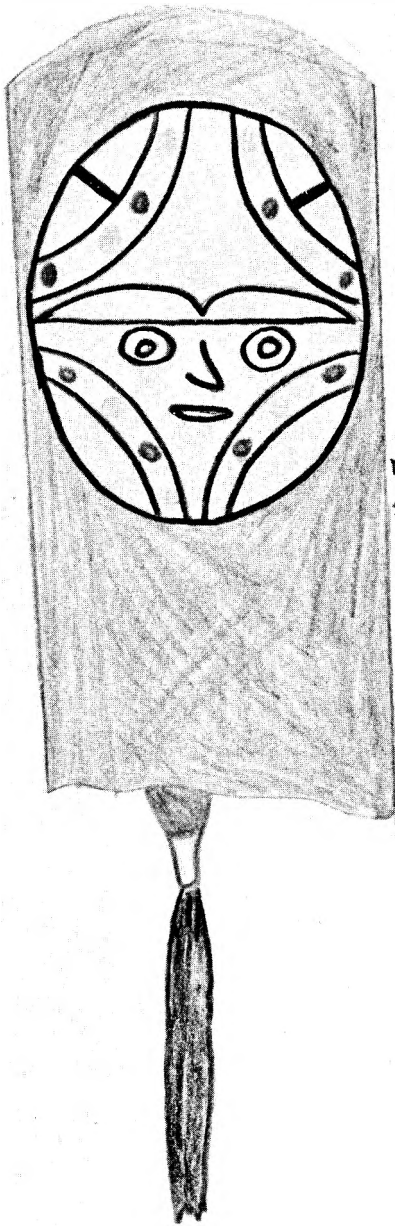
Momiã grande
Momiã pequeno

3. Máscara de *momiã* (abeja)



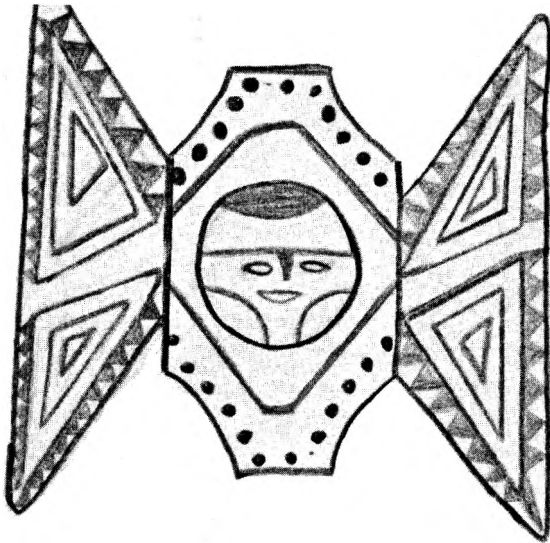
nokōrō pequeño

4. Máscara de *nokōrō* pequeño (sardina de pozo)



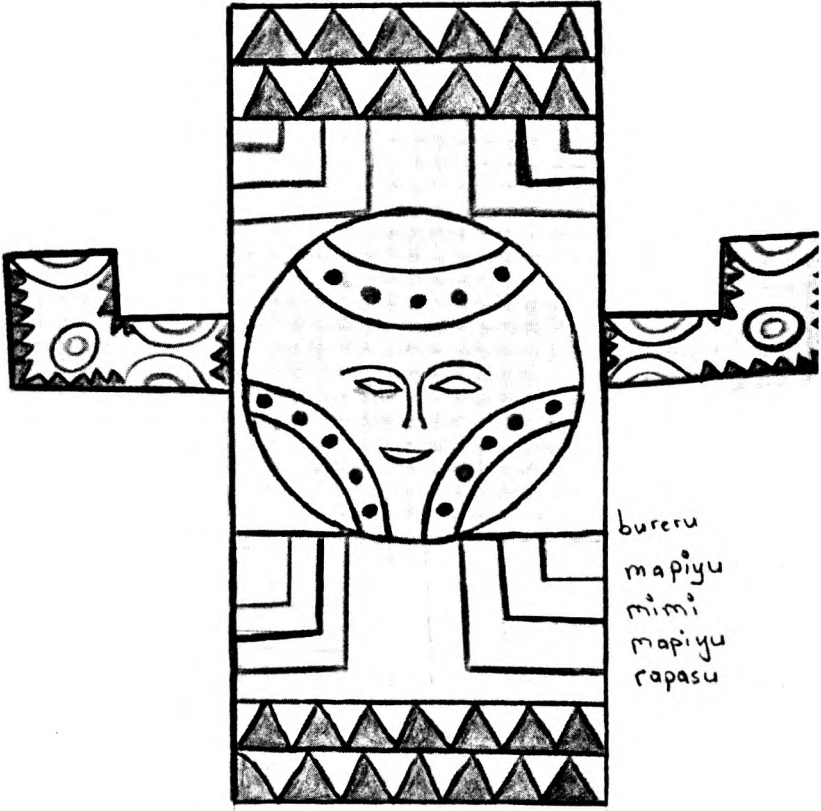
NOKŌRŌ grande
Sawŕi

5. Máscara de *nokōrō* grande (sardina de pozo)



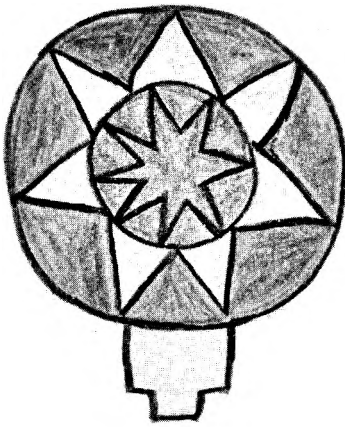
Ūmawāre (ranar
Tarobūia (sapo)
Ga (águila arpía)

6. Máscara de ūmawāre (alumbrador de ranas), tarobūkūia (sapo) y ga (águila arpía)

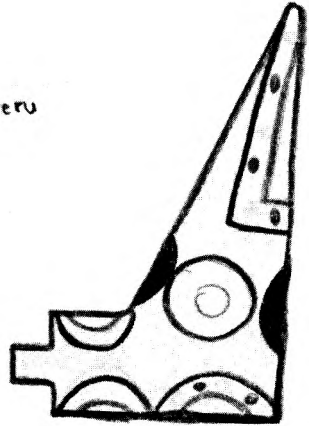


bureru
mapiyu
mimi
mapiyu
rapasu

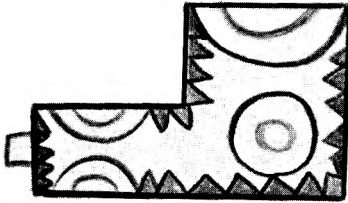
7. Máscara de bureru, mapiyu, mimi y rapasu



oreja buieru

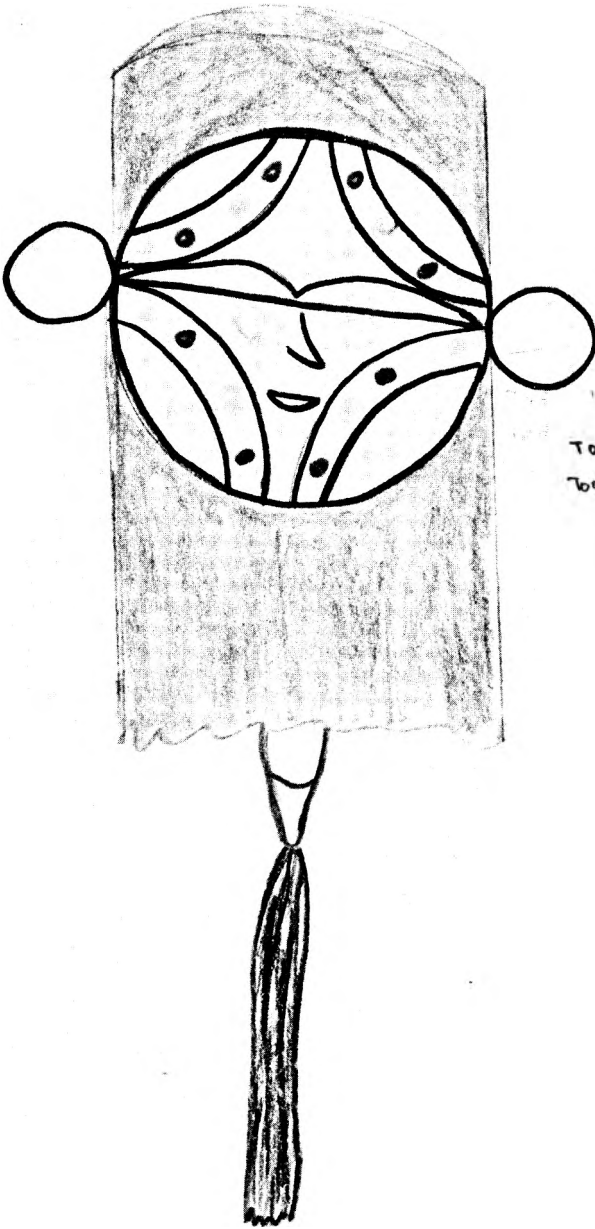


oreja mapiyu

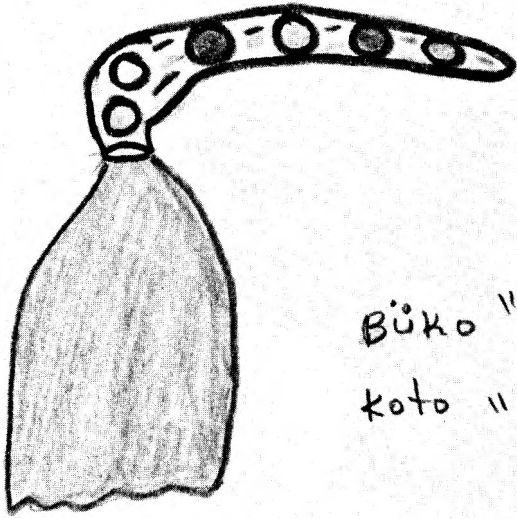


oreja rapasu
mimi

8. Tipos de orejas para la máscara de balso de *bureru* (los orejones)

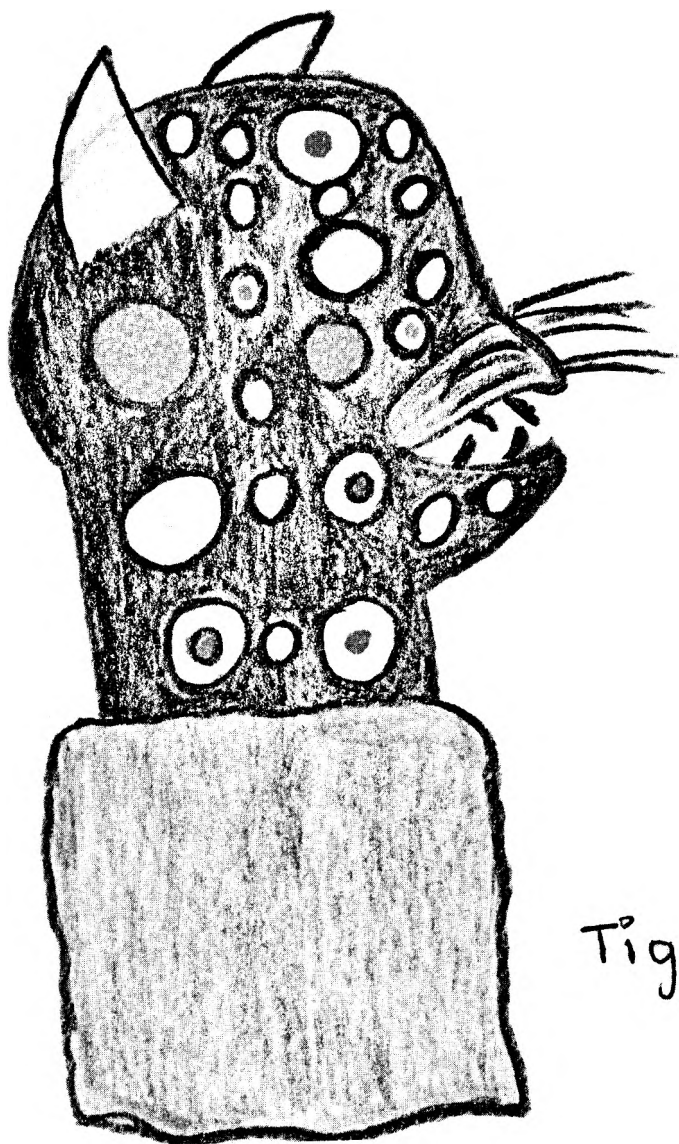


9. Máscara de *osoa* (murciélagos) y *muñuã* (puños)



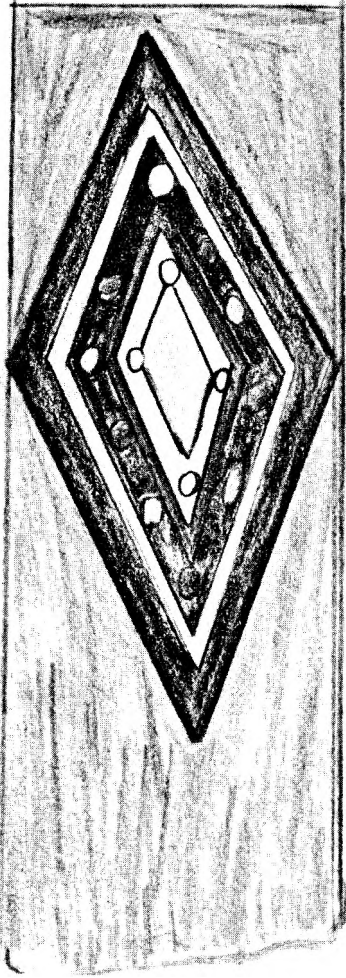
Büko "oso hormiguero"
koto "ibis"

10. Máscara de *büko* (oso hormiguero) y *koto* (ibis)



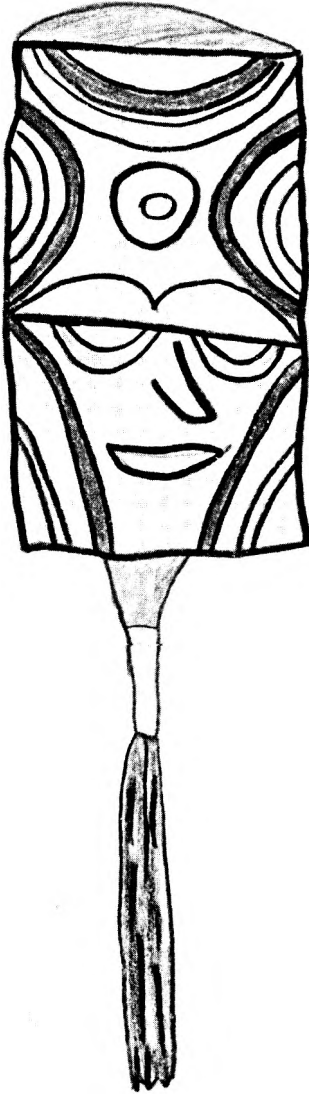
Tigre

11. Máscara de *yai* (tigre)



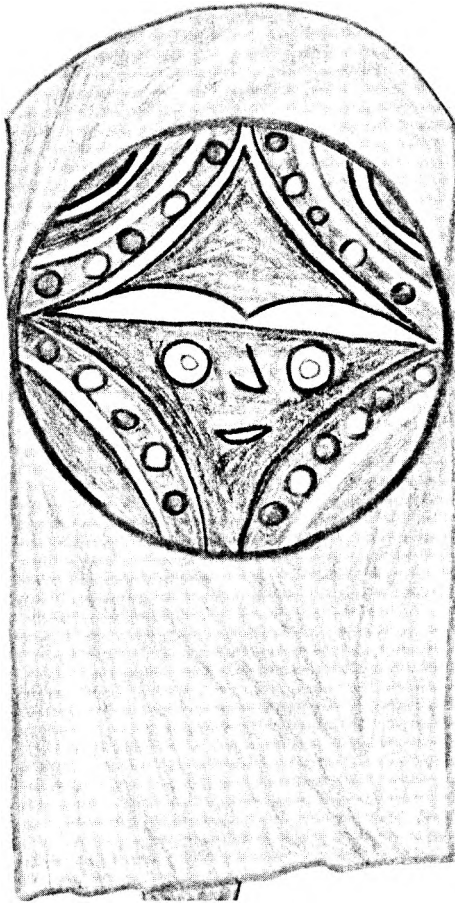
Sũē "caracol"

12. Máscara de sũē (caracol)



kopi
kūma mejārē
ūmawātī
parari
wasojikōrō

13. Máscara de *kopi* cucarrón, *kūma mejārē* (bajar canoa del puerto), *ūmawātī* ("diablo" de ranas), *parari* y *wasojikōrō*.



Werewerepiaka
Bariwayakairo
wairüimüã
yuka

14. Máscara de *werewerepiaka*, *bariwayakairo*, *wairüimüã* ("diablo" de peces) y *yuka* (chulos)

CICLO VITAL

Este capítulo explora la construcción de la persona humana a través de las etapas fundamentales del ciclo vital. La concepción, el parto, la niñez, la pubertad y la muerte se conciben como el resultado de las curaciones chamanísticas, las cuales le brindan a las personas todas las herramientas espirituales para poder vivir y acceder a las especialidades culturales asignadas en el nacimiento por el curador de los bebés. En la pubertad, el conocimiento para los hombres se hace tangible y practicable después del ritual de iniciación masculina gracias al trabajo del curador de yuruparí, así como la mujer que llega a la menarquia está lista para mantener una chagra y tener hijos por el trabajo de su curador de nacimiento.

Para poder aprender cualquier especialidad de manera correcta y preservar la salud es primordial cuidar el cuerpo y el pensamiento por medio de las dietas. Además, el cumplimiento de las restricciones alimenticias aleja la posibilidad de acumular grasa que hace visibles a las personas ante los ojos de los jaguares de yuruparí, quienes suelen devorar espiritualmente a los infractores y les causan la muerte.

El capítulo también explica la concepción de la vida que tienen los Makuna. Para ellos, la vida se piensa como un viaje por el río que evoca el recorrido de Menerã bükü, el primer ancestro que le dio orden a la vida humana. Ésta surge en pensamiento en los confines del mundo y brota en el parto por la puerta del agua, lugar en el que nacen todos los ríos del mundo. Sin embargo, la persona nace verdaderamente en Manaitara, la casa de nacimiento del grupo y la maloca de Idejño, la anaconda ancestral de la que los Makuna dicen descender. Luego se vive en el espacio humano hasta la muerte, cuando se emprende el camino hacia Toasaro, la casa de los muertos, donde se nace a una vida muy diferente a la de este mundo; a la vez que los componentes fundamentales de la persona se devuelven al yuruparí para que puedan ser utilizados por un nuevo humano.

El Surgimiento de la Vida

La procreación y el embarazo

En la curación que se le hace a la mujer cuando consigue marido, el *guga* le arregla el aparato reproductor, la protege de los efectos (*rudi*) del yuruparí, del plumaje y del yajé; le pronostica buena salud durante el embarazo, el parto, la lactancia y el resto de su vida como madre. El curador tiene que cuidarla y procurar que su cuerpo esté sano porque las relaciones sexuales, los partos y la lactancia son actos que pueden dañar o debilitar el cuerpo de la mujer.

En *ketioka*, la mujer es una mata de cuya o calabazo (*tugakoa ma*) compuesta por dos partes, una masculina y otra femenina ubicadas a la derecha y la izquierda respectivamente. La matriz donde se produce el niño es el fruto de esa mata. Cuando están curando a una niña pequeña, el *rīā gu* hace que su planta de *tugakoa* florezca a una edad determinada. Por eso, para nosotros cualquier mujer está apta para tener hijos a partir de los 12 años, pues a esa edad ya va germinando la mata de *tugakoa* y está esperando florecer. El orificio de la vagina es la misma garganta del yuruparí; por esta razón, las mujeres son las únicas que pueden dar vida y se consideran *ūmūārī rījī kūmurō* (banco de nacimiento del mundo).

A su vez, el hombre es una mata de tabaco que también está floreciendo. La curación hace que esa mata de tabaco produzca semillas que necesariamente tienen que caer en una parte fértil donde pueda producir otra mata de tabaco. Por eso es que en *ketioka* el pene es tabaco, pues de él dependemos para reproducir y dar vida a la humanidad; además los curadores usan el tabaco cuando están haciendo las curaciones, lo cual es darle vida a la gente. Cuando un hombre y una mujer tienen una relación sexual, se supone que las dos matas están maduras y pueden producir y dar frutos. La semilla de tabaco es el semen que cae sobre *tugakoa*. En el momento en el que el semen cae en la cuya, ésta crece y florece. El sabor empieza a curar a la nueva madre y le prohíbe comer ciertos alimentos porque cualquier cosa puede ir a la matriz y debilitar a la semilla; en realidad, la curación y la dieta serían equivalentes a cuidar y abonar cualquier planta del cultivo.

En *ketioka* se piensa que el niño es una mata de tabaco y la niña una mata de *tugakoa*. El sexo depende del lugar de la *tugakoa* en que florezca el embrión: si es mujer germina en la parte izquierda y si es hombre en la

parte derecha. Se cree que el curador puede determinar el sexo del bebé acomodando, en pensamiento, al feto en cualquiera de las dos partes de la *tugakoa*. El bebé vive en un espacio muy reducido y limitado, como en una pieza aparte.

La mujer mide el embarazo por su período menstrual; cuando se da cuenta que no le volvió la menstruación, acude a un sabedor que preferiblemente debe ser su *guga*, su curador de nacimiento. El curador le limpia el cuerpo por lo que comió antes de darse cuenta del embarazo para que los alimentos no le traigan complicaciones al feto, ya que la madre es la vida del bebé y él depende de lo que ella coma y del estado en que se encuentre. El *guga* le cura breo (*werea*) para que el embarazo transcurra sin dificultades y para que el niño se desarrolle normalmente en la gestación. El curador puede predecir el sexo del bebé sin ver el estado del feto, porque ve el útero de la madre como una cuya de producción. El *guga* se encarga de ordenar lo que está adentro de la madre, lo coge y lo mete en esa cuya para que ella no sufra complicaciones durante el embarazo (*jeraga*). El feto es una semilla que está germinando, pero antes de que se forme el pensamiento central no es considerado como persona.

A los tres meses, la mujer va donde el sabedor. En ese momento el *guga* le hace una curación para adecuar el cuerpo de la mujer. Primero, le arregla los senos que son la fuente principal de la alimentación del bebé y los relaciona con el río de leche (*ōjēgōā riaka*), que es el mismo Amazonas; este río corre permanentemente y por eso cuando la mujer va a dar a luz tiene suficiente leche para alimentar al recién nacido. Si el bebé es varón, el curador arregla muy bien el lado derecho de los senos sin obviar el izquierdo porque el bebé se va alimentar de ambos lados. Luego le cura a la mujer desde las extremidades superiores hasta los inferiores y llega al abdomen, el cual se concibe como la casa o el mundo del niño. Lo relaciona con el río de leche para que el bebé no se sienta incómodo ni salga con defectos; después le compone los genitales a la madre para que el parto sea normal. La vagina la relaciona con la desembocadura del río de leche porque el río fluye constante cuando baja el agua (*ūmayure*) y así ella no va a sentir dolor al dar a luz y no va a tener complicaciones. La vagina es la misma *ide soje* (puerta del agua) y también la asocia con *Rōmikūmu*; el *guga* nombra diferentes clases de bejucos como *Rōmikūmu yaro*, *Rōmikūmu yaga* o *Rōmikūmu jearo*, y los suelta para que el bebé nazca sin problemas y no se vaya a enredar en el cordón umbilical (*somūāma*). También desata todo lo que

está amarrado en el pensamiento. Esta curación es necesaria para que el desarrollo del embarazo sea normal y no se presenten dificultades en el momento del parto.

En el caso de una madre primeriza, el *guga* le dice a la mamá de la mujer que le explique sobre el parto y le dé consejos para que no se ponga nerviosa ni piense en cómo va a ser el bebé. La mujer ya sabe que el parto es doloroso y complicado, pero de todas maneras tiene que afrontar esa situación; por eso, se suele decir que las mujeres están enfermas cuando están embarazadas, y que van a descansar cuando van a dar a luz. En las diferentes etapas de curación, el *guga* es el encargado de darle más vida a la mujer. A medida que va teniendo hijos se va considerando más saludable, pues la madre está recibiendo más vida por medio de los hijos. Pensamos que una mujer estéril se enferma frecuentemente al no recibir las curaciones del *guga* y que se considera como un árbol que no florece y no da frutos.

El *guga* le ordena una dieta especial, pues todas las dietas que hace una mujer durante su vida están relacionadas con su fertilidad, al igual que todos los cuidados tienen que ver con la parte reproductiva. Durante el embarazo, la mujer tiene que hacer dieta y cumplir con las restricciones culturales que el *guga* le ordena. Si sigue todas las indicaciones, su embarazo y parto no tendrán complicaciones, pero si viola alguna de las prohibiciones pueden presentarse inconvenientes durante la gestación o en el alumbramiento.

El *guga* le cura ají a la mujer y le permite comer todo lo que se pesca con vara como el tucunaré y la sabaleta, pero le prohíbe comer presas de cacería conseguidas con veneno o con perro. El veneno endurece al animal y lo duerme; si la mamá come una presa envenenada, el feto no puede desarrollarse y a los dos o tres meses se produce una hemorragia vaginal muy grave. En otro ejemplo, cuando el perro persigue a un animal, la presa se encueva y es difícil de sacar; si la mamá come una de esas presas antes del parto, va ser muy difícil que el bebé salga pues lo relacionan con el animal que no tiene por donde escapar y la vagina no se le va a dilatar en el momento del parto. Si la madre come un pescado muerto con azagaya, el bebé puede tener dificultades para salir porque los peces arponeados son difíciles de sacar de la azagaya. Cuando los bebés están naciendo a veces se atraviesan o pueden salir por los pies; por ello no se comen alimentos prohibidos como peces con chuzos como el barbudo, el misingo y el pintadillo.

En esa etapa tampoco puede consumir todas las clases de pescado, pues sufrirá dolor en las piernas y en la espalda con frecuencia. Tampoco puede comer caliente porque le dará dolor de cabeza y dolor de muela. No puede mezclar pescado, gallineta y rana en una misma olla porque esta combinación hace que las mujeres tengan gemelos o mellizos, pues los *Ayawa* le hicieron esa maldición a *Rōmikūmu*; esa mezcla no se debe hacer nunca, ni siquiera cuando las mujeres están pequeñas. Los gemelos no nacen con regularidad y no es común encontrar en la zona una mujer que haya tenido gemelos. En algún caso ocurrido recientemente, uno de los niños murió en el parto.

Durante el período de gestación, el padre del bebé también tiene que cumplir con las restricciones y los consejos dados por el curador. Si alguno de los padres toca o saca algo de los sitios sagrados durante esta etapa, el bebé puede nacer con algún defecto físico o con alguna enfermedad que no tiene cura porque es un castigo mandando por el dueño del sitio sagrado. Si el papá del bebé acaba de ver yuruparí, no se le puede acercar a su mujer hasta que no se termine la curación de la comida, momento en el que ya pueden estar juntos sin peligro. Si la mujer embarazada pisa o camina por donde han estado los jóvenes que miraron yuruparí, puede sufrir una hemorragia fuerte y dolor de espalda. Una mujer embarazada no puede acercarse ni visitar a una persona que haya sido mordida por una culebra, ni puede estar cerca del lugar donde se encuentre el afectado porque la herida se le puede pudrir o le aumenta el dolor.

La fertilidad de las mujeres depende estrictamente de la protección y de las curaciones que les hacen los sabedores. Ellos miden las curaciones por períodos y cada vez que una mujer tiene hijos se le da más vida, porque el *guga* va a curar y mantener al bebé y a la madre. El orden lógico para tener hijos sería niño, niña, niño, niña y así sucesivamente; pero suceden casos en los que nacen primero dos niñas porque el curador ha decidido que para mantener el hogar, la mamá va a tener dos hijas para criarlas y enseñarles todo lo de la maloca, pues son ellas las que se encargan de todas las cosas y en ese sentido los hombres no importan tanto. Se cree que si nace hombre, el bebé se parece más al papá, mientras que si es niña se parece más a la mamá. Para nosotros, el tener hijos es muy importante ya que es darle vida a otro grupo étnico por medio de los intercambios matrimoniales; cuando los hombres de un grupo piden una mujer de otro, el padre del esposo dice: "Sí su hija me da un hijo, pues mi hija también le dará un hijo".

La fertilidad femenina siempre ha sido objeto de las maldiciones de algunos sabedores. En tiempos pasados, las parejas sólo tenían un niño y una niña, pues tener hijos era motivo de envidias; los mismos curadores se encargaban de esterilizar a las mujeres; una vez lo hacían, los curadores guardaban dieta de cuatro meses y durante ese tiempo los padres no podían tener relaciones sexuales porque de lo contrario la mujer se adelgazaba y se moría. Cuando algún curador le quiere hacer *rojare* a una mujer, le tapa el lado masculino de la *tugakoa* y entonces la vuelve completamente femenina; así, la mujer siempre va a tener niñas al quedar embarazada. Para que la mujer recupere la parte masculina de su *tugakoa*, el *guga* tiene que hacer una dieta bastante fuerte y estricta; en la curación le quita todo el contenido de la *cuya*, deja que ésta empiece a madurar y vuelve a dividir en dos la matriz.

En otros casos, al quitarle la fecundidad a una mujer que aún puede tener hijos, el pensador le raja la *cuya* de fertilidad y la deja estéril. Para recuperarla, la mujer debe evitar las relaciones sexuales durante seis meses; de lo contrario el semen rompe los ovarios o el aparato reproductivo, produciendo una hemorragia vaginal que la puede matar. El curador también puede hacer que por cada hijo que una mujer tenga, le quite una parte de la fecundidad para que la mujer llegue a la menopausia siendo joven. Algunos sabedores hacen *rojare* a las mujeres para que una familia no crezca; las causas están relacionadas con el no pagar las mujeres o por no haber accedido al intercambio matrimonial. Anteriormente, si una mujer no le daba hijos al otro grupo, el mismo curador se podía encargar de quitarle la fertilidad, incluso si se trataba de la propia hermana; por este motivo, muchos grupos étnicos se acabaron. Los abortos que se presentan se deben a las maldades de los pensadores que no dejan nacer al bebé y se mueren durante el embarazo. Si algún hombre, sobre todo si es sabedor, coge por la fuerza a una mujer y ésta no se deja, le puede hacer *rojare* para que ella se muera en el parto o el bebé se quede atascado en el vientre o se mueran ambos.

El parto y la curación de nacimiento

A los nueve meses, el sabedor le cura breo a la mamá para que el niño nazca sano, no le sucedan enfermedades y no lo mire *Wasoyuküjño*. Cuando comienzan los dolores del parto, la madre se unta carayurú para descansar; las primerizas sufren cuando no descansan rápido y mandan a curar agua

para sentir alivio pronto. Si el *guga* dice que está bien, se reposa; pero si dice que el bebé aún se demora en nacer, continúan los dolores. Las mujeres también mandan a curar ají para no sentir dolor, pues los *Ayawa* le hicieron una maldad a *Rōmikūmu* para que sufriera antes del parto. Por este motivo es que las mujeres sufren dolor de piernas y de espalda, en especial cuando no se han cuidado durante el embarazo y han comido toda clase de peces como barbudo o piraña. Cuando el dolor se vuelve más continuo, es señal de que el bebé está a punto de nacer; en ese momento, la madre sale de la casa y se va a un rastrojo cercano. Si se presenta alguna demora en el nacimiento, el *guga* cura agua para que el bebé nazca más rápido. El momento mismo del parto no duele porque los *Ayawa* curaron para que *Rōmikūmu* no sintiera dolor durante el alumbramiento [ver La creación]

Si una madre tiene el bebé en la maloca, éste se enferma gravemente y en la mayoría de los casos muere porque aún no forma parte de este mundo; por esta razón, las mujeres se van lejos de la maloca para parir a sus hijos y, por lo general, van acompañadas por otra mujer que se encarga de ayudarlas y atenderlas durante el parto, además de protegerlas de los eventuales ataques de *Wasoyukūjīno*. La acompañante puede ser la mamá, la hermana o alguna compañera, y se considera que es la madrina del bebé; ella es la encargada de cortarle el cordón umbilical al recién nacido y de entrarlo a la maloca. Los hombres no deben participar en el momento del parto, pero si no hay nadie más para ayudar en el alumbramiento, el papá puede atender a su esposa y le va pasando lo que necesita mientras ella se encarga de coger al bebé.

El *guga* cura en la maloca con breo (*werea*) y carayurú (*gūnañe*) antes de que nazca el bebé para que no suceda nada malo ni peligroso durante el parto. Si el *guga* no está protegiendo ni curando en ese momento, *Wasoyukūjīno* llega al lugar donde está la mujer, imita la voz del esposo o de algún pariente cercano y para engañar a la mujer le pregunta que sexo tiene el bebé; en algunos casos, puede llegar a adoptar la apariencia física de alguno de éstos o simplemente se oyen los pasos fuertes de alguien que se acerca al sitio. Lo que más le interesa a él es el bebé que está a punto de nacer, aunque muchas veces se lleva a la mujer y al bebé a un lugar sagrado para que vivan con él; la mujer se convierte en su esposa y el niño es enviado a cuidar un nuevo sitio sagrado, convirtiéndose en dueño del lugar. A las niñas las deja con él.

Wasoyuküjĩno trata de llevarse a los niños pequeños, y aunque fracase en el intento, los recién nacidos se enferman gravemente, se “privan”, la fiebre nos les baja y en algunos casos se pueden morir. Si una mujer se va a parir sola y no le avisa al *guga*, el niño pierde el sentido cuando nace, se pone rojo y en cuestión de horas se muere; en ese momento, *Wasoyuküjĩno* se lo está llevando. El curador no puede evitar el rapto, porque ya es demasiado tarde para hacerle alguna curación; por ello, las mujeres tienen que avisarle al curador para que esté pendiente del momento del parto. Si el niño nace y los papás se demoran en ir a ver al *guga* para que lo cure, el bebé también corre peligro porque lo pueden ver los animales, quienes intentarán atacarlo y llevárselo. Para evitar estas situaciones, el *guga* protege a la mujer con el carayurú y ahuma con el breo para volverla invisible.

Todo esto corresponde al acto físico de dar a luz (*rümürükore*), pero en *ketioka* cuando el niño está bajando y se está acomodando para salir, está subiendo desde la bocana del río de leche. La curación del nacimiento se llama *rĩākā wānōrē* (curación de niños) y es como subir por el río desde la desembocadura porque para nosotros el río nace en la bocana; por eso cuando el bebé sale, está en la desembocadura del río y el curador relaciona la vagina de la madre con la puerta del agua (*ide soje*) porque el bebé sale por ella; en ese sentido, el raudal de la Libertad (*Yúisi*) se relaciona con *ide soje*. Cuando la madre está sufriendo los dolores del parto, el *rĩā gu* empieza a curar desde el río de leche, más abajo de la puerta del agua, haciendo *rĩĩ masore* (“haciéndolo volver humano”), es decir, volviendo carne o materia al bebé que está a punto de nacer. Cuando el *guga* llega a la puerta del agua, el bebé sale de la vagina; en ese instante ya es otra vida, es una persona pero todavía no es de este mundo, no tiene oficio ni pensamiento y sólo respira y vive.

Antes de nacer, el bebé es puro pensamiento y se va volviendo carne mientras el *guga* está curando el parto. En ese momento es como imaginarse que el niño es un aire (*mino*) que aún no se ha materializado. Por eso el proceso de la curación requiere que el curador le avise a la casa de la conversión (*rujeara wi*) para que el aire que representa el niño se convierta en carne. El curador hace *üsü rünūrē* (le da aire) al bebé y lo convierte (*godoweore*) en persona; por medio de la curación, el pensador se encarga de darle inicio a la vida del bebé que está por nacer en este mundo. Esta etapa es la de iniciación del proceso de formación del bebé (*rujearama*) y es importante relacionar a la criatura con los árboles, la luna, el sol, los animales y las estrellas.

Cuando el bebé nace, todos los seres de la naturaleza lo están esperando para no permitir que entre en la maloca porque lo ven como comida. Los seres que lo esperan son, especialmente, los grillos, las lombrices, las lagartijas, los moscos, las mariposas, los animales de monte y las aves. Para estos seres, el recién nacido simplemente es comida que brota de la naturaleza y ellos están pendientes para comérselo. En el momento del parto las cuatro puertas (*sojeri*) del mundo están abiertas y los seres que allí se encuentran están peleando para llevarse al bebé en caso de que el *guga* no esté curando; por eso, el curador tiene que cerrar esas puertas en la curación del parto. Para prevenir estos peligros, el *guga* relaciona al bebé con los seres de la naturaleza y nombra a todos los seres del mundo enemigos del bebé y de la madre en el nacimiento (*ümüārī sitagaye gūaritiā*), por ejemplo, *yukū masā* (gente árbol), *waibükūrā* (animales de caza), *bekoa masā* (gente insecto), *barewa masā* (gente lombriz) y *minia masā* (gente ave). Es como si les pidiera consejos para que no le hagan daño al recién nacido. En cada curación, el *guga* debe hacer *üsi wasoare* (cambio de pensamiento) para que los animales no ataquen al niño. Por medio del *üsi wasoare*, el curador se encarga de cerrar todas las puertas del mundo y ofrece una cuya grande de coca en cada maloca de estos seres para que queden contentos y tranquilos, y no vayan a perturbar o a enviar alguna enfermedad. El *guga* tiene que hacerle *üsi wasoare* a todo: a los animales, a los peces, a los sitios sagrados, a los sitios con nombre y a los truenos, para que no ataquen ni manden enfermedades.

Como es un momento peligroso, la madre no puede entrar a la maloca. Mientras tanto, el *rīā gu* sigue curando y presenta al bebé con las abejas, el agua, la tierra, las lombrices y todos los seres vivos. Al mismo tiempo está presentando al recién nacido en la casa de *Idejīno*. Cuando en la curación se llega a *Manaitara*, la madre ya puede entrar a la casa, pero antes de hacerlo, el curador purifica el camino por donde viene la madre y arregla el espacio de la maloca donde ella va a estar; el *guga* hace que salga todo lo malo para que nada afecte al niño; ahuma con breo curado el sitio donde la mamá va a guindar la hamaca y donde va a permanecer acostada para que al niño no le vaya a dar ninguna enfermedad ni se enloquezca. También es necesario que el curador le avise del nacimiento del bebé a todos los objetos sagrados que hay dentro de la maloca y al dueño de las hojas con las que está construido el techo para que no le hagan daño al bebé. Como el curador no ha llegado aún a *Manaitara*, se devuelve a la puerta del agua para hacer la

curación de incienso (*ēōgūje*) y breo (*werea*). Prende estos elementos y el olor que se desprende del breo sirve para espantar todas las clases de males que puedan haber en la maloca, lo cual evita que el bebé se enferme o se enloquezca; el breo hace que salga todo lo malo, que entre el aire suave y la tierra se vuelva buena. El breo que le curan al bebé, es guardado por la mamá y ella lo manda a curar de nuevo si el niño se enferma de gripa, vómito o de dificultad para respirar; en esos casos lo ahuma y se lo hace oler.

Una vez está purificada la maloca, la mujer que asistió a la madre en el parto tiene que ir adelante para avisar que ya están listos para entrar. En ese instante está prohibido que la madre y el bebé entren por la puerta de los hombres y que los niños se le acerquen mientras esté con hemorragia. Finalmente, la madre trae al bebé a la maloca y lo entra. Si es una maloca pequeña, antes de que llegue es necesario sacar todos los elementos masculinos para que la madre pueda entrar con el recién nacido; los niños y los hombres que están adentro en ese momento tienen que salir cuando les avisa la ayudante de la parturienta, pues las mujeres son las únicas que pueden estar en la maloca cuando entra la madre. Si ella ingresa a una maloca grande, le hace daño a la casa, al pensador, a los que miraron yuruparí y a los jóvenes que están en proceso de aprendizaje; también puede dañar el caracol de tabaco, la olla donde se cierne la coca, el pilón y el carayurú de los hombres. Así que en ese caso es necesario construirle una casa aparte para que el recién nacido no afecte a la maloca. Si vive en una casa de piso, hay que hacerle una pieza o una división para que quede aislada de los hombres y de los niños mientras dura el encierro de la madre con el bebé.

Como medida de protección al entrar a la maloca, la madre se echa carayurú y le unta al bebé en el cuello y en el pecho al lado del corazón. Cuando entra la madre, el curador comienza a hacer una segunda curación en la que el pequeño empieza a hacer parte de la gente que hay a su alrededor. Esto quiere decir que la primera etapa de curación la miden desde *ide soje* hasta *Manaitara* y, desde esta perspectiva, el río de leche representa el camino desde el límite del patio de la maloca hasta la casa de nacimiento, pues el recién nacido aún no forma parte del mundo de los vivos (*katirā wi*).

Cuando el bebé entra a la maloca, nace o brota de *Manaitara*. En ese instante se considera que el bebé nace en realidad, pues está verdaderamente en la casa de nacimiento o del despertar (*masā yujiri wi*). Allí, el *guga* cura específicamente al niño y lo relaciona con la luz del sol, con el aire, con todos los seres vivos que hay en la naturaleza y con otras partes del

territorio y el pensamiento de los *Ide masā* como *Juriti bota*, *Najū goje*, *Yai bota* y *Wekobojesarikū*; de esta forma, el niño nace del mundo y para el mundo (*ümüārī yaū*). También lo relaciona con todos los sitios sagrados que existen, excepto con *Toasaro* donde registra el nombre del niño y solicita un cupo allí para que cuando muera se vaya directamente para esa casa [ver La muerte]. El proceso de socialización y humanización del recién nacido se hace en *Manaitara* y el curador lo vuelve persona (*masā yujjogū*). El curador le está mostrando todo lo que existe y se puede decir que lo está paseando por el mundo para que cuando crezca tenga conocimiento. En otro sentido, el curador saca al bebé del mundo de abajo y lo trae al mundo humano; esto se llama *masā yujjore*.

En realidad, cuando un bebé nace, sólo es un cuerpo que respira; en ese momento, lo esencial de su vida es el pensamiento de la madre. En la curación, el *guga* hace *kenoyire*, es decir, perfila el pensamiento y el camino de la vida del recién nacido. El bebé aún no tiene *ketioka*, aunque su fuerza lo está cuidando; si a un varón desde pequeño le dan *ketioka* puede tener sueños como los adultos y enfermarse, además no tiene la capacidad para manejar el poder porque es pequeño e inocente. A medida que va creciendo, lo van curando hasta que le muestran *yuruparí* y le dan *ketioka* para vivir y aprender, por lo que comienza a pensar como adulto y a seguir procesos largos de dieta. El *ketioka* le alumbra el camino de la vida y del pensamiento para que piense, actúe y viva. La vida del muchacho no depende de otros y su única defensa es el *yuruparí*, pues gracias a él se actúa, se vive, se come, se tumba chagra y se hacen todas las cosas.

En el caso de las niñas, las relacionan con la yuca y la chagra. Ellas tienen que pasar por ciertas etapas de dieta a medida que van creciendo y preparan sus cuerpos para recibir *ketioka*. Si desde pequeñas el *guga* les entrega *ketioka* de yuca y de la maloca, las niñas se mueren rápido pues ese *ketioka* es muy fuerte y les pesa mucho: como no tienen la edad suficiente para afrontarlo, éste las aplasta y las puede matar. Por esta razón, sólo cuando llegan a la menarquia reciben el *ketioka* de la chagra y de los instrumentos para trabajar la yuca. A partir de ese momento, dependen de la agricultura, de la gente y de la maloca, y en eso está el pensamiento (*üsi oka*) de las mujeres. Ellas son las que más *ketioka* tienen. Todo lo que les curan en el nacimiento, lo dejan en el *yuruparí* izquierdo que pertenece a la yuca y hace parte de la mujer.

Después del parto, la madre se queda acostada tres o cuatro días hasta que se le pase la hemorragia; al día siguiente le curan casabe, agua y hormigas que es lo único que va a comer durante una semana. Las hormigas sólo pueden ser una variedad de arrieras (*mekā*) llamadas *jaka*, y las hormigas picantes no se pueden comer sino hasta después de seis meses o un año. El casabe y la cuya para beber agua están aparte de la comida de los demás; la cuya tiene que ser nueva y de uso exclusivo de la mamá. Si llega a comer pescado en esos días, a la madre le da más hemorragia y no le para fácil. A la semana, la mujer manda a curar frutas y todos los cultivos de la chagra, y peces pequeños como sardinas, mojarras y yacundás de quebradones.

El niño no come nada, sólo toma pecho. El *riā gu* le cura al bebé la leche materna ya que la leche que la madre posee antes del nacimiento es impura debido a la clase de alimentación que ella ha tenido durante el período de gestación; el curador la purifica y la relaciona con el agua del río de leche porque es un río que nunca se seca, un río puro, frío, calmado y fuerte; es un río de vida, de alegría, de armonía y de bienestar. Una vez hecho este proceso, la leche se convierte en alimento puro para el niño y por eso la madre tiene que guardar dieta durante un tiempo determinado. Con la curación, la madre tendrá abundante leche y no se le acabará porque está relacionada con dicho río. Si la madre o el bebé consumen cualquier tipo de alimento sin ser curado en esta primera etapa del ciclo vital, la salud del pequeño puede verse afectada con gravedad. Mientras la mamá le da pecho no puede comer moqueado, flechado y barbasqueado para no afectar la salud del recién nacido.

La madre tiene que estar encerrada con el bebé durante diez días. Tiene que quedarse quieta, no puede tener contacto con otras zonas de la casa o de la maloca, no puede cocinar ni estar cerca del fuego, no puede tocar ni consumir nada caliente porque puede hacerle daño a ella o al bebé. En este tiempo, el curador hace la curación respectiva para el recién nacido y para la madre; a la vez, está alargando la vida del nuevo ser haciendo *üsi rünürē*. Durante todo el proceso de curación, la madre no puede salir con el niño a ninguna parte porque lo pueden ver animales como lombrices, lagartijas, moscos, mariposas, animales de monte o aves, y le pueden hacer daño flechándolo, pegándole o maltratándolo.

Durante el período de encierro en la maloca, el *guga* termina la curación del nacimiento. En dicho proceso se utilizan distintas sustancias como la pintura, el incienso, el carayurú, el breo y el comején; todos estos ele-

mentos se conservarán para siempre e inclusive, cuando se muera la persona, se transferirán al hijo mayor o se conservarán cuidadosamente debido a que hacen parte del patrimonio familiar. La pintura negra (*we*) es fundamental porque cuando el bebé tiene contacto con ella, se vuelve de este mundo. En la curación, el *guga* nombra seis clases de pintura relacionadas con los puntos cardinales y repite el mismo viaje desde la puerta del agua hasta *Manaitara*; al llegar a la casa de nacimiento le manda untar *we* al recién nacido, lo cual sirve para relacionarlo con los hermanos, los padres, los tíos, los abuelos, las cosas de la maloca y con los seres de la naturaleza, y para que se convierta en un ser social que va a vivir en el mundo humano (*katira wi*) o en la casa de encima (*joega wi*).

La pintura también tiene el poder de hacer invisibles al bebé y a la madre frente a cualquier peligro. El *we* protege y esconde el cuerpo humano de los enemigos y hace que las enfermedades no lo vean y lo ataquen. La pintura representa el agua que es la fuente vital de la naturaleza, pues nosotros pensamos que todos los seres tomamos agua. La pintura relaciona al recién nacido con el agua y ella misma representa el agua del cuerpo del bebé; por eso, hay que curar cuatro veces con *we* y al final permite curar el agua para que la madre y el bebé se bañen después del encierro. También, el *guga* le cura ahí, *we* y carayurú a la madre.

Después de curar con *we*, prosigue a curar el carayurú (*gūnañe*), la pintura roja que representa la sangre y la valentía del recién nacido para que cuando haya alguna enfermedad no lo afecte. El *guga* también utiliza dos tipos de incienso llamados *ideri* y *ēōgūje* que van juntos con la cuya de comején quemado (*butu soere*). *Ideri* es una sustancia de un árbol que, después de haber salido de su cáscara, se vuelve una masa pegajosa; representa la pureza del río de leche y se consigue en las partes altas de caño Toaka y del río Taraira en *Ideri boaro* (Arenal de incienso). Al ser convertido en las aguas de dicho río por el curador, actúa en el cuerpo del niño para que tenga un crecimiento sano, fuerte y sin dificultades de circulación sanguínea; este incienso es propiedad de la casa de *Idejño* y existe en *Manaitara*. El *ēōgūje* se saca de un árbol que se llama *ēōgūjera* o de otro llamado *toara* (palo de laurel); representa el pensamiento puro del niño para que no crezca grosero y rebelde, sino humilde en su trato con todas las personas. Sirve para curar cada vez que se enferme. La madre guarda el *ideri* y el *ēōgūje* y lo vuelve a mandar a curar cuando se presenta algún inconveniente con la salud del niño.

En *Manaitara* hay unas divisiones o alcobas para que los curadores elijan el oficio que desempeñarán los bebés. Una de estas divisiones existe especialmente para humanizar o materializar (*rujeore, godoweore*) al recién nacido; el *guga* lo mete en la habitación y le da la forma al pensamiento del bebé y lo vuelve humano. Luego, el curador escoge la especialización del recién nacido, la cual debe ser pedida a *Idejino*. El *guga* selecciona un lugar entre todas las divisiones que tiene esa maloca, es decir, en las habitaciones del baile, de la curación o del yuruparí; cada alcoba representa una especialización cultural diferente. Si es varón puede ser *üjü* (maloquero), *baya* (cantor bailador), *kūmu* o *je gu* (curador del mundo), *yai* (payé), *rīā gu* (curador de niños) o *ewa masū* (cazador y pescador). Por ejemplo, si el bebé va a ser un cantor bailador el *guga* hace que la mente del niño tenga capacidad para aprender y grabar con facilidad. Antiguamente, a algunos niños los curaban para que fueran guerreros (*guamarā*), pero esta especialización dejó de existir; si el *guga* cura para que alguien sea guerrero, esta persona tendrá una vida corta, porque siempre va a estar buscando pelea y enfrentándose constantemente con las personas hasta que alguna le haga daño y lo mate. Si es una niña puede ser curada para ser *bare jako* (dueña de la comida) o *kīrükü jako* (madre de la yuca), *je jako* (madre de yuruparí), *wi jako* o *wi üjo* (maloquera) y *basa rōmio* (cantora).

En tiempos antiguos, el hijo mayor era curado para ser maloquero, el segundo para ser cantor bailador, el tercero para ser *kūmu* y el menor para ser cazador o pescador. Los hijos del maloquero podían tener cualquier especialización; los hijos de un cantor bailador podían ser curados para ser cantores, curadores o cazadores; los hijos del *kūmu* podían ser curadores o cazadores; y los hijos del cazador sólo podían ser cazadores y pescadores o aquellos que desempeñaban oficios menores. Esta estructura familiar no se conserva actualmente; el hijo del hermano mayor puede ser curado como cantor bailador, mientras que el hijo del hermano menor puede serlo para maloquero, y sólo uno de los hijos puede ser curado para desempeñar alguna especialización cultural.

También en *Manaitara*, el curador escoge un nombre para el recién nacido. Hombres y mujeres tienen tres nombres; uno en español, un apodo en makuna y el nombre de la curación (*keti wāme*) que sólo lo sabe y maneja el *guga* en cada una de las curaciones relacionadas con la persona. El nombre en español es producto de la época de las caucherías porque todos los nombres que existían antes de la llegada de los caucheros a la zona eran

en makuna. Esos nombres en lengua son apodos o sobrenombres que hacen referencia a un animal o a alguna cosa pues comparten algún rasgo característico, ya sea físico o de personalidad. Cuando el *guga* está en la casa de nacimiento escoge el nombre de curación que le va a asignar al recién nacido.

En el caso de los hombres, el nombre de curación se relaciona con los nombres y las especializaciones de los hijos de *Idejino*, es decir, con *Menerā būkü* si es *je gu*, *Meneyawiri* si es *kūmu* o cantor, *Wiyu* si es *baya* o curador de picaduras de culebra (*āñā gu*), *Idera* si es curador para quitar los chismes, *Riri* si es cantor, *Üyera būkü* si es maloquero, *Soto* si es temperamental y agresivo como los *Sāirā*, y *Toasaro*. El nombre de las mujeres se relaciona con los nombres y las especializaciones que tenía cada una de las hijas de *Idejino*, o sea, *Yawira*, *Nar.ʔō*, *Yuruo* y *Nakūō*. Los otros nombres sagrados corresponden a los de los hijos de cada uno de los descendientes de *Idejino*; sin embargo, éstos no son conocidos por todas las personas y sólo los saben los curadores. Estos nombres los identifican como *Ide masā*.

El nombre de curación tiene que ser de algún ancestro muerto perteneciente al clan del padre, preferiblemente el de su abuelo mayor, lo cual permite conservar las características o la clase de persona o familia de una misma línea de descendencia. Cuando el *guga* va a asignar el nombre y la especialización del recién nacido, hace *bojoritare* al nombre del muerto porque como el nombre pertenece a una persona muerta, todo lo que le pertenece tiene mucha tristeza y enfermedades; de hecho, todo lo malo que le pasó al ancestro puede ocurrirle al recién nacido y por eso el curador deja limpio el nombre, le quita todas las características de la persona que lo tenía antes y lo devuelve a la casa de los muertos en *Toasaro*. Entre los posibles nombres, se dejan de lado los de aquellos antepasados que murieron asesinados para evitar que el recién nacido corra con la misma suerte. En algunos casos, los nombres a los que se les hace *bojoritare* pertenecen a una cuarta o tercera generación anterior. Entonces, para saber de quién se trataba y para referirse, por ejemplo a un sabedor muerto, se dice *ñu kūmu ñajākū* o *Wājūrise ñajākū*. El *guga* pide el nombre y, en ese momento, se lo puede dar al recién nacido y se lo dice al papá y a la mamá.

Por tratarse de nombres de curación que sólo conoce el curador de nacimiento, no se pueden revelar ni usar cotidianamente. Si se conoce éste nombre, la especialización y la curación, la persona queda expuesta al ataque de cualquier otro sabedor que le puede quitar la protección y la curación; si

esto ocurre, el niño se enferma y puede morir. Por eso se utiliza el apodo en makuna para referirse a las personas. No obstante, cuando llega visita, la manera de dirigirse a la gente no es por el nombre sino por medio de términos de parentesco como *baiga* (hermano mayor propio), *kiaga* (hermano menor propio), *iño* (hermana mayor), *nomi* (hermana menor), *bai* (primo hermano mayor), *kia* (primo hermano menor), *buamü* (tío), *teñi* (cuñado), *ñikü* (abuelo), *suiga* (abuela), entre otros.

Una vez que el *guga* ha terminado de curar con *we* y carayurú, debe curar el comején (*butu*). El *butu* es una materia extraída de la casa del comején que, luego de ser sacada de la selva, se lleva a la maloca y se quema para extraer un polvo amarillo. Si la curación es para un varón, el *butu* debe sacarse de la casa de comején macho, mientras que si es para una niña debe recogerse de la casa de comején hembra. El *butu* fue lo único que sobrevivió después de que se quemó el mundo; representa lo puro (*ñemani*) y el corazón de *Idejño*. Al curar con *butu*, el *guga* da vida a la naturaleza; de hecho, la misma *Rōmikūmu* lo usaba para curar yuruparí.

Por medio del comején, el *guga* empieza a curar los alimentos que la madre comerá durante el período de lactancia, en especial en el primer mes antes de una nueva curación. Empieza desde la puerta del agua e inicia con los peces pequeños, pues los peces se originan allá. Después cura todas las pepas y todos los alimentos que la madre consumirá durante ese período. La curación que se hace con *butu* es larga porque el proceso de la curación de nacimiento es el más complicado. Hay muchas especies de seres vivos que el curador tiene que saber nombrar en el momento de la curación y tiene que saber la forma de vivir de dichos seres de acuerdo a su propio mundo. La curación con *butu* dura cinco días y el *guga* manda a la madre a comer una vez por día lo que él le ha curado. La dieta la tienen que seguir el padre del bebé, la madre y el mismo *guga* durante los primeros días; si alguno de ellos no cumple las normas, el bebé se puede enfermar en cualquier momento. Durante la segunda etapa de curación, el *guga* se encarga de continuar con el proceso de curación de comida; a medida que va pasando el tiempo, la madre podrá consumir mayor variedad de alimentos.

Terminando la curación con *butu*, el *guga* le permite comer a la madre ciertos tipos de peces pequeños como las sardinas, las mojarras, el yacundá de los quebradones, el picalón y el caloche de quebrada. También dejan curado hasta un tiempo determinado y con una fecha límite muy exacta, no menor a un mes, para curarle más comida.

Pasados los diez días de encierro y después de haber curado por cuarta vez la pintura negra, la madre sale a bañarse con el bebé a las tres de la mañana (*kara yujirijaiñ*), pues el río ya está curado. Por medio de su poder, el *guga* esconde a todos los peces que pueden hacerle daño a la madre y a su hijo. Si no se cura el agua, el niño se enferma, le da escalofrío y se muere rápido en el momento en que la madre se baña por primera vez. Al bañarse en la madrugada, no hay necesidad de sacar algunos objetos sagrados e importantes de la maloca como la caja de plumaje, los bastones de baile, las cerbatanas, las varas de pescar, los implementos para hacer coca y tabaco o el veneno, entre otros, porque en la noche y la madrugada nadie está despierto y la madre puede entrar tranquila a la casa. Si el baño es de día, hay que sacar todos esos objetos para que ella pueda ingresar; de lo contrario, se dañan. La madre no se baña hasta que no le pase la hemorragia. Sólo hasta el momento posterior al baño, el bebé puede ser cargado y cogido por los familiares.

Después del baño, la madre ya puede ir a la chagra por poco tiempo con el fin de que limpie lo último que le ha quedado en el cuerpo después del parto. En el pensamiento, le arregla el cuerpo, le quita todo el rudi producido por la hemorragia y lo manda para que los tigres y otros seres lo reciban y se lo coman. La madre sale con el bebé a la chagra para que los animales y todo lo que hay sembrado en el cultivo lo reconozcan y no le hagan daño; para que lo vean y digan: “Éste es de nosotros”. El recién nacido se vuelve familiar de ellos, porque la yuca y todos los cultivos de la chagra son personas. Al segundo día que se baña, ella va a la chagra a arrancar yuca, la ralla y, cuando termina de colar, hace manicuera y la manda a curar. En los primeros días, la madre y el bebé no deben irse muy lejos, no pueden salir al sol porque le da dolor de cabeza a la mamá y por ello tiene que taparse hasta llegar a la casa; tampoco pueden salir cuando llueve porque le da escalofrío y dolor de cuerpo a la madre, y no puede tocar nada caliente ni tener contacto con la candela.

La primera etapa de la curación termina al concluir el trabajo con *butu*. Al finalizar, se vuelve a pintar el cuerpo del recién nacido con *we* y se le cura la pintura. Si el bebé se muere después de estos días, hay que hacer luto porque ya es parte del mundo humano; se invita a los familiares, lloran y pasan el luto. Si el bebé se muere sin haber terminado el proceso de curación, no se le hace luto porque pertenecía a otro mundo. La segunda curación que hace el *guga* es para que el recién nacido comience a hacer

parte de la gente que hay a su alrededor, o sea, hermanos, tíos o abuelos, entre otros. Si ésta no se hace, el mismo *ketioka* que hay en la maloca puede enfermar al niño y matarlo.

Crecimiento y dieta

Al tener el bebé, el cuerpo de la mujer queda limpio después del proceso de curación. Para mantenerlo en buen estado, el *guga* le manda a hacer dieta para que no vaya a enfermar al niño. A los quince días, le a la madre curan arena y omima pintada. Al mes se le cura palometa pequeña, sabaleta y tucunaré pequeño. El barbudo, el pintadillo y el lechero son los últimos que curan, porque si se comen antes, le salen “nacidos” a la mamá o al bebé. En todos esos momentos, al niño le curan la leche materna porque le puede dar vómito y diarrea con el cambio de alimentación de la mamá.

A los tres meses, cuando aún se llama al bebé *rūmū* (diablito)¹, se le vuelve a curar con *butu* y carayurú, y a la mamá con ají. Éste es un ají crudo que se ha moqueado para que dure siempre y se usa cuando la comida que se consigue aún no ha sido curada por el *guga*; en ese caso, sacan y prueban el ají para que lo que coman no les haga daño. El ají curado por el *guga* es guardado por la madre. Cuando se viaja por el río, siempre hay que cargar el ají, el carayurú, el incienso y el comején, tanto de la madre como del hijo. Después de todo este proceso de curaciones, el niño va a depender de la naturaleza porque en ella se encuentra la fuerza de la vida.

En el transcurso de la primera etapa del ciclo vital, las curaciones que hace el *guga* están relacionadas con el mantenimiento de los bancos de nacimiento del bebé. En ellos está la vida y el pensamiento del recién nacido. Al nacer, los bebés reciben *ōjēgōā kūmurō* (banco de leche materna), *butu kūmurō* (banco de comején quemado) y *gūnañe kūmurō* (banco de carayurú). Los bancos de nacimiento se relacionan con los brazos y las piernas de la madre, porque el recién nacido siempre va a estar acostado en ellos durante sus primeros meses. Todavía no se le asignan otros bancos, pues el niño aún no piensa sobre su vida futura; entonces, el curador le da un banco infantil que son las piernas de la madre. En esta etapa, también va a tener *yago kūmurō* (banco de lágrimas). En la segunda etapa del ciclo vital, es decir, en la pubertad, el *guga* les cambia los bancos de nacimiento por los bancos de pensamiento; a los niños los relaciona con el yuruparí y a las niñas con la menstruación. En ese período, se le prohíbe a los niños el banco de la madre; el niño se aísla de la madre y se va para otra vida que se llama *jakore akabojara kūmurō* (banco del olvido de la madre).

Para conservar limpios el cuerpo y los bancos de nacimiento y de pensamiento es necesario que las personas sigan las dietas ordenadas por los curadores dependiendo de la etapa del ciclo vital por la cual se esté atravesando. Cuando no se siguen estas restricciones culturales, los bancos se manchan y por esta razón las personas se enferman. Las dietas que se siguen durante toda la vida son para aprender, para no dañar lo que ya se tiene y para no manchar el pensamiento adquirido. Por este motivo, las mujeres deben cumplir con una dieta muy estricta después del parto y durante la lactancia.

Las mujeres tienen que guardar dieta y seguir los consejos del *guga* después del parto, al igual que deben cumplir con los días de encierro en la maloca o en la pieza. En los primeros días que siguen al alumbramiento, la madre no puede consumir pescado porque todavía no ha terminado la etapa de curación y el *guga* aún le está limpiando y purificando el cuerpo. Si come cualquier clase de pescado sin que el curador termine su trabajo, la mujer puede sufrir una fuerte hemorragia. Una vez terminada la limpieza del cuerpo, la madre puede comer cierto tipos de peces pequeños y a medida que pasa el tiempo se le curan distintas clases de alimentos.

En el período de lactancia (*ūjūōrē*), la mujer no puede comer nada barbasqueado, moqueado o flechado, porque el bebé se puede enfermar de fiebre, vómito o diarrea. Si el niño fue curado para desempeñar alguna especialización cultural importante, la curación se daña si la madre come esta clase de alimentos; además el bebé se puede enfermar. Por medio de la leche, la madre traspassa el *rudí* de estos alimentos. En caso de que le llegue la menstruación durante la lactancia, el *guga* tiene que curar de nuevo la leche materna para que no le haga daño al bebé. Antiguamente, la menstruación le volvía a bajar a una mujer cuando el niño tenía dos años de edad y, en ese momento, dejaba de amantarlo. Hoy en día, la menstruación le baja a algunas mujeres a los nueve meses de haber tenido el bebé; estos casos se presentan porque el *guga* no curó bien.

El período de lactancia es considerado como una etapa de obediencia para la mujer y su esposo, ya que durante esta etapa no pueden tener relaciones sexuales; en este período el cuerpo de la madre le pertenece al bebé. El semen afecta la salud del recién nacido y él todavía no está listo para recibir otro hermano porque todo el cuerpo de la madre le pertenece. Si no se hace esa dieta, el niño se enferma y se le puede dañar el conocimiento y la curación. Los antiguos hacían dieta un año, lo cual aseguraba el creci-

miento y la salud del recién nacido. Las madres hacían mucha dieta mientras amamantaban a los bebés y la salud de los niños dependía de los cuidados de la madre. Si no se hace bien la curación, pueden salirle llagas en la garganta a la mamá o al bebé; las llagas son el mismo gusano que tienen los hongos, pues ese gusano se está comiendo la garganta; estas llagas crecen y duelen mucho.

La madre tiene que pasar por cuatro etapas de curación, una cada tres meses. Estas etapas están orientadas a que no le llegue la menstruación. Ahora se cree que la lactancia debe durar un año y la menstruación no le debe bajar a la mujer. Nosotros decimos que esa es una etapa en la que la madre cambia bastante emocionalmente. Al llegar la primera menstruación, el niño debe dejar de chupar la teta de la madre y ya no se le permite más, pues el bebé tiene que estar comiendo otro tipo de comida. Para que los niños dejen el pecho, los curadores tienen que volver a curar con comején para que empiece a comer. La primera menstruación que sigue al parto es el signo que anuncia que la pareja ya puede tener las relaciones sexuales normalmente. Si se le sigue amamantando después de la primera menstruación posterior al parto, al niño le da una diarrea incurable, y el pequeño crece muy flaco y débil; por eso existen esas restricciones. Para el niño, el destete es la primera etapa de olvidar a la madre y cuando se le cura se le relaciona más con el papá.

Cuando el bebé tiene un año, la mamá le pide al *guga* que cure casabe, sardinas, yacundá y mojarra en una cuya para que el niño pueda comer. Al cumplir dos años, manda a curar carne de guara, gallineta, tente y pava; después de curar la cacería, sigue con arenca, sabaleta, palometa y tucunaré. Por último le cura tintín y borugo. La danta, el puerco y el cerrillo se le mandan a curar cuando está más grande. Hasta los cinco años, el niño se limita a vivir con la mamá, a ir a la chagra y a espantar gallinas, como decimos nosotros. Pero cuando llega la etapa del yuruparí, ya entra a la vida masculina

Antiguamente, se aprendía a ser obediente y a pensar por medio de esas dietas; de lo contrario, los niños crecían sin pensamiento y sin darle sentido a la vida. La dieta no se limitaba solo a la alimentación sino también a escuchar consejos, a aprender, a sufrir los dolores de la vida, a aceptar todos los inconvenientes con gusto como garantía para tener una buena vida y una buena salud. La calidad de la vida se medía en cuanto a la pena, a escuchar y no contestar, a escuchar y no preguntar. Cumplidos los seis o siete años, los niños ya eran perfectos cuando empezaba la etapa de la dieta.

El cumplimiento de las dietas es responsabilidad de las mujeres y de las madres. Ellas manejan el conocimiento de las restricciones alimenticias porque son las que tienen contacto directo con la preparación de los alimentos; saben qué se puede comer en cada etapa del ciclo vital y qué no, qué les hace daño a los niños, qué se les ha curado y qué no; conocen sobre los efectos negativos (*rudi, jüni*) que tienen la gran mayoría de alimentos y saben que si se les dan alimentos sin curar a los niños, éstos se enferman. Por eso, ellas son las encargadas de mandar a curar la comida.

La explicación sobre la importancia de las dietas tiene que ver con que el cuerpo humano (*rüjü*) está compuesto por *tüōmasire* (inteligencia), *üsi* (tener espíritu), *künigaye* (defensa externa que es como una capa imaginaria gruesa), *joatuti* (defensa interna) y *ketioka* (conocimiento-saber). Los oídos están compuestos por un material invisible en forma de algodón blanco que se llama *gāmowitō*; este material es de suma importancia porque nos permite tener buena audición, pensar y escuchar con claridad acerca de la educación que debemos recibir de nuestros padres. Los *yaiä* lo sacan físicamente y por eso hemos visto que es un algodón blanco. Los ojos están compuestos por un órgano interno llamado *kajea makü* que es el que nos permite proyectar y actuar bien. Los huesos y las médulas (*gōā badí*) nos permiten mover y dar el sentido al cuerpo humano, ya sea para sentir dolor o gusto.

Para poder conservar el cuerpo en buen estado es necesario hacer dietas a lo largo de todas las etapas del ciclo vital, en especial durante el parto, la menstruación, el *yuruparí*, el proceso de aprendizaje y los bailes con plumaje. Si comemos cualquier cosa que no esté permitida, el *gāmowitō* se oxida, nos podemos enfermar y perder todas las capacidades de aprendizaje y conocimiento. Las personas no pueden comer nada sin curar. Desde el nacimiento se debe curar algún tipo de comida para los niños; a medida que van creciendo se les curan ciertos alimentos según el tipo de desarrollo físico y mental que tengan. La gran mayoría de las dietas son similares y casi siempre dependientes de las etapas del ciclo vital por las que atraviesan las personas.

Cuando algún pensador manda una dieta, tiene que hacer *bare keare* (curación de comida): lo primero que se cura es casabe y pescados pequeños de quebradas como sardinas, yacundá y mojarra; en la segunda etapa de curación se curan peces más grandes de río como omima pintada y sabaleta. A medida que pasa el tiempo, las etapas de curación de comida

aumentan y la persona que está a dieta puede consumir diferentes alimentos. Los pescados que tienen chuzos son curados en las últimas fases porque son muy peligrosos. Las prohibiciones en las dietas han cambiado; lo que antes sólo era comida para viejos hoy es consumido hasta por los niños; por ejemplo, las madres lactantes no podían comer micos, pajules, puercos o borugos, ya que debían seguir las mismas restricciones que niños y niñas.

La comida grasosa, moqueada y asada está prohibida en todas las dietas sin importar la etapa del ciclo vital; representan un gran peligro para el cuerpo porque lo llenan de grasa y lo convierten en presa segura de los tigres. Los niños no pueden comer nada que haya sido asado ya que les causa dolor de cabeza; tampoco se puede moquear algún tipo de comida dentro de la maloca porque es como si se estuviera quemando el mismo cuerpo de las personas. Cuando se incumplen estas normas culturales, los tigres de yuruparí se encargan de castigar a las personas y causan un tipo de enfermedad llamada *üyesājārī oka* (engrasamiento). Los *je yaia* se dan cuenta de todo lo que está pasando en la vida de los hombres y de las mujeres, pues están vigilándonos constantemente.

Hombres, mujeres y curadores tienen que respetar las dietas para purificar el cuerpo y recibir más vida y fortaleza. En gran medida, la efectividad de las curaciones depende de que el *guga*, el *yai* o el *kūmu* cumplan con la dieta; de lo contrario el efecto de la curación se devuelve causando enfermedades. Los pensadores mantienen el mundo y a las personas con las curaciones que hacen en las diferentes épocas del año. En cada una de las etapas del ciclo vital es necesario que las personas sigan las normas y las restricciones alimenticias para poder tener el cuerpo limpio y gozar de buena salud; de eso depende la vida.

Por no seguir las dietas establecidas por el curador, una persona se puede enfermar; pero la enfermedad no ataca de inmediato. En muchos casos, pueden pasar algunos meses sin que la salud se vea afectada; sin embargo, la persona está expuesta a que cualquier mal la ataque, y una vez ocurre, la enfermedad le durará más de lo acostumbrado así no sea grave. Por no guardar la dieta, el cuerpo se va debilitando poco a poco hasta llegar a la muerte.

Menarquía y Menstruación

La iniciación femenina

La menstruación (*bedi*) es una sangre diferente a la del resto del cuerpo y a la que corre por las venas; para nosotros es algo malo (*jüni*) que viene de la naturaleza o del aire. Sin embargo, la menstruación es un cambio de cuerpo y vida por medio del cual la mujer se fortalece y revive su pensamiento y su cuerpo. La menstruación sirve para que las mujeres midan sus etapas de curación; por ejemplo cuando se casan, cuando tienen hijos, cuando están embarazadas o cuando dan a luz. Es la fuente de vida de las mujeres y en cada curación obtienen más madurez y resistencia; una mujer puede llegar a tener hasta una docena de hijos porque el *guga* le da nueva vida en cada parto.

La primera menstruación se llama *gāmoāre* (se vuelve *gāmo*). Se cree que ella vuelve a nacer y el proceso de curación es parecido al que hace el *rīā gu* cuando nace un bebé. El encargado de curarla preferiblemente debe ser su *guga*, porque es el encargado de la protección y el mantenimiento de la vida de la niña. Por medio de la curación de la menarquía, la joven cambia de piel y transforma sus bancos de nacimiento por los de pensamiento. Estos bancos son *ote kūmurō* (banco de lo cultivado), *kaji kūmurō* (banco de coca), *müno kūmurō* (banco de tabaco), *kīrūkū kūmurō* (banco de yuca), *bedi kūmurō* (banco de menstruación) y *gūnañe kūmurō* (banco de carayurú). A partir de ese momento, la vida de la joven dependerá en gran parte del mantenimiento de estos bancos.

También se le corta el pelo para botar todo lo que ha consumido en la infancia, es decir, lo grasoso y todos los efectos malos (*jüni*) de los alimentos que ha comido hasta ese entonces. Cortarle el pelo es una forma de limpieza y purificación del cuerpo, lo cual la prepara para esa nueva etapa. Cuando el pelo de la muchacha crece hasta la altura de los hombros, ya se le considera como una mujer que está lista para conseguir marido.

Durante los días de la primera menstruación, la joven es apartada del resto de las personas y tiene que permanecer encerrada durante seis días en una pieza especial que le construyen para la ocasión. A esta pieza no pueden entrar los hombres y los niños; la madre y la madrina son las únicas personas con quien puede tener contacto permanente. Ellas son las encargadas de pasarle la comida. La madrina le da consejos a la muchacha sobre su nueva vida y ella sólo escucha, porque no puede preguntar nada.

Para iniciar el proceso de curación y purificación del cuerpo de la *gãmo*, el *guga* cura carayurú (*günañe*), pintura negra (*we*) y ají (*bia*); el carayurú que utiliza es el mismo que le fue entregado a la madre cuando la niña nació y mediante éste continúa la curación de nacimiento. En el caso en que el *guga* no esté cerca, la madre le unta su carayurú en el cuello y en el pecho cerca del corazón mientras manda a curar el carayurú de la hija. Al untárselo, los animales no la ven y no le pueden hacer daño, ya que el carayurú la protege de todos los peligros y la vuelve invisible ante éstos. A medianoche, la joven se pinta todo el cuerpo con el *we* que le han preparado la madre o la madrina; esa pintada del cuerpo sólo se hace en la menarquía.

Cuando la curación y el encierro concluyen, la muchacha se va a bañar en la madrugada y a las cuatro de la mañana ya tiene que estar de nuevo en la maloca. El *guga* le cura la pintura negra para que pueda bañarse y salir al sol sin ningún inconveniente. Al llegar a la quebrada tiene que vomitar agua varias veces, al menos unas diez, en el mismo sitio donde se va a bañar; para vomitar, la joven machuca un poco del ají que le curaron para mezclarlo con el agua y se lo toma. Después del baño, la madre le dará consejos diferentes a los que le han dado con anterioridad la madrina y el *guga*. Solamente cuando la muchacha está cerca de la menarquía, la madre la aconseja; antes de eso no se habla de las restricciones, cuidados y normas que se deben seguir durante esa etapa.

La educación de una mujer solamente depende de su madre. Por eso los consejos que le da en ese momento redundan en que la hija sea una buena mujer, es decir, una buena trabajadora: una mujer que mantiene la chagra limpia, suple todas las necesidades de la casa, produce buen almidón, tiene y prepara la comida todos los días, atiende bien a las personas, cuando se va a pasear a otra maloca se relaciona con otras mujeres y empieza a hacer las labores que hacen allá, y aguanta el sueño durante los días de baile. Ser ese tipo de mujer es muy importante y los curadores están pendientes de ellas durante la infancia y cuando les llega la menstruación. Esta clase de mujeres son muy difíciles de pedir y si otro grupo étnico quiere intercambiarlas, tienen que traer una mujer con las mismas características.

A medida que va pasando el tiempo, a la niña le van curando comida y el *guga* le arregla el cuerpo para que vuelva a menstruar. Cuando está en la etapa de purificación, la mujer tiene que hacer dieta (*bare bedire*). Al desarrollarse, el *guga* tiene que curarle todos los alimentos porque se trata de

un nuevo nacimiento. Lo primero que se le cura es casabe, después ají, carayurú y pintura negra. Cuando se baña después del encierro, le cura mojarra y yacundá de los quebradones; al mes cura picalón y al siguiente mes toda clase de peces como sabaleta, omima pintada, arenca y palometa. En ese momento no puede comer nada asado ni moqueado; incluso, cuando se moquea pescado tiene que salirse de la casa y volver a entrar cuando todos han terminado de comer. A medida que las mujeres pasan por más etapas de purificación y dependiendo de la fase en que se encuentren, el *guga* les cura más comida y les vuelve a curar ají. Durante los seis meses posteriores a la menarquia, las jóvenes tienen que vomitar agua en la madrugada. Pasado un año, ya les han curado toda clase de animales como puercos, dantas, borugos o sábalos. Cada mes tienen que guardar dieta, oler ají y vomitar agua para limpiar el cuerpo y obtener más vida.

La menstruación representa el yuruparí del lado izquierdo (~*gākūāmü*). Por medio de éste, el *guga* protege a las mujeres y les da toda la fuerza de los hombres, los niños, los viejos, la naturaleza y el yuruparí; coge todas esas almas y se las entrega a las mujeres para que tengan más vida, pensamiento e inteligencia, es decir, les da un alma nueva. Las mujeres están en permanente contacto con el yuruparí de ellas, o sea, con la menstruación. El *guga* está pendiente de cada una de las actividades que desempeñan, las cuida permanentemente y en ese sentido las mantiene puras.

Si el *guga* cura bien en la menarquia, la menstruación le baja a la joven nuevamente después de algunos meses; esa segunda menstruación se conoce como *gāmotüdire* (volver a tener la menstruación). Cada mes, la mujer tiene que untarse el carayurú que le curaron en la menarquia durante los días que le dure la menstruación para evitar abortos, entre otras cosas; también tiene que hacer dieta en esos días. Debe vomitar agua para limpiar el cuerpo una vez le pase el período.

La fertilidad de las mujeres está en la manos del *guga*, aunque los curadores pueden usar su conocimiento para detener la menstruación y dañar el cuerpo de una mujer. Con ello se evita que la mujer quede embarazada por un buen tiempo; este tipo de situaciones se pueden presentar como venganza por no haber entregado mujeres en el intercambio matrimonial. También pueden demorar el proceso de *gāmoãre* para que no se desarrollen cuando les toca sino unos años más tarde; pueden hacer que se envejecan más rápido. Todo eso es *rojare* [ver Las dimensiones del conocimiento].

Si a una mujer joven no le llega la menstruación porque se la quitaron, se enferma constantemente porque ya no tiene más ese ciclo de curaciones y puede morir joven o volverse estéril. Las mujeres estériles son difíciles de curar porque no hay ciclos de curación y no existe un elemento para curarlas y darles vida; simplemente son como una mata que no tiene flores y nadie les pone atención.

La fuerza de la menstruación

Además de darle vida y fortaleza a la mujer, la menstruación representa lo fuerte, lo rojo, lo doloroso y lo malo que contiene el mundo. Es muy peligrosa para los hombres, porque es *je rudi* (veneno del yuruparí o del mundo) y, en ese sentido, significa la debilidad, el calor y la enfermedad. La sangre menstrual es caliente porque la primera menstruación que tuvo *Rōmikūmu* provino de los rayos del sol y trajo todo lo malo del mundo; por medio de ella, maldijo a los hombres cuando le quitaron el yuruparí y tiene el poder de matar a los hombres.

Por eso, tener una relación sexual con una mujer menstruante, daña el pensamiento y mancha el cuerpo espiritual, el oído y los ojos, volviendo ciegos, sordos y sin pensamiento a los hombres. Nosotros decimos que no hay nadie peor que una mujer que acepte tener una relación sexual estando en el período de menstruación o estando con la hemorragia después del parto, porque esa sangre que baja es roja y representa la muerte. Los hombres y las mismas mujeres estamos compuestos por el *gāmwītō*, un algodón que mantiene nuestra vida limpia y pura, pero la sangre menstrual lo mancha, lo quema y lo vuelve ceniza roja; cuando pasa esto, los hombres y las mujeres sufren de dolor de cabeza constantemente. En el momento de la curación, el sabedor quita esos efectos y los bota para que los seres malos que hay en la naturaleza los reciban y se los coman.

La etapa de purificación del cuerpo de la mujer es corto y se repite cada mes con la menstruación, que de la tercera vez en adelante se denomina *budikārē* (salirse de la maloca). El *guga* tiene que protegerla y cuidarla para darle más vida, fortaleza y poder, porque de ella dependen los hombres, los niños y la comida. La curación se relaciona siempre con *rījī jako* (madre del parto) y con *bedi jako* (madre de la menstruación). Durante la purificación mensual, las mujeres tienen que seguir ciertas normas de comportamiento, restricciones culturales y dietas; si no las cumplen, irrespetan sus cuerpos y afectan a la yuca, a la maloca, a los niños y a los adultos,

porque todos ellos son sus hijos y la fuerza de la menstruación hace que se enfermen. En esos días, tienen que quedarse quietas para evitar la contaminación de los espacios; de lo contrario, manchan el pensamiento de todas las personas presentes, tanto de hombres como de mujeres.

En la menstruación, la mujer no puede acercarse a los jóvenes y a los hombres que están en proceso de aprendizaje porque lo interrumpen y ellos sólo van a saber manejar las cosas hasta cierto punto; por eso, la menstruación daña el proceso de conocimiento. La menstruación hace que los canales de pensamiento o los órganos encargados de la inteligencia se cierren y se debiliten, lo cual en muchas ocasiones implica la muerte de alguna persona.

Cuando la mujer toca algo de lo que está en la maloca se perjudica a sí misma, porque el plumaje, las cuyas, el almidón y la maloca le pertenecen. Al coger el almidón o el casabe, no sólo afecta lo que está dentro de la maloca sino también a la yuca y a la chagra; todo se vuelve rojo y empieza a enfermarse. En el pensamiento, la maloca está pintada de blanco y es un alma buena para los curadores; la mujer es la dueña de todo lo que existe ahí y, por ello, la maloca es el alma, el cuerpo y el pensamiento de la mujer así el hombre la maneje. Tocar cualquier cosa con la menstruación es como estar matando su mente. Si una mujer tiene la menstruación, debe avisarle al curador para que proteja la casa, todos sus espacios y todos los elementos masculinos; si no avisa, mancha toda la maloca y el curador ve en el pensamiento como todos sus espacios están manchados y calientes por la menstruación. Incumplir las dietas y las restricciones culturales hace que todos los servicios y espacios domésticos se vean afectados; de tal manera que pueden terminar haciéndole daño a las personas cuando los usan.

La mujer no se puede bañar mientras tenga la menstruación, por eso para avisarle a su marido o a su padre cuando le llega el período dice *guabitikoajü* (ya me dejo de bañar). Si la mujer se baña en el mismo puerto donde se bañan el resto de las personas, la menstruación baja y afecta todo lo que hay por debajo, pues la sangre menstrual viaja por el río hasta llegar a *Yuisi* y ensucia el pensamiento. Esos días, la mujer debe quedarse en un solo sitio y tiene que estar acostada guardando dieta; no tiene acceso a la comida y no puede manipular ningún alimento; no puede cocinar y una de las mujeres se encarga de atenderla y de alcanzarle el agua y la comida; no puede comer nada caliente y tiene que esperar a que se enfríe para poder consumir. Durante esos días, sólo puede comer cierta clase de pescados de

quebrada y no puede comer ningún tipo de peces grasos porque le hacen dar más hemorragia. Las sobras de la comida debe enterrarlas bien y no se las puede dar a los perros porque se vuelven perezosos, el cuerpo se les llena de manteca y se los comen los tigres. Si alguien de la maloca está en dieta, hay que cortar un trozo de casabe antes de que la muchacha toque el pescado para no contaminarlo, pues no se puede coger el casabe cuando hay comida que pueda hacerle daño a alguna de las personas que viven en la maloca. Si una mujer menstruante toca el casabe, lo mancha y le corta el pensamiento a los hombres y a los jóvenes que viven con ella.

No puede sentarse en los bancos de los hombres porque los llena de sangre y es peligroso para ellos; sólo se puede sentar en un butaco para mujer. No puede salir de la casa hasta que le pase la menstruación; si sale con ella y está con los niños o con las mujeres, la maloca empieza a enfermarse al igual que la mujer. Para el resto de las personas, esa mujer es una persona loca que no se respeta. Antiguamente, las mujeres se encerraban, se sentaban en la tierra, abrían un hueco para que la menstruación no quedara en el aire sino en la tierra y sólo salían cuando se les terminaba; mientras tanto se quedaban torciendo hilos de cumare o haciendo canastos. El manejo de la menstruación sólo se conocía entre mujeres y era un tema secreto aunque los hombres sí se daban cuenta, pero no les interesaba.

Mientras la mujer no pueda tocar nada, la prima, la hija o la mamá se encargan de realizar los trabajos que le corresponden. En caso de que la mujer no viva con otras mujeres, el marido se encargar de la elaboración del casabe y del resto de actividades desempeñadas por la esposa. Si la mujer va a la chagra durante estos días, le da dolor de cabeza, de espalda y de cuerpo. La chagra en sí misma es una mujer; la yuca y todos los cultivos son mujeres que no tienen menstruación y que son enemigas cuando una mujer va a la chagra con la regla. A la yuca no le pasa nada ni se apesta; simplemente, la yuca no quiere ver a la mujer. Los mismos palos de yuca (*kīrūkū*) se encargan de *garrotearla*, y cuando la yuca le pega a la mujer se llama *kīrūkū bisu* (flecha de yuca). La enfermedad no la ataca ahí mismo, puede pasar mucho tiempo y en el momento en que sufra alguna enfermedad le da mucho más duro. El curador ya sabe lo que la mujer está haciendo y no le dice nada; entonces ella le pide la curación y él la cura con ortiga.

Cuando pasan los días del encierro, la mujer sale de la maloca y se va a bañar para terminar de limpiar el cuerpo. Anteriormente, el primer puerto era para los jóvenes y los que estaban viendo *yuruparí*, el segundo era para

las mujeres jóvenes y solteras, el tercero era para las mujeres con niños y el último era para las mujeres que acababan de salir del encierro una vez finalizada la menstruación; cada cual debe bañarse en el puerto que le corresponde y no deben tener acceso a donde se bañan los otros, porque si los niños se bañan mezclados, se enferman y se mueren. Una vez que se baña, la mujer no puede entrar a la maloca con el pelo mojado porque el cuerpo aún tiene menstruación; sólo puede entrar cuando tenga el pelo seco. Antes de entrar, los hombres salen de la maloca y sacan todos los elementos masculinos para que no los vaya a dañar; sacan el pilón donde se machuca la coca, el caracol de tabaco y la cuya de coca (*tugakoa*), entre otros, y los vuelven a meter cuando entran de nuevo a la casa. Después de que el *guga* cura a la mujer que ha menstruado, ella ya puede comer y tocar las cosas de la maloca como las cuyas o los canastos, pero no puede preparar comida para la gente ni tener contacto con la yuca; debe esperar una semana para retornar a esas actividades.

La mujer está cambiando de piel con la menstruación; por eso, no puede salir al monte o al sol o al río porque el cuerpo está muy delicado durante esos días. Si sale al río o a la selva en aquellos días, el curador ve el camino que recorrió y las cosas que tocó la mujer manchadas de sangre. Si sale al monte, la ven toda clase de animales y la atacan, hasta los palos (*yukü masā*) y las hojas. Todo lo de la naturaleza está en contra de la mujer en ese momento. Entre los animales que agreden a las mujeres están las arañas que las enredan con las telarañas y les producen un fuerte dolor de cabeza; también están *idebuya* (cucarrones) que les causan alergias, *barewa* (lombrices grandes) y *wāsibomü* (lombriz roja)¹. La lombriz roja ve a la mujer con la menstruación y la muerde, pero la mujer no la ve porque ésta pertenece al mundo de abajo y no percibe que la está atacando. En el río se les aparecen la boa o la cobija (*java*). Si no las curan bien de estos ataques, las mujeres se enferman y se mueren.

La protección que hace el curador para que todo lo que existe en la naturaleza se vuelva amigo de la mujer se llama *künigaye*. Esta curación se hace para evitar que los animales la agredan en el río o en el monte durante la menstruación. Mientras las mujeres están en el encierro en la maloca, el *guga* las está protegiendo para que no las miren los animales. Si ellas no siguen las normas de comportamiento, esta curación no hace caso. Si salen a la selva o al río a pasear durante esos días, se enferman y les da dolor de cuerpo y de rodillas; por esta razón tienen que quedarse en un solo sitio en este período.

Las mujeres se hacen visibles al ataque de diferentes seres de la naturaleza por no guardar dieta, por salir al monte o pasear por el río con la menstruación. *Wasoyuküjino* siempre está a la expectativa de las mujeres; él sube y baja por la selva y el río en búsqueda de alguna mujer que esté con la menstruación afuera de la casa. Él sabe exactamente en donde está la mujer que está incumpliendo esta norma de comportamiento, porque la misma sangre de la menstruación lo atrae, lo acerca y lo lleva directo a la mujer. Está pendiente para agarrarlas y llevárselas para que sean sus esposas, aunque también se puede llevar a una mujer de la misma familia de la que no cumplió con las restricciones. Por las noches canta un búho que acompaña a *Waso makü*; su canto indica que *Wasoyuküjino* está cerca y pendiente para robarse a los niños o a las mujeres. Si él los ve y no están protegidos, se los lleva. Se presentan casos en los que las mujeres amanecen con el cuerpo lleno de morados de un momento a otro; cuando esto ocurre es porque *Waso makü* trató de raptarlas por la noche, pero ellas no se dejaron. A veces, se les aparece en los sueños con dos de sus hermanas en una maloca: si la mujer entra a la casa, deja de pertenecer al mundo de los vivos porque se lleva su pensamiento.

Al ser vistas por *Wasoyuküjino*, las mujeres o sus hijos se enferman días después. Cuando trata de llevarse a los niños pequeños y falla, el niño se "priva", le da una fiebre muy alta que le dura sin bajar bastantes días; en algunos casos se pueden enloquecer o morir. Cuando el *guga* está curando a los niños y a las mujeres, los está escondiendo de *Waso makü*; si no están bien curados, se los puede llevar porque los alcanza a ver. Una vez que eso sucede y se los lleva, ya no hay nada que hacer; el curador no alcanza a negociar la vida del niño o de la mujer. Antiguamente, *Wasoyuküjino* no aparecía con tanta frecuencia porque las personas sí guardaban dieta y respetaban las normas culturales. Hoy en día, las mujeres no creen que les pase nada por andar en el monte con la menstruación; de hecho, muchas de ellas no le avisan a nadie que están con la regla y andan por todos lados llenas de sangre.

En el río hay algunos sitios que no son considerados como sagrados; sin embargo, son lugares delicados porque todo lo que hay en ellos es peligroso para consumir o coger si no se sabe curar. Los peces que hay en el caño *Wāna*, por ejemplo, son peces que tienen mucho efecto y que son muy peligrosos; las mujeres con menstruación no pueden andar por ese sitio. En caso de que les llegue la regla estando allí, se tienen que quedar en un solo

lugar, preferiblemente alejado del caño. Si una mujer no sigue las restricciones y se baña en el caño, éste crece y puede inundar todo; la mayoría de las veces, dicha inundación se presenta con vientos muy fuertes y los tigres salen del agua a buscar a la mujer menstruante: esos son los *sōrī yaia*, los tigres de inundación [ver *Rēbasa*]. Si anda por el río, se desata un viento muy brusco; en los árboles hay una especie de pencas llamadas *butuasēna* que se bajan a la tierra y toman la forma de cualquier animal. Éstas se bajan de los árboles para atacar a la mujer que está con la menstruación y se la pueden llevar a su casa; en ese momento, la mujer se vuelve loca al ver como salen por todas partes unos animales que van por ella para raptarla. Sólo atacan a la mujer que está con la menstruación ya que si está acompañada por otras personas a éstas no les pasa nada. Para evitar que se la lleven, tiene que estar alguien que sepa parar ese tipo de situaciones, o sea, alguien que frene el viento y evite la inundación, pues no todos los curadores saben manejar eso; si no hay nadie que cure, se llevan a la mujer muy rápido y ahí ya no se puede hacer nada.

Al llegar a la menopausia, el *guga* cambia la curación que le estaba haciendo a la mujer durante su período fértil. En esta nueva etapa, la va a relacionar con la yuca, la coca, el tabaco, el yuruparí y el mismo mundo. Esta curación es igual a la que se hace para los hombres, pues la mujer deja de representar peligro para el mundo masculino. Es una mujer libre y su alma va a estar viviendo por medio de esa nueva curación; de ahí en adelante va a representar a un hombre. Con la curación, le cambia la forma de pensamiento y se le reemplaza con coca. Si a la mujer no se le cura al llegar a la menopausia, se puede morir. En la menopausia la menstruación de las mujeres jóvenes afecta a las mujeres viejas.

En esta etapa del ciclo vital, la mujer sigue desempeñando sus actividades diarias ya que no deja de pertenecer a la chagra por perder parte de su fertilidad. La vida de ella es más fuerte y poderosa, y en la menopausia es cuando más curaciones debe hacerle el *guga*. El período de purificación del cuerpo lo sigue haciendo por medio de las curaciones que se realizan en los diferentes bailes o en las curaciones de las épocas anuales.

La Iniciación Masculina

El ritual de yuruparí (*je basa*) representa la creación del mundo. Es vida (*katire*) y nacimiento; la fiesta le da vida al mundo y a todos los grupos étnicos. Ésta se hace para proteger al mundo y para quitar todo el *jüni* que hay en la naturaleza. Durante *je oka rodo* (época de yuruparí) hay que guardar una dieta estricta, ya que se revive el momento en el que quemaron a *Kirüküjino* [ver La creación], cuando su sangre se esparció por todo el mundo queriendo vengarse por su muerte; en ese tiempo la naturaleza se llenó de tristeza y duró mucho tiempo envenenada por el humo de la candela con la que lo quemaron. La naturaleza se comporta de la misma manera todos los años; por eso, las cosas se vuelven bravas (*jünirise*) y puede provocar la muerte de los niños si no se cumple con la dieta. El curador tiene que proteger a las personas de todo el efecto del yuruparí y tiene que protegerse de cualquier clase de peligro. El yuruparí es el que le da vida a la gente, así que un hombre que no mira yuruparí es lo mismo que una mata que nace sobre una piedra y que con el tiempo se muere. Una persona que come algo sin curar no vive mucho tiempo; una persona que no quiere participar de *je tire* (mirar yuruparí) tampoco puede vivir mucho tiempo.

Antiguamente, los jóvenes que no se arriesgaban a mirar yuruparí morirían a los doce o trece años, porque la curación del nacimiento se limitaba hasta esa etapa. Es difícil que un recién nacido curado se muera sin razón, porque ya posee pensamiento y vida de yuruparí; eso hace que cuando crezca, tenga que ver yuruparí obligatoriamente para vivir bien. En la etapa infantil, los niños tienen el poder que el *guga* les dio en la curación de nacimiento, pero todavía no tienen acceso a otro tipo de *ketioka*. Acompañan a la mamá a la chagra y hasta ahí se limita la vida del niño. A medida que van creciendo, es necesario obtener más conocimiento, puesto que el que tienen en su niñez no es suficiente y no tiene más prolongación. Esta ruptura en el ciclo vital está marcada por el yuruparí, pues en ese momento dejan de ser parte de la vida de la madre y entran a la vida masculina. Después de que un muchacho mira yuruparí, debe estar con su padre y sus hermanos mayores, y deja de estar con su madre y sus hermanas. En ese momento tiene que empezar a pensar como hombre adulto, accede a cualquier tipo de conocimiento e inicia las dietas.

El *je gu* es el encargado de mandar a invitar a los futuros hombres y a los ya iniciados que van a participar en el ritual. El *je gu* es el encargado de

la curación de *gāmoā sāmarā* (yuruparí de iniciación) en la que les quita los bancos de nacimiento a los muchachos y se los cambia por los de pensamiento; a partir de ese momento, la vida de cada joven dependerá del cuidado y mantenimiento de éstos. Los bancos de pensamiento que le curan a los niños cuando miran yuruparí por primera vez son *kaji kūmurō* (banco de coca), *mūno kūmurō* (banco de tabaco), *gūnañe kūmurō* (banco de carayurú), *kajima kūmurō* (banco de yajé) y *je kūmurō* (banco de yuruparí).

Esta etapa del ciclo vital de los niños es donde se recrea, se arregla y se acomoda el conocimiento dado por el *guga* en el nacimiento. Por medio del yuruparí, los niños vuelven a nacer y el proceso de curación es similar al que se hace cuando nacen. El yuruparí es como una segunda madre, pues tiene que ver con el nacimiento de la gente y se le cura igual que a una persona. Para que los jóvenes puedan ver yuruparí, el *je gu* sigue el mismo orden del proceso de curación que se hace cuando un bebé está naciendo y tiene que empezar a nombrar desde *ide soje*. Está curando en una sola maloca, pero lo está trayendo, en el pensamiento, desde donde nació el yuruparí y viene curando al muchacho según la etapa de crecimiento de *Kīrūkūjīno*; cuando llega a la maloca, es cuando el niño nace y sale a este mundo. La forma de curar es idéntica a la manera como brotó *Kīrūkūjīno* después de que lo quemaron en el fogón [ver La creación].

Los muchachos que participan en la iniciación representan a los dioses cuando hacían dieta con *Rōmikūmu*. Los que asisten por primera vez reciben el nombre de *gāmoā* (iniciados). Dentro de este grupo puede haber niños y jóvenes de diferentes edades; se pueden presentar casos en los que un niño de seis años vea yuruparí por primera vez con un joven que tenga dieciocho años y no haya mirado aún. No necesariamente todos los que van a participar en el ritual tienen que tener la misma edad.

Diez días antes, a los jóvenes y niños que van a mirar yuruparí los encierran en una maloca, los apartan de los hermanos, de la madre y de las hermanas; durante este corto período duermen en el piso y quedan bajo la supervisión del *kāmukūkū* (padrino), quien los cuida, les da consejos y los prepara para la iniciación masculina. En esta primera etapa del yuruparí de iniciación, se dispone y se adecua el cuerpo; además se pone a prueba la educación que recibió el joven durante la etapa infantil, porque en el transcurso del ritual tiene que estar tranquilo, obediente, pendiente de los consejos que le da el *kāmukūkū* y no se puede quejar de la posición en la que hay que permanecer¹.

El primer día, los *gāmoā* se cubren todo el cuerpo con *we* para purificarse y quitarse todos los efectos malos de lo que comieron e hicieron en la etapa anterior del ciclo vital. La pintura negra les limpia el cuerpo y el alma y los vuelve a hacer nacer. Salen a las cuatro de la mañana para el monte con el *kāmukükü*; después de haber caminado tres horas, éste los manda a bañar en una quebrada pequeña. Los *gāmoā* no pueden hacer nada sin el consentimiento del padrino, quien determina a qué hora pueden salir de la quebrada. Si alguno de los jóvenes desobedece el *kāmukükü* le da consejos; enfatiza que los que van a ser iniciados ya no pertenecen más al mundo infantil y van a comenzar a vivir de otra manera, y les recuerda que sus vidas dependen de él en ese momento. Los muchachos permanecen aproximadamente cinco horas quietos en la quebrada; si se mueven mientras están en ella, el padrino les dice que se les van a alargar los brazos y las piernas. Si se mueven mucho mientras están metidos en la quebrada, el cuerpo les va a comenzar a doler cuando tengan treinta años y les van a dar dolores de hueso o dolores musculares que no se puede curar. El *kāmukükü* no les da esa explicación, pero los jóvenes tienen que escuchar todos los consejos dados por el padrino y no pueden preguntar nada.

Cuando salen de la quebrada, les da una cuya grande para que vomiten agua; en ese momento sienten la barriga llena de agua y sufren de cólicos. Al vomitar agua, los jóvenes limpian el cuerpo de todo lo que han comido hasta esa etapa de la vida; también expulsan los males, la grosería, la pereza, el sueño y todo lo negativo que tiene el cuerpo. El cuerpo se vuelve delgado y blandito cuando está untado con *we*, comienza a renacer y a rejuvenecer, y sufre una metamorfosis por estar tanto tiempo dentro del agua. Después de vomitar, el *kāmukükü* los lleva a otra quebrada en la que tienen que permanecer dos horas más en el agua. Regresan a la maloca por la noche para que no los vean las mujeres ni el resto de las personas. A las doce de la noche se levantan para ir de nuevo a bañarse en la quebrada. A medida que van pasando los días, la preparación del cuerpo es más fuerte y tienen que permanecer más tiempo vomitando agua en las quebradas.

El día antes de mirar *yuruparí*, el *kāmukükü* se los lleva para el monte desde la madrugada. Duran todo el día en la selva, y al llegar a la maloca por la noche los mandan a la quebrada hasta las seis de la mañana del otro día. En esas horas, el cuerpo de los muchachos se congela y se ablanda; lo único que permanece caliente y vivo es el corazón. A las seis ya pueden salir de la quebrada y el cuerpo revive con el sol. Después de este proceso de

limpieza del cuerpo, los *gāmoā* están preparados para la segunda etapa de la iniciación masculina donde tendrán contacto con el conocimiento y las distintas maneras de aprendizaje (*riasotire*).

Gāmoā sāmarā

Para la ceremonia de *gāmoā sāmarā* (yuruparí de iniciación) participan cuatro pares de yuruparí de los *Ide masā*; entran *Waiyaberoa*, *Waiyaberoa makū*, *Jāmo* y *Jetakaroka*, pues estos cuatro pares están dentro de un solo pozo que es una maloca para ellos. Están en *wigūmu*, en la entrada de la maloca de yuruparí mientras que los instrumentos más sagrados como *Menejūra*, *Ōnamasabu*, *Jujarūjū*, *Rotoro* o *Yājitorea* están adentro de la maloca. *Waiyaberoa* entra a la casa en la ceremonia de iniciación por ser el yuruparí principal, el más importante, el que tiene más poder de aprendizaje y más conocimiento. Cabe recordar que los pares del yuruparí están organizados igual que las personas.

La primera noche del ritual, algunos hombres van a buscar el yuruparí a *Yirura* y llegaron entre las cinco y las seis de la tarde a la maloca pero permanecen afuera con los instrumentos; los *gāmoā* los acompañan y no entran a la maloca hasta las horas de la madrugada. Los participantes están afuera de la casa durante toda esa noche mirando yuruparí: esa etapa se llama *ñamitire*. Las mujeres ya han salido de la maloca a las cinco de la mañana cuando el yuruparí está en el monte donde no lo pueden ver.

Más tarde, los que van a mirar yuruparí por primera vez entran a la maloca y no pueden hablar con nadie ni dirigirse a los viejos ni a los hombres que ya han mirado yuruparí. Forman una hilera, siguiendo las instrucciones del *kāmukūkū* y cierran los ojos; en el momento en el que los cierran, entra el yuruparí a la casa: la entrada se denomina *sājārē*. Él da la vuelta y entra por la parte central de la maloca y cada hombre que carga el yuruparí se para enfrente de cada uno de los *gāmoā*, a quienes les corresponde un par para dos personas, como el mismo yuruparí. Los encargados de tocar el yuruparí durante toda la noche son personas que lo han visto varias veces; si es uno de los hijos del clan mayor de los *Buyayukua* tiene que coger a *Waiyaberoa*, pues los otros son los que lo cuidan. Los *gāmoā* sólo pueden escuchar y la segunda vez que miran yuruparí ya pueden empezar a tocar los instrumentos. Los jóvenes que están en la iniciación masculina no pueden ver el grupo sagrado del yuruparí. Si en una misma maloca se está mirando yuruparí y aparte de los iniciados hay otro grupo de hom-

bres que han participado más veces en el ritual, los *gāmoā* y los otros tienen que sentarse en diferentes lados.

La primera vez que los jóvenes participan de *je tire* se emocionan porque siempre han oído hablar sobre el yuruparí, pero no saben cómo es ni qué pasa cuando se los muestran, ni qué se siente. Llegado el momento, sienten mucha emoción, pero también angustia porque el proceso de dieta que van a seguir es bastante fuerte. Les da impresión coger el yuruparí o bailar como lo hacen los que están tocando. Los iniciados sienten que ya no son los mismos de antes, pues son otras personas.

Desde que entra el yuruparí, se quema *werea*. Cuando el yuruparí llega al patio de la casa, da cuatro vueltas y se quema el breo; al otro día se quema otro poco de *werea* como forma de recibimiento al yuruparí cuando entra a la maloca. En ese instante, el *je gu* le cuenta a los *gāmoā* la historia de la creación: cómo fue que se creó, por qué el yuruparí, cómo se hizo, para qué es, por qué hay que guardar dieta, cómo son las curaciones que se hacen por medio del yuruparí o en qué se especializa cada instrumento. Esta etapa dura una media hora y no le explican más, porque ahí es cuando el *je gu* se da cuenta de que alguno de los *gāmoā* ha sido curado para desempeñar alguna especialización cultural.

Mientras les están contando la historia, está sonando el yuruparí. Después dan la vuelta dentro de la maloca y le ordenan a los jóvenes que se sienten; ellos tienen que permanecer en esta posición todo el día y toda la noche. Los mandan a sentar en un banco nuevo y no se pueden sentar en un banco de uso cotidiano. Los que están en la casa salen y sólo los jóvenes se quedan aparte. Cuando se está mirando yuruparí no se puede mambear hasta que el pensador cure la coca. A las cuatro de la mañana, sacan a los iniciados de la maloca y el cuerpo de ellos no está protegido de la lluvia ni del viento y se quedan sentados en el monte² completamente quietos, así los estén picando algunos insectos; el único que se los puede espantar es el *kāmukükü*. Mientras los *gāmoā* están quietos, el padrino se sienta a tejer canastos. Regresan en la tarde cuando la maloca está encerrada y dividida por mitades.

Al salir al monte, los que están en la maloca se voltean y salen detrás de ellos. Bajan al puerto al mediodía y con el mismo yuruparí les echan agua. En ese momento, el *kāmukükü* les pisa los pies y los jala para medir la estatura; si el cuerpo les suena duro es porque van a ser altos. Esta etapa se llama *ide guare* y se relaciona con el momento en el que *Rōmikūmu* bajó a

ide soje para cambiar la etapa de curación. Cuando el yuruparí llega a la maloca y está hasta el mediodía, transcurre una etapa en la que él es puro, *jünirise* (“que causa dolor”, sagrado) y tiene todo su efecto (*jüni*). Al mediodía, el *je gu* le quita una parte, lo recoge y lo devuelve a la casa de yuruparí; hasta ese momento, se necesita agua para purificar y la curación de ésta, se efectúa en ausencia del yuruparí. Ahí se cura comida para los viejos. En estos procesos de curación, las partes más importantes del día son la medianoche y el mediodía.

Cuando vuelven a la maloca, los *gāmoā* tienen que estar de espaldas; en ese rato no se ve el yuruparí de iniciación. Lo voltean de una manera especial para que no lo miren hasta las cinco de la tarde. A medianoche, el *je gu* coge un pedazo de olla de barro que tiene *werea* y lo ahuma; los otros hombres van detrás tocando yuruparí. En ese momento, es cuando se enseña de nuevo el paso propio del yuruparí tal y como lo hicieron los *Ayawa*; también explica el significado y cuenta como los dioses le robaron el yuruparí a *Rōmikūmu* mientras se sigue bailando. Todos los que están en la maloca tienen que estar despiertos, porque en ese momento fue cuando más sueño les dio a los dioses; si alguien se queda dormido en ese rato y nadie está tocando yuruparí, éste se convierte en tigre y se come a las personas.

Esta etapa de la iniciación es muy importante porque es el propio yuruparí. Se van dando pasos especiales, uno por uno, y todos esos pasos tienen *ketioka*; los participantes bailan con plumaje dando vueltas y regresando. Todo está relacionado con el renacimiento de *Kirüküjino*. Ahí es cuando *gāmoā sāmārā* se vuelve más sagrado y se empieza a curar comida. A los *gāmoā* los vuelven más sagrados y limpios, y dan la última vuelta con ellos en la madrugada. Después, el yuruparí sale; si la curación no se ha acabado, se demora un poco más. Cuando terminan de ver yuruparí, quedan otro breo a la salida parar quitar el efecto que deja y así las mujeres pueden entrar de nuevo a la maloca. La etapa de salida se llama *bukārē*.

Durante el ritual, el *je gu* es sagrado porque tiene el mismo cuerpo de *Menejūra*, pues está curando el mundo entero y es su dueño; por eso está encerrado aparte y nadie lo puede ver. El maloquero representa a *Jāmo*, y detrás vienen todos los invitados; los *gāmoā* representan la parte sagrada, el efecto y lo bravo (*jüni*) del yuruparí porque ellos, a su vez, son considerados como otro yuruparí. Una vez terminado el baile, el *je gu* cuenta lo que curó, lo que pronosticó y pensó durante todo ese tiempo, y da consejos a los hombres, a los viejos y a los *gāmoā*, quienes son los últimos. En cualquier

momento le entrega el *ketioka* a los muchachos, ya sea al comienzo o al final, pero nunca dice cuando se los va a dar; generalmente lo cuenta después del ritual. Por eso, los *gāmoā* no se dan cuenta en que instante les entregan el poder, pues sólo el *je gu* sabe cómo hacerlo.

Antiguamente llamaban padre por padre y les avisaban para que habían sido curados sus hijos, pues todos los participantes eran hermanos e *Ide masā*; no tenían recelo con nadie y tampoco había muchachos extraños. En ese tiempo no se mezclaban con gente de otros grupos, ni siquiera con los *Yiba masā*. En la actualidad, entre los que miran yuruparí hay gente que no es *Ide masā* y por esta razón el *je gu* no dice para que fueron curados los iniciados porque el poder no se le puede entregar a cualquier persona. Los que fueron curados para realizar alguna especialización cultural aprenden durante la fiesta de yuruparí y en los años siguientes a medida que lo siguen mirando; después si empiezan a practicar sus conocimientos; el que está aprendiendo para ser *je gu* o *baya* sólo puede aplicar todo lo que saben cuando muera el anterior.

Si entre los *gāmoā* hay varios jóvenes que fueron curados de nacimiento para desempeñar alguna actividad cultural importante y son mayoría, el yuruparí se convierte en tigre, entra a la maloca, se deja ver y se puede sentir la respiración de un jaguar al lado de los que están aprendiendo con el yuruparí, pero esto no sucede con frecuencia. El iniciado que va desempeñar alguna especialización cultural tiene que coger y tocar el yuruparí que le corresponde la segunda vez que participa en el ritual: si va a ser cantor le corresponde *Guekero*, si va a ser *je gu* toca a *Menejūra*, si va a ser maloquero coge a *Jāmo*, o si es uno de los hijos de un clan mayor le corresponde *Waiyaberoa*.

Durante el rito de iniciación, los jóvenes no toman yajé. Cuando el *je gu* les muestra yuruparí por segunda vez, les da yajé para adquirir conocimiento y poder. El *kāmukükü* es el encargado de dirigir, manejar y guiar la bebida de yajé para los jóvenes. Durante la toma, los muchachos no pueden hablar muy fuerte porque el yuruparí se encarga de controlar el poder que tiene el yajé. Antiguamente, los hombres no tomaban yajé; por medio del mismo poder del yuruparí, las personas se emborrachaban con la coca y al vomitar agua empezaban a tener visiones. Decían que tenían el poder en la mano y que por esta razón no necesitaban tomar yajé, simplemente con vomitar agua adquirirían poder.

Hoy en día cuando muestran yuruparí, todos los jóvenes que están en la maloca tienen que beber yajé; cada muchacho tiene que tener una cuya nueva para tomar. A medida que se lo van pasando, tienen que beberlo sin poner resistencia así cada vez sientan más borrachera; empiezan a ver que las mujeres les están hablando y compadeciéndose de los jóvenes que están alucinando, pero eso no está pasando. Ellos sienten que se los están llevando, como si estuvieran subiendo por un árbol. Un tipo de yajé que toman se llama *mene kaji* (yajé de guama), pero el más fuerte es el que tiene tres nudos y se llama *kajisuruma* (yajé nudoso); cada vez que llegan a un nudo, les dan ganas de gritar y de revolcarse, pues cada nudo los mocha: ven el aparato digestivo, ven como es el cuerpo y cómo funciona, ven el corazón, cómo está agarrado y cómo se va apretando hasta quedar del tamaño de un hilo. En ese momento, los jóvenes gritan por las visiones que están teniendo; sin embargo, no pueden hacer esto y tienen que aguantar todo lo que están sintiendo y lo que están viendo. Tienen que quedarse quietos y soportar las ganas de cagar.

Al tomar yajé, la mente de la persona es la que le está enseñando y se escucha que alguien está hablando y explicando, pero no se ve nada; también recorre el mundo para saber si va a ser un buen curador. Si están en un baile, ve toda la explicación del baile y de cada una de las estrofas, además ve todas las articulaciones que tienen las personas; por eso la forma de curar a cada cantor es desde los dedos. Muchos jóvenes no se aguantan cuando están mirando yuruparí y tomando yajé, y salen corriendo de la maloca y se ponen a hablar; esto es así porque *Idejino* probó el yajé con *Yiba* para ver si servía como yerno. Cuando *Yiba* estaba trabado, tenía visiones que le mostraban el bien y cómo cuidar la maloca, pero él salió de la casa y vio que la gente estaba bailando, curando y hablando *ketioka*; ahí fue que *Idejino* se dio cuenta que *Yiba* no servía [ver *Yiba* y *Yawira*].

El comienzo de la nueva vida

Cuando termina el yuruparí de iniciación, sigue la etapa de curación de comida (*bare keare*); durante ella, el *je gu* empieza a curar baile para pasar a otra época. Las mujeres están cogiendo yuca y adelantando los preparativos para la fiesta; los hombres que no vieron yuruparí están cogiendo coca, arreglando tabaco o recolectando leña. En la noche, empiezan a hacer el baile de casabe (*najū basa*), el baile de gavilán (*gaweta*) o el baile de racimo de coco (*bojo basa*).

Al mirar yuruparí se tocan las cosas sagradas, todo se vuelve *jünirise* y se produce un debilitamiento corporal. Los muchachos quedan oliendo a yuruparí, es decir, como a pescado crudo o a coca vieja, además todo es frío. Una vez que termina el ritual, vomitan agua para botar lo que les queda del efecto del yuruparí y se echan el humo del palo *rūā* para purificar y limpiar el cuerpo. Cada tres días, se les manda a ponerse en el humo, entonces amontonan las hojas de *rūā*, las queman, el humo cubre todo el cuerpo y les quita el olor del yuruparí.

Cuando el *je gu* no cura bien a los *gāmoā*, éstos quedan con un poco del efecto del yuruparí. Lo que toquen o cojan es peligroso para las mujeres o los niños y pueden hacerlos enfermar. En la mayoría de los casos, les dan fuertes dolores de estómago; así el *guga* se encargue de curar, esta enfermedad los puede atacar en cualquier momento.

Los *gāmoā* deben permanecer encerrados haciendo dieta por un largo período, aunque los *Ayawa* nunca se quedaban en la casa después de ver yuruparí; ellos vomitaban agua, comían hormigas *jaka* y se iban al monte a buscar fibra para tejer los diferentes elementos necesarios para el procesamiento de la yuca. Los *gāmoā* tienen que durar encerrados un mes en la maloca donde miraron yuruparí, mientras el *je gu* va curando la comida. Todos los participantes del ritual deben pasar ese tiempo de reclusión y dieta para mantener el cuerpo limpio y sano. Cuando se enferma alguno de los iniciados, le crecen las articulaciones por el hecho de que el yuruparí creció rápido cuando resucitó. También pasa que la gente empieza a jugar con su pene y sus órganos genitales; eso pasa porque el yuruparí es el mismo cuerpo de las personas y cuando la gente se enferma de *wisire* empieza a portarse así.

Durante los días de encierro, lo único que pueden comer los *gāmoā* es casabe y hormigas. Las mujeres tienen que ir al monte para buscar las hormigas que le van a curar a los *gāmoā* y los otros hombres que están encerrados para que coman. Recoger hormigas es una actividad importante donde todas las mujeres de la maloca van juntas a la selva, incluidas las que están acompañando a sus maridos; mientras ellas están recolectando hormigas, los hombres están afuera de la maloca o dentro de ella, y en ningún momento se pueden encontrar porque cada género representa peligro para la vida del otro. Al seguir esta dieta, los *gāmoā* se adelgazan y botan la carne impura de los peces grasosos (*wai jūna būkū*) que han consumido con anterioridad.

Al incumplir las dietas mandadas por el *je gu*, el muchacho empieza a sentir que viene un ejército con flechas o siente que alguien le está gritando muy fuerte; esto ocurre porque el *gāmü* se va a enfermar gravemente. En ese momento, el *gāmü* tiene que ir a contarle al *je gu* lo que le está pasando y no le puede decir a nadie más. Por medio del pensamiento, el *je gu* se da cuenta de que el muchacho no ha cumplido la dieta según se la ordenaron y, para salvarlo, le manda un ayuno mucho más fuerte. Si se come algo que no ha sido curado, el joven se enferma. Cuando las personas comen pescados con chuzos después de haber mirado yuruparí, les salen “nacidos” en la garganta y no pueden respirar. Si consumen frutas antes de tiempo se pueden morir.

Si no se siguen los consejos y las dietas, los tigres de yuruparí atacan y se comen a la gente; esto se conoce como *je wisire*. Cuando los hombres no hacen caso a las restricciones sexuales y se le acercan a las mujeres o tienen relaciones sexuales con ellas durante el tiempo en que deben estar guardando dieta, alguno de los dos o los dos quedan embarazados por el yuruparí, se enferman rápidamente, se debilitan y fallecen. Cuando se mueren, les salen unas flautas de yuruparí por los hombros.

Todas las personas tienen que guardar dieta en la época del yuruparí así no lo miren ni estén en la maloca donde se celebró el ritual, tienen que comer la curación que se hace, tienen que guardar la misma dieta durante el mismo período y tienen que untarse con *we*, coger del tabaco y de la coca curada. Si no consumen la curación que hace el *je gu* durante el yuruparí, se pueden enfermar porque están dejando de recibir vida y el cuerpo se les va debilitando cada vez más. El yuruparí se debe mirar cada año por ser considerado como la fuente de vida. En caso de que se dejen pasar muchos años sin verlo, cuando un hombre lo vuelve a mirar, le toca hacer dieta como si se tratara del yuruparí de iniciación.

Durante el período de reclusión, el *je gu* tiene que proteger siempre la puerta de las mujeres. Ellas no pueden entrar ni salir por la puerta masculina; en caso de que alguna salga por la puerta de los hombres, se puede enfermar porque en ese momento no están curadas ni protegidas para entrar o salir por dicha puerta. Cuando los hombres comen caliente, las mujeres ya pueden entrar a la maloca por la puerta masculina sin peligro alguno.

La *je jako* (madre de yuruparí) es la encargada de dirigir y mandar las actividades que deben desempeñar las mujeres durante *je basa*; es la única que puede estar en la maloca en determinados momentos. Cuando los *gāmoã*

están en la casa, ella es la que le pasa el casabe al *kāmukükü*, quien les da cuatro pedazos pequeños en cada comida. El *guga* cura especialmente a una mujer para que cumpla con esta función y para que acompañe a los jóvenes durante el ritual. Al ser considerada la madre de yuruparí, la *je jako* tiene que guardar una dieta muy estricta durante toda la vida y sólo puede comer sardinas pequeñas, pescado de quebradones y casabe; no puede comer peces grasosos ni moqueados porque ella vive del yuruparí. Cuando tiene la menstruación, cuando tiene hijos y cuando están en el rito debe ser más estricta con la dieta. En el ritual, el *je gu* le cura aparte la coca y la comida, pues en ese momento ella no tiene contacto con otras mujeres, ni siquiera con sus hijas. Ella no ve los instrumentos sagrados aunque los oye, y puede contar todo sobre su trabajo a las otras mujeres. También puede tomar yajé si quiere porque vive del yuruparí y depende de la curación que le hacen. En caso de que la *je jako* tenga la menstruación cuando van a mirar yuruparí, tiene dos reemplazos escogidos por el *je gu*; en general se asigna a la persona más cercana como la sobrina, la tía o la mamá, por ejemplo. En los bailes con plumaje y cuando se mira yuruparí en la maloca siempre tiene que haber una *je jako* que represente a *Rōmikūmu*.

Después del ritual, el *kāmukükü* les dice a los *gāmoā* que no pueden decir ni comentar nada acerca del yuruparí. Si no obedecen esta regla pueden quedar embarazados por el yuruparí; entonces se enferman, se adelgazan y se mueren de *wisire*. Hasta salir del encierro de la maloca y cuando les curan comida caliente (*asirise bare*) y ají, los iniciados sólo pueden comentar algunas cosas con sus *baba* (compañeros o amigos). Durante el encierro posterior al ritual, cuando ya va terminando la época de yuruparí, las personas se sienten tranquilas, frescas y donde están no hay calor ni enfermedades; los hombres están ahí como si estuvieran en el seno de la madre cuando nacen.

A los quince días, en la madrugada, mandan a los muchachos al monte para que pasen todo el día rebuscando comida; con esto, el *kāmukükü* está probando a los *gāmoā* para que salgan del encierro. Mientras los iniciados están en la selva, se limpia la maloca y le quitan todo lo que había en ella; cuando regresan a las tres de la tarde encuentran la casa vacía. En su primera salida después del encierro, los *gāmoā* tienen que ir solos al monte sin acompañantes, sin la interferencia del papá o de los hermanos. La razón por la que un iniciado tiene que ir solo es porque pueden aparecérselo visiones de las que aprende. Por ejemplo cuando está pescando, puede sentir

que alguien le está hablando o pueden aparecer ciertas figuras que le transmiten conocimiento.

El *gāmū* destinado a ser poderoso aprende por medio de los sueños. En las noches se sueña mirando yuruparí y tocando las flautas sagradas. Además va a comenzar a ver tigres por todas las partes a las que vaya. Si se encuentra no le puede contar a nadie, ni siquiera al papá, porque de pronto en esas apariciones le pueden estar dando conocimiento o le están anunciando algo que le sirva en el proceso de aprendizaje y de consolidación del conocimiento. Si le cuenta a la familia lo que está viendo, los tigres dejan de aparecer y el proceso de aprendizaje queda incompleto. Los *je yaia* (tigres de yuruparí) lo acompañan a todas partes y están vigilando que cumpla con la dieta que le mandaron.

Cuando los *je yaia* le van a entregar el poder y el conocimiento, se le aparecen al papá del joven o al curador por medio del sueño y avisan que van a entregar el poder y los colmillos. El papá o el curador tienen que anunciar que van a coger los colmillos de tigre para su hijo y se tiene que hacer una curación para proteger a las personas. Al hacer la curación, ya se puede matar al jaguar que aparece cerca de la maloca; se le dispara en la pata y automáticamente se muere. En ese momento, él está entregándole al muchacho el poder y el conocimiento que le asignaron en el nacimiento. Si se mata el tigre sin esa curación, o si el curador no avisa, o si la persona que soñó con el jaguar no dice nada y mata al tigre para coger los colmillos, alguno de la familia o del grupo se muere como pago por ese poder.

En la iniciación se repite todo lo que pasó en la historia de la creación. Cuando *Kirüküjino* mandó a la gente a hacer dieta, no le hacían caso y se morían. Si se mueren todos los curadores de mundo y hay uno nuevo que va a empezar a curar yuruparí y no se le hace caso, pueden morir todos los participantes, incluido el mismo *je gu*. Esto se relaciona con lo que hicieron los dioses la primera y segunda vez en la que se murieron todos los que no siguieron las recomendaciones de *Kirüküjino* [ver La creación]. Puede ocurrir que el *je gu* por segunda vez le muestre yuruparí a la gente y se mueran todos, porque él no está todavía capacitado; aunque tiene todo el poder, éste no está maduro. A medida que se lo va mostrando a la gente, el *ketioka* va madurando. El *je gu* puede ver yuruparí estando solo varias veces sin convocar a la gente y sin mostrárselo a los niños.

Algunos curadores causan muchas enfermedades como *ñosērĩ*, dolores de cabeza muy fuertes, fiebres muy altas, entre otras, por mostrar un yuruparí

falso. Éstos los hacen con unas palmas idénticas; les dan la forma del yuruparí, le meten el espíritu de los *je bükürã* y los conectan con el yuruparí principal [ver Yuruparí]. En el momento en que se mueran los curadores que muestran este tipo de yuruparí, la principal causa de su muerte va a ser el fraude porque ese yuruparí no le da más vida a las personas y no vale ni representa nada. Sin embargo, si los iniciados miran el yuruparí falso (*je goro mejê*) tienen que hacer la misma dieta, aunque cuando miran el yuruparí verdadero tienen que volver a empezar todo el proceso. Por este motivo, el verdadero yuruparí solo lo puede mostrar el curador de mundo de los *Ide masã* en caño Toaka. El que se hace para entrar pepas se puede hacer en cualquier maloca. Los hombres pueden mirar yuruparí el resto de sus vidas, porque por medio de éste están recibiendo vida y fortaleza.

La Muerte

La vida tiene un comienzo y un fin. *Ayawa* entregó la muerte a los vivos para que el mundo fuera cambiando de historias; si esos seres fueran eternos, el mundo siempre sería el mismo y no habría historia. La persona nace en *Manaitara* y termina en *Toasaro*, nuestra casa de los muertos, que es *Bojori masā wi* (casa de la Gente de tristeza). *Menerā būkū* trazó el camino por donde pasan los muertos para llegar a *Toasaro*; además, se cree que después de vivir allá durante mucho tiempo, la persona se convierte en insecto. *Toasaro* es un lugar para renacer en otra vida muy diferente a la de este mundo. Se supone que cuando una persona está naciendo proviene de algo que está debajo de la capa de la tierra, se cura en *Manaitara* que es una casa subterránea y cuando se muere se va a *Toasaro* que también es una casa debajo de la tierra; en ese sentido, en la muerte la persona vuelve al mismo sitio de donde vino.

Una persona comienza a envejecer cuando pierde poco a poco la fuerza física y el buen ánimo para hacer las cosas. La impotencia sexual es un aspecto clave para determinar si se es viejo o no, puesto que cuando un hombre no puede realizar el acto sexual ni puede producir un hijo es porque se le está avisando que su tiempo en este mundo se está acabando. El cuerpo va soltando, la potencia de un hombre se va desligando y ya no se tiene la misma fuerza; además, la forma propia de la curación hace que así sea. En las mujeres ocurre de igual manera, porque en la vejez están renuentes a sostener relaciones sexuales con su pareja; se dice que la mujer acepta tener sexo con su marido sólo por respeto y no porque su cuerpo lo desea.

Cuando las personas empiezan a envejecer se establece una relación directa con la muerte, pues el alma (*tūōmasire*) se divide en dos; una de estas partes o pensamiento se conecta con *Bojori masā wi* mientras que la otra parte todavía está en esta vida. Así que cuando el alma está empezando a entrar en el otro mundo, la persona empieza a envejecer. En el pensamiento se dice que las personas están empezando a nacer cuando mueren en este mundo, ya que nacen en la casa de los muertos en el mundo de abajo. Al agonizar, la persona se va a la casa de los muertos, entra y ve como funciona todo; si recibe comida, no va a comer nada más en este mundo porque ya está muriendo.

Una persona no se muere para que otra se reproduzca; la muerte es acabarse. El ciclo de la muerte es el final y no tiene más nada; se nace y se

muere, pero ya no se vuelve a la vida. Es muy diferente al caso de los animales, en el que se da un intercambio de vida [ver Intercambios de vida]; antes de un baile grande se mata a un animal y, a cambio de éste tiene que ir coca y el pensamiento o alma de la presa, la cual se devuelve a la casa de los animales para asegurar la reproducción de su especie.

El proceso de renovación o las etapas de purificación no son para la carne o el cuerpo sino para el espíritu. En la muerte, el cuerpo se pudre y los gusanos se lo comen. Después de que lo ve el curador, puede pasar cualquier cosa con él; lo pueden quemar, arrastrar o botar, pues el cuerpo es un pedazo de cuero que ya no sirve, así que el cuerpo como tal, se acaba. El alma se conserva porque puede servir para otra persona. Al nacer un niño, el *guga* toma el nombre de alguien que ya está muerto, le hace *bojoritare* (botar tristeza) y le quita todo lo que tenía el muerto para que no se devuelva ni el alma ni el pensamiento del occiso; sólo se coge el nombre, nada más.

Cuando alguien muere es necesario hacer *bojoritare* porque los espacios y los objetos que le pertenecieron a esa persona en este mundo quedan llenos de tristeza. La curación abarca toda la vida del muerto y los lugares en los que estuvo; ese es el camino que recorren los curadores para botar el alma del muerto. El curador recoge el pensamiento y devuelve el *ketioka* a la casa de yuruparí, hace *bojoritare* para que el *ketioka* no regrese con el alma de la persona y ésta se vaya vacía. En ese momento, se abre la puerta de *Toasaro* y manda el alma a esa maloca, donde no va a necesitar de las curaciones de este mundo pues allá hay curaciones de otro tipo. Si la persona muerta es un *baya*, un *kūmu*, un *yai*, una *bare jako* o una *je jako*, todo el *ketioka* se queda en el yuruparí. Esto quiere decir que el poder que tiene del yuruparí es devuelto a *Yirura*. Las personas tienen el alma, el pensamiento y la vida del yuruparí; sin embargo, cuando mueren el poder no muere con ellos. Por eso, cuando nace un niño le dan el nombre de un muerto y le entregan el *ketioka* que es del yuruparí

Con la curación, el pensador borra el espíritu de la persona en este mundo, quita la tristeza que hay alrededor de la maloca y le quita la tristeza a los familiares (*bojori kōārē*), en especial a los hijos, la esposa, los hermanos o el suegro del finado para que su alma no esté deambulando por ahí y causando pena a los vivos para llevárselos; muchas veces cuando las cosas andan mal, la persona muerta aparece en los sueños de sus parientes anunciando que algún familiar va a morir rápido. La función del curador es la de

impedir que el alma aparezca en el monte o se les aparezca a los familiares en los sueños. Para ello, limpia todos los espacios recorridos, recoge las pertenencias y las manda a *Toasaro* cuando las quema con *werea*; al quemarlas, las está echando en un canasto que carga el alma de la persona cuando va por el camino a *Toasaro*. El olor del breo se lleva al muerto.

La mayoría de las pertenencias del occiso son quemadas; sin embargo, se presentan casos en los que si la persona muerta tiene hijos responsables, éstos pueden utilizar de nuevo algunos elementos curados como el carayurú, el caracol de tabaco, el tabaco o el *butu*, una vez le han hecho *bojoritare*. Si la que se muere es una mujer, algunos de los implementos utilizados en el procesamiento de la yuca, como el cernidor, el balay y el matafrío, se queman o se botan mientras que el tiesto, las ollas, el carayurú, el incienso y el breo no se queman y el curador les hace *bojoritare*. Si no hay nadie responsable que se haga cargo de estos elementos, los entierran con la persona o se botan al agua. Cuando se muere el *je gu*, los elementos a los que hay que hacerle *bojoritare* para que puedan ser utilizados en el futuro son el collar de colmillos de tigre (*yai guji*), el *butu*, el caracol de tabaco (*müno sãrẽo müno saraga*) y el banco; si es un cantor, curan el carayurú y el comején. Si el alma de la persona muerta no se va para *Toasaro* sino para la casa de los animales, se tiene que quemar todo.

Para poder enterrar al muerto (*masã yujere*) es necesario curar la tierra. Al finado lo acuestan en una hamaca y el pensador cura especialmente a dos personas encargadas de escarbar la tierra y de abrir la tumba; preferiblemente deben ser los cuñados o familiares cercanos. El *kũmu* cura con tabaco para protegerlos de la tristeza, de las enfermedades por excavar la tierra y para evitar que el alma del muerto se los lleve. El curador ve a los sepultureros como si fueran tigres que comen gente; al curarlos de esta manera, ellos no sienten tristeza y simplemente lo hacen como defensa. De lo contrario, los enterradores se pueden enfermar de dolor de cabeza o pueden sentir cansancio y al otro día se mueren. En el pensamiento, ellos representan a los *masã bari masã* (gente come gente); son personas que comen a otras personas y representan gusanos, tigres malos, seres que comen podrido o guerreros que se comen el cuerpo del muerto y le chupan la sangre. En ese momento, el alma ya está en *Toasaro*.

Ellos escarban rápidamente un hueco que tiene más o menos cinco metros de profundidad. Llegando a los cinco metros, hacen otra cavidad llamada *makütükü*, doblan el cuerpo del muerto y lo dejan en la misma posición

que tiene un feto cuando está en el vientre de la madre para que nazca como un bebé en la otra vida. Lo dejan allí, no le echan tierra a ese pedazo y dejan ese hueco libre tapado con una tabla; luego rellenan la tumba. En el mundo de abajo se piensa que lo están comiendo. Esta explicación es para que no dé tristeza al cavar la tierra, de lo contrario se está trayendo más tristeza y es como si uno mismo se enterrara y matara solo. Por eso, está prohibido remover la tierra de la casa por juego.

Los *masā bari masā* se van a bañar rápido y hasta ese momento es permitido llorar en la maloca. En la ceremonia de entierro, los parientes se reúnen y empieza el llanto; el curador tiene que estar protegiendo para evitar que alguno de los que está presente se muera de tristeza o se muera días después por seguir sollozando. El día siguiente salen a llorar al río, alrededor de la maloca y hasta ahí termina el luto. Los niños tienen que estar lejos de la casa cuando están llorando para que la tristeza de los adultos no les haga daño. Cada vez que algún familiar del muerto se encuentra con otra persona, lloran por un momento.

La casa de los muertos

Toasaro es la selva limpia y queda físicamente en una pequeña loma ubicada en las cabeceras del caño *Ruduya*, en cuya parte subterránea está la casa donde sólo habitan los muertos. El dueño también se llama *Toasaro* y es un ser extraño con una apariencia semejante a la de un *rümü*, pero se diferencia de éstos porque no sale a asustar a las personas ni a hacerles mal; siempre se queda en la casa de los muertos. Las puertas toca empujarlas en la otra dirección. Cuando un *yai* de este mundo entra a *Toasaro* se queda encerrado allí. Para poder construir una maloca y sacar las hojas para el techo, es necesario que el *kūmu* le pida permiso a *Toasaro*, así no sea el sitio de origen de éstas; la razón es que *Toasaro* es *Bojori masā wi* y está incluida en la curación para hacer *bojoritare* y para que las hojas no hagan males.

El mundo de abajo está conformado por *Toasaro*, *Wümi joa*, las casas de los peces y de las boas, y por *wāmü riaka* (río de umarí) que está más abajo de la casa de los muertos. No todo lo que está debajo de la tierra forma parte de este mundo; *rümüa masā wi* (casa de los “diablos”) no pertenece al inframundo, al igual que algunas lomas. *Toasaro* se considera como la casa de reserva de los nombres de las personas para que el *kūmu* pida permiso al dueño de usar el nombre de un muerto para un niño recién nacido. También es un lugar importante para algunos grupos étnicos como

los Tanimuka, los Letuama o los Majiña, ya que sus muertos pasan primero por ahí y después se van para las respectivas casas de la muerte de su grupo. La casa de nacimiento y de muerte de los *Yiba masā* es *Komeña jido weküa idiro*, el salado de la bocana del Komeña. *Yibajño* los dejó allí; él brotó en algún lugar, hizo el recorrido desde hasta las bocas del Komeña, así como *Menerā būkü* lo hizo para nosotros. Algo parecido sucede con los *Roea* cuya casa de los muertos es *Rüara*, un salado que queda en la parte alta del Komeña. Cuando los *Yiba masā* y los *Roea* se mueren, se van en forma de danta a esos salados.

Cuando los *Ēmoa yaia* bajaron a *Umawātī*, él les dijo que la casa de los muertos quedaba muy cerca de este mundo, pues desde *Tōasaro* se alcanzaban a escuchar las conversaciones de los vivos. Ellos oían todo lo que se hablaba aquí y las personas escuchaban todo lo que se hacía en *Tōasaro*. Por eso cuando una persona se muere, se botan todas las pertenencias para que se vayan con él y no haga ruidos ni espante a la gente; todo se va para allá y lo que no se puede botar, se cura y se manda con el alma. Los muertos que se van para *Tōasaro* se convierten en *Bojori masā* (Gente de tristeza) para los vivos y se bañan en *wāmü riaka*, que también se conoce como *bojori riaka* (río de la muerte o río de la tristeza).

Cuando muere una persona, su alma se dirige inmediatamente a *Tōasaro*; en ningún momento se piensa que el alma se va para el cielo. En tiempos antiguos, los muertos se iban directo en forma de persona, pues antes de morir le decían a los cónyuges que los tenían que esperar a 100 ó 200 metros de la casa para despedirse; el muerto aparecía en cuerpo y alma, se despedía, se metía por el monte y se desaparecía. La vida en la casa de los muertos es casi eterna y después de la muerte ya no se conserva la apariencia humana. Allá los muertos tienen diferentes formas y son tigres o cualquier otro animal, porque es un mundo por completo diferente al de los vivos.

Los parientes muertos más cercanos reciben al muerto en esa maloca. En caso de que la madre o el padre no hayan muerto, lo esperan el abuelo o el mismo *Tōasaro*. Ellos no lo pueden tener por mucho tiempo, pero lo asumen como un recién nacido y se lo entregan a los *ümüāna*, quienes tienen apariencia de persona y son gente de arriba que se encarga de recibir y renacer a los muertos. Al entregárselo a los *ümüāna*, el muerto se convierte en una *tugakoa* en la que están el *üsü* y el *tüōmasire* del muerto. Lo meten en una olla de barro que siempre permanece en el centro de la casa;

la olla de cocción de los muertos es *rĩĩ sotũ* (olla de nacimiento) y su aspecto está relacionado con diferentes objetos, ya que se piensa que es una olla de barro que tiene forma de un huevo partida por la mitad, como si se tratara del huevo de regeneración de la muerte; también se piensa que es una cuya para la coca (*tugakoã*) o dos balayes grandes. Puede tener varias formas; sin embargo, siempre se piensa que es una olla que se puede tapar. Ésta produce el mismo sonido de los *ũmũãna*, o sea, un viento fuerte todo el tiempo o como el estruendo de un raudal oído desde lejos, y es como si la olla estuviera comenzando a hervir; por lo general estos ruidos se escuchan al mediodía.

Luego encierran y cocinan al muerto. En el momento en el que lo están cocinando, los *ũmũãna* junto con el trueno, empiezan a llorar, hablan *bojori oka* (palabra de tristeza) y le dan vuelta a la olla. Los *ũmũãna* y el trueno lloran al muerto, al tiempo que lo mismo sucede en este mundo. Los *ũmũãna* ven lo que pasa en esta vida y hacen *bojoritare*, pero no entierran a la gente ni botan sus pertenencias; solamente están cocinando al muerto y le dan la vuelta a la olla para crear a un niño allá. Los truenos actúan de igual forma. Mientras el curador hace *bojoritare* para quitar toda la tristeza que queda alrededor de la maloca, los *ũmũãna* están haciendo lo mismo. Luego lo dejan diez días en la casa de los muertos, destapan la olla y ya nace otra persona que va a vivir en el mundo de abajo.

Después que el muerto nace de la olla sigue el mismo proceso de crecimiento, sólo que no necesitan del parto. Los padres lo reciben, lo crían, le dan un nombre diferente al que tenía, crece, se reproduce y se muere. Durante esa nueva vida se va a pescar, a recolectar pepas, a sembrar chagra, a quemar y se organizan bailes que están relacionados con otros grupos étnicos, porque los familiares están en una sola casa; cuando bailan, salen en forma de animales. El proceso de muerte es más largo, pues la vida también es más larga. En esta nueva etapa, se puede durar 100 años como máximo y cuando se muere allá, se convierte en mosco, lagartija o abeja y ahí termina el alma de la persona: ese es el final de la vida en la casa de los muertos. Cuando hay una abeja que entra a la maloca y empieza a darle vueltas a la hamaca, se piensa que es el alma de los abuelos.

Cuando los muertos van a cazar, salen a este mundo en forma de algunos animales como tigres o guaras, pero en el mundo de ellos son personas. Después de la muerte de algún individuo, la guara está siempre en la chagra: si murió un hombre, la guara está cogiendo coca, y si murió una mujer, la

guara está arrancando yuca. Salen a este mundo porque todavía piensan que esa propiedad les pertenece; por eso vienen a coger alimento porque en la casa de ellos no hay frutas ni candela. Muchas veces tienen la intención de visitar a los hijos o a las hijas que van al cultivo. Las guaras que se encuentran en las chagras no se matan porque son personas que vienen a buscar comida. Si el muerto sale en forma de guara a este mundo y da con una chagra que no era de su propiedad, la matan y se muere.

Si sale en forma de tigre y se come a un perro o algún animal de otra persona, ésta puede cogerlo y matarlo. Como tigre, recorre los espacios que frecuentaba cuando estaba vivo, le da vueltas a la maloca, a la chagra o se pasea en los sitios de caza y de pesca. A diferencia del camino que recorre un *yai*, éste no se desvía; anda por el camino de pensamiento, sale de *Yirura*, se dirige directamente al Caquetá y recorre los cerros por los que viajan los payés cuando hacen las curaciones.

Los muertos van a *Manaitara* a participar en el baile de muñeco; cuando éste termina, se devuelven a *Toasaro* [ver Los bailes]. Si un payé va a visitar a *Idejño* con malas intenciones, él lo atrapa, lo encierra y nunca más lo devuelve a esta tierra, pues lo coge para que baile todos los días; cuando esto sucede, el *yai* se muere, no va a *Toasaro* y se queda en *Manaitara*. Antiguamente, los *Émoa yaia* iban en cuerpo y alma a *Toasaro* a visitar a sus cuñados muertos, porque ellos eran los únicos que sabía manejar ese poder y conocían como era el mundo de abajo.

Las personas que han sido malas no son bien recibidas en la casa de los muertos. Los que han matado a alguien física o espiritualmente, así como las mujeres que han abortado o que han matado a su bebé en el momento del parto, no son cocinados en la olla de nacimiento (*riji sotū*), son rechazados, no entran a *Toasaro* y se quedan viviendo en el patio de la casa comiendo basura y pidiendo limosna para poder sobrevivir. Los bebés que han sido abortados nunca van a crecer allá, siempre van a estar con el ombligo colgado, bailando todo el tiempo. A *Toasaro* sólo entran personas buenas.

Si alguien tuvo una muerte violenta mediante el uso de armas, es muy peligroso porque el espíritu del muerto se aparece en este mundo como una persona para vengarse de su muerte. En tiempos pasados, los asesinados cobraban su vida de esta manera; se vengaban de lo que les habían hecho, aparecían en este mundo, mataban a una persona y se la llevaban con ellos. Hace poco, un Tatuyo se fue a buscar veneno al Mirití; estando allá, tocó algo de un lugar sagrado y el dueño de ese sitio se lo llevó. El

Tatuyo se murió llegando a caño Toaka, y el pensador de allí se dio cuenta e hizo una curación para que no viniera en cuerpo a matar a las personas; él estaba pendiente, pero no le decía nada a la gente que estaba en la maloca. El muerto llegó a cinco metros de la entrada de la puerta masculina; el curador salió de la maloca para hablar con él y para que le contara lo que le había pasado, y así siguieron hablando como diez minutos hasta que se fue.

Si alguien se muere fuera del territorio tradicional, el alma de la persona se conecta de una vez, le avisa a los dueños y el alma se dirige al territorio. De esta manera anuncia su muerte para que el curador se encargue de hacer la curación respectiva y para que el alma se vaya a la casa de los muertos. Esto es así porque en el momento de la curación del nacimiento, forman a la persona y de una vez la llevan a *Toasaro*. En el caso de no haber sido curado de nacimiento y si la familia no se entera de la muerte, el alma no va a *Toasaro* y se manifiesta por medio de espantos que hacen bulla por donde el finado andaba en vida; si alguna persona de la familia se entera de la muerte, el curador regresa el alma y la manda a *Toasaro*.

Nosotros sabemos como es la vida en la casa de los muertos por una historia que le sucedió a una mujer. Un día, un señor le dijo a la esposa que cuando se muriera no se pusiera a llorar y que lo esperara cerca del rastrojo con el hijo de ellos. Cuando se murió, la mujer no lloró, botó todas las pertenencias del marido y se fue a esperarlo donde le había dicho. Al rato llegó como si estuviera vivo; la espalda la tenía llena de granos y la esposa le preguntó que por qué hacía eso. Él le contestó que era su esposo y que no fuera a pensar que era otro; después de esto se la llevó. Le hizo cerrar los ojos y cuando los abrió, estaba en el caño donde los muertos cogen el agua.

La suegra fue a buscarla al puerto mientras la viva esperaba a su marido. Ella sintió que una abeja le estaba dando vueltas a la cabeza, cogió un palo y la espantó. La suegra regresó y le dijo a su hijo que la nuera era muy brava y que no la quería seguir; el hijo le dijo que volviera a buscarla. La viva la volvió a golpear; entonces la suegra se devolvió y le comentó al hijo que su esposa no quería venir con ella. Él insistió que fuera a buscarla y le hablara; ella volvió, pero esta vez se transformó en una lagartija. Llegó, empezó a darle vueltas y a la viva le pareció chistoso; como seguía esperando a la suegra, cogió otro palo y le pegó en la cola a la lagartija. De nuevo, la suegra retornó y le dijo al hijo que definitivamente no quería ir. Él le explicó a la mamá que la esposa no estaba muerta. Al saber esto, la suegra fue a buscarla, adoptó apariencia humana y se la llevó para una casa.

Para la viva todo el tiempo era oscuro, además el esposo desapareció y nunca más se volvieron a encontrar. Los que habitaban ese lugar eran tigres que se manifestaban de distintas formas. Ella veía cuando los tigres salían a pescar y regresaban con un sartal de culebras, que para ellos era pescado. En ese sitio hacía mucho frío y ella se acostó en un rincón abrazando a su hijo. En la otra esquina se veía un fogón brillando, pero que en realidad era el ano de una de las mujeres muertas. Creyendo que era un fogón, se acercó, encontró unas ramas parecidas al copay y al tratar de prenderlas, le chuzó la cola a la muerta. En ese momento, se dio cuenta que no era un fogón sino el ano de una *bojoti masã*; cogió al niño, lo abrazó y se hizo la dormida.

La muerta cogió un palo con espinas para matar a la viva y le dijo que en vez de molestar, por qué no se iba a buscar ñame. La viva esperó a que amaneciera para ir por el ñame, pero a lo que se refería la muerta era a las culebras y las lombrices enrolladas. La muerta se fue, cogió una culebra que se transformó en ñame, se lo entregó a la viva para que lo cocinara, pero ésta no encontró el fogón. La muerta se lo metió debajo del sobaco y se cocinó de inmediato. La viva no lograba adaptarse y acostumbrarse al estilo de vida de ese lugar ni al frío que hacía. La muerta le dijo que fuera a bañar al niño y que cogiera una olla para poder sacar el agua, pero la olla era como un canasto y, al tratar de recogerla, ésta se salía.

Mientras estaba en el puerto, miró para abajo y vio que salía humo; entonces, se fue nadando con el niño hasta ese sitio. Allí había una guará que era de la casa de los muertos, y como ella salía a comer a las chagras, sí tenía fuego. La guará le dijo que allá todos estaban muertos y que allí estaban vivos. La guará tenía fuego, yuca y casabe, porque la sacaba de la chagra de una señora que tenía por esposo a un oso hormiguero. La guará le preguntó a la mujer si el bebé era niño o niña, ya que el oso hormiguero le tenía mucha rabia a los hombres, porque eran los que mataban a sus parientes. Entonces, para que no le hiciera nada al bebé, la guará le aconsejó que cogiera leche de juansoco y le pegara los testículos hacia arriba para que quedara como una niña. El oso hormiguero llegó y preguntó de quién era el bebé; cuando se dio cuenta que era una niña, la acarició.

Al otro día, la guará se fue a arrancar yuca a la chagra de la madre de la mujer viva; siempre que salía a comer yuca, la mamá decía que después de que se le había muerto la hija, la guará se estaba burlando de ella y se aprovechaba para comerse la yuca. Cuando la vieja le decía de esa manera,

la guara creía que le estaba diciendo que cogiera la yuca, porque ellas entienden todo lo contrario: cuando se regaña a las guaras, sobretodo las que comen yuca, entienden que es una invitación a comer. Al día siguiente, la guara convidó a la viva a la chagra; en la mitad del camino, ella reconoció y se dio cuenta que ya estaba en el mundo de los vivos, más exactamente en la chagra de su madre. Cuando salieron al cultivo, la viva escuchó como la mamá regañaba a la guara; ésta salió corriendo y la viva le dijo que no la regañara, porque si no hubiera sido por la guara ella no habría regresado. Esa mujer fue la que vio como se comportaban los muertos en su mundo y probó que los que se mueren acá no vuelven más.

Comida para los espíritus

Las cosas que hay en los sitios sagrados son únicas y siempre hay que reemplazar lo que se coge de ellos. Cuando algún *yai* está jugando con el pensamiento y deja abiertas las puertas de las casas de los lugares sagrados, o cuando toma a una mujer de alguna de estas casas para que sea su esposa, el dueño de ese lugar le pide como cambio la vida de alguna persona o la suya propia. Para evitar que sea el payé quien pague la falta, manda como compensación la vida de otra persona, que reemplaza lo que él se llevó. Cuando un *yai* necesita algo de la casa de *Wasoyuküjĩno* y toma algo que le gusta sin pedirle permiso, manda como cambio al hijo de alguien de su mismo grupo; entonces, *Wasoyuküjĩno* va directamente y lo reemplaza a cambio de ese objeto. *Idejĩno* cobra la vida de una persona, así se trate de uno de sus nietos. Si el payé manda las almas de las personas que utiliza como pago para *Toasaro*, el dueño no las recibe porque son los resultados de las muertes provocadas por algún *yai* malo. Este tipo de muertes se conocen como *waja bosare* (muerte por pago).

Por la acción de algún payé malo, el alma de una persona se va para la casa de los animales en *Wümi joa* o para otros sitios sagrados a sustituir el objeto sacado por el *yai*. Los payés ofrecen como pago la vida de alguna persona¹ a los dueños de los sitios sagrados. Si alguien se muere por una mordedura de serpiente ocasionada por la maldad de un *yai*, el alma no se va para *Toasaro* sino para la casa de las culebras donde sufre una metamorfosis como las víboras. Si los que ocasionan la muerte son los peces, reemplazan al individuo según lo que necesitan en ese momento en su casa y lo convierten en su yuruparí o en un instrumento de pesca o en el cuidador de alguna de sus casas de reproducción. Si son los animales de monte los que

lo cogen, lo transforman en su tabaco o en su coca; en ese caso el *ketioka* no es devuelto al yuruparí. Cuando *Wasoyuküjño* se lleva a alguien, lo convierte en yuruparí. También sucede que los payés ven a los pescados como una persona y se pueden dar cuenta que alguien está matando muchas peces; entonces, envía la vida de esa persona como pago, porque es como si el que pesca en exceso estuviera acabando con la gente de esa maloca.

Los animales se pueden llevar a las personas a su casa por diversas razones. Cuando llegan por alguien, la persona alcanza a verlos y le avisa a los que están con él, pero la gente no entiende lo que dice porque ya está hablando en el idioma de los animales. En ese momento, está dejando este mundo para irse a la casa de los animales y el curador no puede hacer nada para evitar que se lo lleven. Si un adulto se va para la casa de los animales, la razón tiene que ver con que algún *yai* mató a un animal que representaba al yuruparí de ellos para fabricar un nuevo yuruparí. Por lo tanto, envía al adulto como pago y éste se transforma en animal y termina siendo el dueño de algún sitio sagrado.

Si los padres de un niño incumplen las restricciones alimenticias mandadas por el curador y le dan de comer algo que no ha sido curado, como danta o puerco, éste no se muere de inmediato pero con el tiempo comienza a enfermarse; a los dos o tres meses, llora de noche, corre por todas partes y se muere. Generalmente, esa muerte es causada por *bare waja* (pago de comida) y el curador no puede sacar el alma del pequeño, porque en el momento en el que el niño comió carne sin curar, los animales se le llevan el alma y el pensamiento, y sólo queda lo físico. El *kūmu* no puede curar en el instante de la muerte y no puede llevar el alma a *Toasaro* porque el niño ya está en otra casa. En ese caso, no es necesario el proceso de cocción en la cuya de la regeneración ni volver a nacer, pues el niño se va a convertir en otra cosa. Se podría pensar que en el momento en que come esa carne, se vuelve un animal y es como si se volviera el hijo de ellos.

Cuando un curador juega con el yuruparí o coge algo de la casa de los *je bükürā* en *Yirura* para tener más poder e inventarse otro tipo de yuruparí, manda como forma de pago al hijo de un maloquero, de un *kūmu* o de un cantor y reemplaza la palma que cogió. Los tigres de yuruparí le piden como cambio a un niño, porque generan *ketioka* nuevo o crean otro collar de colmillos de tigre (*yai guji*); el pensador autoriza a los dueños de esa casa para que vayan a coger el alma del hijo de algún personaje importante. Esta negociación o este pago no se hace directamente; el *yai* contrata a un

jaguar de otro grupo indígena que va y chuza al niño; en el momento de ensartarlo, el joven se enferma y se muere rápido. El tigre regresa, se lo entrega a los dueños de los sitios sagrados y el alma del niño se va para allá y se convierte en *yai guji*, por ejemplo. Antes cuando un payé cogía el collar de tigre del yuruparí, en un acto público reconocía la falta y mandaba como pago a su propio hijo, quien los protegería. Si se coge el *yai guji* en la casa de los *je būkūrā* y no se manda cambio, el mismo payé se va como pago.

Cuando una persona se muere como consecuencia de algún accidente menor, por ejemplo al golpearse o chuzarse con un palo, se hace referencia a *yai oka* (palabra de tigre) que es una enfermedad del mundo. El mismo mundo se come a la persona a través de lo negativo de la naturaleza. Todos los males y enfermedades fueron creados por los *Ayawa*; sin embargo, éstos no son los encargados de atacar a las personas. El propio yuruparí se encarga de autorizar para que el mundo mate a la persona por medio de *yai oka*.

Las personas están más expuestas a sufrir *yai oka* después de mirar yuruparí y al no seguir las restricciones alimenticias y sexuales. El mismo yuruparí se encarga de comer a la persona, pues el cuerpo se vuelve mantecoso y el banco de nacimiento se tapa con grasa (*üyesājārī oka*); por esta razón, los tigres del yuruparí ven a ese individuo como su comida, se reúnen con otros tigres del mundo y se lo comen. Al presentarse este tipo de situaciones, el curador no puede hacer nada para evitar que el yuruparí se lleve a la persona, porque *yai oka* es el pago a los tigres de yuruparí. Cuando se presentan muertes por *yai oka* no hay regeneración de vida y el alma de la persona se va para la casa de los tigres.

Las personas que no siguen las restricciones y las normas culturales dejadas por los *Ayawa* y por *Rōmikūmu*, se hacen daño a sí mismos y juegan con sus vidas. Este tipo de situaciones han aumentado en los últimos años, porque muchos jóvenes no creen ni respetan su tradición. Cada vez es más frecuente que los muchachos sufran accidentes y enfermedades en las que los pensadores no pueden curar para sostenerles la vida.

Notas

El Surgimiento de la Vida

- 1 Hasta los cuatro meses se denomina al bebé de esta manera.

Menarquia y Menstruación

- 1 Antiguamente, existió una señora que tenía un hijo pequeño. Ella quería vivir con *wāsibomü* porque sabía que ese muchacho vivía muy bien. Durante el día salía a buscar y por la noche se convertía en una lombriz roja. Él quería acostarse con ella, pero la gente le decía a la mujer que él no era una persona sino una lombriz. Para evitar que la fuera a molestar por la noche, la gente le aconsejó que dejara debajo de la hamaca un poco de ceniza (*ōjā*) para que la lombriz se despedazara. La mujer hizo lo que le dijeron y se durmió. Cuando él llegó, se despedazó. Él no amaneció allí y ella se fue a bañar y a oler ají por la mañana; calentó la comida y se fue para la chagra. Mientras tanto, la mamá de ese muchacho se levantó y se puso a barrer; al rato encontró los pedazos de su hijo lombriz y se puso a renegar. Cogió los trozos, los metió en una olla de yuca podrida y la lombriz se volvió a armar. El muchacho se quejó por no haberle gustado a la mujer y se fue. La mujer estaba regresando de la chagra y le bajó la menstruación en el camino y tuvo que detenerse con su hijo a pasar la noche. El hijo había sido curado desde pequeño para ser pensador y ella le dijo que no podían dormir juntos, porque la menstruación lo podía enfermar y dañarle el pensamiento; así que decidió que lo mejor era dormir en el piso. El niño sabía que la lombriz le iba a hacer algo a la mamá y le dijo que compartieran la hamaca, pero ella no quiso para evitar dañarlo. Sacó una hoja de chonta (*ñaji jū*), la puso en el suelo y se quedó dormida. A la medianoche llegó *wāsibomü*; él venía de lo profundo y le traspasó la espalda (por esa razón es que les da dolor de espalda). El niño sabía que *wāsibomü* le había hecho eso a la mamá y trató de atajarlo, pero la lombriz se escapó. Ahí ya se estaban maldiciendo entre ellos; el hijo le explicó lo sucedido a la mamá y le dijo que eso le pasaba por ser mujer y que, en cambio, eso nunca le iba a pasar a él. El niño la convirtió en un sapo *riatūjā* y con la misma menstruación le pintó el cuerpo. Ese sapo no se puede comer y es necesario curarlo.

La Iniciación Masculina

- 1 Antiguamente cuando los niños eran muy desobedientes, la mamá los castigaba machucando unos ajíes grandes y pasándoselos por la cara; con este castigo los niños no volvían a cometer la falta.
- 2 En la iniciación masculina de los Barasana, los padrinos cargan a los iniciados; cuando tienen que ir al monte se los llevan cargados.

La Muerte

- 1 Cuando los *goja masā* se llevan a las personas en sus canastos durante *goja masā oka rodo*, las almas no se van para *Toasaro* y son vidas que se pierden.

TERRITORIO Y TIEMPO

En este capítulo se explica la manera como se cura y arregla el mundo para darle vida al cosmos por medio del manejo de las épocas del ciclo anual y de las prácticas sustentadas en las concepciones cosmológicas de los Makuna. Tanto el universo como el territorio se conciben como un espacio social originado por un proceso de creación en el que los dioses y otros seres primordiales dejaron poderes y conocimientos depositados en lugares especiales del paisaje selvático. Generalmente, estos sitios se consideran sagrados y tienen vedas y restricciones de uso para extraer los recursos que allí se encuentran; además, están bajo la tutela de espíritus guardianes con los que los pensadores deben negociar para acceder a sus recursos, pero si se toma algo sin permiso pueden llegar enfermedades y muertes como castigo.

Esta concepción Makuna sobre la constitución y funcionamiento de la selva permite entender que la naturaleza es un depósito de conocimientos y que todos los lugares se encuentran interconectados, formando un tejido de pensamiento que refleja un saber ecológico muy profundo con conexiones insospechadas aún para la ciencia occidental. Esto es perceptible al acercarse a la somera descripción del territorio de los Ide masã y a la toponimia del mismo que aquí se presenta.

La fertilidad del universo depende del manejo chamánico del ciclo anual, cuyas temporadas se marcan por el florecimiento y fructificación de ciertas especies de plantas, por la proliferación de ciertos animales como sapos, gusanos y ranas, y por la realización de algunas actividades rituales muy importantes. El hecho de que exista una secuencia anual de épocas en la naturaleza más o menos invariable, se concibe como el resultado del trabajo de los curadores y de la eficacia de los rituales humanos, pues cada tiempo trae un pensamiento especial o una forma de conducta particular de la naturaleza.

El Mundo y la Naturaleza

El mundo (*üümüari*) está compuesto por diferentes seres que constituyen distintos mundos de vida. La naturaleza (*üümüārī*) tiene vida y por eso el pensamiento se extiende por todo el mundo; en ella no existe nada que no esté relacionado con el hombre porque los *Ayawa* lo dejaron así: todo es conocimiento. A la naturaleza también la denominamos *üümüārī* porque el mundo está lleno de naturaleza; por esa razón, nosotros los humanos somos y formamos un pequeño conjunto de ella. Todo lo que existe en la naturaleza ve y, por eso, cuando nace un bebé no se puede salir sin haberlo curado porque cualquier ser lo puede flechar. El agua, los animales, las plantas, los moscos, las lombrices, la tierra, la maloca y la misma yuca pueden hacerle mal; por este motivo, los curadores tienen que protegerlo. El hombre es el que le aconseja a la naturaleza, le dice cómo son las cosas y cómo se deben proteger para poder entenderse. Todo tiene vida y existe un conjunto de poderes que establecen una relación de manejo del mundo: la naturaleza mantiene al hombre vivo y el hombre mantiene viva a la naturaleza.

Para nosotros, la selva es como una gran maloca que alberga adentro cantidades de formas de vida que tienen su propia manera de pensar, de actuar, de curar y de practicar sus costumbres. Por eso, todo lo que hay en ella es sagrado: árboles, pepas, animales de caza, aves, peces, reptiles y personas. Todos tenemos diferentes orígenes sobre la tierra y la comunicación con todos estos seres sólo es posible mediante las curaciones. Todos los seres de la naturaleza están constituidos por coca y tabaco; razón por la cual, le hacen daño a las personas que los consumen sin haberlos curado. Las pepas, por ejemplo, están constituidas por coca, tabaco, sal y ají y cuando se comen sin rezar producen dolor de cabeza y de estómago, mareo, vómito y fiebre. Esos componentes hacen que el cuerpo de las personas reaccione mal por la falta de curación. *Ayawa* lo hizo así y por ello el respeto a la naturaleza es vital. No todas las cosas de la naturaleza se pueden comer ya que desde un comienzo, *Ayawa* hizo todo: el mal, el bien y todo lo que hay sobre la tierra. Todos estos componentes naturales hacen posible la vida humana. La tierra es como una enciclopedia que está llena de conocimientos, saberes y poderes que están depositados en los sitios sagrados.

Todos los seres poseen *ketioka*, lo cual significa que es con lo que uno puede pensar y curar; es por lo que otra persona puede pensar acerca de lo

que uno es. Por ejemplo, las sardinas pueden hacerle algo a los niños si se les da sin curar y, a pesar de ser comida, se enferman porque es un componente extraño para el cuerpo y se debe curar: ellos tienen su propia forma de hacer la curación y esa forma es *ketioka*. Todo lo que tiene historia y la misma historia es *ketioka*; si usted cuenta sobre su vida cotidiana quiere decir que es una persona que si se valora y piensa y, por el mismo hecho de pensar, tiene *ketioka*. No solo es para curar, ni solamente se refiere a la forma de curar o de pensar: es lo que uno es, todo lo vivo tiene *ketioka*; en síntesis, todo es *ketioka* y puede ser para bien o para mal, para lo sagrado y lo no sagrado. Los animales grandes tienen mucho *ketioka* puesto que ellos pueden curar, bailar y mantenerse como especie. Los peces se comen y tienen una forma propia de curación que es su *ketioka*. Las maneras de cuidar la yuca y de curar casabe son *ketioka*. Todos los objetos que tienen historia y que se pueden curar son *ketioka*. Los blancos (*Gawa masā*) también tienen *ketioka*, pues de allí vienen enfermedades como la gripa o el sarampión, sólo que no tienen una historia acerca de eso.

La mayoría de seres se pueden considerar como *masā*¹ (gente), es decir, como grupos organizados que actúan sobre la naturaleza visible o invisiblemente: son gente que piensa y que tiene la capacidad de reproducir y recrear la naturaleza, pues posee algún pensamiento sobre ella. También, la palabra *masā* se utiliza para referirse al grupo de uno y como referencia a lo parecido a uno; a todos los grupos indígenas les decimos *masā*. A otros seres como los peces les podemos decir *wai masā* (gente pez), a los gusanos los podemos llamar *tā masā* (gente gusano) y a los sapos *goja masā* (gente sapo); en estos casos, si nos referimos de esta manera, estamos hablando de peligros o de la forma como cuidar y proteger pues, de resto se dice el nombre genérico sin el *masā* cuando se habla en cualquier contexto.

Sin embargo, no a todos los grupos de seres los llamamos de esta manera. Para referirnos a los animales de caza utilizamos el término *waibükürā*. Se podría pensar que ellos son *masā*, pero se escucha mal decir *waibükürā masā*. Dentro de esta categoría se encuentran *jaka ~gana* (cuadrúpedos terrestres), *waibükürā jēnirā* (trepadores) y *wütirā* (voladores). Todos ellos actúan como personas y en su mundo son *masā*. Además, cuando recogen pepas hacen casi lo mismo que los humanos: salen con su yuruparí, se dirigen a otra casa, hacen la curación de la pepas en su mundo, actúan sobre la naturaleza, andan en lugares fijos, tienen sus propios sitios, comen sus propias pepas, se reproducen, están organizados por un líder que es su dueño y

tienen que hacer lo que él les diga. En ese sentido, se puede decir que tienen la inteligencia de las personas. No obstante, a las aves si les podemos decir *minia masã* porque en los plumajes se utilizan muchos tipos de adornos de los pájaros, incluso hay individuos que secan la piel de ciertos pajaritos bonitos. Existen varias historias acerca de los *minia*, cuando a un niño recién nacido no se le cura ellos lo pueden ver, hacerlo enloquecer y morir; además, cuando ellos comen cualquier tipo de pepas están recogiéndolas para entrar *jerika jiore* y llevarle a *Rõmikumu*. Por eso, se les dice *minia masã*.

El mundo tiene otros componentes que son importantes. Para nosotros, la tierra tiene vida y, desde ese punto de vista, se le puede decir *sita jako* (madre de tierra) e incluye todo lo vivo que existe debajo de la capa de la tierra, en la superficie y en el agua, es decir, las cosas que le dan vida a la tierra. Esa vida depende de la curación que le hacen a los árboles, las chagras y del arreglo mundo y los bailes. El agua, en sí, no tiene vida ya que depende de la tierra y los árboles, pero el río si la tiene y está basada en los seres que existen dentro de él: las distintas especies son la vida del agua (*ide jako*).

De la misma manera, existen elementos que pueden ser peligrosos para las personas. Por ejemplo, el viento trae dolores de cabeza, paludismo, fiebre y enfermedades del tipo *ñosērĩ*, aunque se debe aclarar que no es cualquier viento. El fuego es *bedi jea* y se relaciona con lo rojo², lo fuerte, lo caliente y no permite que las personas estén tranquilas; el sol también es malo, trae enfermedades con sus rayos pero los curadores lo atajan con su poder, aunque si éste se acaba, se moriría la naturaleza y todo lo que existe. En cambio las estrellas³ no son nocivas y se supone que son seres iguales a los humanos que solamente ven de noche pues todas sus actividades son nocturnas ya que duermen de día.

Las piedras que existen en los sitios sagrados tienen poder, pero sólo por estar en dicho sitio pues la piedra, como tal, no tiene vida. Por ejemplo, nadie puede coger las piedras de *Yúisi* y golpearlas hasta hacerlas reventar porque le puede caer un rayo encima. Las piedras pequeñas no tienen vida, pero no se puede jugar con ellas pues son como la vida de grupos como los *Tanimuka*: su sabiduría se basa en las piedras por lo cual, para ellos, sí tienen vida. No se puede llevar una piedra pequeña a la maloca y dejarla allí porque puede producir malos sueños y enfermedades.

Para que el mundo funcione de una manera adecuada es necesario que los sabedores hagan las curaciones correspondientes a cada época y a cada ser; por ello, el respeto a los sitios sagrados y las curaciones del tiempo son los aspectos fundamentales para el manejo del mundo y del territorio.

La estructura del cosmos

Todos estos seres habitan en distintos niveles del cosmos que, de por sí, constituyen mundos en sí mismos. La naturaleza está organizada de la misma manera que los seres humanos o hasta mucho mejor porque existen diferentes mundos sobre la tierra, por ejemplo: el mundo de los animales, el de los árboles, el de los peces, el de los insectos, el de las lombrices y el de la agricultura, entre otros. Todos estos mundos deben conocerse para proteger al universo y al territorio.

En la parte más baja de la tierra existe un río imaginario de nombre *wāmü riaka* (río de umarí) sobre el cual, el sol con sus secretarios hace su recorrido diario en un barco de vapor durante la noche. *Wāmü riaka* es un río imaginario considerado como un río de muerte porque todo lo que existe por debajo de la tierra pertenece a los muertos. Nació de un palo que tumbaron los dioses y de éste se originaron algunas especies de peces que también son considerados peces de muerte [ver La Creación] y que viven en ese río. *Wāmü riaka* empieza en este mundo, porque en el raudal de Jirijirimo hay una pared de piedra cerrada donde hay un canal con un orificio de agua que se conecta con dicho río; así que *wāmü riaka* da la vuelta y llega a la puerta del agua (*ide soje*). De ese orificio salen los peces de tristeza (*bojori wai*); al igual que en los ríos de este mundo, se supone que allá existen muchas clases de peces. Se cree que en el mundo de abajo hay muchos seres raros que en las horas de la noche vienen a las malocas a molestar a los niños mientras duermen.

En la parte media de la tierra, por debajo, está el mundo de los muertos *bojori wi* (casa de la tristeza). Subiendo hasta esta capa está *sita* el mundo superficial o la tierra donde vivimos los humanos. En él existen distintas variedades de vidas: humanas, vegetales, animales y muchas otras. En la parte de arriba, cercana a la tierra, está *minia masā wiri* (casas de las aves). Luego se encuentra *mino ma* (camino del viento); más arriba está *yuka masā wi* (casa de los gallinazos) y finalmente *ümüa sabu* (cacho del día). Hasta ésta última parte llega el pensamiento de un *kūmu*. Por todos estos mundos, recorren los curadores cuando curan a una persona enferma. Los

sabedores son los únicos que recorren todos estos mundos, pero éstos no son visibles y sólo existen a nivel del pensamiento (*ketioka*). El mundo de los humanos lo llamamos *masã ümüãrĩ* o *masã godorĩ*, términos que hacen referencia al espacio en el que vivimos los seres humanos.

La gran maloca del universo fue creada por los *Ayawa*. La puerta del mundo es *Yüisi* (raudal de la Libertad) y queda en el Apaporis; también se llama *ide soje* (puerta del agua) y se ubica en el oriente por donde sale el sol; ahí nace la línea imaginaria del límite de nuestro universo y nuestro territorio. Cruza por toda la Libertad hasta el río Taraira, sube por el lado izquierdo del mismo río hasta su cabecera. De ahí coge por las cabeceras de caño Toaka bajando por ambos lados y luego sube desde la bocana de caño Toaka hasta *Najũ goje* (Chorro de Casabe) en el Pirá-paraná. Cruza por el Apaporis hasta *Jasa judiro* (raudal de Jirijirimo), que es por donde se oculta el sol, y luego baja por el territorio de nuestros vecinos Kabiyaří, Letuama y Tanimuka hasta llegar nuevamente a la Libertad. Allí se encierra el círculo de nuestra historia, y nada nos pertenece de lo que existe fuera de ese círculo; por eso entendemos que el territorio y el mundo es, primero que todo, un pedazo de tierra que abarca toda nuestra historia.

La historia siempre parte de *Yüisi* hacia la serranía del Taraira donde *Ayawa* hizo unos cerros como estantillos del mundo, los cuales tienen nombre. Luego bajó por toda la cabecera del Taraira, atravesó la cabecera del Pirá y de ahí cruzó al Apaporis y llegó a Jirijirimo. De allí fue hasta Araracuara sobre el río Caquetá; bajó hasta el cerro de *Juriti* (Yupatĩ) frente a La Pedrera y llegó otra vez a la Libertad para cerrar el gran círculo: esa es la gran maloca que hizo *Ayawa* y alrededor de ese círculo viajan los tigres. Dentro de esa maloca existen muchos grupos étnicos como los Barasana, Letuama, Tanimuka, Taiwano o Yukuna y, en los patios de la maloca están otros grupos que tienen otra historia como los Uitoto y los Miraña. A nivel de pensamiento, se cree que los blancos vivían muy lejos de esta tierra, casi donde termina el mundo o sea, en el límite de la tierra (*sita süsaro*). Los abuelos de los blancos actuales, se supone, eran como animales que vivían en las cuevas y comían hierbas.

Para que existiera historia nos relacionamos con otros grupos. Fuera de la serranía que encierra la maloca, hay otros cerros fuera del círculo que quedan en Brasil y en el Vaupés; por ejemplo, el cerro del Pajuil cerca de Mitú es para relacionarnos con los Tukano, Desana y Cubeo. El límite del mundo para los sabedores llega hasta la cordillera, hasta la montaña más

alta porque ellos dicen que va hasta donde llegan las sabanas, lo queda la impresión de pensar que son los llanos, porque terminando las llanuras ya es alto. Los curadores de todos los grupos étnicos piensan que el pensamiento llega hasta ahí. Ellos dicen que hay un camino de pensamiento hasta donde llega el pensamiento propio del grupo, pero hay un camino de pensamiento más amplio que llega hasta el límite que son las montañas estantillos del mundo (*ümüārī bota*) que sostienen el mundo y que son como una pared que encierra a la maloca; por eso, los conquistadores no pudieron penetrar e invadir los territorios de los indígenas que comparten el mundo con nosotros. Hasta allí llega el pensamiento grande. Todos los cerros son los estantillos de la maloca y cada estantillo tiene su propia forma de curación. Nosotros no sabemos la historia de otra gente, sólo sabemos la nuestra y decimos que los payés (*yaia*) giran por el círculo del territorio.

Los sitios sagrados

La tierra está llena de conocimientos, saberes y poderes que se encuentran en los sitios sagrados que están ubicados a todo lo largo y ancho de la selva y de los ríos. Los *Ayawa* crearon estos lugares llenos de sabiduría y también dejaron parte de ella en todos los seres que existen; por ejemplo, en los árboles existen enseñanzas y habitan conocimientos que dejó el mismo *Ayawa* y, que al existir, es como si él estuviera diciéndonos: "Esto es lo que deben hacer"; en ese sentido, el dios se manifiesta por medio de ese ser que es el árbol y, por eso, pensamos que los árboles son todo un mundo de conocimiento: ahí también está *Ayawa* y tenemos que respetarlo. Así es todo lo que existe en el mundo.

Todos los lugares sagrados y no sagrados son malocas en el pensamiento, pero si lo vemos a simple vista no vamos a encontrar nada. En general, lo que hay alrededor un sitio sagrado pertenece a la maloca del lugar y, en ella, se puede encontrar lo mismo que tenemos nosotros, es decir, guamas, chontaduro, yuca y tabaco. Es importante diferenciar entre los tipos de sitios que hay en el mundo, pues tienen diferencias a pesar de que todos son *wāme kūtori* (lugares con nombre) e incluyen a los sagrados y los no sagrados. Los sitios que no son sagrados, sí se pueden tocar tranquilamente; allí se puede pescar, cazar o coger cualquier cosa y se denominan *badori* (donde se puede comer). En los sitios sagrados no se puede sacar nada sin permiso, aunque en algunos se pueden hacer negociaciones; estos lugares se deno-

minan *keakōārī bado* (donde se puede negociar). Sin embargo, hay otros sitios sagrados en los que no se puede sacar absolutamente nada; esos lugares son *jünirise* (donde no se puede comer). También se puede decir *mükā*, o sea, que no se pueden tocar, ver ni comer; de igual manera se puede decir *bana meje* (prohibido comer). Por ejemplo, cuando se quiere decir que un caño es sagrado, se dice *jüniña*; *jüni* es lo que produce dolor y son todos los sitios sagrados como sitios, mientras que *mükā* hace referencia a la comida que hay en esos sitios sagrados, a lo que no se puede comer ni se puede tocar: si en un sitio sagrado hay una mata de guama con bastantes frutos, eso es *mükā* porque está dentro de *jüniro*.

Los sitios sagrados se caracterizan por ser cerros, raudales, salados o remansos, entre otros. En cada sitio sagrado hay un dueño espiritual; los dueños son los *Ayawa*, las anacondas, las madres de los peces, *Wāsoyuküjino* y otros seres. En realidad, los dioses sacaron personajes del yuruparí y a algunos les encargaron el cuidado de los lugares sagrados porque ellos no podían quedar como propietarios de todos. Los dueños son bravos pero son nuestra misma vida; ellos están en pensamiento y físicamente en los sitios. A veces, la gente los ve cuando hay alguna enfermedad o cuando alguien va a morir pronto o cuando alguien va a pescar por la noche. En algunos lugares, los dueños se manifiestan como tigres: en La Libertad, los dueños son *Waiyaberoa* y los *Ayawa* que pueden manifestarse como jaguares; si alguien quiere dormir allí, ellos tan solo le advierten si sí o no y en el caso de desobedecer, mandan a otros, que son como su ejército, a que actúen frente al infractor porque *Waiyaberoa* no ataca directamente sino que da órdenes. En *Manaitara*, *Boraitara* y *Waiya jido* (bocana del Pirá) hay unos tigres que son los dueños terrestres del sitio (cuidan las playas y dicen si se puede dormir ahí o no) y unas anacondas que son las dueñas acuáticas. *Itajura* es el tigre en *Manaitara* e *Idejino* es la anaconda dueño de la maloca mientras que en *Boraitara*, el dueño es una anaconda extraña que no perdona vidas porque no conoce este mundo, lo que quiere decir que ahí el mundo viene naciendo para nosotros.

Los *Ayawa* crearon los sitios sagrados por muchos motivos. Por una parte, para que crezcamos sanos; por otro lado, para adquirir conocimientos, para respetarlos y para que hubiera enseñanzas que se pudieran transmitir de generación en generación. Por eso, ellos mismos ensayaron y, a medida que iban subiendo por el río haciendo los sitios sagrados, se sentaban en algún lugar, miraban yuruparí, empezaban a tomar yajé y se vomitaban.

taban, por lo que el lugar se volvía sagrado. Luego, retrocedían para volver y subir hasta el nuevo sitio sagrado y pescar y comer; se enfermaban y comenzaban a ver el poder que había en el lugar. Así hicieron en todas partes y les daban distintas clases de enfermedades; por ejemplo, les daba diarrea y miraban que era por el yajé: los *Ayawa* lo veían así y ahora nosotros también lo vemos de esa manera; por ello, si no se toma con la curación de un sabedor, se producen enfermedades. *Ayawa* creaba las cosas y las practicaba, si se enfermaba en el momento de probarlas, las maldecía para que quedaran sagradas para siempre. Nosotros vivimos de eso.

Los sitios sagrados siempre van acompañados de lugares no sagrados porque *Ayawa* los dejaba para calmar lo fuerte que tenían los sitios sagrados. El lugar no sagrado es un lugar bueno donde se come, donde hay calma, donde está lo dulce; con eso es que se sana y cura el sitio sagrado. Siempre, desde la Libertad hasta donde va la historia, los *Ayawa* dejaron un lugar sagrado y otro no sagrado; lo que se podía tocar y lo que no se podía tocar; lo que se podía pisar y lo que no.

La vitalidad de los sitios sagrados es necesaria para conservar la vida de la naturaleza; esto se puede entender desde varios ejemplos: cuando le curan sábalo a un niño por primera vez, el curador viene desde la puerta del agua y cuando cura el pescado, hace el recorrido que hace el sábalo y llegando a cada sitio sagrado, hace que el niño lo respete; de esta manera, el sitio le aporta otra vida más al niño para su buen desarrollo. Abajo de Bocas del Pirá hay un sitio que se llama *Bueitara* y pertenece a *Wasoyuküjino*; en este sitio sagrado nadie puede tocar ni ver las hojas ni nada de lo que se encuentra allá. Antiguamente, cuando subían por el Apaporis, no se volteaban y miraban para el otro lado; cuando bajaban, volteaban la cara hacia la otra dirección. Es como una regla de juego que le permite ganar un premio a quien cumple: si se obedece y se respetan los lugares sagrados, si no se tocan y si no se pesca, cada uno le aporta una vida más al individuo, el cuerpo crece, se desarrolla saludable y no se va a enfermar. Por eso, antes todo el mundo vivía sano, muy sano.

De hecho, los sitios sagrados hacen parte de la vida de las personas y son como el corazón porque son los lugares donde el conocimiento está acomodado y tranquilo, donde nadie va a tocarlo. Al estar quietos, las personas también están saludables y si alguien molesta a alguno es como si se hubiera comido una cosa que el organismo no recibe bien y se empieza a enfermar. Se dice que si tocamos algo, el dueño del lugar va a reaccionar

mal y nos vamos a enfermar. En algunos sitios sagrados, los mismos lugares siempre esperan a que los sabedores les den coca a fin de mantener bien la relación entre un lugar y otro porque todos éstos tienen cosas malas que pueden venir contra las personas. Si durante mucho tiempo no se le da coca o tabaco a ese sitio viene fiebre, dolor de cabeza o malestar general. En la actualidad, algunos sabedores curan los sitios sagrados de una manera diferente a la que curaron la comida; en lugar de envenenar más el sitio sagrado para que reviva la historia y la curación, se transforma la curación y se comienza a perder una parte de la vida y el pensamiento; por ello, la cultura se enferma.

Cada sitio tiene un poder especial que se representa en cuyas de coca y tabaco, plumaje, un tabaco grande y ollas de yajé (*kaji sotürri*) o de chicha (*idire sotürri*) puestas sobre un *sānirō* (soporte de cestería); también hay *üsi*, pensamiento y el mismo poder del yuruparí. Todo lo que se encuentra en esos lugares es puro *ketioka*. El sitio sagrado puede abarcar más o menos un kilómetro alrededor del propio sitio y ese círculo representa la olla de yajé; de hecho, todos son redondos, tienen la forma de la olla y también son como la maloca circular. La mayoría de lugares pertenecen al yajé, lo cual quiere decir que fueron hechos por *Ayawa*; éstos se llaman en general *kaji kūma* (canoa de yajé) aunque tienen distintos nombres específicos. Esa olla de yajé es una manifestación de *Ayawa* y, por ello, el lugar es bravo. Si alguien va a pescar a uno de ellos, la carnada cae en la olla y el pescado que se agarra es el mismo yajé por el hecho de estar metido dentro de la olla y por lo cual tiene el mismo efecto de la bebida: así que comer el pez es como consumir una cuya de yajé sin curar y, por eso, la persona se enferma. Lo mismo sucede si alguien va y coge frutas, comida o cualquier cosa de ese sitio sagrado: se empieza a enfermar despacio, le da vómito y diarrea, pero se recupera; con el tiempo vuelve y se enferma, la comida no le cae bien, va perdiendo el color del cuerpo, se va adelgazando despacio, le da dolor de cabeza, mareos, sueño y pereza hasta que se pone grave y se muere.

Si hacemos cosas como esas en un sitio sagrado creado por *Ayawa*, él no va a estar bravo pues allí está su manifestación. Nosotros no estamos pensando que por el hecho de cometer un delito contra ese sitio sagrado, dios nos va a castigar o nos va a llevar al infierno; más bien pensamos que estamos perjudicándonos con el mismo conocimiento nuestro, como si estuviéramos comiéndolo porque el sitio sagrado es un conocimiento bravo que si respetamos nos beneficia. No obstante, un sitio sagrado puede enseñar

muchas cosas. Había personas que por solo querer saber que conocimiento o enseñanza tenía el lugar, pescaban y comían un pez de dicho sitio. Luego se enfermaban y empezaban a ver todo el efecto que tenía el lugar sagrado para aprender su poder, así como hicieron los *Ayawa*.

Yuisi es el sitio más sagrado de todos y es la semilla del mundo. Es el comienzo del mundo, del territorio, de *ketioka*, de la historia, del pensamiento y del poder; allí es donde están los huevos de reproducción de los animales y de la gente y sólo habitan los animales y las plantas, pues no es un sitio para vivienda humana. Una vez ya existía la gente sobre la tierra, *Ayawa* creyó que era mejor tener una reserva de la vida de la gente, la cual está guardada en una esfera allí; hizo esto con el fin de que pudiera haber la regeneración de los grupos humanos en caso de que la tierra llegara a desaparecer por un tiempo y volviera a hacerse. En este caso, la gente se formaría con la reserva que *Ayawa* dejó y nosotros pensamos que dejó una reserva para los blancos y otra para los indígenas en forma de dos huevos que están en la puerta.

La Libertad no es solo el origen de los *Ide masā*, pues hay muchos grupos étnicos que tienen su origen, historia y nacimiento allí. Ahí se manejan los animales, la selva, las malocas y todas las cosas de los grupos étnicos que existen en el Pirá-paraná y en el Apaporis ya que la historia siempre parte de ese lugar. En La Libertad hay todo tipo de poderes para curar toda clase de males: hay curaciones, manejo de la tierra y aunque nosotros no éramos guerreros, se podía llegar a contener la guerra para que no viniera. En *Yuisi* también existe provisión de animales y peces de la vida; hay un lugar para baile de muñeco, curación de nacimiento, curación de chontaduro y curación para maloqueros. Se pide obediencia y respeto: no se puede tocar lo que hay en ese lugar, pero alguna gente vive allí ahora a pesar de ser un sitio no habitable. Teniendo en cuenta estos problemas, se ha tratado de adecuar el conocimiento y las curaciones para que la naturaleza aún siga viva.

Como veremos más adelante [ver El territorio], las malocas grandes que se cuentan a nivel del pensamiento y que, por ende, son las más sagradas aparte de *Yuisi* son: *Boraitara*, *Manaitara*, *Waiya jido*, *Buakagūmua*, *Komeña jido*, *Toasaro*, *īā būkūa wi* y *Wūmi joa*. Tenemos que respetar estas casas porque para nosotros son malocas de conocimiento o casas de la sabiduría. Para los seres sobrenaturales, las malocas de los diferentes sitios quedan muy cerca las unas de las otras en el pensamiento y de noche, por

ejemplo, la luz de la gente de La Libertad se alcanza a proyectar hasta el territorio de caño Toaka; todo está cerca en el pensamiento.

En cada cerro hay distintas interpretaciones de *ketioka*. Éstos son los soportes de la vida de los payés pues ésta está conectada con dichos lugares y éstos son parte de su defensa y protección. Por el Taraira hay un cerro que se llama *Yáigü* (Tigre) que es como el límite del camino de los *yaia*; cuando los payés recorren y llegan a *Yáigü* adquieren más defensa para recorrer el mundo, más poder y la enfermedad ni les pega ni les entra. Cuando ellos recorren el mundo van curando lo bueno y lo malo; antes de llegar al cerro *Menegü* (Guama) se supone que están yendo a enfrentarse con las enfermedades y cuando llegan allí, todo lo malo que curaron lo vuelven bueno porque ese lugar es *sajari* para nosotros, es decir, lo bueno, lo calmado y lo dulce. Esos sitios sagrados son puntos para curar y adquirir defensa; *Yáigü* es bravo porque los tigres son bravos (lo bravo representa lo fuerte) y después sigue *Menegü* que es *sajari*, lo bueno; primero lo bueno después lo malo, luego lo bueno, otra vez lo malo y así sucesivamente: son lugares de *ketioka*. Por ejemplo, *Biagü* (Ají) representa lo malo que puede pelear con todo; a él le tiene que seguir un cerro que represente lo bueno, lo dulce, lo calmado. Esas son formas de curar.

Para los pensadores cada cosa que hay en esos lugares tiene mucho significado porque son puro *ketioka*: árboles, personajes (espíritus), matas, frutas, piedras, entre otras. Por ejemplo, el oro se encuentra en los sitios sagrados y es *kajea maküri* (vista de los payés) porque brilla; aumenta las capacidades de visión como si cogieran una linterna y alumbraran hasta donde no se alcanza a ver, lo que permite la visión profunda de los sabedores. El oro no existe cerca a nosotros y está más o menos en el límite del pensamiento de los sabedores por el Taraira. Por ejemplo, la miopía no existía para nosotros, pero ahora se está dando por la explotación de oro en la mina del Taraira; hace un par de años hubo mucha polémica entre los grandes sabedores porque fueron perdiendo la vista al igual que el yuruparí. Ellos no se lo explicaban hasta que Ignacio descubrió la razón y regañó a los que descubrieron el oro por primera vez; ahí intervino Pepe para arreglar la vista de los pensadores y contener en la medida de las posibilidades ese mal; además tuvo que arreglar la vista del yuruparí porque ahí está la vida de nosotros.

Por eso, al dar mal uso a los recursos que se encuentran en cada espacio, los demás también se ven afectados; por ejemplo, al pescar con barbasco en

una quebrada como caño Toaka, se necesita inevitablemente que el *kūmu* haga la respectiva curación. Dicha curación sirve como protección de la cuya de reproducción de los peces contra el veneno del barbasco; si no se hace, se mueren todos los peces y se acaba la cuya de su reproducción que se supone que está en La Libertad. De ser así, todas las especies acuáticas se extinguen. Gracias a la curación del *kūmu*, cuando se barbasquea un caño no se mueren los seres acuáticos que no son comestibles ni tampoco se mueren los que se encuentran en los lugares sagrados, así el veneno llegue hasta allí. Cuando se barbasquea un caño sin curar puede ocasionar derrumbamientos en las orillas de los ríos, destruyendo de esta manera la naturaleza. En otro sentido, se podría decir que una cosa depende de la otra. Tampoco se puede barbasquear en cualquier momento sino para consumir en los días de fiestas con la participación de muchos invitados. Si barbasqueamos los caños con frecuencia, nos enfermamos porque el agua para el consumo humano se envenena. Para evitar estos desastres, el *kūmu* tiene que ser muy cuidadoso con la naturaleza. Esto es lo que se llama cuidar el territorio.

Cuando una persona no sabe y come algo de un sitio sagrado, no le pasa nada porque éste no lo reconoce. Si un individuo sabe y come, es como si se estuviera comunicando con el lugar sagrado y éste, de una vez, lo ataca porque considera que el infractor está haciendo una burla. Por ejemplo, si una persona va al territorio de otro grupo o está dentro de su propio territorio y no reconoce el sitio sagrado, éste lo considera como un inocente que no sabe lo que hace. Inclusive, si un blanco va bajando por el río Apaporis y de pronto ve que hay muchas guamas cerca o muchas cosas buenas para comer en la orilla y se mete y come, no le pasa nada; pero si alguien le dijo que ese sitio es sagrado, ahí si le ocurre algo malo.

Cada grupo conoce muy bien los sitios sagrados de su propio territorio. Para cazar en otros territorios habría que pedir permiso; sin embargo, esas cosas no se hacen y se respetan. Para dar un ejemplo, nosotros no podemos ir a un saludo en el Komeña porque así los dueños se den o no cuenta, la conciencia nos dice que no se puede; pero si llegáramos a hacerlo y entráramos al saludo y matáramos una danta que hace parte de la historia de los *Yíba masã*, seguro hay un cobro de vida. Es muy distinto subir por el Komeña y ver cruzar una danta; ahí se le dispara y no cobra nada porque es comida pública, es un accidente, una cacería inesperada que no se pensaba coger.

En el Apaporis hay una comunidad llamada Bellavista ubicada arribita de *Manaitara*; allí viven unos Tanimuka que por el hecho de estar en el territorio de nosotros, participar en muchas actividades y ser aprendices de Isaac, ya están perdiendo su etnia, y los sitios sagrados con sus dueños ya los reconocen como de nuestro grupo. Ellos si pueden pescar allí como nosotros; lo que está completamente prohibido es barbasquear. Pero si vienen unos Tanimuka de otra parte y saben que están pescando en un sitio sagrado de los Makuna y comen los pescados, ahí si les hace daño; si no saben, no les pasa nada.

Si por ejemplo un Makuna va a pescar en el raudal de la Playa, el sitio propio de los Tanimuka, lo puede hacer, pero no puede meterse en la selva a buscar cacería y mucho menos en un sitio específico de ese grupo pues sería como ir a una maloca Tanimuka y matar a una persona. En otro ejemplo, si los Makuna de caño Toaka estamos pensando en ir a cazar en un sitio que se llama *Wārājiyari* donde los Tanimuka y, sabiendo que es de ellos, vamos y matamos, el dueño de esos animales le reclama a Rondón (el *je gu* Tanimuka) y le cobra una vida. Como Rondón no es el culpable, puede decir: "Yo no tengo nada que ver con eso. Vaya directamente a donde la gente que cogió su cacería". Entonces, el dueño viene directamente a Toaka y cobra una vida. Por eso, hay que respetar todos los sitios sagrados.

Los curadores tienen que saber muy bien el nombre de los lugares de su territorio para poder llevar a cabo las curaciones respectivas dentro de él, de lo contrario generan muchos chismes y problemas⁴, especialmente para ellos mismos. Cuando se hace una curación grande es como volver a construir el mundo, el territorio y, por supuesto, los sitios sagrados. Ellos son nuestra defensa y las reservas de nuestros recursos naturales. Si los abusamos, se extinguen dichos recursos y no habrá la regeneración de los mismos. Si por necesidad se requiere el uso de tales recursos, tenemos que pedir permiso al *kūmu*, quien puede hacer la mediación o la negociación con el dueño de dichos lugares. Todos estos sitios tienen sus dueños espirituales, quienes pueden hacer muchos daños a las personas que abusen de estos lugares. El dueño material y visible de dichos lugares sobre la tierra es el *kūmu*, a quien se le considera también como el padre de la gente y de la naturaleza. Él es quien hace posible que todos los seres vivos podamos reproducirnos y hacer la vida sobre la tierra. Para nosotros los indígenas, no hay otro tipo de existencia. Ésta es nuestra vida, nuestro *ketioka* y esto no se encuentra en lugares distintos a nuestro territorio.

Wasoyuküjĩno y la formación de nuevos sitios sagrados

Wasoyuküjĩno (Anaconda de Marimá) es el dueño de muchos sitios sagrados en todos los ríos; los humanos no tienen acceso a lo que hay en ellos y, si es así, coge a la gente que no los respeta. Es bueno, pero si no respetamos los sitios que él cuida, es muy malo, se lleva a las personas y las reemplaza por lo que la gente coge del lugar. Todos esos sitios son sus casas y se las asignaron, precisamente, por ser fuerte y bravo para conservarlas y para que nadie tuviera acceso sobre los recursos de cada una de esas malocas. Si él no fuera así, todo el mundo las irrespetaría y cogería las cosas. Él es puro *ketioka* y no una historia que se puede contar de principio a fin. Como hemos dicho, todos los seres míticos de esta índole se consideran como defensa humana; por medio de él, se le confiere la protección a los niños para que no se enfermen o sufran accidentes. Él anda por todas partes, es el más hábil y el más fuerte.

Es el último hijo de *Buyawasu* [ver La gente] que quedó encargado de cuidar algunos sitios sagrados. Al decir *Wasoyuküjĩno* se hace referencia a “el que cambia” o “el que roba gente”; es un nombre indirecto que alude al que actúa muy ágil de manera invisible. Nosotros le decimos *Waso makü* (virringo, desnudo) porque somos parientes cercanos suyos y es una palabra respetuosa, ya que si nosotros le decimos *Wasoyuküjĩno* nos puede agredir. También le dicen *Yuai* (huérfano) porque no se sabe de quien es hijo propiamente.

El viejo *Waso makü* es uno solo y tiene una casa específica en un lugar llamado *Yukaitara*⁵ (Laguna de gallinazo), Apaporis arriba. En cada sitio sagrado hay un hijo suyo o un cuidandero y, por eso, cada grupo tiene su propio *Waso makü* al que le pertenecen varios lugares. Los sitios sagrados de *Wasoyuküjĩno* que quedan en el territorio de caño Toaka pertenecen al viejo. Él cogió una mujer de cada grupo étnico y tuvo un hijo con cada una de ellas para que cuidaran los sitios sagrados del territorio del grupo de su madre y para que existiera un tipo de defensa de esa clase. *Wasoyuküjĩno* tuvo su primer hijo con una mujer de los *Würia*, el cual se quedó en el caño *Wüga* abajo por el Apaporis. Su segundo hijo *Mera* lo tuvo con una mujer Yujup y está en el Jotabeya. Luego tuvo su tercer hijo con una mujer Yauna y quedó en un sitio por el Apaporis arriba. Como se ha dicho, ésta no es una historia sino una mínima parte de la interpretación de *ketioka* que tiene que ver con la curación de los sitios sagrados considerados de *Wasoyuküjĩno*.

Antiguamente, a veces estos personajes aparecían en forma humana y cuando la gente bajaba por el río y pasaba por alguno de sus sitios sagrados, silbaban y *Wasoyuküjĩno* les respondía con otro silbido; ellos volteaban la cara hacia el otro lado y pasaban sin coger nada. Si tomaban una hoja o cualquier cosa que estuviera en su territorio, *Waso makü* los llevaba como reemplazo y los volvía yuruparí o hijos para que cuidaran otros sitios sagrados.

Waso makü se manifiesta en muchos seres: árboles, aves, peces, humanos, animales, moscas, entre otros. A él no lo atacan las enfermedades, no se envejece y es estable; tiene esa capacidad única que nadie más tiene, pero realmente no se sabe por qué la tiene. *Wasoyuküjĩno* es un especialista para hacer cualquier tipo de actividades como la cacería, la artesanía y las construcciones, además es *baya*, *kũmu*, cazador y maloquero; es quien sabe todo por ser el último de la familia. Puede fabricar cosas que ni un gran *kũmu* puede hacer. Se considera como el papá de las artes porque cuando nacen los niños, los curadores piensan que ellos deben tener la capacidad artística de pintar, tejer canastos, tejer balayes, hacer maracas, instrumentos de baile, canoas, etc., y nombran a *Wasoyuküjĩno* para que los niños puedan ser como él.

Es el dueño del palo de corazón y, en *Yukaitara*, es el sitio sagrado donde manufactura todos los implementos hechos con éste; por ejemplo, la macana y el pilón para la coca. Cuando un hombre va a trabajar este palo tiene que hacerlo lejos de la maloca o de la casa; no lo puede hacer delante de los niños ni de las mujeres porque tiene mucha contaminación y ésta los afecta. Además, la persona debe utilizar la camisa de *Wasoyuküjĩno* en el momento de trabajar ésta madera: usa los ojos y las manos de *Waso makü* porque, por medio de éstas, la madera dura se convierte en algo muy fácil de trabajar, parecido al balso, se puede moldear y labrar mucho más rápido. Para elaborar objetos con dicho palo, hay que curar y hacer ciertas oraciones donde se le pide la camisa a *Wasoyuküjĩno* y, al terminar, la persona se quita la camisa, los ojos y las manos de *Waso makü* y las deja en el lugar donde trabajó.

Cuando se termina de hacer el pilón o la macana, se tiene que curar para eliminar los componentes negativos de la madera para que cuando vaya a entrar en la maloca, el objeto no le haga daño a los niños ni a las mujeres, ya que el uso que se le va a dar al artefacto tiene que ver con la coca y el tabaco y, además, va a ser utilizado para el servicio de la casa. Al

quitarle la contaminación, ya no hay peligro y los niños lo pueden tocar sin problemas. En el caso de que se llegara a trabajar el pilón en la maloca o si llegara a haber alguna mujer embarazada, va a tener dificultades durante el parto porque el bebé se le queda atascado pues “todo se vuelve duro” como la madera de corazón; si hay niños, se enferman, les salen llagas en la boca, les da fiebre muy alta y vómito.

Waso makü es experto en hacer plumajes: la caja de plumaje que nosotros tenemos fue hecha por él, al igual que la que existe en Bocas del Pirá que es pequeña. Los plumajes y las flechas con las que se atraviesan las plumas son hechas por él con la materia propia que existe allá en su mundo y no con lo que existe acá en esta tierra, por eso es que no se pudren. Antiguamente, negociaban con él y le decían: “Abuelo, hágame esto” y él lo hacía; siempre ha sido intermediario en esas cosas.

También puede hacer un yuruparí de la misma materia del yuruparí que ya existe. Por eso, se convierte en padre de yuruparí (*je jakü*). Tiene la facultad de arreglar un yuruparí roto o de reparar el plumaje pues, al ser el último de la familia, tiene esa capacidad. A veces, coge un recién nacido o roba a una señora que está en el parto para convertirlos en un yuruparí para él y los manda a un nuevo sitio sagrado. Luego se reproducen más y los transforma en canangucho, palmas de milpeso o los convierte en dueños de otros sitios sagrados y representan al yuruparí.

En los sitios sagrados de *Wasoyuküjño* abunda el canangucho, las guamas pequeñas, las guamas ribereñas y muchas frutas como el milpeso y el asaí. Si alguien va, coge y se come, por ejemplo, una guama de un sitio sagradísimo, por la noche empieza a volverse como un camarón cocinado, se le enrojece el cuerpo y a las tres horas ya está muerto porque *Waso makü* si se lo lleva vivo como pago y la persona deja de existir acá. Con él, todo depende de la “bravura” del sitio. Si se coge una sola guama es como si le hubieran quitado el techo de su maloca o como si le hubieran quitado lo más importante que tiene en su casa. *Wasoyuküjño* se lleva a la gente para reemplazar lo que se tomó del sitio sagrado, sobretodo si no son individuos importantes, pero si al que se lleva es una persona destacada, lo vuelve yuruparí de él y lo asigna como dueño de otro sitio sagrado.

Por ese motivo, ahora ocurren muchos casos de este estilo y los sitios que antes no eran sagrados se están convirtiendo en sagrados. Hay muchas personas que los tocan, pero en la actualidad *Waso makü* no cobra vidas directamente; lo hace por medio de enfermedades o cosas que los pensado-

res no pueden identificar con claridad ni han podido explicar con claridad, como las muertes causadas por una sencilla diarrea o la muerte del finado Castaño a quien se lo tragó un palo. *Wasoyuküjño* asigna a esas personas a otros sitios nuevos para que los cuiden y cobren vidas por la gente que toca su sitio.

Un *yai* ambicioso, por ejemplo, puede ir a un sitio sagrado que pertenece a *Wasoyuküjño* y sacar una palma para hacer un yuruparí que tenga el mismo efecto que tiene *Waiyaberoa*. Por el simple hecho de tomar la palma, puede decirle a *Waso makü* que vaya a cierta maloca y que coja a un niño. El payé no ofrece a sus propios hijos como pago porque no quiere verlos morir, así que entrega los hijos de otras personas, preferiblemente de algún dueño de maloca o de un sabedor ya que *Wasoyuküjño* no acepta niños de cualquier persona para ese tipo de intercambio. A veces, el payé culpable acusa a otros *yaia* por estos hechos; no obstante, el payé que comete estos crímenes se muere rápido.

Hace poco, sucedió en el Apaporis que un payé ambicioso, en cuanto al pensamiento y al saber de los Makuna, cogió un pedacito de almidón de la casa de *Idejño* en *Manaitara* para que una de sus hijas fuera dueña de comida (*bare jako*) y fuera respetada por todo el mundo dentro del grupo. Eso causó la muerte del viejo Ernesto, el hermano de Isaac. *Manaitara*, como origen de los Makuna, tiene toda clase de dueños: uno es *Idejño*, otro es *Itajura* y al otro lado del río está *Waso makü* que es el más bravo. El *yai* cogió el almidón del lado de *Wasoyuküjño* y, quizás, él quiso que el viejo fuera a reemplazar el pedacito de almidón, aunque pudo ser por problemas personales del payé con Ernesto pues parece que una vez se enfermó la mujer del *yai* y, por situaciones personales, el viejo no pudo atenderla rápido; al payé no le gustó eso, quiso vengarse y lo mató.

Como el payé no podía actuar directamente, se conectó con el poder de otra gente, en este caso, el de un grupo Yujup ya extinto. El *yai* se conectó con el pensamiento del tigre de yuruparí de los *Bodeka yaia* (Jaguares de Omima), un grupo que ya no tiene dueños, y le dijo que fuera a negociar con *Wasoyuküjño* para decirle que Ernesto era la persona que iba a ir a reemplazar el pedacito de almidón. El pensamiento de ese tigre fue a donde *Waso makü*, le dijo quién era el elegido y él se lo llevó con una muerte repentina y extraña. Con eso, el payé se salva de la responsabilidad porque para los sabedores no es nada fácil descubrir quién hace las maldades cuando se actúa por medio de tigres o del pensamiento de grupos que ya desaparecieron.

El día de su muerte, Ernesto se dirigía de la comunidad a su casa después de atender a una niña enferma de gripa. Se fue cuando terminó de curar y estaba cruzando el Apaporis en una canoa; de repente, cuando estaba en la mitad del río, empezó a hacer un viento muy fuerte. Llegó al otro lado, se bajó en el puerto y salió arrastrándose porque no podía caminar. Le dio un dolor en el estómago y llegó a la hamaca sin poder hablar ni explicar que era lo que le había atacado porque la enfermedad le afectó la lengua; al rato murió. Nadie pudo preguntar nada e Isaac no alcanzó a atenderlo para detener la enfermedad. Dichas características evidencian que la muerte la produjo *Waso makü* porque si la muerte hubiera ocurrido por la caída en un raudal cuando estuviera de pesca o si se hubiera cortado con un palo que estuviera dentro del agua cuando se estuviera bañando se podría decir que quien lo mató fue *Idejino*. Si hubiera sido *Itajura* la muerte habría sido diferente pues le habría caído un palo encima cuando estuviera durmiendo durante una expedición de caza y pesca o se habría resbalado en una loma para golpearse con un palo que le causara una muerte inmediata.

Aparte de reemplazar el almidón con la persona muerta, *Wasoyuküjino* la envió a otro sitio sagrado que posiblemente está al lado de la cancha de fútbol de la comunidad de Bocas del Pirá porque algo se está expandiendo. Como a dos kilómetros de ahí queda *Bueitara*, un lugar sagrado de *Wasoyuküjino* y parece que él va a ampliar su territorio y a convertir ese pedazo en un nuevo sitio sagrado, quizás, hasta Bocas del Pirá. Isaac ya lo está sospechando y dijo que quería moverse de ese lugar.

La gente se dio cuenta de quién era el culpable cuando una niñita que se quedó en la casa jugó con un pedacito de copay e incendió la maloca. Con la casa se quemó la bolsita donde el payé guardaba su poder. Eso ocurrió porque el pensamiento del yuruparí quiso avisar que esa fue la persona que hizo el mal; entonces, él se escapó porque si se quedaba en la comunidad, los tigres de yuruparí lo mataban de inmediato. Con el tiempo, llegaran hasta donde esté pues ya no tiene escapatoria. Algún día lo van a comer por lo que hizo.

El Territorio

Nuestro territorio está organizado desde un principio y todos los bienes que existen allí nos pertenecen; si alguien quiere usar algo tiene que pedir permiso a sus dueños, o sea, a los que vivimos sobre él. Los *Ayawa* nos entregaron el terreno limpio y curado, las hojas para hacer la maloca, los estantillos, la selva para tumbar chagras, los ríos para tomar agua, las pepas y todos los elementos del medio para el uso y consumo humano, pero todos estos elementos tienen propietarios espirituales; por eso, cada vez que se usan hay que hacer una pequeña curación pidiendo permiso a los dueños. Para manejar todos los recursos que hay en el territorio, se debe tener en cuenta que éste tiene unos componentes naturales y otros domésticos que tienen a *Yuisi* como lugar de origen en el pensamiento. Entre los componentes naturales están los animales, los peces, los ríos, los árboles y la gente; dentro de los domésticos están la chagra, los rastrojos y la maloca. La palabra *joa* (monte) se utiliza para referirse a los componentes naturales mientras que *masāye* (lo de la gente) se emplea para los componentes domésticos.

Cada tribu nació sobre su propio territorio y los indígenas estamos repartidos en nuestra propia tierra. Los grupos étnicos curan de acuerdo a su territorio, pero todos los grupos étnicos que viven dentro de la gran maloca universal tienen que saber, por lo menos, la forma de curar animales de cada territorio; por ejemplo, los sabedores *Ide masā* tienen que saber hasta donde va el territorio de los Letuama, entonces suben por el Apaporis y entran por el Popeyaka hasta *Yaimakā* y ahí dejan para que los Letuama curen desde allá para arriba. Cuando los *kūmua* hacen sus curaciones, entran al territorio de todos los grupos étnicos para que pueda haber historia y terminan en Jirijirimo¹. Los grupos que viven allá y para arriba sabrán la historia de su territorio y sus curaciones. Por el Pirá-paraná van hasta *Najū goje* (Chorro de Casabe) y a partir de ahí les corresponde a los Barasana y a los que viven de allá para arriba. Por el Caquetá también suben, pero la historia nuestra no va hasta ahí.

El territorio propio (*sita² goro*) de los *Ide masā*, a nivel de pensamiento, es muy limitado porque cuando los sabedores hacen curaciones no pueden pasarse más allá de La Libertad ni del chorro de Casabe, ya que entrarían en el territorio de otro grupo étnico (*gaje sita*) y deben seguir con su curación. El territorio no es sólo lo que está sobre la tierra sino también el espacio

hasta donde va el aire, hasta *mino ma* (camino del viento) y ya hacia arriba no pasa el tiempo. Ahí tenemos el pensamiento que abarca nuestro territorio; claro que muchas veces nuestro pensamiento se extiende más allá, hasta los límites amplios que ya describimos para relacionarnos con otra gente. De tal manera que si quisiéramos ir de visita donde nuestros vecinos no nos enfermamos por comer su comida y para eso existe ese mundo amplio. Los vecinos también hacen lo mismo con nosotros y el pensamiento de ellos llega hasta nuestros territorios con el mismo objetivo.

Cuando los *Ayawa* hicieron el territorio, dejaron algo nuestro en otras partes. Por ejemplo, dejaron el cerro *Wekobojesarikü* en el territorio de los *Bosorasea* (Tukano de tintín); éste no es propiamente de nosotros ni propiamente de ellos. Nos corresponde a los dos, pero ninguno puede hacer uso; cualquier persona no puede ir a tumbar una chagra al lado del cerro. Si yo (Maximiliano) estoy viviendo en caño Toaka y quiero ir a visitar a los *Bosorasea*, mi pensamiento ya está allá en el pensamiento de ellos por medio del *ketioka* que existe en ese cerro; me acompaño y me familiarizo con ellos y yo no me enfermo. Es como una cuya de *ketioka* para que si alguno de la familia Makuna quiere ir a visitar otros sitios, no vaya curando desde la casa sino cuando esté en otros territorios; ahí se toma una parte de la curación como defensa y se cura el cuerpo, no le afecta a nadie ni tampoco pelea contra ellos. Pero si se va de visita y se hace la curación con el *ketioka* que hay en ese territorio desde una maloca en caño Toaka, al llegar allá, lógicamente va a chocar porque ese *ketioka* con el que se defiende no reconoce lo de allí. Lo mismo sucede en Jirijirimo y otros lugares; esos sitios sirven en caso de visita. Esta clase de lugares también los compartimos con los Tuyuka, Bará, Barasano, Taiwano, Tatuyo, Yukuna y Kabiyaí por el Apaporis, el Mirití y el Pirá-paraná. Por medio de ese *ketioka* que está en el territorio de ellos, ya se sabe como está curado uno, que es ser Makuna o que es ser otra gente, y por eso no es difícil curar la comida para cualquier persona.

Después de limitar el territorio amplio, es decir, la gran maloca universal, *Ayawa* creó las especies de peces con su propia forma de curar, dio origen a otros ríos, pero aún no repartía el territorio para cada grupo étnico. Luego fue subiendo río por río, entregando los sitios sagrados y el territorio a cada grupo. El territorio de caño Toaka fue el lugar desde donde *Ayawa* hizo la repartición territorial para otros grupos étnicos. Cuando *Ayawa* nos entregó el territorio, nos denominó como gente de centro

(*güdareko ~gana*). Luego le entregó el territorio a los *Riayujjino rīā* (Letuama), los *Yiba masā*, los *Mamarijino rīā* (Barasana) y los *Ükojino rīā* (grupos del Vaupés). Estos últimos, son gente de la última repartición de territorios y son gente de la periferia (*sūsaro ~gana*). Los *Yiba masā* y los *Ide masā* forman parte de un conjunto de gente del centro porque los *Yiba masā* están muy cerca de nuestro territorio. Nosotros seguimos hacia abajo y formamos el círculo central. Después siguen los *Ükojino rīā*, es decir, los Taiwano, Barasano, Bara, Tuyuka y Tatuyo; se denominan así, no necesariamente porque desciendan de una anaconda que tenga ese nombre sino porque forman un círculo externo al nuestro: ese conjunto hace parte de una cultura muy parecida a la nuestra.

Ayawa nos entregó la tierra de caño Toaka después de formar el círculo principal de la maloca y nos dejó el límite que nos pertenece³. El territorio propio de los *Ide masā* comienza en *Yuisi*, el raudal de La Libertad; ese es el lugar del nacimiento o del surgimiento de la misma tierra, de la comida, del conocimiento y de la vida humana. Es el principio de la humanidad y es el único lugar del surgimiento de nuestra vida y nuestra cultura. De ahí mismo nace la agricultura, los animales, el yuruparí, los peces y todo lo que hay dentro de los ríos y la selva. De ahí nace todo: es la semilla del mundo. Este lugar es donde todavía no se expande el conocimiento y todo lo que se hizo en el mundo.

De esta misma parte, el conocimiento se conecta con *Manaitara* la casa de *Idejino*. *Manaitara* es un chorro de gran importancia sobre el bajo Apaporis y es el lugar del surgimiento de la vida humana: es la casa de nacimiento de los Makuna; de ahí nace todo, pero el principio está en *Yuisi*. A partir de *Manaitara* el conocimiento se expande sobre el mundo⁴, en el sentido en que allá ya existe la comida humana tal como es y la agricultura, las curaciones, las canciones, los ciclos de vida humana, las relaciones sociales, la repartición de las historias y muchas cosas culturales que actualmente existen entre los grupos indígenas que hacen parte de la presente historia. *Manaitara* también es llamada *ote wai* (casa de la agricultura). Esta maloca se debe respetar y nadie puede abusar de ella por ningún motivo; ni siquiera los payés tigres tienen que usarla, aunque ante sus ojos les parezca una gran casa para habitar. Todas las clases de árboles que hay allí no se pueden tocar porque tienen dueño y ese es *Idejino*. En ese lugar hay matas de yajé (*kajima*), matas de uva (*üye yoga*), maracas para bailar (*ñasama*) y matas de cuya para echar coca (*tugakoama*). Parece que ahí

hicieron una filmación, pero este lugar no se puede usar para ese tipo de cosas. Los abuelos y nosotros siempre hemos venido cuidando ese sitio.

Los principales productos que surgen de este lugar son el tabaco, la coca, el chontaduro, la yuca, el umarí y otros frutos. El personaje que recibió la comida para que existiera sobre la tierra fue *Yiba*; por eso, *Manaitara* se llama *bare wi* (casa de la comida). Muchos grupos étnicos como los Letuama, los *Ēmoa*, los *Yiba masā*, los Taiwano y los Barasano recibieron la comida allí porque *Yiba* sacó la agricultura de la casa de *Idejino*; así que toda la agricultura que hay en *Manaitara* está en la casa de *Jotajido*, el papá de *Yiba* en la bocana del Komeña. Los grupos que descienden de *Yiba* y los que son muy cercanos a ellos, es decir, toda la gente que vive por el Pirá, del Komeña para arriba, se relacionaron con *Manaitara* por medio de *Yiba* al sacar a la agricultura a este mundo, aunque no nazcan allí. Por eso, cuando hacen curaciones de épocas, de pepas o de agricultura, todos tienen que concentrar su pensamiento en *Manaitara* porque la semilla de la agricultura viene de allí. Los Yukuna también tienen que ver con esta casa porque recibieron el baile de umarí (*wāmü basa*) cuando un tintín sembró esa pepa en el Mirití [ver *Kajea sawari*]; como la pepa era de la casa de *Idejino*, los Yukuna fueron hasta allí y bailaron como señal de agradecimiento, a pesar de tener otro lugar de nacimiento. Aparte de *wāmü*, *Idejino* les dio tabaco y coca; así que ellos tienen algo de nosotros y de ahí nace la importancia del intercambio que hacían los viejos con ellos.

Desde allí, el pensamiento sube por la margen derecha del río Apaporis hasta la propia bocana del Pirá (*Waiya jido*) que se supone es una casa. Entra derecho por el río Pirá-paraná por ambas márgenes hasta llegar a *Najū goje* (Chorro de Casabe) como casa del final de la historia de los *Ide masā*. Este es el territorio que nuestros abuelos cuidaban mucho y le daban un manejo adecuado a la naturaleza como el patrimonio único del grupo étnico.

Nosotros somos los dueños propios de este territorio así muchos otros grupos tengan parte de su historia en éste. Pero si medimos el territorio tal como *Ayawa* nos dejó, va hasta el raudal de Jirijirimo que es la terminación de la historia de la coca y el tabaco. Allí es la terminación del mundo de los hijos de *Idejino*, pero en realidad esto fue así para que pudiéramos tener relaciones sociales con nuestros paisanos Kabiyaí.

Subiendo por el Pirá-paraná, desde la desembocadura, solo nos pertenece la margen derecha porque la margen izquierda es territorio de los

Jeañarã. Cerca de la bocana, entra el primer caño Umuña que era el territorio de los *Wakañarã*, un grupo étnico extinto en esta región; en la cabecera de este caño hay un lugar propio de los *Ide masã* llamado *ĩmiñakuri* que es una casa de bailes (*basa oka wi*). En este lugar fue donde los *Ayawa* le robaron el bastón de baile (*wekã*) a *ĩmiyakajĩno*⁵, el dueño de esa casa. Desde la cabecera del caño Umuña se conecta con la cabecera del caño Jotabeya pasando por el cerro *Kata joagü* (Pluma de pava). También se conecta con el territorio de los *Bosorasea* (Tukano tintín), más específicamente con el cerro de *Wekobojesarikü* (Loro) y el cerro *Rujiri*. Estos cerros se conectan con la historia de los *Yiba masã*, los Tukano y los *Ide masã*; por eso, los Tukano son parientes cercanos de nosotros. Este mismo recorrido hizo *Ayawa* en la creación de la tierra.

De ahí, se conecta con un arenal que se llama *Ideriboaro* (Arenal de incienso) y con *Ideñemerõ* por las cabeceras del río Taraira y caño Toaka. *Ideriboaro* queda en la cabecera del caño Toaka y es un arenal en una sabana donde existen muchos árboles llamados *ideriyukü* que son palos hermosos que producen el breo y el incienso para curar; tiene arena, pozos, una vegetación más bien escasa y allí termina nuestro territorio propio. *Ideriboaro*, *Ideñemerõ*, *Meneyari* quedan casi en el mismo lugar y son muy importantes para nosotros. De esa misma manera recorrió *Ayawa* para crear nuestro territorio. De este punto cogió para *Bosokünia* y *Jikükuya* en caño Toaka. De esta parte tomó dirección para el río Pirá-paraná, más exactamente para *Najü goje*. De ahí bajó por la margen izquierda del mismo río hasta llegar a la bocana del mismo, siguiendo por la misma margen izquierda por el río Apaporis y bajando hasta llegar a la Libertad. De *Yúisi* cortó en línea recta imaginaria hasta llegar a *Ūmakañi ~gütã* (Chorro del Sol) sobre el río Taraira; subió por la margen izquierda hasta conectarse nuevamente con *Ideriboaro* y con la cabecera de caño Toaka. Como ya se dijo, el chorro de Casabe es considerado como la casa del final de la historia Makuna, y se conoce como *basa jüna wi* (casa de la terminación del baile).

Debajo de este chorro hay otro lugar de importancia para la cultura Makuna que se llama *Sotüra* (Remanso de olla); allí hay un tipo de ralladores de piedra para la elaboración y el procesamiento de la yuca llamados *jisiro*. Más abajo encontramos *Bugojero* (Huevo de guara), un lugar de gran importancia para los *Ide masã*, donde existe el chiruro que sirve para tocar en los días de fiesta; los antiguos Makuna lo cogían bajo estrictas medidas de seguridad para no provocar enfermedades en la gente porque este sitio fue creado por *Oso yai*, el Murciélago Tigre.

En este lugar, *Ayawa* creyó que era importante que los *Ide masã* tuvieran

su propio territorio y por eso entró a caño Toaka. Cuando los *Ayawa* subieron por caño Toaka, tomaron yajé y se emborracharon. Llegaron a algunos lugares especiales, comieron sin curar y se enfermaron: les dio diarrea y fiebre. Así fueron creando los sitios sagrados porque donde ellos se enfermaban se convertía en sitio sagrado. Una vez que ellos no pudieron curar la enfermedad, creando caño Toaka, no encontraron más remedio que coger la resina de *toara* (laurel) y con eso se pudieron curar; de ahí viene el nombre Toaka. Su nombre significa caño Laurel porque es el caño del bien, de la calma, de lo frío, de *sajari*. Ellos dejaron caer las hojas de laurel en caño Toaka y de allí salieron las mojarras que no son peligrosas porque son de *toara* y para nosotros son comida, no son de *je*.

Ayawa se dirigió al territorio del caño *Jotasēña* (Anzuelo) afluente del caño *Sūaña* (Rojo), afluente del caño Toaka y se ubicó específicamente en el lugar llamado *Kīrūkūwadi* (Mata de yuca) que es la casa para curar las semillas de la yuca y donde existe *ketioka* para curar las semillas que ya están sembradas para que nazcan bien. A este lugar lo bautizó como *Idejīno rīā bare joari* (tierra de la comida de los hijos de *Idejīno*). De *Kīrūkūwadi* se conectó con un lugar por la cabecera del caño *Jotasēña* llamado *Rīti kūmurō* (Banco de carbón) y de allí se vinculó con un caño que se llama *Joagojeya*. Esta es la vuelta que limita el territorio específico de los *Ide masā*. *Ayawa* hizo este recorrido para limitar el territorio de caño Toaka, y aún no había especificado el lugar indicado como el centro del mundo Makuna.

Una vez delimitado el círculo del territorio específico, se ubicó en el caño *Yirura*, afluente del caño *Jotasēña*, y se puso a pensar cuál sería la tierra propia de los *Ide masā* y donde sería su hábitat; luego sacó de sus orejas un *yiru* (balso) que usaba como adorno y que, al mismo tiempo, le servía para medir y ubicar el centro del mundo. Midió y designó ese lugar como el centro del mundo yuruparí y del pensamiento de los *Ide masā*. Por esta razón, el caño *Yirura* es llamado *Je jetari* (Puerto del yuruparí o mundo del yuruparí). De esta forma ubicó al yuruparí en ese lugar. Ahí mismo creó otro lugar llamado *Jejesabū* que queda al frente de la bocana de *Yirura* y al lado creó un caño llamado *Widiya* (Montado). Este caño es muy importante porque en él, los antiguos hicieron una represa para coger las plumas de las garzas que bajaban a comer sardinas y elaborar las coronas que se usaban en los días de baile y de yuruparí; ellos no necesitaban salir a los ríos grandes para buscar estos animales. Luego partió para la cabecera del caño *Ruduya*, afluente del caño Toaka, más exactamente para *Tōasaro*. Su

nombre significa “casa del bien” haciendo referencia a *toa*, la pepa de laurel, porque es la única pepa que no produce ningún tipo de mal, se puede comer estando en yuruparí, con la menstruación, en cualquier dieta y no pasa nada. Allá es la mejor vida después de la muerte, es *sajari*, no hay ningún tipo de mal, hay larga vida y no se necesita trabajar porque todo esta a la mano. Es el más importante para los Makuna y se concibe como la casa de los muertos o la casa de la tristeza⁶ (*Bojori masā wio Bojori wi*). Este lugar se puede conectar en el pensamiento desde *Manaitara*.

Allí mismo, *Ayawa* hizo un caño llamado *Joaya* (Pelo) y creó una especie de mojarra llamadas *wanimona* que son muy sagradas y que no se pueden comer jamás, el caño *Joaya* es *jüniña* (caño que causa dolor). Después se dirigió para *Guasaro*⁷ que queda en la parte sur de la maloca de *Toasaro*, pues hace parte de la misma casa. Es *wawe wi* (casa de pieles de la defensa de la gente) y es una maloca donde hay diferentes camisas de *gāmowitō* (algodón blanco) cuyo dueño es el mismo *Waiyaberoa*. Estas camisas son para los payés tigres, para los niños, para los jóvenes, los adultos y los viejos. Si alguien está muy enfermo, casi muriéndose, los curadores le limpian el cuerpo, que es lo mismo que sacar una camisa sucia, y sacan una camisa nueva de allí, se la ponen y se alivia. Para ese tipo de cosas son las camisas, son *künigaye*, son vida. Allí también, *Ayawa* creó unas hojas que sirven para hacer un tabaco especial y propio de los *Ide masā* llamado *gu jū⁸*.

En ese sitio, *Ayawa* pensó que sería bueno que los *Idejino rīā* tuvieran una reserva de cacería muy cerca de la casa de la muerte en *Toasaro*, un lugar que tuviera una gran concentración de todas las clases de animales de monte y a ese lugar lo llamó *Wümi joa*; este sitio queda por las cabeceras del caño *Sirea*, afluente del caño *Ruduya*. Esta reserva de animales también se conoce como *Idejino rīā bare joari* (tierra de la comida de los hijos de *Idejino*) o como *Seabari wi* (casa de la cacería) y es como el corral de animales para los blancos. *Wümi joa* fue y es muy respetado por nosotros los Makuna y nadie más lo debe tocar; los antiguos sólo mataban animales ahí cuando realizaban bailes importantes como el baile de muñeco.

Después de crear todos estos lugares, llegó a la bocana del caño *Guya* por el *Sūāña* e hizo a *Weküaburo* (Loma de dantas) que también es *wawe wi* (casa de la defensa) de los payés tigres. Esa es una casa de ropa para los payés donde tienen defensas para curar cada cosa. Las defensas son *wawe* (camisas de cuero de danta) de distintos colores y los payés se cubren con ellas

para que las enfermedades no les peguen; eso lo hacen para poder curar el mal sin que sean detectados. Por ejemplo, para curar una mujer con hemorragia vaginal dicen que se ponen camisas de color negro; para las mujeres con la menstruación son camisas color rojo sangre; y para curar enfermedades graves son camisas de color blanco que representan el bien, la calma y así el efecto de la curación es mucho más fuerte. Así mismo, tienen defensas para curar mujeres en parto, mujeres que están criando, para curar un baile, a un enfermo muy grave y para hacer *bojoritare*, es el almacén de la defensa de los payés. Cada vez que quieren hacer alguna cosa van allá, se visten y cuando terminan la curación vuelven y lo cuelgan.

Desde allí, *Ayawa* se dirigió al caño *Güdaya* (Caca) y creó un pozo de cantadero de ranas llamado *Makō*. Este lugar queda en la cabecera del caño *Sūñña*. Hasta ese entonces, *Ayawa* no había encontrado el centro del mundo para los *Ide masā*. Siguió buscando y se ubicó en el lugar llamado *Bujea*, entre las cabeceras del caño *Sūñña* y del *Ruduya*, más específicamente por el lado de un caño llamado *Bodejūña*. En esta parte, midió el territorio con el *yiru* nuevamente, vio que ése era el centro del mundo Makuna y lo llamó *Bujea*. Éste es el centro del mundo de los *Ide masā*, es un terreno para cuidar y nadie más lo tiene que habitar. Se podría decir que es como el centro de la maloca.

Para conectar el pensamiento de *Toasaro* con caño Toaka, creó un sitio llamado *Toaweá* sobre la orilla del Toaka. Cuando los curadores vienen subiendo con el pensamiento curando las enfermedades, llegan a *Toaweá* y es como si cogieran un medicamento más preciso para la enfermedad, una curación apropiada que hace revivir al paciente y que se llama *sajari oka*. Después, está otro lugar de importancia llamado *Jeajegü* (Loma de candelá) en el cual los antiguos *Ide masā* cogían un tipo de bronce que, al ser golpeado contra otro, producía el fuego que servía para cocinar los alimentos; este sitio es como el almacén de fósforos para los blancos. Cerca de allí está *Wawei*, llamado así porque los peces se pusieron su *wawe* allí cuando subieron persiguiendo a *Ūmawātī*. Desde este sitio, *Ayawa* se dirigió a un lugar llamado *~gütā kuñarō*, por la cabecera del caño *Ebuya*, afluente del caño Toaka; ahí hay un sitio con muchas palmas de milpeso llamado *Wakarikañea*; también existe en él, un tipo de barro amarillo (*bodea*) con el que los antiguos se pintaban la cara como signo de madurez. De ahí cruzó al Toaka y creó un lugar llamado *Samomorō*, casi al frente de la comunidad actual. Hay muchos lugares de importancia cerca de allí donde

también hay *bodea*; por ejemplo, *Miogoje tūā* y *Wakūjīkōrō* que son sitios sagrados que pertenecen a *Wasoyukūjīno*. Para tener acceso a los diferentes recursos que se encuentran en estos sitios, siempre hay que pedirle permiso al *kūmu*, de lo contrario no se puede. Ahí está *īā kūmurō* (banco de los gusanos) que es una casa dividida en dos partes; una para el uso humano y otra para el uso exclusivo de *Wasoyukūjīno*, por eso hay que respetarla. Se considera como la casa de los gusanos (*īā būkū wi*) y de ahí sale su dueño *īā būkū* a traer gusanos para la gente en esa época del año; queda cerca de un lugar llamado *Bodeaweri*.

Después de haber creado todos estos sitios, *Ayawa* empezó a darle uso a cada uno de ellos. Una vez, por haberse comido los peces de los sitios sagrados se enfermó y se dirigió para la bocana del caño *Jotasēña*; guindó la hamaca para mecerse por el calor que le producía la enfermedad que él mismo había creado y se sacó la enfermedad que lo estaba matando, por eso llamó a ese lugar *Bajaseru* (Mecerse) y queda exactamente en el caño *Sūāña*. Cerca de éste hay otro lugar llamado *Kajiyabu* y otro llamado *Bitiyabu*. Todos estos sitios hacen parte del territorio propio. Por la parte media de caño Toaka hay un caño llamado *Tōmūña* y por la cabecera de éste hay un lugar llamado *Mūjīyoga*. Por el lado de caño *Ruduya* queda *Ūkūrājoa* que es el lugar del que se sacan las hojas para hacer las malocas. Este lugar sirve también para hacer curaciones de la agricultura como una actividad vital de la vida de las mujeres. Por la parte alta de caño Toaka hay otro lugar donde también existen este tipo de hojas, su nombre común es *Yáimujirā* pero en realidad se llama *Riketūnirō*. Por la cabecera del caño *Sūāña* hay otros lugares como *Betaburo* y *Bosorijoga* (Cabeza de tintín) donde se encuentran las hojas *jotamūjī* para hacer malocas, pues para *Ayawa* era importante que los personajes importantes del grupo como los maloqueros, los *baya* y los *kūmu* tuvieran su propia casa para las curaciones y para realizar ritos culturales y eventos para el bienestar de la sociedad *Ide masā*.

El límite cruza de la Libertad hacia el Taraira y llega a *Ūmakañi ~ gūta* (raudal Sol) y coge por la margen izquierda subiendo el mismo río Taraira hasta llegar a la parte de su cabecera en el lugar llamado *Ideri bota* (Palo de incienso). Los cerros *Yáigū* (Tigre), *Menegū* (Guama) y el raudal *Komeka* (Hacha) hacen parte de nuestro territorio por el Taraira. Del chorro de *Komeka* va hacia el lado del Brasil por el cerro *Wekobojesarikū* y el caño *Jaya*. Por las cabeceras del caño *Jaya* hay un lugar muy importante llamado

Basasotoa que es un hueco en un plano de piedra en donde los antiguos tomaban agua para vomitar y aprender canciones; allí hay bastones *wékā* para el baile de casabe. De ahí sigue para caño Toaka por la parte de *Ideñemerō*, bajando por ambas márgenes hasta un caño que se llama *Bosoritiya*. Más abajo del caño *Bosoritiya* y, por las cabeceras de éste, creó un sitio donde hay hojas para hacer malocas entre las cabeceras del caño *Roema*, afluente del río Pirá-paraná. De esta parte cruza hasta el Pirá exactamente por *Najū goje*. Este lugar fue bautizado por *Ayawa* como *Idejño makü bare jūna wi* (casa de la terminación de la historia de los hijos de *Idejño*). De ahí, el territorio baja por la margen izquierda del mismo río hasta llegar a la desembocadura, sigue bajando por el río Apaporis por la misma margen izquierda hasta llegar de nuevo a la Libertad. Este es el círculo del territorio *Ide masā*. El territorio Makuna no llega hasta Komeña. Por las cabeceras de caño Toaka, *Ayawa* creó otra reserva de animales para los *Yiba masā* que se llama *Komeñakuri*, similar a *Wūmi joa* para los *Ide masā*, y que, por ese lado, es el límite de nuestro territorio.

Dentro de nuestro territorio de caño Toaka hay muchos otros lugares; por ejemplo, *Biawiasa*, *Momorōtā*, *Gusoyawida*, *imikā Botisütiro*, *Ewarāminiña*, *Guratata* (que pertenece a los *Jeañarā*), *Wawei*, *Waweya*, *Wāsōāgü*, *Wāsōāña*, *Yojū*, *Jeajei*. Todos estos lugares son sagrados. Luego siguen *Bariru*, *Yaikuñarisā*, *Toara*, *Toawe*, *Moārā*, *Komeña*, *Miobabaya*. Después están *Jaya* y *Wakatorea yutio*; ya estamos encerrando el círculo del territorio de caño Toaka. Luego siguen *Sānirō*, *Rikeryuriata*, *Yāwiyosarita*, *Ñiküdu*, *Ebuya*, *Joaya* y *Ruduya*. Hasta aquí, todos los lugares que nombramos por las cabeceras del caño *Ruduya* se conectan con los de caño Toaka que acabamos de nombrar. Después se encuentran *Bodeaweri*, *Umamakārükü*, *Jinoitara*, *Büemisi kajea*, *Badiraje*, *Jeayutio*, *Jotasera*, *Sūāña jido*. Todos los sitios que hay sobre el caño *Jotasēña* pertenecen a los tigres yuruparí, ese es el territorio de ellos, no es para el uso humano. Subimos por el Toaka y están *Timiatājōrō*, *Gakarākasabo*, *Yakarajeame*, *Bogünüjaña*, *Rāsisiaya*, *Jotikuya* que es un sitio sagrado que pertenece a *Wasoyukūjino*. Luego siguen *Majārā yutio*, *Wewotutu*, *Goburiya*.

El territorio del caño *Jotasēña* es el más sagrado de todos; ni siquiera quienes nos consideramos los dueños tenemos acceso para hacer uso de los recursos que hay allí, como peces, pepas y animales de caza; no podemos tumbar chagras ni mucho menos vivir allá. Este sector es considerado como territorio del yuruparí. El sector para vivienda humana es por las orillas de

Toaka, *Ruduya* y *Sũãña*. Si hablamos un poco más del caño *Jotas?ña*, encontramos lugares importantes como *Yirubedo* en el caño *Yírura*, *Jejesabu* y *Rikeya* que es el caño del tabaco de yuruparí porque queda muy cerca del caño *Yírura*. Por el mismo caño *Jotas?ña* hay un cañito que se llama *Jasa* y un sitio denominado *Jinojioro bota* (Estantillo de la maloca del yuruparí). Luego siguen *~Gütakotiro*, *Jũkaña* y *Kĩrukütutu* (Semilla de yuca) donde *Ayawa* creó *ketioka* para conservar y curar la yuca para que nazca bien alentada. De este lugar nacen peces que existen en el caño *Jotasẽña* y que sólo el *kũmu* sabe curar para el consumo humano. Esta parte de *ketioka* parece que lo hemos perdido, no se sabe quién lo cogió pues debe haber alguien que lo haya hecho; por eso, actualmente hay escasez de peces, razón por la cual terminamos comiendo peces peligrosos. En el caño *Ruduya* también existía *ketioka* para curar peces y también se perdió; por eso, en este caño tampoco hay peces. Nadie ha hecho nada para cuidar nuestro territorio y los recursos que en él existen. En el caño Toaka no hay un sabedor viejo, si lo hay vive muy lejos de su territorio.

Sobre los ríos grandes como el Apaporis y el Pirá-paraná también hay sitios muy importantes. Desde *Yuisi*, Apaporis arriba se encuentran: *Masã bũkũrã jeta* (Puerto de los *Ayawa*), *Boraitara*, *Kuayo*, *Yejoamũkotia* (Pecho de cachorro), *~Gũtãitara* (Laguna de piedra), *Kãmõkabu*, *Jaturajã jajú* (Playa de arco), *Ûyeyoa* (Uvas), ahí ya llegamos a *Manaitara* donde hay unas piedras que se llaman *Menerã* (Mata de guama), *Jũwaika* (Chorro de Sábalo) y *Borekayutio*. Subiendo siguen *Mũgã jajú* (Playa de pasto), *Ñamemekãbo* (Hormiga), *Jido* la bocana del Jotabeya, *Mũjũrĩ ~gũta* (chorro Copay), *Gãĩbo* (Chorro de Loro), *Ñomũño tutua* (Tronco de milpeso), *Oabo* (Chorro de Zarigüeya), *Rãkã*, *Wãmũ ajebu* (Pepa de umarí), *Bujurõmiabu* (Mujeres flechadoras), *Miniawia* (Nido de pájaros), *Yiba jeta* (Puerto de *Yiba*) y *Yorikũni* (Malla). Más arriba queda la quebrada *Badiya* y luego están *Jũturabu* (chorro Perdiz), *Usikagoje* (Hueco de mico negro), *Bueitara* (Remanso de anguila), *Rotorobu* (Piedra de *Rotoro*), *Makõ*, los cerros *Ñisõkagataro* (Tiesto de ardilla) y *Ewũ* (Loma de barro blanco), *Gũboasasõã* y se llega a la bocana del Pirá. Subiendo por el Apaporis queda *Yukaitara* (Laguna de gallinazo) la casa principal de *Wasoyukũjĩno*.

En la propia bocana del río Pirá-paraná hay una casa llamada *Waiya jido* que también se considera como casa de la comida, especialmente del chontaduro, porque los peces hacen el baile de muñeco y toman chicha de chontaduro. Este lugar es muy respetado, es propio de nosotros y hace parte

de la casa de *Manaitara*. El dueño es *Waibuyagü* un hombre que vivía en la tierra como cualquier persona y que mataba muchos peces. Por matar tantos pescados, a *Waibuyagü* lo cogieron, lo convirtieron en pez y lo nombraron dueño de esa casa [ver Intercambios de vida].

Entrando por el Pirá-paraná están Osototi, el caño *Gūboasa*, *Wekūgojesoā* (Remanso del hueco de la danta), *Jūñiritā* (Remanso de la hoja negra), *Joga*, *Riayui*, *Boyeisaro*, *Kajikūma* (Canoa de yajé), *Ūmukōmeyoga* (Isla de mochilero), *Ūjawarika* que es un lugar importante para hacerle la curación a la coca y al tabaco para que puedan nacer alentados. Sigue *Gojorigodo* donde hay un cananguchal que se comunica con la cabecera de un caño que se llama *Wāsōmiña*; ese cananguchal es sagrado y no se puede coger pero ahora parece que ya lo tumbaron todo. Luego están *ōjēgōāña* (caño Leche), *Betara* (Remanso del coco), *Sōmoma* (Espuma), *Mino udirisōā* (Viento), *Rūmūgū* (Loma de diablo), *Wai wi* (Casa de peces), *Wayuriyutio* (brazuelo), *Kījūña* (caño Hoja de yuca), *Ūmakañi kūmurō* (Banco de Luna) y *Waiyawidira*. Todos estos sitios son sagrados. Eso es lo que se llama *ketioka*, son casas de pensamiento, por eso vivimos nosotros los indígenas. De ahí sigue *Wekūokūkabo*, *Siratu*, *Kīrūkūwadi*, *Jujiasa*, *Jarewa tata*, *Yujeado* (Tumba), *Nasawitūria* (Loma de la casa de martín pescador), *Gatatūria* (Loma de tiesto). Estos son los lugares por donde pisan los sabedores cuando hacen las debidas curaciones. Los peces que habitan esos sitios contienen el veneno del yuruparí de la tierra que sobró de la creación del mundo, *Ayawa* lo hizo así.

Después de *Gatatūria* siguen *Waimusāsūārō* (Playa del achiote de peces), *Waurayutio* (brazuelo del remanso de mico), *Misākā gōnejūna*, *Wajeritikabo*, *Wekūraya* (caño Danta), *Wāsōāña*, *Yūkūtutireado*, *Masāitara* (Remanso de gente); este lugar hasta la loma *Majāgū* es la tierra de los hijos de *Ūmūajīno*, sólo ese pedacito. Esa es la tierra llamada *Ūmūajīno rīā bare joa* (mundo de la comida o agricultura de los hijos de *Ūmūajīno*).

Luego se encuentran *Mūjūrikuwana* (Playa de copay), *Jubeyakaro*, *Idegojetūria* (Loma del hueco de agua), *Utiakabo* (Lago de la avispa), *Waiwiri*, *Buyatūkūrō* (Playa de algodón), *Rūjīkajea* (Ojo de pajuil), *Bose tuti*, *Guajesariwese*, *Bawiroka*, *Jatujitūria* (Loma de la lagartija), *Iñaña* (caño Raya), *Yāikero*, *Majāgū* (Loma de la guacamaya), *Bokūroka* (Loro), *Jōerōkū*, *Mijīña*, *Jatitobero* (Playa de balay), *Jotaya* (caño Chontaduro), *Wadoya*, *Wajū*, *Kuajitūria*, *Sūmejūkoro*, *Beaya*, *Buakagūmua*. Esta es la casa del lugar de nacimiento de los *Jeañarā* (*Komejīno rīā*). Subiendo siguen *Karuri*

goje, *Roera* (Laguna de dormilón), *Seberotata* donde hay un cananguchal sagrado, *Roeya* (caño Dormilón), *ūsiwētē*, *Wiyirisōā*, *Jīnōñiña* (caño Boa negra), *Waigotunia*, *Betara*, *Bodeakū* (Loma de barro amarillo), *Boseya*, *Kōmeji*, *Ūkoya*, *Gūjei*, *Tugakoaya* (caño de la Cuya para echar coca), *Tataita* que es un lugar sagrado de *Wasoyukūjīno*. Luego están *Jokaya* y *Toakōmeyoa*. Hasta aquí llegamos a la bocana del caño Toaka.

Subiendo hay otros sitios. *Biasioro* (Loma de ají), *Sēme jeta* (Puerto de borugo), *Kadara*, *Nājārībajua*, *Joabedora* (Remanso de palo), *Jakaya jido* y *Jūwaitara* (Remanso de sábaló) que es una casa de los peces. Allí desovan y hacen el baile de muñeco de los peces raros y de las boas; ese es un baile feo que no se puede bailar en esta vida pero, así mismo, nuestros familiares del caño Komeña lo bailan. Están los cerros *Majāgū* (Loma de guacamaya), *Wajū*, *Tīmi* (Loma de nutria gigante) y *Bodeaku* (Loma de barro amarillo). Luego están *Minoāsā* (caño Golondrina), *Bugojero* (Hueco de guara) y el raudal de *Koro* que hace parte del territorio de los *Jeañarā* y que fue el sitio donde ellos quisieron nacer, pero no se adecuaron. Después está el caño *Roema* (Camino de dormilón), ya en el límite de nuestro territorio, y sigue el Komeña y arriba *Najū goje*. Hasta aquí terminamos los nombres más importantes que componen el territorio Makuna. Todo lo que hay sobre éste nos pertenece, es decir, los árboles, los peces, los animales cuadrúpedos, las aves, los ríos, la tierra, *ketioka* y los bailes; por eso tenemos que vivir donde está nuestro conocimiento.

El territorio es la maloca, una sola casa y caño Toaka quedaría como en el centro de la maloca que es donde se aprende y se vive la cultura. Desde ese punto de vista, la casa de nacimiento en *Manaitara*, La Libertad y otros sitios sagrados que quedan dentro de nuestro territorio serían las dependencias, como el patio de esa casa. Todo sitio sagrado que está dentro de ese territorio grande depende de caño Toaka que es el centro, nuestro corazón. Aparte de *Yuisi*, a nivel del pensamiento nos relacionamos con ocho malocas muy importantes que son: *Boraitara*, *Manaitara*, *Waiya jido*, *Buakagūmua*, *Komeña jido*, *Toasaro*, *tā būkūra wi* (casa de los gusanos) y *Wūmi joa*. Por esa razón, tenemos que respetar estas malocas porque, para nosotros, son casas de conocimiento o casas de la sabiduría. *Yuisi* es la casa principal de la creación del mundo y es la más sagrada e importante porque hay en ella toda clase de cosas, es la maloca de las malocas. *Boraitara* es una maloca que no tiene conexión con el pensamiento de esta tierra porque es la casa de las boas, los peces y otros seres que viven debajo de la tierra. *Manaitara* per-

tenece al mundo humano porque de allí nacemos. *Waiya jido* es la última maloca donde los peces hacen el baile de muñeco; *Buakagūmua* y *Komeña jido* pertenecen a los cuñados. *Toasaro* ya queda en este mundo. Luego está *Wūmi joa*, la casa principal de los animales cuadrúpedos, aves y trepadores; es un lugar apropiado para la cacería.

La maloca principal de toda la historia es *Yuisi*, de ahí parte todo; a través de la historia se crean las curaciones y los bailes. *Boraitara* no es una maloca que esté visiblemente, con un pensamiento humano pues el pensamiento es de abajo y la historia viene subiendo hasta llegar a *Manaitara* donde ya es un poco más humano el manejo del mundo y a partir de ahí se reparten las malocas sobre la tierra; la de bocas del Pirá es un poco más arriba y el pensamiento está mejor formando; *Buakagūmua* es una maloca que está sobre la tierra; *Toasaro* no queda en el río pues todo lo que queda en el río está un poco más abajo de la historia, pues ésta aún no brota sobre la tierra. Las otras malocas quedan sobre la tierra, ahí ya nace la agricultura, las pepas y todo lo demás. Todos los sitios que quedan por debajo del agua son considerados de otros mundos, pero son importantes porque hay una historia acerca de ellos. Así mismo los sitios que hay sobre la superficie de la tierra son propios de las personas.

En nuestro territorio se encuentran partes y lugares que pertenecen a otros grupos parientes y cuñados porque no podíamos ubicarnos a todo lo largo de éste. Por el Pirá, en frente de un sitio llamado *Idegojetūria* (Loma de hueco de agua) está la tierra de los *Ūmūa masā*; más arriba, llegando a *Buakagūmua* queda la tierra de los *Jeañarā* y es un pedacito de tierra hasta Puerto Esperanza. En realidad, los Makuna somos los dueños de dicho territorio, pero dejamos a los cuñados como cuidanderos, como locales. Por ejemplo, el chorro de *Koro* pertenece a los Yauna; ellos pueden usar esas partes del territorio sin que importe si una parte del Pirá le corresponde a los *Ūmūa masā*, la que le sigue a los *Ide masā* y luego a los Yauna. Ese par de grupos no tienen un lugar de nacimiento, no tienen historias, no tienen territorio propio sino espacios que les corresponden y que han sido otorgados desde mucho tiempo atrás. Cuando se está curando el territorio, el *ketioka* de los Makuna ocupa todo el espacio y eso no le afecta a los otros grupos; antes, les favorece porque la curación que se hace en el territorio es para beneficiar a la gente que está dentro de éste sin importar de que grupo sean. Al ser así, cuando ellos quieren hacer su propia curación, solo la hacen alrededor de su propio territorio haciendo que se encierre ahí. Lo que

hacen es acomodar parte del *ketioka* de los *Ide masā* en un lado y hacen sus curaciones especiales. Eso no nos afecta, ni nuestro *ketioka* los daña.

Los *Yiba masā* están dentro de nuestro territorio, pero también dentro de él hay otro territorio propio para ellos que tiene su pensamiento, sus sitios sagrados, sus ríos y sus cerros. Por el caño Jotabeya tenemos algunos lugares, pero a partir de un lugar que se llama *Meneyoga* hacia arriba, es el territorio de los Yujup. Igualmente, un Makuna no podría pasarse a vivir en el caño *Wüga* porque cuando fuera a hacer algunas curaciones se chocaría con los Yujup que viven allí, así haga parte de nuestro territorio general.

Consideramos que el territorio de caño Toaka es nuestro *ide ma* que literalmente significa "camino de agua", pero que en realidad hace referencia al "agua de nuestro origen", "el agua propia", "el agua que corre por el territorio propio de nosotros" o "el agua de nuestro nacimiento". En especial, hace referencia a *Yirura* la quebrada donde está el yuruparí, pues en ella el agua corre con efecto de yuruparí. Allí está nuestro yuruparí. Esa cuadradita baña al yuruparí sólo porque él está allá y corre por nuestro territorio; de alguna manera, conecta la casa de los *je bükürā* con la tierra donde vivimos. En un sentido más extendido, *ide ma* cubre *Jotas?ña*, *Sūāña*, *Ruduya*, Toaka y todos los cañitos de nuestro territorio.

Por eso, la distinción general de nuestro territorio es yuruparí porque él es el componente principal del territorio y todo lo que allí existe. Para otros grupos es diferente porque la palabra yuruparí⁹ también se resume en lo que es y significa la dieta. Los Barasana no son de yuruparí porque no tienen una dieta muy restringida, comen fruta y ñame, mientras que nosotros no comemos ningún tipo de fruta. Cuando los Letuama ven yuruparí comen guara y pescado, algo que nosotros no comemos. Con los Tanimuka pasa lo mismo; comen omima, que para nosotros es prohibidísimo. Nosotros sólo comemos casabe y hormigas. Eso es algo muy propio de cada grupo étnico. Nosotros no comemos ni pescado ni cacería porque todo eso nació del yuruparí, mientras que para los otros grupos no todo ha nacido del yuruparí sino de las pepas o de la yuca. Para los Letuama, la guara nace de la yuca y como la yuca no es mala la pueden comer en cualquier momento, y para los Tanimuka, la omima nace de la coca y del tabaco.

Si hablamos de los animales de cacería, las pepas de monte y todo lo que hay en el territorio podemos clasificar todo lo que existe como perteneciente al yuruparí. De ahí también se relaciona con el yajé porque todo tiene que ver con la parte sagrada para poder curar la comida. Por ejemplo,

para los Taiwano no es *je kajima wai* (peces del yajé de yuruparí) sino *jerika kajima wai* (peces del yajé de pepa) y ellos lo curan de esa forma. Para los Barasana todo es *bare wai* porque según ellos todo es comida y por eso no hacen dieta. Los grupos del Mirití son *~gütā boti wai* (peces de piedra blanca) porque el poder de ellos es de una piedra blanca.

Para los Tukano, Tuyuka y esa gente del Vaupés, la fuerza que los rige es *üko* que quiere decir que son de veneno, de chundul y ese componente lo tienen los peces (*üko wai*). Si una persona de otro territorio va allá y come pescado sin mandarlo a curar se enferma y parece que se estuviera envenenando. Para ellos todo es comida, pero para la gente de otro grupo puede ser malo porque lo malo para ellos puede ser bueno para los otros. Por eso es que cuando uno llega a otro territorio manda a curar agua, comida o cualquier cosa para que no le haga daño.

Para nosotros, es veneno aunque para ellos el pescado y la cacería sean buenos. Por ejemplo, si ellos comen omima en su tierra y si uno va de visita, no puede comer de eso porque para nosotros ese pescado no se come; nosotros respetamos esa especie de pescado aunque sea de otra parte o del río de los Tukano u otros grupos. Para nosotros, ese pez siempre va a tener ese mal porque es *je wai* (pez de yuruparí). Nosotros lo vemos de esa forma y así esté en el río de los Taiwano siempre seguirá siendo *je wai*. Si uno llega allá y coge un pescado tiene que mandar a curar a un sabedor de ese lugar. Siempre que uno va a otro territorio tiene que mandar a curar para convertirse y familiarizarse con otro ambiente. Uno se vuelve como natural, un viviente más de ese otro territorio.

A partir del chorro de Casabe cambian las aguas y todo se llama *Ükojĩno wai* o *~Gütājĩno wai*. Eso significa peces de Anaconda de Veneno o Chundul y de Anaconda de Piedra. Los peces que se encuentran entre La Libertad y el Taraira se llaman *Ūmakañi wai*, (peces de sol), se reproducen con el poder del sol y no se pueden comer porque él puede quemar a la gente y luego comérsela. También se llaman *Sõrĩ wai* (peces de *Sõrĩ jino*) por el ser que hacía crecer el río e inundaba a la gente [ver Rēbasa]. Después de La Libertad son *~gütā boti wai* porque todavía pertenecen al territorio de Mirití, bajando por un lado del Caquetá y entrando hacia el Apaporis. Por la parte de arriba del Apaporis, las aguas cambian a partir de la bocana del Pirá y son también de *~gütā boti wai* porque los Tanimuka y los Letuama son *~gütā boti yaia* (jaguars de piedra blanca) hasta el chorro de la Playa. Desde ahí cambia y se vuelve *ükogü wai*, porque se originó del árbol *ükogü*

(palo de remedio) que tumbaron los dioses para coger nidos para hacer plumaje. Las piedras se cruzan en Jirijirimo y tapan todo el río, y así se supone que hay un hueco de agua que se comunica directamente con *wāmü riaka*. A partir de ahí, el Apaporis ya no es *Jasa* sino *Ūkoya*; en este sentido *ūko* hace referencia a cosas que pueden producir deformaciones en el cuerpo humano si se tiene algún contacto con ellas. Hay contadas especies de peces a partir Jirijirimo y son pocas especies las que suben desde La Libertad que se originaron de los pedazos del palo que los dioses tumbaron para sacar el agua a escondidas de *Rōmikūmu*; y como no podían dejarse ver de ella, botaban los pedazos al agua y éstos se convertían en pescado, eso se llama *ūkogū wai* [ver La Creación]. Estos peces no son comunes, no se reproducen y tampoco se mueren; son eternos porque nadie los mata. Son parecidos a los peces que se pueden ver en el resto del río, pero pueden producir distintos tipos de enfermedades si se consumen sin hacer la debida curación. Por esta razón, los *kūmua* tienen que saber muy bien la historia de origen de estos peces para poder curar y que la gente coma sin problemas. Esta historia, como todas, es imaginaria y en realidad son formas de curar las especies de animales y peces: este tipo de historias son lo que se llama *ketioka*.

Sobre el manejo territorial

Los antiguos *Ide masā* no le contaban a nadie sobre su territorio; sólo lo sabían ellos y no vivían revueltos con mucha gente como sucede ahora. Para ubicarse en un lugar, los antiguos hacían curaciones especiales que quitaban el veneno del yuruparí que había sobre la tierra y lo devolvían a su casa en *Yirura*. Por medio del pensamiento, delimitaban un territorio de uso alrededor de su maloca para pedir permiso a lo sagrado que allí estuviera, es decir, al yuruparí. Solo dentro de ese cerco imaginario podían pescar, cazar y vivir. Tampoco vivían sobre las orillas de los caños o quebradas y por esta razón solo consumían sardinas de los pozos y quebraditas. También comían anguila que fue un animal que nació de las raíces del yajé que los mismos *Ayawa* botaron en el caño *Jotasēña* después de prepararlo y dijeron que sería una comida típica de los *Idejino rīā*. Por eso mismo, crearon un tipo de culebras no venenosas de nombre *wāmūsūāgū*.

Nosotros somos descendientes directos de las anacondas y se supone que no debemos comer pescado sino cacería. Por este motivo, nuestro creador *Ayawa* nos dejó una casa de reserva¹⁰ de animales de cacería en el lugar llamado *Wūmi joa*. Cuando querían flechar o matar cacería se iban a las cabe-

ceras de *Ruduya*, cerca de *Wümi joa*, y ni siquiera tomaban agua. La gente de otro grupo no puede cazar en *Wümi joa* porque de pronto se muere allá, se mete en el hueco y los animales lo cogen; si eso pasa, los culpables somos nosotros pues los otros se esconden y se escudan con los dueños, o sea con los Makuna. En este caso, cuando los familiares se den cuenta van a decir que los Makuna los mataron; por eso no se puede. Si se caza con frecuencia, se extinguen las presas. Todos los animales que hay en esa casa salen en los árboles y uno ve que hay muchos, pero en realidad sólo son los que están reunidos en esa maloca. Ahí está el alma de todos los animales, aves, cuadrúpedos, los que se comen y los que no se comen. No se puede cazar con frecuencia ni en cualquier momento, sólo con el permiso estricto del *kūmu*. Si yo (Maximiliano) voy y mato 4 ó 5 cerrillos o puercos, habrá una muerte segura para cualquiera de los familiares más cercanos, no necesariamente para mí ni para mis hijos, porque ellos cobran vida si no se negocia.

Cuando los sabedores van a hacer una curación de comida, tan sólo curan a los animales que están dentro del límite del territorio. Lo que sigue para otros lados tiene otros componentes para hacer la curación, tienen otros pensamientos y, entonces, alguien del territorio Makuna no podría curar muy bien la comida, el pescado o la carne que se consigue en otros territorios. Por ejemplo, si Isaac va al territorio de los Barasana no podría curar la comida de allá pues primero tendría que mandar a curar la comida para poder comer.

Los antiguos no comían pescado porque lo consideraban del yuruparí. Comerse estos peces era como comerse el cuerpo del yuruparí. Por ejemplo, los caños *Sūāña* y *Jotasēña* son ríos de yuruparí y en Toaka únicamente pescaban peces pequeños como sardinas porque los peces grandes eran de yuruparí, así que éstos se conocen como *je idema wai* (peces de las aguas de yuruparí). Por eso, los abuelos también vivían por el lado de caño *Ruduya* que está fuera del contexto sagrado del territorio. Por estas razones, la gente que vive ahora en caño Toaka no se mete en *Sūāña* ni en *Jotasēña* para arriba.

Todos esos peces son sagrados y casi todos los sitios que hay en caño Toaka son sagrados, no hay un lugar donde se pueda pescar. Todos los sitios sagrados pertenecen directamente al yuruparí. De la cuya que se encuentra en los lugares sagrados nacen varios peces, pues son las casas de reproducción de los peces hijos del yuruparí. Pero si lo vemos por otro lado, son defensa de nosotros, son el mismo efecto del yuruparí. Si comemos de ellos, estamos comiendo el mismo cuerpo de nosotros, estamos comiendo el bien de nosotros mismos, estamos comiendo nuestra propia defensa. Por

esa razón no podemos comer y la enfermedad que causa se llama *wisire* y se debilita el cuerpo, la persona se pone amarilla, come tierra y carbón; solamente quiere comer ciertos tipos de peces porque el *yuruparí* lo está obligando a que coma cada vez más para matarlo, para que se mate él mismo.

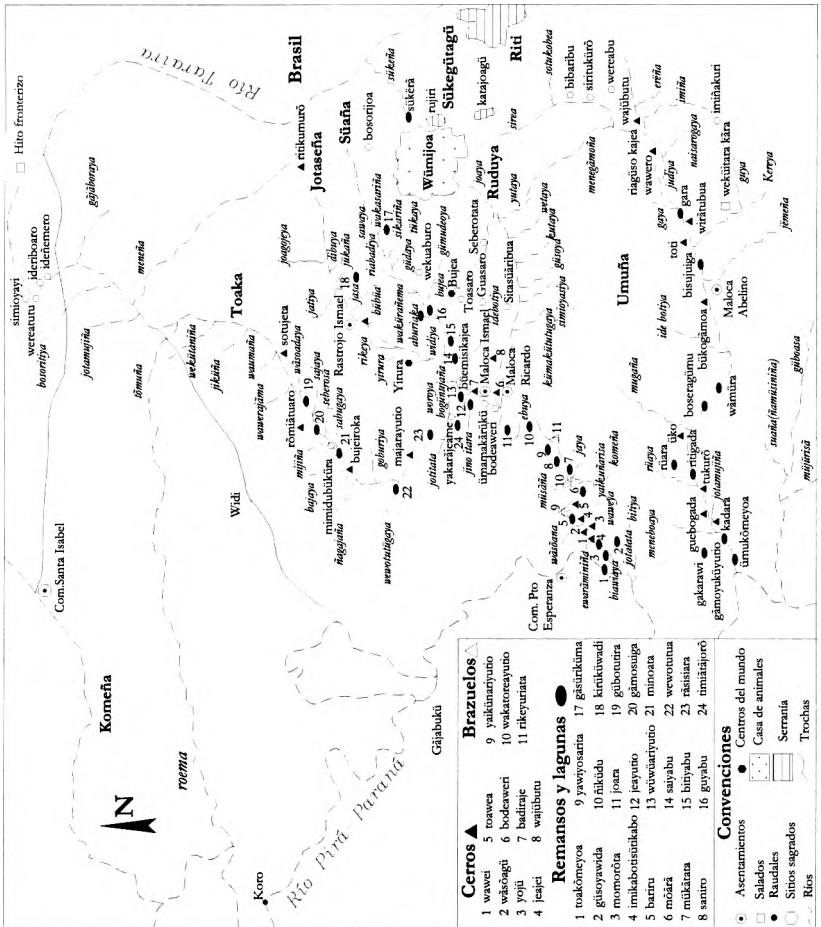
No hay otra manera de cuidar y proteger el territorio diferente a la de estar haciendo las curaciones respectivas en cada época pues el tiempo trae diferentes tipos de enfermedades. Hay que respetar los sitios sagrados, cuidar a la gente: mujeres, niños, adultos y ancianos, contar historias de diferente índole cultural o tradicional y vivir en el territorio respectivo. Estas son las bases principales para cuidar un territorio ya que cuando se hace una curación grande es como volver a construir el mundo, el territorio amplio. Por eso, los *kūmua* deben conocer todas las cosas de las que hemos hablado, en especial las de la historia y el territorio propio; por este motivo, también debemos respetar los territorios de los grupos étnicos vecinos. De esta manera, el *kūmu* tiene que proteger el territorio, no tiene que hacer maldades a la gente ni tampoco llenarse de chismes y, si lo hace, es porque puede ser un curador malo. Sobre su terreno tiene que hacer las curaciones.

Todo lo que se ha mencionado se debe tener en cuenta para manejar el territorio. Todos estos sitios sagrados, malos y buenos, hacen parte de la vida de nosotros; si se respeta un sitio sagrado, si no se toca y si no se comen cosas que están allí, se nos da vida, nuestra propia vida. De lo contrario, ellos mismos se encargan de sacar las enfermedades que siempre atacan a los humanos. Para que no sucedan tales cosas, los *kūmua* tienen que estar pendientes de la llegada de cada época para evitar que las enfermedades venideras no afecten, de ninguna forma, a la sociedad. De todos estos lugares sagrados surgen varios tipos de *ketioka* o diferentes ramas del poder y saber tradicional. En estos sitios se encuentra concentrado nuestro saber; en pocas palabras, son las casas de nuestro poder y conocimiento. Consideramos que hay que cuidar mucho nuestro territorio y no queremos que nadie lo abuse, éste es nuestro pensamiento.

El *kūmu* es el que se encarga de cuidar el territorio por medio de las curaciones en cada época del año. El cuidado, el respeto y el amor por el territorio se demuestra viviéndolo y haciendo las curaciones tal como lo hacían los viejos. Pero parece que los sabedores actuales no estamos cuidando el territorio, no estamos haciendo las curaciones de las épocas. Si hacemos esto, podemos afirmar que estamos cuidando el territorio tal como lo hacían nuestros abuelos.

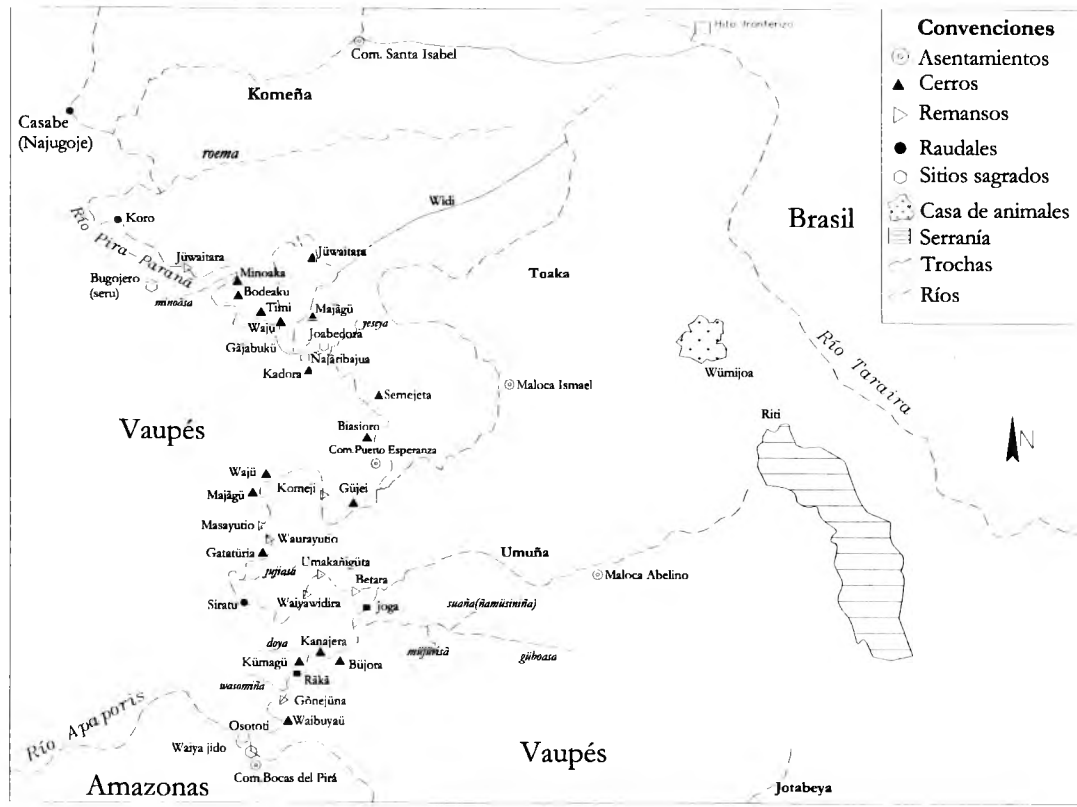
Todo esto es lo que uno como sabedor debería estar contando a los jóvenes en los mambaderos durante las noches, yo (Marcos) tampoco lo he hecho. Todas estas cosas han perdido importancia; será porque quizás queremos perder todo el conocimiento sobre nosotros mismos. Los jóvenes de hoy en día no tenemos respeto hacia los lugares mencionados por la falta de voluntad de los mismos padres de familia para inculcar en sus hijos este conocimiento. Los antiguos no dejaban que la gente de otro grupo manejara el territorio; nosotros tenemos que manejarlo. Los viejos nunca mandaban hacer las curaciones a otra gente dentro del territorio.

Sobre esto tenemos que vivir nosotros. Todos y cada uno de estos puntos son claves para hacer las curaciones para que la gente pueda vivir bien. Los sabedores que vivían alejados de su territorio iban a visitar y hacer las respectivas curaciones de las épocas con frecuencia. Esto es lo que deben aprender los jóvenes, son nuestros planes de estudio, en esto se base nuestro conocimiento. Esta es la vida de nosotros, los antiguos vivieron en este territorio para cuidar lo que hay en él pero parece que actualmente nadie lo está cuidando ni protegiendo. Estos son los lugares que los viejos cuidaban mucho, por eso vivían dentro del territorio que *Ayawa* mismo nos dejó. Todos estos aspectos hay que manejarlos con detalle para decir que estamos viviendo y cuidando el territorio de acuerdo como lo hacían los abuelos.



MAPA No.3. Mapa del Territorio Tradicional Makuna-Cañotoaka

MAPA No. 5. Mapa del Territorio Makuna Pirá-Paraná



El Ciclo Anual

El hombre tiene mucha relación con las épocas del ciclo anual porque su vida necesita de ellas. O sea, dichos períodos traen muchas enfermedades y si el curador no hace nada para detener sus males, pueden matar a las personas. En otro sentido, no sería posible la vida humana si no existieran las épocas ya que hay una cadena entre los seres vivos; por ejemplo, la naturaleza requiere de las épocas y el hombre depende de ambas a la vez, pero éstas también necesitan de las curaciones de los humanos, lo cual indica que si alguno de ellos llega a fallar, los otros se debilitan. Para nosotros, cada época (*rodo*) del año es una etapa larga y, realmente, cada una por separado es un año pues la transición entre unas y otras, desde el punto de vista de las curaciones, es como pasar de un lugar a otro porque cada temporada tiene diferentes males. Así que de lo que se trata es de manejar el tiempo a nivel del pensamiento y eso lo hacen los *kūmua*.

Terminando una época, siempre tiene que haber una curación para adaptarse y pasar a un nuevo período; lo mismo pasa cuando se cura el terreno antes de tumbar una chagra, antes de quemarla y antes de sembrar. Todo el tiempo, los sabedores deben curar las épocas con tabaco, pintura negra y carayurú para proteger de los males y enfermedades que trae cada época a las mujeres, los niños y al resto de la gente, pues éstas actúan por medio de puyas que se clavan en el cuerpo humano. Es lo mismo que cada vez que matan un animal grande pues, en esas circunstancias, curan a las mujeres, a los niños, a los adultos, a los viejos y a los jóvenes. Con la curación de estos animales se está curando lo demás y esto quiere decir que se le está dando vida a los animales, a los humanos y a todo lo que existe.

Las épocas no son largas, por eso el *kūmu* debe curar continuamente. La gente, en especial los maloqueros, le deben mandar a hacer las curaciones de épocas pero parece que ahora no les importa mucho. Aunque son obligaciones muy pesadas, el *kūmu* no debe tener pereza de curar en cualquier momento porque es por la salud y el bienestar de los individuos. El efecto de las curaciones que hace el *kūmu* dura aproximadamente de dos a tres meses en las personas, razón por la cual hay que hacer las curaciones respectivas para cada período. Cada época tiene una duración de un mes o menos y la curación depende de los diferentes tipos de enfermedades que ellas traen. La curación que se hace en una época es como aplicar una vacuna que dura hasta determinado tiempo y pasa. No todas las curaciones pueden servir para todas las épocas.

Para nosotros es difícil saber cuando empieza una época. Todos los años suceden las mismas cosas y se hacen las mismas curaciones, así que el *kūmu* gira sobre este ruedo todos los años cuando las hace. Los años y las épocas no se acaban definitivamente ni la luna, como dicen los blancos, pues siguen siendo las mismas cosas. Se podría pensar que las estrellas marcarían algunas pautas ya que cuando la constelación *Nōkōāruturo* está derecha, llega la época de verano y cuando está un poco torcida viene el invierno; en ese instante va saliendo, de donde viene el sol, otra constelación que se llama *Siorüjü*, que es como una estrella seguida de una rama y forma un conjunto de estrellas que están cerquita. *Gūso okaloro* es otra estrella de la que dicen que cuando sale, empieza a haber invierno y también dicen que cuando *Siorüjü* está bien en la dirección del medio día, comienza el verano; pero eso no es real, las estrellas no son para medir el tiempo, quienes miden las épocas son las frutas, las pepas y algunos animales.

La primera época del año es la de yuruparí (*je oka rodo*), luego viene la época de bailes (*basa oka rodo*), después la época de los gusanos (*īā masā oka rodo*) que también se considera la época de la guerra (*guari oka rodo*) porque trae muchas enfermedades. Luego viene la época del verano (*kūma oka rodo*) y por último la época de frutas (*ote oka rodo*). Dentro de estas grandes clasificaciones se incluyen otras subclasificaciones que duran dos o tres días. Todas las épocas son importantes y el orden no importa, pero generalmente el año se empieza a contar a partir de la época del yuruparí.

Sin embargo, podemos contarlo en otro orden: empieza con la época de guama y sigue la época de gusanos; ante los ojos del *kūmu*, los gusanos son guerreros que vienen a matar a la gente, pero son las enfermedades que se disfrazan de esa manera y, por eso, en esa época se hace necesario hacer las curaciones con la pintura negra para que el cuerpo se proteja contra ellas. Después de la de gusanos sigue la de los sapos *goja* que también es muy peligrosa pues se caracteriza por la muerte de algunas personas. Luego viene la época del verano que, en términos de *ketioka* se llama *ka rodo* (época de buen rebusque), se caracteriza por la profusión de culebras. En este período comienza a florecer el chontaduro que, una vez, maduro permite que la gente organice el baile de muñeco en la época de frutas; se considera como la época de abundancia. Finalizando esta temporada, hay una plétera de frutas silvestres o pepas, las cuales dan comienzo a la época del yuruparí que es la época más grande; en ella se hace mucha dieta porque salen diferentes tipos de enfermedades peligrosas para la salud humana y se caracte-

riza porque llueve mucho y los ríos permanecen crecidos por un buen tiempo. Luego sigue la época de bailes, el tiempo de comer pepas y así volvemos otra vez al inicio en época de guama; ahí suceden varias estaciones pequeñas: los ríos crecen, llueve bastante y a veces hace calor, esta estación se llama *Riajjari* (época revuelta).

Con las curaciones se trata de adquirir defensa para familiarizarse con los seres que aparecen en dichas épocas. En la de bailes, la curación va dirigida hacia los cantores bailadores (*bayarao*); en la de guerra, la curación va dirigida a todos para que no sean víctimas de algún tipo de guerra o de enfrentamiento; y, en la de chontaduro se cura toda clase de comida, pero si no se hace bien trae enfermedades como fiebre, mareo y vómito pues el aceite del chontaduro se mete en la cabeza. La temporada de gusanos trae dolores de muelas y mareos, pero la época más peligrosa es la de los sapos porque llega con muchas enfermedades como vómito y dolor de cabeza que pueden ocasionar muerte instantáneas. El tiempo de pepas trae malestar general y el de frutas llega con dolor de estómago porque todos los cultivos que son dulces tienen un componente negativo que penetra en el estómago y choca contra los componentes del cuerpo humano, produciendo retorcijones, diarrea y vómito.

En cada época se puede comer de todo, pero en la única en la que se hace dieta y ayuno es en la época de yuruparí; después que pasa, se cura y se come normalmente. En la época de bailes, la gente organiza cualquier baile y es considerada como una “temporada de alegría” donde los *kūmua* hacen una curación especial para que la agricultura se produzca en buena cantidad, así que es la época de dar vida a la agricultura. La época de los gusanos es muy peligrosa para las personas y los *kūmua* hacen una curación especial contra distintas clases de violencia entre los seres humanos. En la época de verano, los hombres realizan actividades como la tumba, la pesca y la caza mientras que las mujeres se dedican a la agricultura. En la época de frutas la gente empieza a organizar el baile de muñeco porque abunda el chontaduro; es una época muy alegre para animales, peces y personas: hay una subienda de peces (aunque se puede decir que en cada época hay una pequeña subienda); también hay abundancia de umarí y, por esto, se denomina *wāmü rodo* (época de umarí). Es un período especial para compartir pues se intercambia coca, casabe y alegría. Después llega de nuevo la época de yuruparí y ahí se podría pensar que ha transcurrido un año, cerrando el globo de las épocas.

Sobre todas estas épocas hay que curar durante el año. Nunca cambian, se hicieron así y tienen que seguir de la misma manera para siempre. Todas estas historias son *ketioka*, razón por la cual resulta tan complicado contarlas a las personas que no son *kūmua*; entonces, las vamos a explicar en forma de historia breve.

Época de yuruparí

Je oka rodo es la época más importante y fuerte de todas, y sirve para arreglar el mundo. En este ciclo, la gente deja de comer lo que comía en las épocas anteriores y todas las comidas de este tiempo se llaman *je wai* (peces de yuruparí). El *kūmu* empieza a curar *we*, carayurú y tabaco para los jóvenes que van a ver yuruparí por primera vez; es un tiempo especial para que los jóvenes escojan el conocimiento o el poder que quieren tener, en especial los de maloquero, curador de partos, de bailes, entre otros.

Esta época es de hacer dietas y pensar en *ketioka*. Aquí la gente está ocupada solo en asuntos relacionados con el yuruparí, es decir, contando historias, saberes y aprendiendo a tejer diferentes tipos de artesanías. En esta misma época, los *Ayawa* subieron creando el mundo, *ketioka* e historias de coca y tabaco. Es el tiempo para contrarrestar las enfermedades que se pueden producir en el mundo entero, para guardar los chismes, las armas de los blancos, las armas de los indígenas, las armas de la naturaleza, de los animales y en general, de todo. Por eso, la dieta es muy restringida ya que las épocas son los soportes y bases principales que los *kūmua* pisan para arreglar el mundo mediante diferentes curaciones durante las diferentes épocas del año.

Je oka rodo es el tiempo para que la gente renazca espiritualmente por medio de la curación del *je gu* (curador de yuruparí). Es una época para recibir poder y fuerza mental para vivir con tranquilidad; es la época para la purificación humana. Todos estos componentes hacen que, en este período, la gente alimente su vida y así pueda vivir más tiempo. Cuando comienza la época de yuruparí, la gente comienza a ayunar por orden del *kūmu*. Este tiempo es especial para hacer dieta y purificar el cuerpo, y todas las personas tienen que guardar ayuno para no enfermarse durante el ritual. Toda la gente come solamente lo indicado por el *je gu* y hombres, niños y mujeres deben hacerlo, vayan a ver yuruparí o no. Los niños y las mujeres sólo tienen que comer sardinas y hormigas durante esos días. En este ciclo, toda la gente está propensa a cualquier enfermedad y de ahí la importancia de hacer dieta.

El curador ordena al maloquero que haga los preparativos para el rito del yuruparí. El ritual dura tres días en la maloca y, durante ellos nadie tiene que comer nada, sólo casabe; después de los tres días, el *kūmu* le cura a las mujeres frutas y peces pequeños, o sea, comida que no es tan pesada. Los hombres que vieron yuruparí tienen que permanecer encerrados durante quince días más sin comer nada, únicamente casabe; al término de ellos, el *je gu* tiene que curar pescado y toda clase de comida para la gente.

Cuando empiezan a mirar yuruparí es como perder el cuerpo, en el sentido en que uno se purifica de los malos actos y pensamientos que tuvo durante mucho tiempo. Al verlo, quedamos totalmente limpios de los males, quedamos sanos. El alma renace, se vuelve limpia como la de un niño. Por esta razón, el *kūmu* tiene que curar muy bien porque el cuerpo queda débil ante cualquier peligro. Durante los días de la dieta del yuruparí uno se siente tranquilo, sano, fuerte y sin ningún tipo de enfermedad; se siente como en el seno de la madre en el momento de nacer. Es un tiempo para reflexionar, escuchar consejos y aprender varias actividades culturales como la artesanía y la cestería. Es un tiempo muy importante para aprender a comportarse de acuerdo a las reglas de la cultura y el cambio de temperamento es importante para adquirir otros conocimientos. Es una época para darle vida, protección, fertilidad, producción y alegría a todos los componentes de la naturaleza: árboles, animales, plantas, cultivos, personas y seres vivos, así no estén presentes en el momento de ver yuruparí.

Después del baile de muñeco y, comenzando la época de yuruparí, se comen peces de quebradas, pequeños y no grasosos. Luego de mirar yuruparí, la dieta es para los hombres y las mujeres adultas; los niños pueden comer peces pequeños porque en esa época no hay nada más, aunque pueden haber algunas pepas que no son tenidas en cuenta dentro de esa historia.

En época de yuruparí abundan las pepas de asaí, laurel y de todas las clases: es el momento en el que se reproducen todo tipo de pepas; por eso, este período también se llama *jerika oka rodo* (época de pepas) y está prohibido comer cualquier tipo de frutas silvestres ya que todo se tiene que curar después de mirar yuruparí. Hay muchas variedades de pepas aunque uno no se da cuenta en qué tiempo florecen; entre enero y julio nace una multitud de frutas silvestres que a veces la gente aprovecha para los días de baile después de yuruparí cuando empiezan otra vez las épocas de curación y van curando todo tipo de comidas. En esta temporada las cosas toman un nombre especial, por ejemplo *jerika müjwiri* (malocas de pepa), *jerika kaji*

koari (cuya de coca de pepa), el tabaco *jerika müno* (tabaco de pepa) y *jerika werea* (breo de pepa).

El yuruparí solo actúa en su tiempo; sin embargo, tiene que ver con todas las épocas porque *je oka rodo*, y concretamente la celebración del ritual, es el momento de arreglar y curar todas las épocas por anticipado puesto que cuando llega cada una, trae males que el *je gu* de una vez cura, arregla, aconseja y deja en su lugar. Cuando llega *basa oka rodo*, que también trae sus consecuencias por medio de los bailes, aún está relacionada un poco con yuruparí pues los bailes provienen de él; en la curación no se hace el mismo procedimiento que en *je oka rodo* porque sólo se piensa en el baile y sus efectos. Cuando entra otra época, se vuelve a curar lo que viene a pesar de haber hecho una curación general de las épocas en el ritual de yuruparí, ya que cada cosa actúa a su debido tiempo y, por eso, no todas las épocas son sagradas. Lo sagrado (*jüni*) del yuruparí termina cuando se come caliente o aji (*asirise bare*). Al término de cada época cambia la curación.

Antiguamente, los curadores respetaban mucho las épocas y si era época de yuruparí, todos lo que tenían maloca miraban en ese mismo tiempo; mientras unos estaban viendo yuruparí, los otros no podían estar bailando. Todos los grupos étnicos que tenían este pensamiento hacían lo mismo; por eso, cada época tiene su especialidad y no se puede mezclar por la simple razón de que cada una trae sus propios efectos y males y, entre todos, tenían que arreglarlas y guardarlas en su lugar. Así pasa el tiempo. Las épocas pasan y vuelven a llegar y, por eso, la gente pertenece a un sólo sector o territorio. Los *kūmua* tienen que hacer la curación y mirar yuruparí al mismo tiempo. Igual pasa con todas las épocas porque se producen enfermedades si no se hace la curación de una de ellas a su debido tiempo.

Época de bailes

Basa oka rodo es del pensamiento humano pues hace parte de la vida cotidiana y del aprendizaje de los hombres y es como recrear lo que se pensó en la época de yuruparí. *Je oka rodo* solo proyecta y programa, todo se piensa y se arregla mientras que en *basa oka rodo* se practica lo que se pensó en la época de yuruparí. El *je gu* es quien maneja las curaciones de los bailes porque están relacionados con *je oka rodo*.

Después del yuruparí viene la época de bailes con o sin plumaje. Éste es sagrado mientras la caja de plumaje esté abierta, pero se cierra terminando el baile y ya no es sagrado. Eso no quiere decir que no se pueda tocar en

cualquier momento. Todos los bailes son manejados por el *kūmu* y se considera que son sagrados los que se bailan con plumaje. Se supone que los plumajes son *je* y por eso, las mujeres y los niños no los pueden tocar. Luego del baile, el *kūmu* cura la comida para niños y mujeres, y los hombres tienen que hacer dieta durante cinco días máximo. Ahí se acaba lo sagrado del plumaje y la época de baile. Normalmente, la gente hace el baile de casabe (*najū basa*) después del yuruparí. Sólo se piensa que *basa oka rodo* es la época en que el *kūmu* cura todo tipo de comida después de mirar yuruparí.

En dicha época abundan unas pepas llamadas *wajü* que sirven para hacer una colada muy rica que se reparte entre la gente los días de baile. En *basa oka rodo* se bailan todo tipo de bailes como *bojo basa* (baile de racimo de coco), *najū basa* (baile de casabe), *wakü basa* (baile de yarumo), *sudí basa* (baile de huevos de gusano), *rāme basa* (baile de gavilancito), *wekü basa* (baile de danta) o *gaweta* (baile de gavilán). Antiguamente, había otros bailes llamados *basa bükü* (baile grande) y *ñasa basa* (baile de maraca) que formaban en conjunto *wāsōmisī basa* (baile de *wāsōmisī*) que ya no existe y se perdió hace tiempo. También están los bailes que componen el baile de muñeco, es decir, *rümüa* (máscaras) y *jota basa* (baile de chontaduro), pero se bailan exclusivamente en su ciclo respectivo [ver Los bailes]. Excepcionalmente los últimos, todos los bailes provienen de una sola casa llamada *basa oka wi* (maloca del baile). Esta época sirve como protección para la agricultura y la comida y es una época de alegría donde todo el mundo está bailando: el ambiente se pone bueno y es un tiempo especial para que la gente esté contenta. Cada vez que el *kūmu* hace la curación en las épocas respectivas está cumpliendo con sus deberes y obligaciones como dueño del mundo. En este tiempo se le está dando vida a todos los seres de la naturaleza.

Cada baile se puede realizar si lo programa el maloquero; por ejemplo, si el maloquero quiere que se baile *gaweta* así se hace, pero no es porque en la época de baile se tengan que bailar todo tipo de bailes. Toda la gente que tiene maloca puede realizar el baile que quiera en este tiempo; como es un período largo, la gente puede organizar diferentes rituales. Este período largo va hasta *guari oka rodo*, pero cuando se dice *basa oka rodo* no significa que se van a celebrar todos los tipos de baile en la misma época sino que el *kūmu* cura la forma general del baile para que se puedan realizar estos rituales en otras épocas y los que la gente desee, no hay ninguna

obligación especial. Eso quiere decir que éste es el momento en que se cura un tipo de baile y, al curar uno solo, se está curando al resto. Es la forma de dejar arreglado lo que se va a bailar después de *guari oka rodo* porque si no hace de esa manera, no se puede bailar en otra época ya que los bailes quedan sin arreglar y curar, lo cual trae enfermedades como el vómito, la diarrea o la muerte de los niños.

Las explicaciones profundas sobre los bailes las sabe quien maneja las épocas, el que cuida el mundo; en ese sentido sería el *je gu*. Isaac debe saber con detalle porque viene primero una época que otra, porque él es quien maneja esas cosas. Los antiguos consideraban que estas historias eran sagradas, por eso no se podía detallar mucho.

Época de guerra

Después de la época de bailes comienza un tiempo para pescar y comer que dura un mes; durante ese período abundan las guamas y la gente puede hacer una fiesta con un tipo de yuruparí llamado *Sebero*. La guama es muy fuerte porque está relacionada con la época de la guerra (*guari oka rodo*). En tiempos pasados, las curaciones contra la guerra se hacían en este período ya que el mismo el mundo lo exigía así; en la actualidad, seguimos curando la guerra durante este ciclo, aunque ésta ya no se practique. Antiguamente, las personas se bañaban mucho para poder soportar distintas clases de enfermedades y para adquirir fuerza física ante un eventual enfrentamiento con el enemigo; los hombres vomitaban agua e inhalaban jugo de ají por la nariz, recordando las guerras que provocaron sus antepasados en épocas como ésta y, por eso se llama *guari oka rodo*.

Para escoger a la gente que debía ir a la guerra, los que querían participar se hacían incisiones en las piernas con los dientes de un pez y se echaban jugo de ají en las heridas, cuyo ardor calmaban vertiendo jugo de guama sobre ellas; incluso algunos muy valientes se atrevían a herirse y untarse ají por todo el cuerpo, y permanecían acostados durante una semana completa en la selva sin moverse ni realizar ninguna actividad porque, de lo contrario, las heridas podían infectarse hasta provocar la muerte. Esto duraba una semana más o menos. Esas personas también lo hacían para vivir más tiempo ya que aún se piensa que al cumplir con todas estas actividades, la naturaleza otorga más vida y salud a los humanos; adicionalmente, era una forma de eliminar las malas cosas que se llevaban adentro. El ají representa la guerra, el dolor, la sangre y el sufrimiento

mientras que el jugo de guama representa *sajari*, el bien, la calma, lo dulce y la larga vida. Algunas de éstas actividades eran obligatorias para todos y hoy en día no se practican; por eso, los sabedores dicen que los jóvenes vivimos sin futuro y ya no somos tan resistentes a las enfermedades. Los viejos, que son los mejores conocedores de nuestra cultura, tampoco se preocupan por inculcar en los jóvenes este tipo de valores culturales que son difíciles de recuperar en el presente.

Luego llega la época de gusanos (*ĩā masā oka rodo*) y, en ese momento, el *kūmu* le avisa al maloquero para que aliste pintura negra (*we*) para hacer la curación de dicha época. Terminando el tiempo de las guamas, las personas deben estar pintadas con *we*, lo cual significa oscuridad para que los gusanos no vean a la gente porque, como ya se anotó, son guerreros que vienen a matar. Esto dura muy poco tiempo, 2 ó 3 días nada más. Estos animales no reconocen a las personas y pueden ir directamente a llevarse a alguien para su casa; en ese caso, el individuo se muere de dolor de cabeza o de cualquier otra cosa. Estos son gusanos con pelusas.

La época de gusanos es muy amplia porque ellos son seres aparte de los humanos, aunque actúan de igual manera que los hombres: tienen pensamiento, tienen un sitio de nacimiento, tienen una maloca e intervienen sobre la vida en la naturaleza, pero viven en un mundo aparte que tiene distintas formas de vida, pensamiento y poder. Realmente se puede pensar que los gusanos son otros grupos humanos que están bajo la tutela de *ĩā būkū* (Viejo gusano) quien trae muchos tipos de gusanos a este mundo aunque él, en realidad, es una chicharra negra y grande que canta en un momento determinado del año. Antes, él era una persona pero, un día, los *Ayawa* lo obligaron a pasear y nunca más volvió a la casa¹; por eso en la actualidad, si a alguien se le obliga a ir a pasear nunca regresa a su hogar. *ĩā būkū* tiene su propia casa llamada *ĩā masā būkūa wi* (maloca de la gente gusano) que queda en el centro de un sitio llamado *Bodeaweri* en caño Toaka, pero debe haber otras casas pues se supone que en todos los puntos cardinales hay una maloca de gusanos. Esto sucede a nivel de pensamiento y no son cosas físicas.

En esta época hay una subienda de peces porque hay abundancia de gusanos en las orillas de los ríos y los pescados aprovechan para alimentarse. Hay diferentes variedades de especies de gusanos y, por ello, esta época es muy brava. Se debe hacer la curación con *we* para que los gusanos no descubran a la gente y la ataquen, inclusive el mismo sabor puede morir

cuando no hace la curación adecuada porque los gusanos son muy fuertes y bravos. No todos los años sucede lo mismo; cuando el *kūmu* va a arreglar el mundo para que haya abundancia de gusanos tiene que avisar a toda la gente sobre lo que puede pasar, así mismo hay que proteger a los niños. Cuando llega la época, la gente recoge los gusanos, los cocina y el *kūmu* los cura para que se puedan comer y para que no pase nada.

En este ciclo del año, la gente se comporta de manera especial; para comer los gusanos siempre hay que curar pidiendo permiso al dueño pues es una forma de negociación: el *kūmu* le da coca y tabaco a *ĩā būkū* a cambio de gusanos. En la maloca de ellos hay cuatro dueños y cuando el *kūmu* va a hacer una curación para que salgan los gusanos, va hasta allá y hace un intercambio en el que les lleva una cuya de coca a cada uno y como contraprestación recibe el resto de la comida que tienen allí, es decir, que la comida que ellos le ofrecen al curador son los gusanos que salen a este mundo. En ese momento, surgen diferentes clases de gusanos (lo mismo sucede con los animales pues el curador tiene que mandar la cuya de coca y si no lo hiciera, sería un desastre para ellos). Los dueños cuidan a los gusanos en su maloca y los tienen como empacados; lo que sobra es comida y cualquiera puede negociarlos, aunque también se podría pensar que son la misma coca de ellos y la intercambian por coca con la gente, pero de las sobras, puesto que los propios que permiten la regeneración y la nueva reproducción, no salen. En realidad, es un pensamiento lo que ellos entregan y así pasa cuando los *kūmu* saben manejar bien.

Ĩā būkū da vueltas por todas partes entregando y buscando comida y hace un recorrido especial que los *kūmu* conocen y nombran; luego *ĩā būkū* regresa a su casa. Además, él da vida, protege a los niños y al tiempo recoge lo malo que deja, o sea su coca y su tabaco, y se regresa a su casa con eso mismo; esto sucede en *ketioka* y así es la curación. Si lo curan mal, si lo encierran y le quitan la coca y el tabaco, es para hacerle una maldad a los gusanos.

Ĩā masā būkūa wi es un lugar donde hay diferentes clases de gusanos malos y buenos. Si no se hace la curación adecuada es como si se estuviera abriendo la puerta de su casa, provocando la salida de todos los que están adentro. Cuando el curador no los sabe manejar, la gente se muere porque brotan muchos gusanos, lo cual es como tener muchas personas encerradas dentro de un mismo sitio; al abrir la puerta, todos salen y ahí la gente se muere porque los gusanos son malos.

Si se empieza a curar gusanos sin conocer bien las especies, lo que comen y donde viven, sólo vienen males. Por ello, los gusanos tienen una manera amplia para curar e implica que, en ocasiones, sea una curación de varios años; los *kūmua* iban arreglando poco a poco para que no fueran a salir todos, luego decían ciertas etapas que se debían seguir y empezaban con los comestibles, o sea, que los que salían primero eran los gusanos de las guamas (*menebisusa*) y a los tres años surgían los gusanos propios. Los más bravos son los *tā mūtārā* que son comestibles. Los primeros que brotan, se cogen, curan y comen pero no se puede pescar con ellos hasta que se les cure. En la curación, siempre empiezan desde abajo de la Libertad y cuando curan los cuatro puntos cardinales o las cuatro puertas que hay en el mundo, las nombran así: *tā būkūrā jūnawī*, *tā būkūrā waruawī*, *tā būkūrā gākōāwī*, *tā būkūrā jūdoawī*; esto no quiere decir que las casas de los gusanos estén allí sino que los efectos malos que tienen, se envían en esas direcciones y los relacionan con los otros puntos pues todas las puertas tienen salidas. Si no se nombran las cuatro partes es como encerrarlos y hacerles el mal. Esos son los cuatro puntos que hay que curarle a los niños en la época de gusanos

Para que haya abundancia de gusanos comestibles, el *kūmu* tiene recorrer todos los puntos donde se encuentran las casas de los gusanos y va curando para que ellos no se acaben en el momento en que la gente los consume. La buena producción depende del manejo adecuado que el *kūmu* le da a la naturaleza; si no tiene un buen manejo, puede haber una producción exagerada de gusanos que puede provocar la muerte de algunas personas. También puede pasar lo contrario y, por eso, se pueden llegar a acabar. Esta es la curación que se hace en esta época; si no se hace de la manera adecuada, los gusanos pueden comerse a la gente.

En la época de gusanos, la curación es muy fuerte y es como una prueba para los curadores. El pensamiento en este tiempo actúa por medio de ellos para ver hasta donde llega su capacidad de manejo y de respeto. Si no lo saben manejar es como una prueba que le hacen los gusanos a los sabedores y, si saben curar pueden controlarlos; de lo contrario, los gusanos manejan a los *kūmua*; los que no saben manejar esta época, van a la casa de los gusanos para sacarlos a la fuerza. Esta es una etapa para conseguir más conocimiento y poder, por eso es que ellos actúan así: son formas de pensamiento y de curación en el manejo del tiempo. Hay épocas muy fuertes que son pruebas para mantener activos a los curadores para que no descuiden el tiempo.

Hace un par de años, en las cabeceras del Komeña, un señor quería comer muchos gusanos y por medio de su curación hizo que salieran en abundancia. Salieron demasiados gusanos y se daban en la yuca y en los árboles; algunos de los que comieron se enfermaron y el señor se murió porque no supo manejarlo. Los gusanos se lo comieron y llegaron hasta la misma casa para llevárselo. Por eso hay que saber nivelar muy bien la curación de los gusanos para evitar enfermedades y muertes.

Los gusanos vienen a traer comida y a fortalecer el cultivo en la chagra pues son considerados como promotores de la comida. Es el mismo pensamiento de los *kūmua* el que hace que la naturaleza actúe de esta manera sobre los humanos. Si no existiera de esta forma, el mundo no tendría sentido para nosotros. Esto se opone a *basa oka rodo* que es puramente de los humanos y en ella no interviene ningún personaje de los animales, pues hace parte de la vida cotidiana y del aprendizaje diario de los hombres; por esta razón, no hay una historia tan larga como la de los gusanos.

Cuando *īā būkü* va por el camino que lo lleva de regreso a su casa, se encuentra con una mujer llamada *Goja* (sapo) que es la jefe de los sapos. Ella lo regaña porque sólo lleva coca y tabaco mientras que *Goja* se dirige, en ese momento, al mundo humano para buscar gente para comer y llevarse a los muertos. Ella le dice a *īā būkü*: “Usted es así; sólo necesita llevar coca a la casa. Yo no vengo por coca, vengo a comer gente y a sacar niños”. Entonces, él le contesta: “Yo no viene a eso; vine a regalarle comida a los niños y a darle más protección a la gente, a traer bien, a dejar comida para intercambiar”. La época de sapos (*goja oka rodo*) comienza cuando *Goja* llega a este mundo.

A simple vista, los sapos viven en esta tierra pero en el pensamiento viven en la casa de *īā būkü* en *jūdoasaro*, la parte occidental del mundo de abajo. Estos personajes son malos y por eso cada vez que los sabedores hacen la curación de esta época, encierran a los sapos en su casa para que no vengán a este mundo, los mandan bien lejos y los desaparecen para que no salgan y maten a mucha gente. No obstante, hacen parte del pensamiento y del *ketioka* de la gente porque así dejó *Ayawa*.

En este ciclo hay muchos sapos de esta especie (*goja*) y nosotros consideramos que es un tiempo de tristeza porque se caracteriza por múltiples enfermedades que atacan a los niños como diarrea, vómito, dolor de cabeza y fiebre. Estas enfermedades pueden llegar a causar la muerte de los niños y por eso los curadores tienen que cuidarlos y protegerlos bien. La gente

que se muere en esta época es llevada en un canasto por *Goja* y se los come cuando llega a su casa. Ella no da nada cambio por los muertos, lo único que quiere es comerse a las personas; los individuos que se lleva, estaban bien protegidos por el *kūmu*.

Goja trae muchas enfermedades a los humanos para matarnos y comerlos; trae un veneno que afecta a los humanos y a la agricultura, que también se daña o contamina en este tiempo y, por ello, es necesario que los sabedores hagan la debida curación. Antiguamente, la gente vivía muy bien, se reunían para hacer las curaciones correspondientes con sus familiares y compartían los bienes; en caso de no tener familiares, el *kūmu* hacía la curación solo en su maloca y ésta servía para el resto de la gente. Las personas vivían sanas y había buenas relaciones entre los diferentes tipos de sabedores, lo cual permitía que las curaciones fueran muy efectivas y que la gente pudiera vivir bien, teniendo buena comida y diferentes clases de frutas.

Los gusanos y los sapos son bravos en esta época porque, en realidad, traen beneficios y salud a las personas por medio de la curación que hace el *kūmu* contra los males de estos seres, pero ellos no siempre son bravos y malos. *ĩā masā rodo* y *goja rodo* son un tiempo de abundancia de gusanos y de sapos que se encuentran por todas partes, al igual que sus sonidos. Así lo dejó *Ayawa* cuando creó el mundo. Hay que tener en cuenta estos procedimientos para el manejo del medio ambiente y, también, se puede pensar que son medidas que hay que tener en cuenta para saber vivir de acuerdo a lo que dejó dios. No hay otra explicación más detallada.

Época de verano

Después de la época de gusanos y sapos viene el verano. Una vez pasada la época de *yuruparí*, la gente empieza a tumbar chagras para quemar en *ĩā kūma* (verano de gusanos), un período que se presenta durante la época de gusanos que es especial para hacer las curaciones para que haga verano y los cultivos crezcan bien; ahí se tumban las chagras y se piensa en curar el terreno para los sembrados. También se pueden tumbar chagras en junio para quemarlas en noviembre o se pueden tumbar en septiembre para quemarlas en enero o febrero, época considerada como *kūma būkü* (gran verano). En este tiempo, el *kūmu* maneja para que la gente no sufra ningún tipo de accidente mientras tumba las chagras.

Esto quiere decir que entre junio y noviembre se tumba la chagra porque es un período de verano. De noviembre a febrero se llama propiamente *küma oka rodo*, y en cualquier momento de este tiempo, las mujeres pueden estar sembrando yuca. Hay varios nombres para los veranos: *ĩā küma* (verano de gusanos), *küma бүкү* (gran verano), *jota küma* (verano de chontaduro) y *mene küma* (verano de guama). Pueden haber más, como *üye küma* (verano de uva), pero normalmente no se cuentan.

Küma oka rodo es el tiempo para curar los cultivos y para proteger a las mujeres y las frutas, principales actores en el espacio de la chagra. Esta época es el cambio del ciclo anual porque entre marzo y junio tiene que ver un poco con el ayuno y de junio a febrero tiene que ver con la comida. Entonces, para nosotros el año se divide en dos bloques grandes dentro de los cuales hay varias subdivisiones que son lo que llamamos épocas. Los dos grandes ciclos en el año son el invierno y el verano y las épocas son temporadas dentro de esos ciclos.

Küma бүкү es un verano más largo que los otros y muchas veces reúne a todos los veranos, alargándose hasta febrero, por eso se llama así. También se caracteriza porque la gente sale con frecuencia a pescar, cazar y trabajar aprovechando que la selva y los ríos están secos, lo cual permite que las actividades se hagan con tranquilidad; normalmente esto no sucede todos los años. Es un verano que dura mucho tiempo y, a la vez, es el conjunto de toda esta división de veranos. Puede durar entre septiembre y enero o entre octubre y mediados de marzo; las épocas varían y no empiezan siempre en la misma fecha. Si empieza en octubre, en diciembre hay un ciclo de lluvia de un mes, baja el río y luego comienza el gran verano entre enero y febrero cuando termina la época de chontaduro y la gente baila.

En abril hay algunos veranos cortos para que pueda reventar una pepa que se llama *wajü*, pero en ese mes empieza el ciclo de invierno; ahí empiezan a cantar las ranas (*üma*) en los caños pequeños y en todas partes; por eso, el invierno también se llama *üma rodo* (época de ranas). En agosto empieza a cantar *ĩā бүкү* y termina el ciclo de lluvias. Finalizando *ĩā küma*, después de la época de guama, aparecen las hormigas arrieras (*mekā*) porque éstas vuelan en la época de gusanos y en la época de chontaduro, pues es común que las hormigas salgan cada vez que llueve después de un verano corto al igual que las ranas.

Todo esto es *ketioka*; todo lo que se puede hablar con relación a la naturaleza es *ketioka*. En cada época hay que hacer una curación específi-

ca; en el caso concreto del verano, después de tumbar chagra o de sembrar, se hace una curación para evitar las enfermedades que trae esta época. Siempre se cura después de realizar una actividad, en especial, luego de la tumba, la quema y la siembra.

Época de frutas

A partir de *kūma oka rodo*, el chontaduro empieza a florecer y las pepas comienzan a volverse verdes; cuando el chontaduro está madurando y se pone rojo, se inicia *ote oka rodo*, la época de frutas. De todas las frutas cultivadas, el chontaduro es la más importante porque viene de *Idejño* y está aparte de los frutos de la chagra; en ese sentido también se llama *jota oka rodo* (época de chontaduro). En esa época hay gran variedad de productos, en especial, uva, piña y caimo, y toda la gente empieza a bajar chontaduro para el baile del muñeco. Además, ya no existen sapos porque el *kūmu* los ha devuelto para su casa de origen.

La época de chontaduro está relacionada con todo: animales, frutas, peces, árboles, personas y hasta el mismo *je*. En esta época, se le dice a los peces *ote wai* (peces de fruta), a los animales *ote waibükürã* (animales de caza de fruta) y a la comida en general se le dice *ote bare rodo* (época de comer frutas). Es una época muy especial pues hay pesca, cacería y diferentes tipos de comida; es el tiempo en el que se consiguen más alimentos y, por eso, la gente casi no permanece en la casa ya que están cazando y pescando en diferentes partes de la selva y los ríos. Por esta razón, se conoce como época de comida o de abundancia y es un tiempo de alegría.

El *kūmu* que maneja el mundo hace que esto suceda así; por ejemplo, hace que los peces se reproduzcan en la misma época de las pepas, a semejanza de lo que hacen con los gusanos. Lo hace de tal manera, que cuando los peces se reproducen hay comida para ellos; lo mismo pasa con las ranas y con todo tipo de alimentos que en esta época se consiguen en la selva. Los sabedores curan para que haya peces y para que salgan los animales; es la época de la negociación con los dueños sobrenaturales para que se le facilite la actividad a los cazadores y haya comida durante el baile de muñeco.

La maduración del chontaduro es igual al ciclo de vida de los peces. La gente empieza a curar el chontaduro cuando está floreciendo y los peces también hacen lo mismo en su mundo; pero hacen el baile primero que los humanos, quienes somos los últimos en realizarlo, ya en este mundo. Cuando el chontaduro empieza a florecer, *Idejño* está curando chontaduro e invi-

tando a los peces; ellos hacen los trajes y comienzan a bailar desde *Boraitara* (allí es un baile exclusivo de los peces) y continúan hasta *Manaitara* y *Waiya jido* donde el baile va siendo más cercano a este mundo, es decir, que se hace más humano y más real. Nuestro baile termina en *Waiya jido*, pero en el pensamiento se dice que la terminación es en *Jirijirimo*, donde comienza otro tipo de baile de muñeco llamado *Yago rümüa* que pertenece a los *Kabiyarí*; también allí se inicia el baile de muñeco de los *Matapí* y los *Yukuna*, pero lo bailan de una manera diferente porque no son los dueños: el baile de muñeco es nuestro y por eso tenemos que bailarlo bien y en orden.

Los peces van bailando y desovando al tiempo, es decir, a la vista humana están desovando y en subienda (*wai muni jue*) por el río, pero para ellos van bailando y entrando pepas. Para los peces, todas las casas quedan cerca y los bailadores son los peces principales²; los peces que andan en la superficie del agua son peces normales y el río se llena de ellos pues, en general, todos están bailando en un mismo sitio que, para ellos, es como si fuera una sola maloca; esto quiere decir que el río es como una única maloca. Después que terminan de bailar, baja espuma por el río y la que queda en los palos atravesados es de color negro; esto es así porque cuando se termina el baile, los pescados queman los vestidos. Las personas hacemos lo mismo con los trajes cuando termina el baile, pero nos quedamos con las más caras.

Los peces que subieron antes de ellos saben cuando tienen que bajar. Faltando tres meses para que sea la época de chontaduro, en este caso, en el verano de gusanos bajan porque saben que dentro de poco va a haber verano y que va a llover. Ellos bajan con huevos y esperan a que llueva para comenzar a desovar. Suben cuando empieza a crecer el río mientras que los otros peces esperan en las cabeceras; aunque todos los pescados están relacionados, no todos andan siempre en lo mismo. Los que tienen que subir en la época de chontaduro bajan el río en noviembre llenos de manteca y huevos, y esperan allá. Al llegar la lluvia del verano grande (*küma бүкү*) empiezan a subir por el *Apaporis*: esos son peces largos que se considera que van bailando. Suben tres o cuatro días y desovan. Antes de llegar la época de chontaduro en este mundo, ellos se adelantan. La historia dice que hay peces que bajan y suben bailando pero como son peces, los otros siguen a diferentes partes del río subiendo y bajando, ya no hay diferencia; pero se tiene en cuenta ese aspecto como medida de tiempo. Los que bajan

en una época y suben juntos después son los que se consideran que están bailando y tomando chicha de chontaduro.

Las aves y los cuadrúpedos también tienen sus propias temporadas de reproducción; por ejemplo, las pavas, los tentes, los pajuiles y las perdices ponen huevos en época de chontaduro. Casi todas las aves se reproducen en esta época cuando el chontaduro ya está maduro, o sea, que a mediados de marzo abundan las crías de estas aves. Por esta razón, cuando uno sale a cazar en ese tiempo se pueden conseguir crías para domesticar. Eso quiere decir que los hijos de los animales ya nacieron y que sus padres los están alimentando y criando. Los puercos y cerrillos se crían en la misma época de chontaduro, a partir de enero; los cuadrúpedos también se reproducen en este período y podría decirse que todos los animales se reproducen al mismo tiempo, aunque la danta se reproduce en época de pepas. Sin embargo, hay algunos animales que se reproducen en cualquier ciclo y son los que casi no se tienen en cuenta dentro de nuestra historia; los micos también se reproducen en la época de chontaduro y algunos lo hacen en temporada de invierno cuando los ríos están totalmente crecidos.

En este ciclo, la vida humana está muy relacionada con el chontaduro y con todos los personajes que intervinieron durante este tiempo. En cada época se come pescado, cacería y frutas si las hay, pues en cada período hay comida. El baile de muñeco se considera baile de comida, no porque en otras épocas no se coma nada; o sea, cada cosa se celebra de manera distinta y por ello son llamadas épocas de compartir y de vivir alegre.

Después de la época de chontaduro sigue *wāmü oka rodo* (época de umarí). A partir de *jota oka rodo*, el umarí empieza a madurar y, terminando el tiempo del chontaduro, hace un poco de verano en el que la gente termina entrando *wāmü*. Si no hay umarí, hacen curaciones de purificación del cuerpo (*sütiriore*) con pintura negra para quitar la grasa que acumulan las personas después del baile de muñeco. En ese momento es cuando la gente empieza a hacer dieta, incluidas las mujeres y los niños³, lo cual quiere decir que ya llegó la época de yuruparí y se inician los preparativos para el ritual.

El manejo del tiempo y la fertilidad

No hay otra manera de cuidar y proteger el territorio que estar haciendo continuamente las curaciones respectivas en cada época, respetar los sitios sagrados, cuidar a las mujeres, los niños, los adultos y los ancianos, contar

historias de diferente índole cultural o tradicional y vivir en el territorio respectivo asignado por los dioses: hay que tener en cuenta todos estos detalles para proteger los recursos de cada grupo. Por esta razón, las curaciones de las épocas son las bases principales para cuidar un territorio.

La época del yuruparí es una época de escasez de comida porque el *kūmu* no permite que haya nada en ese momento, pues es probable que haya gente que no respeta y coma cualquier cosa prohibida. En la época de bailes se arregla todo lo concerniente a la futura chagra, a las semillas de yuca para que no se dañen cuando se siembren, y se deja listo para tumbar chagras y sembrar cuando llegue el verano. Después de terminar el baile curan las épocas que siguen, lo cual puede ocurrir en cualquier momento de ese período para cerrar el tiempo de la dieta. Al finalizar la época de los gusanos y los sapos se termina la época de tristeza y malestar. Luego viene el verano y el tiempo de la agricultura y las frutas, el tiempo de comer, de la alegría y de compartir.

Dentro de la clasificación del ciclo anual hay muchas más períodos que incluyen épocas de cuatro, cinco o seis días a las que siguen otras. El *friagem*, que dicen en Brasil, se llama *uya* para nosotros; este momento viene después de *rērodo* (época de canangucho) dentro de la misma época del invierno. No es importante, simplemente es una época que pasa y no trae enfermedades ni tiene muchas implicaciones. También están las épocas de chicharras, de ranas, de pepas de la orilla del río y de los huevitos de gusano que revientan cuando las mariposas vuelan. Por ejemplo, cuando vuelan las mariposas grandes es la época en que la gente comienza a protegerse con pintura negra antes de la llegada de los días más peligrosos de *ĩā masā oka rodo*.

Las pepas, los sapos, las ranas y los demás seres que salen en cada época son, en realidad, medidas del tiempo. Por ejemplo, para saber la edad de un niño se le debe preguntar a quien lo curó, pues es el único que sabe en que época nació el niño; es curioso que los padres no midan la edad. El curador comenta, para ilustrar la idea, que el bebé nació en época de gusanos y al llegar de nuevo ese tiempo dice: "Usted ya cumplió un año". Así se van midiendo los años; no tienen un punto de partida y el punto de llegada puede ser el mismo punto de partida.

Lo mismo sucede con otros seres. Todas las clases de aves empiezan a poner huevos a partir de enero; nacen en la época de chontaduro en marzo, excepto los loros que (en ese instante están incubando y calentando los

huevos), comienzan a volar a partir de mayo y todos los que tienen nidos en los huecos de los árboles vuelan a partir de abril. Los puercos y los cerrillos ya han nacido en la época de chontaduro, así que el nacimiento se daría entre noviembre y enero porque cuando se va a coger cacería para el baile del muñeco se encuentran las crías de estos animales. Las dantas se crían en época de pepas cuando han florecido *jujia* y *tōmü*; cuando nacen, la hembra se va con el papá y el macho con la mamá porque de una vez se forma una pareja (la mamá da de comer esas pepas y lo cría; cuando son adultos se reproducen). Los ratones, las guaras y los armadillos se reproducen en cualquier momento. Los trepadores nacen en invierno cuando hay creciente, rebales y pepas porque los micos están cargado a los hijos, pero no se sabe cuando están en gestación. En realidad, el pensamiento dice que a partir de la época de chontaduro la mayoría de los animales inician la gestación y, por eso, todos están relacionados con *ote*, lo cultivado.

Cuando se consigue bastante comida también se hacen curaciones como una forma de convivir con la naturaleza y de darle la reproducción a los animales; mejor dicho, cuando se consigue una cantidad de comida en una determinada época se hace la respectiva curación y, si se come sin curar se producen enfermedades como la diarrea, el vómito y la fiebre, entre otras. La naturaleza está viva mientras que el hombre la maneje bien; de lo contrario se muere al igual que la gente.

Todas las historias que tienen que ver con el manejo del mundo nos sirven para relacionarnos con los seres que habitan sobre la tierra. Pero una cosa es curar cada época cuando llega y otra muy distinta arreglar el mundo con el yuruparí. La curación del mundo implica una dieta para todo el grupo étnico que sirve para evitar chismes dentro de la ceremonia; el ritual se hace para crear a los humanos que van a ver yuruparí por vez primera y sirve para dar, crear más vida y darle fertilidad a las pepas, a los animales, a los peces, a los ríos, al agua y a todo lo que existe. En *jerika oka rodo*, en el invierno, el *je gu* cura para que nazcan diferentes especies de hormigas, ranas, peces, pepas y lo que hay en el mundo: esa es la época de nacimiento de la naturaleza, un tiempo muy especial. Por eso al *kūmu* le dicen *ümüārĩ gu*, el que da vida o el padrino del mundo.

Curar el mundo por épocas simplemente se hace para erradicar los males que tiene cada una; por ejemplo, las pepas traen enfermedades y se hace una pequeña fiesta para contrarrestar el peligro; en *goja rodo*, los sapos son espíritus de la gente muerta que vienen a cobrar vidas y se hace la curación

para evitar los males que traen. Así sucede con cada época porque cada una tiene un mal. Dichas curaciones son cortas y sencillas, se efectúan con *we*, tabaco y coca y pueden durar una tarde o una hora y, aunque son necesarias, no son tan importantes como el *yuruparí*. Antiguamente, ellos tenían un horario establecido y estricto para curar las épocas e inclusive hacían una curación todos los días porque así era la vida de ellos: eso es lo que se llama cultura.

Para que se pueda reproducir el mundo, el *kūmu* debe evitar que los rayos del trueno lleguen a la naturaleza y que los rayos del sol caigan fuertemente sobre ella; de alguna manera, contrarresta los rayos del trueno y los rayos del sol para que no maten a la naturaleza y para que la luz pueda llegar con fertilidad. En general, los rayos caen en la época de gusanos y en la época de pepas; por eso, es que cuando las pepas están floreciendo, la gente se reúne en una maloca y se hace la curación para contrarrestar los rayos que vienen. A medida que florecen las frutas, ellas mandan flechas por medio de los rayos que el curador debe detener para proteger a las personas. Por ejemplo, en *ĩā masā oka rodo*, los gusanos vienen con flechas *ñosērĩ* por medio de los rayos, entonces el *kūmu* le dice a la gente que no salga y cura con pintura negra para que todos puedan protegerse contra ellos, ya que el rayo no los ve y no los mata si están pintados.

En gran medida, las relaciones sociales dependían de las curaciones que hacían los *kūmua* en las épocas debido a sus funciones como protectores de la salud humana y encargados del bienestar del mundo. En la actualidad, se supone que deben estar curando cada época, como hacían antiguamente, cada diez o quince días, pero como deben ir con frecuencia a reuniones y congresos, ya no permanecen en un solo lugar y por ello se desordenó el mundo (*ũmũārĩ ñarĩsē*). Ahora, el verano no es en la misma época; el chontaduro se da en marzo o en abril; algunos van a bailar baile de muñeco en agosto o a mirar *yuruparí* en diciembre. Así que los mismos *kūmua* han desordenado el mundo. El único que tiene que estar curando cada época es el *je gu*; puede haber cinco sabedores más, pero no es su deber porque ellos son calmantes de las enfermedades; por ejemplo, si ellos ven que el *kūmu* no está y comienzan a curar las épocas, lo van haciendo a su manera y se presentan malos entendidos con el titular. Eso no se puede hacer a menos que el principal haya dejado autorizado a otro sabedor.

Si un *kūmu* curó la época de *yuruparí* en el momento adecuado y no va a estar durante la época de chontaduro ni en la de gusano, deja todo a

manera de pensamiento y le ordena a cada época que actúe como si él estuviera curando allí. Al dejarlo sólo en pensamiento, cuando llega la época quedan muchas cosas para resolver. Incluso puede decir: "Usted, época de baile, actúe de tal manera y no le haga daño a los niños" y deja lista la coca y el tabaco. Entonces, llega la época de baile y mira todo lo que dejó el *kūmu* pero falta una curación momentánea para los niños y las mujeres, quienes quedan desprotegidos. Como cada época trae su mal, ésta coge a algún niño indefenso, lo asusta o lo ataca alguna enfermedad y se muere. A pesar que el *kūmu* dejó la curación para todas las épocas, no es suficiente y no actúa bien.

Con cualquier época pasa lo mismo y la gente se empieza a enfermar; acuden a otro sabedor que los cura y les dice que época faltó por curar y les pregunta por quién los estaba cuidando. Entonces, cura y sana al niño pues todas las enfermedades que suceden por la curación del tiempo son curables por otra gente. Sin embargo, se desordenan las épocas. Si, por ejemplo, el *kūmu* dejó curado en *je oka rodo* y llega en la época de chontaduro, encuentra el mundo desordenado y debe arreglar todo lo que pasó; si ve la urgencia de curar yuruparí en ese momento, porque no hay nada más que hacer, termina curando el yuruparí en marzo cuando tenía que estar curando el baile de muñeco. Ahí las épocas se desordenan al igual que el mundo. Eso pasa cuando el *kūmu* no hace las curaciones en su debido momento.

Notas

El Mundo y la naturaleza

- 1 La palabra *mesā* se emplea cuando se habla de un grupo de personas. Por ejemplo, se dice *ñikū mesā* cuando se habla de un grupo de abuelos que ya se acabaron o si decimos *buamū mesā* hacemos referencia a “mis tíos”; a los *Ayawa* se les llama *Ayawa mesā*. Depende del contexto en el que se use y no debe confundirse con *masā*.
- 2 El color rojo es la sangre, el mal y se relaciona con la guerra; el negro significa protección y defensa; lo blanco significa el bien, la tranquilidad, lo limpio y pacífico; el azul la normalidad. Esto sólo se puede descifrar cuando se hacen las curaciones complejas pues los colores no tienen mucha influencia dentro de la cultura de nosotros, simplemente los nombramos: *sūmearisēel* verde y el azul, el amarillo se llama *bodearis?*, el rojo *sūāris?*, el negro *ñirisēy* el blanco *botirise*. Los colores que salen en el cielo si tienen significado: por ejemplo, cuando se va ocultando el sol y se pone rojo quiere decir que va a hacer mucho verano; a veces el color rojo hace un círculo alrededor del sol lo cual quiere decir que éste está comiendo personas; un aro entre rojo y amarillo alrededor de la luna quiere decir que alguien va a matar una danta; el cielo a veces se pone azul lo que significa que las cosas andan bien y que todo en el mundo está tranquilo.
- 3 Las estrellas para nosotros no son de importancia ni tienen mucha relación con las épocas del año; no obstante, hay estrellas y constelaciones que tienen nombre como *Gūso okaloro* (mandíbula de babilla), *Siorūjū* (rama) y *Ñokōāruturo*. Las estrellas son seres que no existen dentro del saber (*ketioka*) indígena o por lo menos de los *Ide masā*, pero al respecto hay una breve historia: hace mucho tiempo, un señor se fue de cacería por la noche y se encontró una mujer estrella que había caído del cielo. Él la cogió como esposa y se fue a vivir con ella. Era muy trabajadora, pero sólo podía trabajar por la noche y dormía todo el día. Por esta razón, sus cuñadas la regañaban mucho y nunca la quisieron. Ante esta situación, tuvieron que salirse de ahí e irse a vivir a donde los familiares de la mujer estrella. Mientras todos los hombres y mujeres salían a trabajar de noche, él no podía y se la pasaba durmiendo de noche y trabajando de día.
- 4 Cuando los *Ayawa* le quitaron el yuruparí a *Rōmikūmu*, ella maldijo a todos los curadores para que tuvieran problemas en el manejo de *ketioka*; los *Ayawa* predijeron esa situación y por eso es muy complicado hablar del manejo territorial tradicional.
- 5 Un viejo meandro del río que hoy en día es una laguna.

El Territorio

- 1 En los lugares más importantes del territorio no se puede vivir; mucho menos en los raudales. Está mal hecho que los Kabiyaí estén viviendo en Jirijirimo. Ellos deberían vivir en la cabecera de un caño, en el asentamiento propio de ellos; uno no puede ir a tumbiar una chagra y hacer una maloca sobre *Manaitara*. Si peleáramos por tierra nadie saldría ganando.
- 2 Nosotros también decimos *sita* cuando nos referimos a nuestra tierra, al territorio de los Makuna. Este término solo se entiende traducido al español, así que por ejemplo se diría tierra de los Tanimuka (*Ōjāñara sita*).

- 3 El círculo de caño Toaka es donde nosotros tenemos que hacer nuestra vida, matar animales, cazar, tumbar chagra, hacer maloca y sembrar. Por el círculo más grande del territorio que va desde la Libertad, cruza hasta el Taraira, sube por la cabecera, cruza a caño Toaka, llega hasta la bocana del Komeña y baja por el Apaporis, por el Pirá y cruza hasta Jirijirimo, hasta Araracuara y luego llega a la Pedrera, van los sabedores que tienen parte de nacimiento o parte de las historias en *Manaitara*; por eso, los Letuama, los *Yiba masā*, los Barasana, los Taiwano, Yauna y los *Ēmoa* recorren ese círculo a nivel de pensamiento. Pero ellos también tienen su propio círculo de límite donde tienen que vivir. En el círculo grande no puede vivir nadie ya que es de todos, pero más específicamente de nosotros, porque somos los primeros en la historia en ese territorio. Por ejemplo, dentro de ese gran territorio no hay nada que diga "aquí fue donde nació tal cosa para los Yauna o para los *Ēmoa*"; sólo se habla para los *Ide masā*. Fuera del territorio de caño Toaka nosotros tenemos otros sitios como los cerros que están por la orilla del río Taraira
- 4 *Yuisi* es como la cuna del pensamiento de esta vida y del poder. Todo nace allí como una historia lejana, todo se hace en el pensamiento. La naturaleza, la agricultura, los árboles, las frutas y todo lo que existe surge sólo a nivel de pensamiento. Como los dioses no podían ser dueños de lo que habían creado, de lo que habían proyectado, decidieron que el nacimiento del poder, de la cultura en sí y de la cultura material (como una cosa que se pueda vivir) fuera en otra parte. Para ello asignaron a *Idejino* y se creó *Manaitara*; entonces ese conocimiento se traslada a *Manaitara* para que la gente viva pero los huevos de ese conocimiento quedan en *Yuisi*. *Idejino* hace muchas cosas, como el baile del muñeco, y de ahí ya brota en la tierra y la gente lo aprende. Él recrea y siembra la agricultura y después pasa a esta tierra. Lo que tiene que ver con *ketioka* y con las curaciones del yuruparí vienen de *Manaitara* para que haya una cultura viva. De ahí sale su hijo *Menejüra* y saca ese pensamiento para esta tierra para que la gente pueda aprender. *Yuisi* a pesar de ser el origen de la cultura es donde se hizo a nivel de pensamiento, pues todo se materializa en *Manaitara*.
- 5 Es el dueño de una de las casas de los cantos y de los bailes; en ese sentido su nombre hace referencia a Anaconda de Baile.
- 6 Casa de tristeza solo hace referencia a las personas que están vivas, a los que se quedan. Para nosotros pensar que los muertos, nuestros familiares, existen no muy lejos de nosotros, nos da tristeza; en especial, si vamos a esa casa estando vivos.
- 7 La palabra *saro* significa casa y es lo mismo que decir vivienda; por ejemplo, *Tóasaro* o *Guasaro*.
- 8 En otro punto se dice que esa hoja para tabaco nació en un sitio llamado *Guyabu*, al cual *Ayawa* fue después de crear a *Wümi joa*.
- 9 Anteriormente, personas de otros grupos venían a ver nuestro yuruparí. Algunos hacían la dieta mientras estaban en nuestro territorio y al regresar a su casa no hacían la dieta, entonces se enfermaban y morían. Luego nos echaban la culpa y decían que no sabíamos curar yuruparí y que éramos malos. A nosotros nos sucedía lo mismo y nos daban enfermedades.
- 10 Cada grupo tiene su respectiva casa de reserva de animales. Los *Yiba masā*, los Letuama, los Tanimuka y todos los demás las tienen. Para los Letuama, todo el caño Popeyaka es su reserva y los Makuna del Apaporis están violando eso porque tienen invadido ese caño y ahora no hay pescado allí.

El Ciclo Anual

- 1 Los *Ayawa* le hicieron eso a *tā būkü* para crear esta época.
- 2 Esos peces se conocen porque se han visto y pescado. Alguna gente no creía ni pensaba que todos los peces nacían y venían de un solo lugar; por no saber el origen de las especies, le daban de comer estos peces a los hijos y se enfermaban. Por eso, es que no se comen todas las especies de peces porque algunos representan otras cosas.
- 3 Los niños también tienen su forma especial de curación; en ese sentido, no hacen dietas igual que los adultos porque los niños siempre están haciendo dieta.

PLANTAS, ANIMALES Y OTROS SERES

Este capítulo describe las clasificaciones que los Makuna hacen de los seres de la naturaleza y la manera como se relacionan con ellos. Se enfatiza principalmente en las pepas silvestres, los peces y los animales de caza, que incluyen a algunos cuadrúpedos terrestres, a los trepadores y a los voladores como las aves y los murciélagos. Como ya se ha anotado, los Makuna afirman que todos los seres tienen una esencia espiritual humana y por eso se conciben como gente.

Las relaciones entre los humanos y estos seres se fundamentan en el intercambio recíproco de vitalidad: así como los humanos necesitan de alimentos para vivir, los animales y las plantas requieren de la regeneración espiritual que los curadores les otorgan a través de la coca y el tabaco. Si este intercambio se viola, estos seres pueden tomar venganza y causar muertes.

El capítulo explica detalles desconocidos sobre la conducta de peces y animales, como la migración y subienda de los peces del río Apaporis, o la recolección de pepas de los puercos silvestres. Se especifican los componentes espirituales que poseen, las formas de curación según sus características y clasificaciones, y las concepciones que se tienen sobre su reproducción. También da cuenta de la existencia de algunos seres que viven en la selva y los ríos, y que escapan a las clasificaciones zoológicas occidentales. Estos seres son importantes para el chamanismo y para la reproducción de los animales.

Árboles y Pepas

La selva es un conjunto de seres llamados *yukü masā* (gente árbol). Para nosotros, los árboles son personas y son gente que tiene vida, pero que viven en un mundo que no tiene una relación directa con los humanos; nosotros los cuidamos y utilizamos cuando vamos a tumbar chagra y cuando vamos a coger pepas, nada más. En algunos momentos especiales, cómo en las curaciones que se realizan cuando se va a tumbar una chagra, les decimos *yukü masā*; en ese caso, pensamos que abrir un nuevo campo de cultivo es como ir a la guerra contra los árboles pues, en realidad, se va a matar físicamente a algunos de ellos y hay que cuidarse mucho. Además, al tumbar una chagra se encuentran muchas especies de árboles y por eso es necesario pedir un espacio adecuado para hacerlo. El sabedor pide a la naturaleza que destine una parte de la selva y de los árboles, lo cual es como invitar a una guerra; entonces, la selva envía mujeres guerreras de los árboles (*yukü rōmia*), hombres guerreros y niños porque quién va a tumbar un pedazo de monte se encuentra hasta con árboles pequeños. Ellos vienen con todo el armamento y el equipo de guerra, es decir, con el olor que sueltan, las ramas que pueden caer encima y con los chorros de agua o leche que escupen cuando se llega hasta cierta parte de la capa interna de la corteza: todo eso es *yukü romia*, la defensa de los árboles. A quien va a tumbar se le hace una curación que le da protección y *wawe*. También, es recomendable vomitar agua con frecuencia después de tumbar árboles para expulsar su olor del cuerpo ya que algunos tienen un olor agradable y otros fuerte y feo que, de cualquier modo, pueden causar enfermedades.

Si a uno lo golpea una rama, el dolor lo puede dejar casi inválido; también se debe evitar que el árbol lo salpique con sus líquidos porque puede producir fiebre, dolor de cabeza y quizás la muerte. Muchas veces, cuando se va caminado hacia el sitio de la tumba, se pisa un tronco que hiere a la persona o después de quemar la parcela, quedan pedazos de troncos que pueden ocasionar accidentes a las mujeres, puesto que ellas pueden pisar esos pedazos y las heridas que producen se infectan e inflaman. Estos accidentes se consideran como una venganza de los árboles por la muerte de otros palos, de sus parientes; de hecho, los árboles siempre quedan vengándose hasta cuando el pedazo tumbado se vuelve rastrojo. Por eso, el curador tiene que estar muy pendiente de las mujeres pues mediante ese conflicto con los árboles hay una relación de vida y una curación; por eso, es que siempre son peligrosos.

Antiguamente, al terminar de tumbar una chagra se hacía *yukü basa* (baile de árbol) para devolverle la vida a la selva de acuerdo a los palos que se tumbaron; de esa manera, el espacio del nuevo cultivo se volvía doméstico y fértil porque siempre los rayos del sol matan los nutrientes del suelo después quemar un terreno y, por lo tanto, los cultivos no crecen bien. Éste era un baile pequeño, no programado, que duraba una noche nada más con dos o tres estrofas. Ahora, ese procedimiento se hace por medio de bailes grandes que se realizan en cualquier momento como celebración por los frutos que produce la chagra, pues siempre tiene que haber algún baile para festejar dicha producción.

Si un a un árbol le cae un rayo es porque algo anda mal en la sociedad; ellos no tienen que sufrir de esas enfermedades y el curador tiene que hacer alguna mediación. Muchas veces, el rayo mata a un árbol, pero éste no cae a la tierra y queda suspendido entre las ramas de otros palos. En ese caso, no se puede pasar por debajo de éste porque produce calvicie; si no hay manera de desviarse, toca pasar con la cabeza tapada para que no le quite el pelo. A estos árboles no hay que tumbarlos ni moverlos.

Cada especie de árboles tiene diferentes componentes y poderes que son *jünirise* (“que causan dolor”, veneno) para los humanos. Todos los árboles tienen tabaco, yajé y coca. Cuando uno va a la selva, a veces ve que en los palos hay pinticas amarillas o verdes que si se tocan y huelen, hacen el efecto de un tabaco que arde y puede causar locura y enfermedades; si se comen pepas en exceso, se empieza a vomitar y a tener visiones por el efecto del yajé que éstas contienen. Otros están expuestos al sol y reciben sus rayos nocivos; entonces cuando alguien pisa un tronco de esos, le arde y le causa un dolor diferente al de una cortada. Se supone que los árboles también consumen diferentes elementos como la tierra, la lluvia, el sol y el viento y, por supuesto, los efectos malos que tienen.

Además, todos los árboles vendrían siendo como el mismo yuruparí debido a la forma; el corazón de los palos o los árboles que tienen huecos por dentro son el yuruparí de ese mundo. Por eso, los curadores tienen que conocer muy bien las especies de árboles con sus respectivos componentes. *Ayawa* les dio esos poderes para que tuvieran sentido de existir y para que en la vida humana existieran historias a través de ellos. Todo es sagrado en los árboles y no hay que coger nada.

Todos los árboles actúan por medio de algunos considerados como importantes. Los árboles de frutas comestibles son un mundo familiar para

nosotros porque son con quienes nos relacionamos directamente, pero aparte de ellos existen las hierbas, los árboles pequeños y una gran cantidad de palos que no son importantes pero que por el hecho de ser árboles, de una u otra manera, están incluidos dentro del gran grupo familiar de los frutales. Por ejemplo, *jujia* es un árbol importante en la historia y en la vida de nosotros, y a la vez hay otro árbol llamado *boso beta* que no es importante en ningún sentido, salvo por el nombre ya que éste no actúa por sí solo. Si un sabedor va a curar la pepa *jujia* tiene que nombrar no solo los árboles de frutas comestibles sino también a *boso beta* y a los que no dan comida ni se ven; tiene que aconsejarlos para que no le hagan daño a las personas que van a comer esa pepa. Con ello, está quitando lo malo de todos los árboles sin importar si es comestible o no. Por eso, todos los árboles actúan por medio de uno que pueda pertenecer al grupo comestible.

Podemos clasificar los árboles de varias maneras. Hay *riri yuküri* (árboles lechosos), *güdajube* (palos que tienen el corazón duro), *boarogaye* o *boaro yuküri* (árboles de sabana), *sita widarogaye* (de tierras gredosas), *tüta yuküri* (de rebalse), *mūjābajurika* (palos pequeños), *wesegodogaye* (árboles de rastrojo), *bokarika* (de tierra firme), *jerika yuküri* (de pepas), *gamoyukü* (balsos), *ruja ñorī* (palmeras), *go* (árboles de atracción y de alegría) que son los que dan flores, entre otros. También hay árboles sagrados, como *ūmugü*, que tienen que ver con los pájaros y el yuruparí porque esos árboles intercambian sus cosas y dan vida al yuruparí en el sentido en que en ellos se crían las guacamayas y los mochileros de los que se toma el plumaje para los bailes. A pesar de estas clasificaciones, hay gran variedad de árboles en la selva de los que no se conocen los nombres.

Podemos considerar como los árboles más importantes a todos aquellos que prestan un beneficio a los humanos, bien sea alimenticio o porque sirven como materia prima. Sin embargo, hay algunos destacados que no son útiles pero si muy grandes como: *bujei* que es de sabana, de la orilla de los ríos y de tierras gredosas; *jikōjegü* un árbol grande que se encuentra en tierras gredosas y en las orillas de los ríos; *wirujotagü* de tierras gredosas; *riri* (árbol de hongos) que es típico de los rastrojos viejos y *bükü* (castaño) de las orillas de los ríos y del que se comen las pepas de vez en cuando.

Entre los árboles que son de gran utilidad para cualquier hombre Makuna están: *bosoriti* (árbol de tintín) de gran tamaño que crece en los rastrojos viejos y que se usa para sacar leña; *rājūā* (árbol de lombriz) de talla mediana del cual se extrae la corteza para mezclar con el barro para la fabricación

de la cerámica; *kūmakū* (comino) que es de sabana y tierra firme y sirve para hacer canoas; *ūmujikōgū* (cola de mochilero) un árbol de tierra firme de la familia del comino que se emplea para hacer remos al igual que el *wearāji*; *rīkʔma* (cabo de hacha) que es de tierra firme y gredosa y se usa para encabar las hachas; *gogū* (itauba) de tierra gredosa y sirve para hacer arcos y flechas para cacería; *waso* (marimá) un árbol de tierra gredosa cuya corteza se emplea para hacer los trajes para el baile de muñeco; *wakū* (yarumo) que crece en las chagras y que se utiliza para hacer los bastones de baile y, en ese sentido, tiene mucho que ver con el yuruparí porque la pinta negra hace parte de la pinta de baile (*basa mamari*), es decir, de la alegría, lo fuerte, la vida del baile; la palma *beta* (coco silvestre) con la que se hacen los coquitos para guardar el carayurú, y que también se relacionan con la pinta del baile; *gogu* con el que se hacen los pilones de coca; *kūmurō* que sirve para fabricar los bancos y *kūmurō wiare* del que se saca la cáscara de la que se extrae el jugo para pintarlos. Con unas palmas llamadas *nīkōñorī* se manufacturan cerbatanas y trampas para peces.

También son importantes los árboles con los que se construyen las malocas. *Sōjī* (acapú) se utiliza para hacer los estantillos, se encuentra en la orilla de los ríos y en tierra firme; *nīsōrē* es para las vigas y se encuentra en rastrojos viejos y arenales; los travesaños son de *teore* y los palos verticales (*wigūmu*) se sacan de un palo llamado *misigājā*, *gūmu* se emplea para el cerco de la maloca y es de tierras gredosas; la corteza de *bisu* también sirve para encerrar la maloca y crece en rastrojos viejos y arenales. Las hojas de *mūjī* (palma de pui) son especiales para entechar la maloca y se encuentran en tierras gredosas; de igual manera, *jotamūjī* es otra variedad de hojas que sirven para lo mismo.

Todos los palos que hacen parte de la construcción de una maloca deben pedirse al dueño por medio de la curación en una casa llamada *Mūjīwiri* (maloca de las hojas de *mūjī*). De alguna manera, es como traer a este mundo una maloca que está allá. No obstante, hay muchos lugares donde se puede pedir una maloca, comenzando por *Yuisi* y *Manaitara* que son las malocas centrales; por ejemplo, en el territorio de caño Toaka están *ūkūrājoa* (es el nombre de una pepa que es lechosa), *Riketūnirō*, *Betaburo* y *Bosorijoga* (Cabeza de tintín) que son sitios especiales para negociar las hojas.

Los árboles más importantes para nosotros son los que dan pepas comestibles (*jerika bare*) dentro de los que se incluyen algunas palmeras. Estas especies intervienen directamente en la vida de los humanos, en muchas

de las historias de la creación y en las curaciones de comida. Dentro de la gran variedad de pepas silvestres encontramos: *toa* (laurel) que es de tierra firme y de las orillas de los ríos, sus variedades son *rūjūbojo*, *ututoa*, *roetoa*, *meōrōātoa*, *waniatoa*; *tōmū* (parecido al caimo) que crece en tierras gredosas y sus variedades son *gutōmū* (de sabana), *ñājūtōmū* (de sabana), *mujūrikatōmū* (de copay), *rāsikatōmū* (de camarón) y *mujurikūtōmū*; *dibu* (uva de monte) que es de tierra firme y de las orillas del río; *sūia* (pepa lechosa parecida al caimo pero de color vinotinto) que se encuentra en tierras gredosas al igual que *tiga*, *ejarijo* (un tipo de castañas) y *bokarika*; *jujia* (yugo) que es como una calabaza que se encuentra en tierras gredosas con sus variedades *idejujia* (yugo de agua) parecidas a un coco pelado y *gakejujia* (yugo de maicero); *gūbotēā* (castaña) que es de sabana; *gūsokogūrika* (mata cáscara de babilla) que madura antes del invierno pues la gran mayoría de las pepas cargan en invierno; *simio* (cincuenta centavos), *bayañaju* (copoazú), *abekara* (parecido al copoazú más pequeño), *dūjo* (mamita grande de monte), *wāsōā* (siringa), *werorewāsōā* (juansoco), *tatawāsōā* (juansoco de sabana), *kutu* (parecida a la castaña), *makawāmū* (umarí de monte), *wajū* (un tipo de siringa), *yaji*, *yajijaga*, *rūa*, *bea*, *biu*, *wāsōmisī*, *uku*, *bokarika*, *jide*, *rājā*, *kāna* y *joasōna* (marañón de monte). Dentro de los frutos de las palmas encontramos: *ñomū* (milpesillo), *mijirika* (asaí), *wakarika* (milpeso), *rē* (canangucho) y *beta* (coco) que generalmente crecen en tierras arenosas y en la orilla de los ríos.

Los árboles de pepas son grandísimos y, con frecuencia, cada uno tiene un compañero más pequeño que facilita la subida al árbol para recolectar las pepas. A ese compañero se le denomina *kāmükükü*, el padrino del árbol. Si no hay manera de subirse, no hay que molestarlos ni mucho menos tumbarlos. Hay algunos árboles a los que es fácil subir, pero por las características de las ramas no dejan coger los frutos; en este caso, solo se puede tumbar una parte de las ramas. Los árboles frutales y las palmas son árboles de vida, dulzura y tranquilidad porque las pepas son dulces y dan vida a las personas. Si los árboles comestibles se acaban, nuestra propia vida se afecta; si se tumban los árboles de pepas, es como quitarle la vida al *kūmu* ya que una porción de su pensamiento se reparte por los palos, aunque los curadores se pueden enfermar por no cuidarlos bien. Algunos árboles frutales no se reproducen pues fueron hechos así. Por ejemplo, hay muchas pepas que caen y nacen pero cuando van creciendo hasta cierta altura, se mueren; lo mismo sucede con las palmas, por eso no hay que tumbarlas. Espiritualmente, podrían venir enfermedades por hacerlo.

Las pepas (*jerika*) vienen de *je* porque nacieron de su cuerpo; él las utilizaba para hacer curaciones y para *jerika jiore* (entrar pepas). En la actualidad, cuando entran pepas a la maloca, los curadores las piden en nombre de los niños para que éstas no les hagan daño; en *ketioka* se interpreta que los niños son hijos de las pepas y por eso se les dice *jerika riā* (hijos de pepa). Esos son términos que se utilizan únicamente en las curaciones de los frutos silvestres.

Las pepas tienen tabaco, coca, ají y sal. Si se comen sin curar, emborran a la gente y dan dolor de estómago y fiebre porque *Ayawa* les dio ollas de coca y de tabaco para darle vida a los árboles y para que la gente los respetara. Por este motivo, los árboles y las frutas tienen pensamiento; el saber existe en ellas y si eso se sabe, se aprende y se respeta. Las pepas producen lombrices por el efecto que tiene la tierra porque las plantas y los árboles están sobre ella; ese efecto pasa a las ollas de comida o a los niños cuando gatean y tocan la tierra. Por esta razón, hay que saber curar todo: como se alimentan los árboles, todas las especies que existen, todas las flores, los que están relacionados con las frutas de la chagra y cuáles son los componentes que tienen las pepas; si se hace mal la curación, éstas le hacen daño a las personas porque, además, las pepas que se comen tienen el efecto de las que no se comen.

Cuando *Ayawa* creó las frutas silvestres y todo lo demás, les echó distintos tipos de veneno, maldiciones, olores y efectos malos para buscar la curación de cada cosa; si comía, se enfermaba y experimentaba con las curaciones hasta encontrar la forma adecuada. Al sentir alivio, dejaba la curación para siempre. Por ejemplo, *jujia* es un árbol muy respetable porque con esa pepa los dioses trataron de matar a *Rōmikūmu*; esa es una pepa mala porque es la que más truenos envía cuando empieza a florecer. Los curadores tienen que estar pensando en ese árbol cuando empieza la época de pepas ya que es el primero que florece en dicha época. Adicionalmente, las pepas se empiezan a curar desde la Libertad, nombrando *jerika bota* (estantillos de pepa). También se deben nombrar los cuatro puntos cardinales y los de arriba y abajo. En esos seis puntos están los efectos negativos y está agarrado el pensamiento; el curador debe soltarlos para guardar lo malo.

Las pepas tienen una casa llamada *jerika būkūa wi* que puede ser toda la selva, aunque se cree que hay muchas de estas malocas que son como sucursales; en cada lugar donde abundan muchos animales se dice que es

jerika büküa wi como por ejemplo en *Wümi joa* o en caño Toaka, pero el nacimiento está en *Yüsi*. Sucede parecido con el origen de los animales pues la cuya de la fertilidad está en la Libertad, pero hay varias casas de animales donde hay una cuya particular que tiene que cuidar cada grupo con la que los *kūmua* curan el mundo y arreglan a esos animales; sin embargo, todo tiene que ir a *Yüsi* que es la casa de origen. Para ser claros con un ejemplo, *Wümi joa* no es una casa de origen sino otra maloca que tiene su cuya de curación para arreglar las pepas y los animales que allí existen; es como nosotros mismos puesto que en el yuruparí está nuestra vida y el origen del pensamiento.

Muchos animales terrestres se alimentan de pepas. Para los micos y los animales cuadrúpedos las pepas son *ore*, es decir, son cultivadas por ellos mismos, de igual manera como para nosotros lo son la uva y el caimo; las chagras de los animales están donde hay frutas silvestres. Inclusive, los puercos recogen grandes cantidades de pepas para hacer coladas y realizar sus bailes.

La fertilidad de las pepas y los peces está muy relacionada. Las pepas tienen una cuya pequeña de almidón rojo donde está su fertilidad y que se llama *musā bede* (almidón de achiote) y en ella está la cuya de fertilidad de los peces. A medida que el *kūmu* produce bastantes pepas ocurre lo mismo con los peces; si disminuye la cantidad de pescados se reduce la cantidad de pepas. En los tiempos de escasez de peces no se producen pepas y en la época de escasez de pepas no se producen peces porque ellos están muy juntos. No obstante, la forma en que se reproducen los pescados es mucho más clara como veremos más adelante.

Si por ejemplo, hay escasez de pepas durante dos años, los peces disminuyen su número; entonces, el *kūmu* se da cuenta y cura. En primer lugar, comienza a arreglar las frutas y da fertilidad, aliento y fuerza a todas las pepas hasta que éstas engendran y florecen; después cura los peces y hace lo mismo, de tal manera que ellos empiezan a subir por el río cuando las pepas están floreciendo. Suben comiendo las flores y los llamamos *go wai* (peces flores); terminan comiendo las pepas que revientan y los llamamos *jerika wai* (peces de pepa). Por eso, los peces que reproducen y dan origen a nuevas generaciones son los que van a comer pepas propias como *wajü* y, por medio de éstas, todas las pepas engendran a los peces. Cuando el curador fertiliza las pepas y las flores, se puede decir que ambos quedan embarazados porque los *kūmua* manejan, por medio de las curaciones, las cuyas de fertilidad.

Los Peces

Los peces (*wai*) son la gente que existe dentro del agua. Tienen pensamiento, alma y actúan en su mundo de igual modo que los humanos en esta tierra y cada especie tiene su propio poder para causar daño en el momento en que se come sin curar. Los peces conforman todo un mundo desde la Libertad hasta caño Toaka que puede pensarse como una ciudad grande, en el sentido en que son como un solo sitio con muchas casas que quedan cerca y están organizadas; en cambio, los animales terrestres solo tienen casas donde permanecen y nosotros pensamos que los peces están mucho más organizados que ellos. Por eso los llamamos *wai masā* (gente pez). Sin embargo, ese término solo se utiliza para contar historias y hacer curaciones porque, dentro de este contexto, se hace referencia a su organización, origen, conductas y formas de reproducción y alimentación. Si se dice *wai* se hace referencia a unos seres que viven en los ríos; esta palabra sirve como un término genérico para hablar de todas las especies de peces.

Si lo consideramos desde el punto de vista de que todos los peces viven juntos y no están separados, los podemos llamar *wai masā*, pero en un plano más preciso los consideramos como los peces que viven en los ríos grandes y, concretamente, los que viven desde *Manaitara* hasta bocas del Pirá: eso son los propios *wai masā*. Por eso, los viejos no comían tantos peces de los ríos grandes. En realidad, podemos pensar que son como un grupo de humanos; las diferentes clases de pescados que habitan en un caño particular tienen su propio dialecto y varias veces la gente los ha visto con forma de personas. Los payés dicen que en sus casas hay mujeres y hombres, incluso se cree que las palometas (*ujua*) son las mujeres. Además, el baile de muñeco les pertenece.

Los peces nacen en *Yúsi* y están repartidos por todas partes. La historia dice que son seres muy cercanos a nosotros y los viejos creían que eran sus conductores durante el camino del pensamiento y en las curaciones, por ello no los consumían. Los antiguos *Ide masā* no comían peces de cierto tamaño, en especial, los que desde el principio tenían una parte histórica relacionada con el yuruparí y que eran sagrados (*mūkā*). Para los viejos, los peces eran alimentos de mala salud y decían que si los comían, podían enfermarse y vivir muy apestados, perezosos, flojos y sin ánimo de hacer las cosas; sin embargo, los sabían curar para comer, pero no lo hacían por respeto a las reglas de vida cultural. La verdad, los peces traen muchas

enfermedades, algunas incurables, y en tiempos pasados solamente las personas mayores de 50 años comían pescados como la sabaleta, la palometa, la mojarra blanca, el pintadillo, el sábalo y la omima, entre otros; el barbu-do siempre estaba prohibido. Las personas de edad que consumían peces grandes no podían tener contacto con las cosas de los niños o con los niños, pues por el hecho de haberse comido un pez podrían quedar contaminados y expuestos al ataque de una enfermedad en cualquier momento.

Después de las curaciones en las malocas, está muy prohibido comer pescado porque se contamina el cuerpo que fue purificado en dicha curación; de ser así, la gente se enferma y se muere o se vuelve enfermiza para toda la vida. Actualmente, vivimos muy débiles porque no respetamos esa regla. Para evitar estos incidentes, el *kūmu* cura peces pequeños como sardinas de quebradas (*yojarā*, *sūārēkāwāniā*, *mūjā baju*, *baja*, *sūārō*) y peces de los caños como picalón (*biamū*), arenca (*kōmeāmū*) o sabaleta pequeña (*rūtübokū*); el resto de los peces están prohibidos para el consumo. Si se comen los peces que no están autorizados por el *kūmu*, da *ñōsērē* que es una enfermedad producida por un dolor parecido al ocasionado por un chuzo en el cuerpo; ésta provoca, normalmente, la muerte infantil que muchas veces es conocida como *yai oka* (muerte ordenada por los tigres). En ocasiones, los niños o las personas son víctimas de desnutrición (*wisiri*) por comer peces no permitidos por la tradición. Los peces de caño Toaka y de *Jotasēña* son muy bravos: los viejos no comían ni los peces pequeños de estos caños. Parece que en la actualidad no hacemos esa distinción y hasta los niños comen peces de estos caños.

En algún sentido, los peces son nietos de *Idejēno* porque llegan a su casa a bailar; esto no significa que *Manaitara* sea la casa de los peces ni que los peces sean estrictamente nuestros parientes. Los antiguos *Ide masā* no comían peces porque los consideraran parientes sino porque eran sagrados. La historia cuenta que los peces no tienen un sólo lugar de origen porque hay algunos que son considerados hijos de las boas, hijos de *jawa*, hijos de las rayas y de otros seres como *waimuni*, un ciempiés acuático de gran tamaño. Los peces del río se concentran en mayor cantidad donde habitan estos seres y, por ello, también se consideran sagrados; esta es la razón por la que no tienen un único origen. Existen peces diferentes a los de los ríos: algunos viven en las lagunas y no tienen rutas de migración mientras que otros habitan dentro de los huecos de los árboles. Los peces pertenecen a una especie más amplia y tienen historias muy complicadas que únicamente conocen con detalle los *kūmua* y los *rēā gu* (curadores de niños).

Los peces actúan de varias maneras según el tiempo; en general, se pueden denominar como *jerika wai* (peces de pepa), pero adoptan nombres particulares dependiendo de los contenidos fuertes que toma la comida durante el ciclo anual. En la época de yuruparí se llaman *je wai* (peces de yuruparí), en la época de baile se les dice *basa oka rodori wai* (peces de la época de baile), en la época de guerra son referidos como *guari oka rodori wai* (peces de la época de guerra), en la época de gusanos se conocen como *ēā wai* (peces de gusanos) y en la época de frutas se llaman *ote wai* (peces de frutas). De esta manera, se hace la curación del tiempo y el *kūmu* va combinando su *ketioka* para restringir la dieta. Así, el curador va cuidando y protegiendo a la gente para que viva saludable.

En realidad, los peces no dependen mucho del sabedor porque nacieron con su propia vida, con su propio mundo. Para que la gente no se enferme al consumirlos, el curador hace unas curaciones por medio de las cuales se dice que está fertilizando a los peces para que cada vez se reproduzcan en grandes cantidades. Por ejemplo, las babillas (*gūso*) son compañeras de los peces y, cada vez que suben los pescados, ellas vienen con ellos; por eso, el *kūmu* tiene que curar a estas especies de la misma manera como cura a las personas para proteger la salud. Los peces nunca se acaban y nunca se van acabar, pero es necesario que los sabedores interactúen con ellos por medio de las curaciones de las épocas de pepas y chontaduro o cada vez que curen algo importante. Si los *kūmu* no hacen las curaciones de las épocas puede haber escasez de peces en la región. Los viejos hacían muy bien estas curaciones y, por ello, había abundancia de peces en todos los ríos.

Tipos de peces

No todas las especies de peces tienen un solo lugar de origen pues cada variedad tiene una explicación distinta, aunque el origen de todos está en *Yúsi*. Los peces poseen diferentes componentes que pueden poner en riesgo la salud humana; por ejemplo, el barbudo (*wajebüküa*) recibió las armas del yuruparí (*je bisu*)¹, por esa razón es el más sagrado y no se puede comer; el pintadillo recibió armas de comidas (*bare bisu*) y se puede comer después de curar; la gamitana, el manatí o vaca marina (*tamaki*), el pez negro (*waikata*) y el kuyukuyú (*mükā*) recibieron armas de los tigres de manteca (*üyesājārē bisu yaiaye*) y no se pueden comer ni curar.

Algunas especies se llaman *jerika wai* (peces de pepa) y se originaron en un lugar llamado *Nēnoni*; dentro de éstos están los picalones (*biamarā*), la omima pequeña (*bodeka*) y las sardinas. Todos los peces nacen de una sola mata de pepa que queda al occidente (*jūdoañō*). Luego, de allí como origen principal, se recrean en este mundo a partir del cerro de Yupatí (*Juriti bota*) en la Pedrera. De *Juriti* se transforma la historia de su origen y se convierten como si nacieran de un árbol de pepa llamado *badi* y son llamados *badirükü wai* (peces del árbol de *badi*): éstos son principalmente peces grandes como los puños, las pirañas, los sábalos, las sabaletas grandes, las palometas negras y otros peces de gran tamaño. De esta misma parte reciben el yuruparí. De hecho, ellos mismos son el yuruparí, razón por la cual en la época de desove hacen sonar su cuerpo produciendo sonidos similares a los del yuruparí propio. En la época de desove se ponen más peligrosos y no se pueden matar para comer; de lo contrario, pueden producir *yai oka* o sencillamente se corre el riesgo de ser comido por un tigre ya que causan *üyesājārē* (engrasamiento del cuerpo), el estado en el que uno se encuentra en peligro de ser atacado por un jaguar. Estas son las razones por las que los viejos nunca le daban de comer peces peligrosos a los niños; con ellos buscaban evitar la desnutrición, la obesidad y la debilidad física (*wisirí*). Todas las enfermedades causadas por el consumo de estos peces son consideradas como enfermedades de los chuzos del yuruparí (*je bisu*).

Todos estos peces se engendran automáticamente al consumir pepas durante una subienda especial en una época reconocida de pepas, pues éstos abundan en dicha temporada porque salen con su yuruparí a recogerlas para hacer fiestas en sus casas. Algunas de las frutas silvestres que pueden engendrar peces son: *wajü*, *wāsōā*, *simio*, *ñerika* y *jatirika*. En el momento de la subienda, algunos peces suben pequeños y una vez comen las pepas se vuelven adultos. En este ciclo, los peces no sólo comen pepas sino grillos, gusanos, mariposas, lombrices, hojas, flores y muchas cosas más. Esto sucede todos los años y, por esta razón, en la época en que no hay pepas ni otro tipo de comida de peces, no hay subienda. Para que se pueda dar este ciclo vital de la naturaleza y de los peces, ambas partes tienen que estar produciendo. Los peces también se vuelven sagrados de acuerdo al tipo de alimento que consumen.

Algunos peces del territorio de caño Toaka como las mojarras y el yacundá son llamados *kajima wai* (peces de la mata del yajé de los viejos) porque tienen su mata de yajé y constantemente beben de ella; la planta es

de la misma que nosotros utilizamos y, cómo no se puede tomar yajé a cada rato, esos peces no se pueden comer. Si se comen dichos peces es lo mismo que tomarse una tazada de yajé sin estar curado para eso y produce *yai oka*. Entonces, uno puede montarse en una canoa, golpearse con un remo y hasta ahí llega; o guinda una hamaca, se cae y se muere; o le pica un mosco y en un par de horas fallece. Los peces grandes como el sábalo, la omima grande y todos los de gran tamaño se consideran *kajima warí*, por estas razones decimos que las omimas miran yuruparí.

Inclusive, la omima grande (*bodeka бүкү*) y el sábalo (*jüwai*) son el yuruparí de los peces. Ellos son *je wai* (peces de yuruparí). Las omimas permanecen en un mismo lugar y no suben por el río; los sábalos lo hacen pero no van hasta donde llegan las sabaletas ni entran por los caños. Éstos peces sagrados tienen lugares específicos de origen y de desove y su consumo es muy peligroso para la salud humana. La pinta roja que posee el sábalo cerca de los labios es la pintura que le puso *Rōmikūmu* con su sangre menstrual, lo cual lo convirtió en pez sagrado ya que antiguamente era comida. Además, lo pintó de rojo con *jerika mamari* (pintura de las pepas) y también recibió tabaco de piedra (~ *gütā müno*) que los *Ayawa* usaron para hacer las piedras. En el principio, iba a ser el pez con el que se curaba el resto de los peces después de haber visto yuruparí, pero los *Ayawa* se comieron, a escondidas de *Rōmikūmu*, una olla de sábalo cocinado que tenía para curar peces; al darse cuenta lo volvió un pez sagrado para toda la historia. Por eso, la gente que se enferma por comer este pez sin curar padece de endurecimiento en el cuerpo (*büri*) y obesidad o engrasamiento (*waiyojare*).

Hay una especie de peces llamada regionalmente yacundá liso (*müja gai*) que no debe confundirse con el yacundá (*müja bajü*) que si es comida. El yacundá liso es el pez más peligroso a nivel de *ketioka* porque representa el tabaco que acompaña la cuya de la coca de yuruparí y se cree que es el tabaco de la cuya de los maloqueros. Por eso es muy sagrado. De la misma manera, se cree que las mojarra blancas (*wānibotia*) son los cuidadores de las totumas de tabaco y coca de los tigres de yuruparí. Estos peces solo existen en el territorio de caño Toaka. Estos tipos de peces históricos abundan en los sitios sagrados donde existen las totumas de coca y tabaco de *ketioka*. Además se cree que cuidan dichos lugares y, a la vez, se encargan de reproducir más seres acuáticos. Por estas razones, los viejos los denominaban *bana meje* (no se come o no es comida).

Otro tipo de peces llamados *sabukūna* (los que tienen chuzos) se originaron de las astillas del árbol *ükogū* que los *Ayawa* tumbaron y sólo existen de Jirijirimo para arriba. Todos los peces originados por los palos que tumbaron los dioses son considerados *üyesājārē wai* (peces grasos), son sagrados y sólo algunos viejos los pueden comer; si se les dan a los niños producen escalofríos que pueden causarles la muerte. Normalmente, estos peces no se pueden curar porque no son comida.

Las pirañas o puños, de las que existe gran variedad, se originaron de los restos del tiesto de ~ *Gāsū* que *Rējākomakū* partió para vengarse de su tío por haber matado a su madre *Meneriyo* [ver *Ūmakañi ñamigaii*, *Meneriyo* y *Rējākomakū*]. Luego de convertir los fragmentos en peces, cogió un poco de cáscaras de canangucho y les hizo los dientes; razón por la cual, estos peces poseen los dientes muy desarrollados. *Rējākomakū* relacionó a las pirañas con la pepa *riabadi*, inventada por él mismo; no es que se originen de ella sino que creó unos peces que pudieran alimentarse de esa pepa. Si se come de ellos sin curar, se producen infecciones en los oídos de los niños o de quien los coma.

Hay unos peces raros que conocemos como *wai ñikūā* (abuelos de peces) que se consideran como un tipo de peces de engrasamiento (*üyesājārē wai*). En ese sentido, son una clase de *masā bari masā* (gente come gente), no tienen nombre y algunos existen en el Brasil, otros en el pensamiento. Cuando hacen el baile de muñeco tienen un canto diferente que nadie ha escuchado ni ha visto; tampoco se sabe como bailan, aunque sabemos que tienen el baile. Vienen bailando con boas y otros peces que no son de este mundo desde abajo entre *ide soje* y *Boraitara* que es su límite. De *Boraitara* hacia abajo son *wai ñikūā* y de allí hasta *Manaitara* son *jēnoa*, peces de anacondas que no son de nuestro origen ni conocen a las personas. Desde *Manaitara* vienen los peces de los que ya se sabe la historia. Los peces raros son *ketioka* y no se sabe si existen o solo es una forma de curar a los pescados; sin embargo, los relacionan con el nacimiento de los niños para que no les hagan daño.

Los peces más sagrados son las gamitanas, los sábalos, las pirañas, las omimas grandes, las palometas grandes negras, el pez agujón, el valentón y el pirarucú. Pero si lo vemos en términos de *ketioka*, los peces se clasifican en: *üyesājārē wai* (peces de engrasamiento del cuerpo), *ñosērē wai* (peces de enfermedad de chuzos), *wisiri wai* (peces de desnutrición o de peste), *üko wai* (peces de deformaciones físicas), *okayojarioka wai* (peces de chismes),

bisu wai (peces de guerra) y *mijjērē wai* (peces de tumores); todos estos grupos de peces se resumen como *rojori wai* (peces de maldad). También están *je wai* (peces de yuruparí), *jerika wai* (peces de pepa) y *ūmakañi wai* (peces del sol).

A pesar de todas estas historias y pensamientos que se tienen acerca de los peces, solo se puede concluir que el origen principal de las enfermedades de los peces está en el mundo del yuruparí. Los peces son actores directos con relación al yuruparí y por ello podemos pensar que todos los peces son considerados *je wai* y que, por eso, los antiguos no los comían. Para hacer las curaciones se tienen en cuenta muchas ramificaciones que hay al respecto, como por ejemplo: *jerika wai* (peces de pepas), *go wai* (peces de flores) o *kaji wai* (peces de coca). Por estas razones, los peces poseen muchos venenos, pues se piensa que tienen diferentes orígenes. Se dice que los peces pequeños como las sardinias, las sabaletas pequeñas y los sábalos pequeños, entre otros, son peces flores (*go wai*) porque suben en el tiempo cuando las plantas o los árboles están floreciendo. Se le puede decir *wai rēā* (hijos de los peces) a los peces pequeños por especie o condición natural; no porque sean propiamente hijos de peces sino porque se piensa en el pescado que se come y que vive en quebraditas, pocitos, lagunitas y caños pequeños. Los viejos tenían la idea de que cuando los peces grandes desovan o se aparean es porque va a haber muchas sardinias y cuando las sardinias desovan es porque va a haber muchos peces grandes. Esta es una idea que se maneja en la curación de estas especies.

Tomando las distintas perspectivas, los peces también se clasifican en *üyesājārē wai* (peces grasosos) y *üyemana* (no grasosos); *rutukütira* (peces con escamas) y *rutumana* (peces de cuero); *sabukütira* (peces de chuzos) que incluyen a los que tienen ciertas espinas visibles y los que están involucrados dentro del saber; *wütirā* (peces voladores) que vuelan en pensamiento y en la realidad; *jubejü ~gana* (peces que viven en el fondo del río), *joebüsa ~gana* (peces que viven en el medio del río) y *joe ~gana* (peces que viven en la superficie del río); *küma wai* (peces de verano) y *juebükü wai* (peces de creciente); *tata wai* (peces de rebalse), *riaribükü ~gana* (peces de ríos grandes), *riari rēā ~gana* (peces de quebradas), *itajura wai* (peces de lagunas y pozos), *rika barā* (peces que comen pepas), *rājūā barā* (peces que comen lombrices) y *jū barā* (peces que comen hojas); *goje wai* (peces que viven dentro de los huecos de los palos) y *yukü ~gana* (peces que viven en los árboles). Los peces pueden pertenecer simultáneamente a muchas de estas categorías.

Dentro de los *üyesājārē wai* (peces grasosos) están: sábalos, palometas, sabaletas y omimas. Las distintas especies de palometas como *sōmoujuga* (palometa de espuma) son peces no grasosos al igual que el picalón, *jēkōñigū* (sabaleta pequeña), las mojarra de ríos grandes y pequeños, todas las sardinas y otros peces pequeños como *baja*, *yojara*, *wānigā*, *mūjā* (yacundá) y *sūārō* una especie de omima.

Entre los peces con chuzos están el picalón, el pintadillo y el lechero. Los que están relacionados con yuruparí son *ujutadía* una especie de palometas, *ujuasūāra* (palometas rojas), *kajisi* y los ya mencionados omima grande y sábalo. Todos ellos recogen pepas de *ñerika* y *jatirika* para el yuruparí; así que éste actúa por medio de ellos. Dentro de los peces que vuelan están el agujón (*ñomarē*), el diente de perro o cachorro y el lechero. Ellos son los hijos del sol y vuelan de noche. Hay una sabana donde se encuentran los restos, los huesos y los esqueletos de esos peces, al parecer entre el río Apaporis y el Tiquié, porque cuando quieren cambiar se convierten en otros tipos de peces; por eso, caen en esa sabana para irse a otros ríos.

Los peces de rebalse son, sobretodo, las mojarra y las omimas² (quienes viven ocasionalmente en el río pero no se encuentran con frecuencia): estos son peces de invierno. Entre los peces de verano están las mojarra, las palometas, el tucunaré y la omima grande. El picalón liso (*biamū usaka*) es un pez de cuero. En el fondo del río viven el lechero, *ke* un pez que tiene una piedra en la cabeza y *jokū* que tiene la forma de un machete. Los que viven en la superficie son las palometas, las sabaletas y las sardinas. En el medio se encuentra una especie de lechero que llamamos *waisero*. Los peces que viven en los árboles parados son unos pescaditos que tienen chuzos y que denominamos *mūkā* (cucha).

Las clases de peces que se pueden comer tranquilamente viven en las quebradas y pocitos; se mantienen en ellas, desovan allí y nunca bajan. Por esta razón no vienen de la casa de nacimiento de los peces. Son *bare* (comida) o *najū wai* (peces de casabe) y, por ello, los antiguos solo comían de éstos. Cuando uno mira yuruparí, se pescan esos pececitos para lavarse las manos con ellos, y sirven para quitarse el efecto del yuruparí del cuerpo; se cogen vivos, se restriegan en las manos, se devuelven vivos al agua y las personas quedan limpias.

La reproducción

Nosotros creemos que los peces se fecundan por la cantidad de grasa que contienen las pepas que ellos consumen, razón por la cual creemos que no necesitan relaciones sexuales para reproducirse. No obstante, algunos peces ponen huevos; por ejemplo, el tucunaré, la mojarra, el puño, la cucha, la palometa, la omima y algunos peces pequeños de las quebradas. Estos peces no migran ni tienen subienda, pero su alma está conectada con los peces que migran. Ellos no depositan los huevos en cualquier parte; por ejemplo, el tucunaré los pone debajo de un palo dentro del agua, así como la cucha. La mojarra, en cambio, los pone en una hoja dentro del agua; lo mismo sucede con dos especies de cucha que en makuna se conocen como *korea* y *gamükā*.

La sabaleta, la omima grande, el sábalo y todas las demás especies de omimas ponen huevos. A estos peces se les dice *tūnirā*, o sea, los que se aparean. El lechero o valentón también es de los que se aparean en una época especial, aunque no se sabe específicamente dónde lo hace; de hecho, los peces de cuero no tienen un lugar fijo para aparearse y hay muchas clases de peces de las cuales no se tiene un conocimiento claro. Los peces que se aparean no tienen huevos sino leche y por eso se dice que ellos no desovan. Después del apareamiento o del desove, los peces pierden la manteca y en ese momento dejan de ser sagrados.

Los peces tienen sus lugares propios para desovar, por ejemplo la boca del Pirá-Paraná, *Manaitara* y *Boraitara*, y de ellos se reparten hacia otros lugares. También se puede pensar que cuando están en proceso de desove o apareamiento están entrando pepas a la casa donde está el banco de la reproducción de peces y pepas. Por esta razón, en el momento del desove producen un ruido similar al del yuruparí. En este sentido, se podría pensar que se comportan casi igual a los animales. Ahora bien, la especie de las omimas no migra pues ellas desovan en un mismo punto todos los años: se piensa que los huevos que ponen, se devuelven a la casa de la reproducción y ahí nacen otros peces para mantener la especie y estos nuevos seres suben comiendo pepas hasta llegar a encontrarse con sus padres y después se vuelven grandes para desovar en la misma parte donde lo hicieron sus progenitores.

Cuando está creciendo el río, es decir cuando llueve y empieza a crecer, salen los peces productores que son los que ponen huevos. Hay dos productores de cada especie y aunque uno ve muchos pescados que vienen

subiendo, el resto son bailarores. Los productores son peces con cantidades de huevos o de aceite y son bien gordos. Si la gente que pesca con azagaya coge puros pescados productores, debilita a la especie y la deja en peligro de extinción porque está matando a los que se reproducen. Para ser claros, sucede lo mismo en una maloca pues hay un cantor, un maloquero y un curador, los demás son la diversión, muchachos y muchachas que bailan y animan. Si hablamos de los tiempos antiguos en los que los enemigos llegaban a una maloca, los guerreros mataban o cogían a toda la gente: si se escapaban el cantor, el curador y el dueño de la maloca se reproducían rápido porque en ellos está la semilla de la fecundidad. Lo mismo sucede con los peces: los productores salen y ponen huevos mientras el resto son los bailarores que animan.

Cuando se va de pesca en la época de chontaduro, lo que se coge son puras pepas; cómo es un momento de rebusque para el baile de muñeco, el dueño de los peces envía pepas a las quebradas para que los humanos las recolecten para el baile. Entre los peces que van en forma de pepa, hay uno que los acompaña para hacer la entrega al pescador y, cuando se barbasquea un caño, siempre hay cuatro peces que se escapan porque mueren desde sardinitas pequeñas consideradas como la basurita de los peces, hasta lo que no se come. Los cuatro son el alma o el cuerpo del dueño de los peces y en ellos, los otros regresan a la casa, aunque los que se mueren son puras pepas. Por eso, en esa época no hay dietas y todo el mundo come porque en realidad no son pescados; en ese sentido, es un tiempo de abundancia donde todo el mundo come y no existe ningún peligro. Sin embargo, antiguamente, había una mayor cantidad de peces.

Para nosotros y los peces, la vida está en las puertas del mundo (*sojeri*) y cuando se cierra alguna puerta (*soje*) es muy malo. Ellos deben tener las cuatro puertas del mundo abiertas pues allí se reproducen y regresan cuando mueren; entonces, los sabedores hacen *üsi wasoare* a las cuatro puertas para que el alma de los peces se vaya al mundo de la muerte de ellos, ya que también están organizados de esa manera. Por lo tanto, para que las especies se mantengan vivas y haya mas reproducción siempre se escapan cuatro peces cuando se barbasquea. Son guerreros (*guamarã*) que están aptos para enfrentar cualquier tipo de guerra y de quedarse con el alma y la reproducción de los peces. Para ellos, una barbasqueada puede ser una gripa, una enfermedad o una epidemia muy fuerte. Cuando se tapa el río con el barbasco, ellos se van, se esconden, pasan y rompen la trampa, se llevan el

alma de todos los que van a morir y se llevan el almidón de pepa (*jerika bede*), de tal manera que los que se mueren están vacíos. Los cuatro peces le entregan todo al dueño y reemplazan a los que se murieron y, como ellos tienen las puertas abiertas, pueden reproducir y curar a sus hijos o a sus muertos. En algún sentido, los cuatro hacen parte del cuerpo del dueño de los peces y son como personas curadas para mantener la cuya de reproducción; por este motivo, representan al dueño y a la misma cuya o, en su defecto, se podrían concebir como los guardaespaldas del dueño de los peces.

El origen de los peces está en la Libertad pero, por ejemplo, *Waiya jido* (bocana del Pirá), *Manaitara* y *Boraitara* son sus casas. Desde ese punto de vista, la Libertad es como la casa de producción y las otras son puras malocas. La casa de los peces depende del dueño y de la madre de los pescados (*wai jako*). El dueño es el que supervisa y administra pues dice que hay que hacer; en ese sentido es como un maloquero. La mamá es la que los produce y puede estar simultáneamente en varias casas o, mejor dicho, son varias madres dentro de un mismo personaje.

Ellos no se mueven de allí, están quietos y tranquilos en su maloca al igual que los peces y, en ese sentido, están haciendo lo mismo que los humanos. En su mundo, hacen los preparativos del baile cuando en el verano hay abundancia de una pepa llamada *ñerika* que crece a la orilla de río; ellos están recogiénola y comiéndola; los peces que salen con frecuencia en esa época son las omimas pequeñas, las mojarras, las palometas pequeñas y las sabaletas. Al concluir la temporada de pesca, la gente hace el baile y come; cuando termina la fiesta, empieza a hacer invierno. Toda esa es una forma de relación entre las personas y los peces.

La reproducción de los peces requiere de las pepas. Se supone que en la Libertad hay una cuya de almidón de pepas llamada *musã bede koa* (cuya de almidón de achiote), de color rojo, y que es general para todas las especies. De ella depende la producción de todos los peces, pero dentro de esa misma cuya hay otras divisiones y otras cuyas de diferentes colores. Por ejemplo, la de las palometas es una mezcla de pepas con colores blanco y rojo de acuerdo a la pinta que tienen las palometas; la de las sabaletas es de almidón de siringa que es blanco pues ellas son blancas y no tienen pintas, excepto en la cola: esa es una forma especial de ser; la de las omimas es una cuya de almidón de unas pepas pequeñas de color café oscuro llamadas *bojorikürika* que tienen que ver con el color de ellas; la de las sardinas es *go*

bede koa (cuya de almidón de flores) de la que nacen todas la especies de peces pequeños, pues estos pececillos se alimentan con las pepas y flores que bajan como espuma blanca cuando caen al río; la de las palometas rojas depende de la mamita, una pepa cuya cáscara es verde y la pulpa roja³ y que para comerla hay que pedirla mediante una curación porque de lo contrario produce dolor de cabeza, malestar y peste (*wisire*); la de las mojarras es de un almidón color verde de la pepa de laurel. Por tener ese color, la pepa representa el bien y la calma⁴; cómo esos peces dependen de ese árbol, las mojarras no son bravas, se pueden comer sin problemas y, de hecho, son las que le curan a los niños que van a comer por primera vez y no tienen nada de malo, pues ese color verde representa el bien.

Los peces que tienen que ver con el yuruparí, como las palometas grandes que tienen una pinta negra en medio del cuerpo, no tienen relación alguna con las pepas. Ellos nacen del yuruparí y, en ese sentido, tienen un papá especial que se llama *wai jakü* (padre de los peces). Nacen de la tierra porque ésta está relacionada con el yuruparí, y comen tierra negra *gujirētē* (carbón de diente) que son unos palos negros de los que se reproducen; lógicamente no comen pepas y por eso no tienen nada que ver con ellas. Sin embargo, directa o indirectamente, están vinculados con la cuya de reproducción general de los peces. Cuando los *kūmu* ven yuruparí, interactúan con ellos como si fueran personas y de eso depende su reproducción.

El cachorro (*yejoarā*) y el lechero dependen de la energía del sol; como ellos vuelan, se alimentan espiritualmente de los rayos solares, pero en el plano físico se comen a otros peces. Para mantenerlos, el *kūmu* cura el mundo pues esta curación tiene mucho que ver con el sol ya que se hace un intercambio del buen vivir. Al darle vida, el sol da vitalidad a esas especies de peces: así se mantiene viva la generación de especies y no se pierde la relación hombres-peces. De igual manera, son peces involucrados en la cuya de reproducción general de los peces, aunque ellos directamente no dependen de eso.

Con relación a la cuya de fertilidad y los humanos, se debe tener en cuenta lo siguiente: cuando florecen las pepas, los peces están poniendo huevos; cuando las pepas están grandes, nosotros las cogemos al igual que los peces pero, como antes de recolectarlas se necesita un proceso de curación, el *kūmu* lo primero que hace es arreglar la cuya de reproducción de los peces, es decir, le da más vitalidad y fertilidad. Cura cada fase de vida pues, de lo contrario, se acumula la etapa y el almidón de la cuya de pro-

ducción se endurece, impidiendo el nacimiento de nuevos seres y dejando estériles a los peces. Desde ese punto de vista, se podría pensar que la cuya es como el aparato reproductor de los pescados. Por este motivo, el *kūmu* siempre tiene que estar pensando en esa cuya y tiene que limpiar la basura y lo sucio que le caiga, es decir, lo que se daña cuando no se hace la curación en el momento oportuno. Si la cuya de fertilidad de los peces se endurece y se pudre, las pepas no cargan y los peces no se reproducen. Así se debe curar el ciclo de vida de los peces y, en este sentido, es igual a como se hace con un niño recién nacido.

Otro aspecto relevante del manejo del mundo, en este caso de las especies acuáticas, es el que incluye a los cangrejos y los camarones, quienes son importantes en la reproducción de los peces. Los pescados comen pepas para alimentarse, hacer fiestas y arreglar el mundo de ellos, igual a lo que hacen las personas, pero no cogen ese almidón para su cuya de reproducción sino que se lo comen. Los cangrejos y los camarones son los encargados, por medio de lo que hacen los peces, de coger el almidón espiritualmente; es decir, agarran toda la vida de las pepas y de los peces y la van metiendo en la cuya de reproducción. En otras palabras, son como los *kūmua* de ese mundo ya que hacen posible la reproducción del mismo.

En cada río hay una cuya de reproducción particular, aunque la central está en la Libertad; se podría decir que las cuyas de todos los caños son sucursales de la cuya original. Cuando se barbasquea cualquier quebrada, se afecta la cuya de reproducción y a todas las especies, excepto el cangrejo. Él está en todos los caños, se encarga de cuidar cada cuya y cuando se esparce el barbasco, el cangrejo coge la cuya, se va a lo profundo en la parte subterránea del agua y no tiene contacto con el veneno. Por eso, cuando se barbasquean todos los ríos, caños y quebradas, ellos no se mueren y siempre pasan la trampa. En ese instante, se encargan de llevar la cuya de fertilidad de los peces que posee específicamente cada río, pero de una u otra manera esa cuya representa a la cuya de fertilidad del origen de los peces. Los cangrejos la llevan en sus cuerpos y en su mente. En ese sentido, el cangrejo sería como el alma de los peces; no porque sea el abuelo sino porque es el *kūmu*. Es igual que con los humanos: nuestro nacimiento de origen está en la Libertad y el nacimiento específico está en *Manaitara* donde se supone que hay una cuya de fertilidad y otra de nacimiento; la cuya que está en la maloca siempre se conecta con la Libertad y es la representación implícita de la que se encuentra en *Yúsi*.

La subienda

La subienda de peces depende de las pepas, de las épocas y del río. Se piensa que los peces migran en épocas especiales como la de pepas, de gusanos, de creciente y de chontaduro. En cada época hay determinadas especies de peces, por lo que se relacionan entre sí. Las pepas, generalmente, se empiezan a producir en el momento de ver yuruparí o un poco después cuando empieza a bajar el nivel del agua; éstas empiezan a florecer dependiendo de la época y los peces van equilibrando ahí su abundancia con la producción de frutas silvestres.

En el invierno hay varias especies de pepas como *oso ñomü*, *kānarika* y *bojorikürika* que es la principal y crece en los rebalses; *yukü bodeka* (omima de árbol) permanece en los rebalses comiendo de ellas. Cuando baja un poco el río y el agua está al nivel de la tierra, hay una pepa que se llama *rēnirika*; en esa época abundan los peces de yuruparí, en especial las palometas rojas grandes. Bajando el nivel del agua, abundan las pepas de *símio* y los sábalos y sabaletas. Después de esta pepa, el río sigue bajando y empiezan a florecer gran variedad de frutos como las guamas y una pepas pequeñas llamadas *erurika* que son el alimento de las sardinitas y los peces pequeños. Luego viene la época de verano donde florecen cantidades de pepas; por ejemplo, cuando abunda el laurel hay muchas mojarras y cuando florece la mamita pululan las sabaletas y las palometas. En la época de chontaduro, empiezan a florecer otras pepas, y los peces y nosotros hacemos la curación para el baile. Terminando ese tiempo llega el invierno.

Si los peces están recogiendo frutos, al igual que los humanos, hay algunas malocas que hacen bailes y otras hacen guarapo y bailan toda la noche. En la época de chontaduro, cuando se reúnen todos los peces pequeños, grandes, sagrados y no sagrados, ya no actúan como en la época de las pepas sino como en un baile especial y se vuelven como personas. En ese momento no tienen nada que ver con las pepas porque hay escasez de frutos silvestres; entonces, ellos suben a bailar. Es como la época de escasez y están en su mundo rallando yuca y chontaduro, haciendo máscaras para bailar como nosotros: la época de baile de muñeco es cuando más hambre aguantamos porque estamos esperando para ir a bailar en la maloca donde si hay cacería; lo mismo piensan los peces

El comienzo del baile de ellos es mucho mas abajo de *Boraitara*; cuando llegan allí se personifican y llegando a *Manaitara* están aguantando hambre para llegar hasta allá y comer. En la vida real, en la época de chontaduro

es como la época de escasez, pero terminando el primer baile de muñeco, llueve y los peces empiezan a subir: para nosotros hay abundancia. Ellos llegan a *Manaitara*, pero para nosotros está lloviendo: ellos ya están comiendo la cacería y empiezan a reventar una pepas pequeñas que se llaman *wirurika*; cuando se devuelven, bajan comiendo esas pepas, pero para nosotros están subiendo y es el momento de abundancia para todos. Realmente, salen a comer esa pepa y nosotros aprovechamos esa relación.

Absolutamente todas las especies de peces hacen la migración o subienda. Las principales pepas que comen cuando vienen subiendo son *wajü*, *ñerika* y *jatirika* que abundan en la creciente. La principal ruta migratoria es la del raudal de la Libertad (*Yuisi*) en el Apaporis; de allí entran a los diferentes afluentes y terminan en el río Pirá-paraná, en lo que refiere a la historia de los *Ide masã*. Pueden existir muchos lugares a los cuales ellos migran, pero no sabemos específicamente de dónde a dónde van. Cuando migran se reparten en grupos y cada uno va hacia el lugar que le corresponde, es decir, el grupo que sube hacia caño Toaka va para allá y no debe parar en ningún otro lugar; así como los que van al Jotabeya o al Komeña no pueden desviarse para otros ríos. Cada grupo permanece donde le corresponde hasta cuando termina la época de pepa, si es el caso, y luego empiezan a bajar hasta su lugar de origen de migración. Por esta época los peces ya deben estar fecundados.

Una vez llegan de nuevo a la Libertad, se organizan por grupos y buscan el lugar donde tienen que desovar o aparearse. Este es el tiempo en el que uno ve peces por todas partes y la gente aprovecha para pescarlos y consumirlos: todo esto sucede en el verano. Cuando empieza a crecer el río, dos o tres días después del desove, es el momento propicio para que se presente *wai muni jue* (subienda). La ruta migratoria siempre es la misma. Los peces grandes migran aparte, no se mezclan con los otros aunque vayan por la misma ruta. El orden de los grupos de migración va de acuerdo a las especies o al hecho de ser peces grandes o pequeños: los que migran primero son los peces pequeños, todas las especies de sardinas, luego las de omima, las sabaletas, los sábalos y las palometas.

A simple vista, se dice que la Libertad es el lugar de la migración, pero a nivel de pensamiento se puede decir que el origen de la ruta migratoria queda en *Riari бүкү*, los ríos grandes como el Caquetá y el Amazonas y en el río de leche (*õjẽgõã riaka*). Se piensa que suben desde la puerta del agua (*ide soje*), pero realmente se cuenta desde que llegan a *Yuisi*; por esto se

puede pensar que hay dos puertas del agua. En principio, todos los peces vienen subiendo desde los ríos grandes y, hasta este punto, los peces todavía no son comida y son sagrados porque están en un mundo que no tiene nada que ver con la gente. Cuando llegan a la Libertad se socializan y se transforman en comida por medio de una curación muy específica que hace el sabedor. La gente dice que es el lugar de nacimiento de todos los peces porque allí es donde se curan y se vuelven comida: cuando están más allá, vienen en la imaginación. En la Libertad se sientan en el banco de reproducción y ahí es donde los sabedores curan a los peces y a las personas. Por esto se dice que *Yúisi* es el banco de reproducción de los peces (*wai büjüri kūmurō*).

Suben pescados flacos sin grasa hasta los caños a los que pertenecen. Los peces suben empezando la creciente y bajan después del desove hasta *Yúisi*. Los peces van comiendo diferentes tipos de alimentos como insectos, hojas y pepas mientras suben; por eso, tienen muchos efectos malos que se purifican por medio de la curación, la cual devuelve cada cosa a su lugar. Se piensa que en la Libertad está la concentración de los peces y, estando allá, saben cuando es la época de pepas y a qué caño ir. En dicha temporada hay muchos caños donde los peces van a comer distintos frutos como los ya mencionados *wajü*, *simio*, *ñerika* y *jatirika*; entonces, se van por grupos para entrar en caños específicos: por ejemplo, los que suben a Toaka son peces dueños del río que bajan y vuelven al mismo sitio todos los años. Cuando entran a los caños, las personas aprovechan para pescar. Los peces permanecen en ellos hasta terminar la época de pepas y vuelven a bajar. Cuando comen pepas se llenan de un aceite que se convierte en huevos, así que engendran por medio de las pepas. Regresan a los sitios de origen y empiezan a buscar lugares para desovar que es cuando se ven muchos peces en las orillas de los ríos: desovan y bajan otra vez finalizando el verano. En la época de desove, algunos lo hacen en el sitio al que pertenecen y otros bajan a dejar los huevos en los ríos grandes. Cuando tienen que bajar, se van todos hasta la Libertad y vuelven a subir por encima de los ríos a nivel del agua. En el pensamiento, los peces están entrando pepas a las diferentes malocas que tienen nombre y cuando van a *Yúisi* se purifican de todas las cosas que consumieron en los caños; al dejar los huevos se vuelven estériles y en la Libertad se sientan en la cuya de reproducción, así se mantienen.

Primero suben los peces grandes y luego los pequeños, los hijos de ellos. Los peces pequeños hacen la misma ruta que los grandes, llegan hasta las

cabeceras, se crían allá, se vuelven adultos, se reproducen, quedan con huevos, bajan para desovar y vuelven a subir: ese es su ciclo. Las sardinas desovan en las bocanas de la quebradas, pero en el pensamiento nacen en la Libertad. Los peces pequeños desovan y de ahí nacen los peces grandes; cuando los grandes desovan nacen las sardinas, pues así es la interpretación de la historia. Las sardinas cuando se vuelven peces pequeños son considerados *jerika rēā* (hijos de las pepas). A grandes rasgos, podría decirse que los peces comen pepas, se vuelven gordos, quedan embarazados y bajan a dejar los huevos en el Pirá o en el Apaporis. Únicamente bajan hasta la Libertad y de ahí suben sobre el nivel del agua: esa es la subienda; en ella se destacan las sabaletas, las palometas, los picalones y la mayoría de las omimas.

Los peces bajan antes de la lluvia del verano, sobretodo cuando faltan 5 días para la lluvia del verano de gusanos. Yo (Roberto) lo he visto porque en esa época pesco mucho y puedo decir que están llenos de huevos. Vuelven a subir cuando el río está empezando a crecer con la lluvia de dicho verano; entonces, cuando están subiendo quiere decir que es época del baile de chontaduro para ellos. Después hay otro verano, luego un invierno y ahí empieza a bajar otro grupo de peces cuando los primeros están llegando a las cabeceras de los caños y quebradas. En general, los peces bajan y suben cada vez que llueve después de un verano entre octubre y diciembre que es el período de subienda de peces. Lo anterior no quiere decir que cada vez que los peces suben están bailando, sólo bailan los peces que salen a mediados de octubre. La última subienda de peces es en diciembre y en esta época se aprovecha la pesca para comer durante el baile de muñeco. Poco a poco siguen subiendo hasta marzo y ahí es cuando los humanos hacemos el baile de muñeco; está es una época prácticamente de invierno. Entre enero y mayo hay una subienda de peces porque todavía suben algunos. Los peces que suben son los que ya han desovado porque mientras estén con huevos no pueden subir.

Se supone que los peces que se encuentran en las cabeceras de los ríos y quebradas tienen que haber bajado al río grande, en este caso el Apaporis, para poder subir todos juntos. El primer grupo baja y sube a finales de septiembre cuando llueve y suben exactamente en la primera semana de octubre en la creciente de la lluvia del verano de gusanos. Desovan mientras está lloviendo y suben cuando empieza a crecer el río. Entre octubre y enero llueve constantemente y a mediados de enero y principios de febrero empieza el gran verano; en ese momento empieza a bajar otro grupo de

peces diferente al que sube en octubre: ese es el segundo grupo. Este último grupo sube entre febrero y marzo, cuando la gente empieza los preparativos de la fiesta de muñeco. En el verano de chontaduro baja un tercer grupo de peces que es el más numeroso de todos; este grupo sube durante todo el mes de abril. Llegando el mes de mayo ya no hay subienda y se acaba la época de chontaduro. Esto no pasa todos los años, así como puede haber un año de subienda puede haber otro en el que no haya nada.

Viéndolo rápidamente, este recorrido es el mismo proceso de desove y subienda pero los peces están recreándolo, suben comiendo pepas y tomando chicha de chontaduro. Sólo suben bailando hasta las casas antes mencionadas, aunque uno ve que los peces están por todas partes en las subiendas: esos son los que no están bailando porque los bailadores son peces especiales y destacados. Para los peces, los sitios quedan cerca el uno del otro y, fuera de las malocas importantes, hay otros lugares que no son tan importantes ni están dentro del proceso de baile de muñeco de los peces. Cuando empieza a crecer el río, bajan espumas de color negro que significan que los peces están quemando sus trajes después del baile, de igual manera a como lo hacemos los humanos.

No es que los peces estén haciendo lo mismo que los dioses ni siguiendo el mismo camino, pues ellos tienen una forma propia de migrar. Suben en épocas de pepas y cada grupo de peces tiene su propio destino; finalmente bajan para luego subir desovando. Suben hasta lo más largo de los ríos, caños y quebradas y están repartidos por todas partes, lo cual dificulta identificar qué pez sube, en qué época o qué pez sube con quién. Las omimas *sũārō* y *bodedürüa* no migran en el desove; los huevos van hasta la Libertad en pensamiento y luego suben también. Desovan en la misma época que los demás pero en un solo sitio y cuando lo hacen, no buscan otro lugar. No se sabe donde depositan sus huevos el lechero y el *waïsero* porque son peces ocultos.

Por la historia sólo se puede saber la época de desove y de subienda, nada más. Estos cuentos son saberes, son *ketioka*. Por este motivo, hay historias que no son tan simples y fáciles de entender. *Ketioka* es más que hablar, es como leer un libro; exige un poquito de concentración y fe en lo que se quiere lograr. Así como los dioses subieron creando, los peces suben por el río y el hombre sube por el mismo trayecto cuando está curando comida. Nuestro pensamiento sólo va hasta donde termina el territorio y en muchas ocasiones se extiende hasta el territorio de nuestros vecinos y cuñados. El *kũmu* hace que cada cual se ocupe de lo que le corresponde.

La curación de los peces

Para iniciar la curación, el sabedor tiene en cuenta que los peces están relacionados con los peces del mar. Después sigue con los *wai ñikúa* (abuelos de peces) que son como los padres de los efectos malos que tienen los peces. De ahí, comienza a nombrar al manatí o vaca marina que es grasoso, el pirarucú, la gamitana y el kuyukuyú, un pez del Caquetá que tiene las escamas gruesas. De ahí se cogen las especies de capaces (*wainājā*) y el pez negro (*waikara*), siguen todos los peces que tienen chuzos y después el pez guacamaya (*majā wai*). Luego vienen todas las especies de sábalos y de mojarras y termina con los peces pequeños. A cada especie la va acomodando de acuerdo al medio en el que vive y a los aspectos de su clasificación en *ketioka*. La forma de curación va de acuerdo a lo que cada especie come, de donde nacen y cuando salen. Cada tipo de pez tiene diferentes nombres y se cura de diferente forma porque cada cual consume distintos alimentos. La curación incluye los peces que se comen y los que no. Si llega a faltar algo por mencionar en la curación, el pez puede provocar heridas y enfermedades. Esa es la forma de curación de los peces.

También hay que tener presente los colores de las pepas y de los peces porque son muy importantes en la curación. Por ejemplo, lo blanco representa lo bueno y las sardinitas, por venir de una cuya de fertilidad de flores blancas, son seguras para comer; la sabaleta no tiene nada de malo aunque se considera como un pez grasoso que se puede curar por su color blanco. En estos casos, el blanco domina al resto de los colores y representa la limpieza: si tenemos un pedazo de carbón y lo pintamos de blanco se borra totalmente lo negro. Los colores negro, rojo y amarillo representan el dolor pero el blanco lo elimina. Esos colores de las pintas de los peces son fuertes en el sentido que pueden hacer el mal y el blanco es fuerte porque los puede neutralizar.

Así se vaya a pescar y a curar una sardina hay que saber nombrar a todas las especies con sus respectivas características. Lo mismo sucede cuando se va a pescar un pez grande. Siempre que se cura a una persona, en especial a los niños que van a empezar a comer pescado, se debe hacer el mismo procedimiento para mantener las especies vivas. Si los curadores no alcanzan a nombrar a todos los peces, las personas se enferman; así que dentro de sus obligaciones está saber el nombre de todas las especies.

También se deben conocer todos los nombres de los sitios sagrados. Cuando van curando, suben a partir de la Libertad nombrando todos los

lugares y se devuelven llegando a Jirijirimo. Allí se conectan con la gente de arriba y con otros ríos hasta donde va la historia; terminan y bajan. Los sabedores entran por todos los caños en los que se reparte la historia. Al llegar a los caños de los cuñados dejan para que ellos los curen; la relación de vida con otros grupos se mantiene por medio de las curaciones de pepas, animales, peces y todo lo que existe. Los sabedores de los grupos se relacionan cada vez que hacen una curación.

Los peces que nacieron como alimentos para la gente fueron los peces pequeños. Los peces grandes como el sábalo y la sabaleta no nacieron como comida de los humanos sino como defensa de nosotros, en el sentido que los protegemos y suponemos que ellos nos cuidan. Proteger quiere decir que se hace la curación para que ellos se reproduzcan y, además fortalecen la vida de la gente por el hecho de estarlos curando y de estar pensando en ellos. Eso es *ketioka*. No obstante, cuando estamos en etapa de dieta o después de haber bailado, nos curan sábalos, palometas grandes u omimas que no están permitidas para el consumo. Esto se hace para reproducir a los peces sagrados. Entonces, para dicha curación, alguien va y pesca a cualquiera de éstos; con la carne pueden curar toda clase de peces que no se comen porque en ella está el efecto de todos los peces sagrados. Luego de la curación nos dan de comer un pedacito de carne pero no es para que uno diga: "Ya me curaron y puedo pescar y comer" sino para regalarle vida a esos peces al comer curado.

Cuando uno está en dieta está más sano y más puro, por eso es el momento de comer ese pedacito de pez ya que uno aporta algo de su vida para la vitalidad de ellos. La fuerza de uno se va a la casa de los peces y allá se reproducen. La dieta es como una etapa de buen desarrollo y buen vivir, así que es como una forma de comunicación con ellos y una manera de recrear la vida propia; es una forma de imitar y decir: "Hagan lo mismo ustedes", pero los peces no necesitan hacer todo el procedimiento que hacemos las personas para poder llegar a esa etapa de dieta. Cuando uno come la carne de esos pescados, se recrea todo automáticamente en su casa; pero lo más importante es el hecho de que todos los que están en dieta se comen al tiempo el pedazo curado de carne. Es como mandar el poder o la fuerza que tienen todos.

Si alguien no come pescado de ninguna clase ni está curado para ello, le pide a un curador que le cure. En el momento de comer un pez, esa persona le está aportando una vida más a ellos. Es como compartir la vida y ellos,

en su mundo, están en ese proceso para no acabarse. Por eso decimos que cuando estamos haciendo algo en esta vida, los peces también están actuando por medio de nosotros en su mundo. Por ejemplo, cuando están desovando, salen en grandes cantidades a los rebalses, están bailando y se encuentran en una etapa de dieta; si alguien los pesca es como intervenir en el baile de ellos y eso les da vida. Por el hecho de matar diez o quince pescados la cantidad física disminuye, pero para ellos es una reproducción. Si los Makuna van a participar en un baile con los Tanimuka, el que va tiene la obligación de llevar coca; a cierta hora de la noche, la gente se reúne, habla palabras de coca y entrega la coca al dueño de la maloca. Con eso le da más vida al yuruparí de ellos, o sea, a su cuya de fertilidad y, ellos también aportan y arreglan la cuya de fertilidad de los Makuna con el baile; entonces, hay una relación de intercambio recíproco igual a la que se establece con los peces.

Es como si los humanos les diéramos otra cuya de fertilidad o comida y ellos estuvieran compartiendo su alimento con nosotros, pero éste viene en forma de pez. Los peces nos están dando pepas o masa de pepa y, de hecho, la gente y los peces estamos compartiendo las pepas. Por esta razón, no se debe pescar con machete ni con azagaya pues equivale a arrancar o tumbar un árbol de pepas y ahí se pierde una especie.

Ese intercambio (*üsü wasoare*) también ocurre con la curación que es como participar en un evento que ellos hacen. Hay ciertas negociaciones con los peces antes de los bailes de muñeco o en otros bailes que se llaman *buari basa*. *Buari* significa reunir alimentos y muchas cosas para comer; entonces se matan muchísimos pescados para efectuarlo. El intercambio siempre se hace en verano y el curador piensa con un año de anticipación para que los peces estén preparados porque ellos, en realidad, no nos dan los propios sino los que les sobran. El sabedor reza una cuya de coca y riega un poquito en el agua; los peces la reciben como una cuya de coca que va a reemplazar el espacio que ocupó la cantidad de peces que se van a coger. La cuya de fertilidad de los peces está llena y se va a mantener así; luego nos envían masa de pepas o flores. La gente pesca y barbasquea sin peligro porque lo que sale en el río no son los peces productores sino los excedentes.

En general, si se comen peces sin curar, éstos producen dolores de cabeza y un ardor en forma de llamas en el cuerpo y eso se conoce como *rujüri yarise*. El ardor en el cuerpo ocurre porque en los sitios sagrados donde ellos nacen hay unos fogones llamados *waijūna jeamerē*. Esto puede pro-

ducir paros cardíacos o ataques, razón por la cual la gente muchas veces se muere instantáneamente. Todos se deben curar, ya sea para comer o para reproducir y mantener a las especies acuáticas. Cada cosa que existe en la naturaleza tiene su propia forma de ser curada pues el conocimiento está en ella y, sobretodo, en el yuruparí que es la mata de la sabiduría: ese es el pensamiento de los viejos, es la forma como hay que proteger y cuidar a los peces. Por ejemplo, los mayores de edad cocinaban aparte para comer pescado, ni siquiera podían tener contacto con la gente que no lo comía. Era una forma de educar a los hijos, de aprender a entender las especies y a respetarlas. Por eso los niños crecían sanos y alentados. Los niños actuales crecen muy débiles porque comen cualquier tipo de pescado. La gente no se preocupaba por comida sino por el trabajo y por respetar la cultura.

Los peces producen gran variedad de enfermedades; en el momento en que una persona se enferma es igual a como si se reunieran todos los peces y se lo comieran a uno. Solo el *kūmu* sabe curar dichas enfermedades e impone una dieta muy restringida a mujeres, niños, jóvenes y viejos después de cada curación. Los padres son los encargados de hacer saber a sus hijos lo que implica consumir peces o cualquier otro animal sin curación del *kūmu*. Para que los jóvenes puedan aprender a respetar dichas historias es necesario que sus padres les hablen sobre estos temas. Hay muchos jóvenes iniciados que están en dieta (*bedire*) a los que se les muestra el yuruparí y nunca se acercan a preguntar, ni el curador los obliga, ya que eso depende de la voluntad individual, y comen de todo pues, ante sus ojos, todo es comida.

Los peces hacen parte del conocimiento de los sabedores, de la historia y de *ketioka*. Esto es lo que la gente actual desconoce; por eso, todos los niños que deberían tener buena salud viven desnutridos, en pésimas condiciones de vida, no son conscientes de las dietas y ni siquiera los viejos y los adultos les enseñan las restricciones con relación a los peces, de hecho no cumplen con los ayunos. Todas estas historias deben ser conocidas por todos los Makuna puesto que eso se llama conservar y respetar la cultura: esto era lo que los viejos cuidaban muy bien. La totalidad de los jóvenes no saben estas historias ni saben que es lo que no se debe comer; piensan que cualquier cosa que entra por la boca se come porque ya han probado de todo. Si supieran lo que tiene cada ser de la naturaleza, los hijos pueden tomar conciencia y respetar a los animales y los peces.

Los Animales de Caza

La mayoría de animales terrestres se consideran *waibükürā* (animales de cacería) pues todo lo que está en el espacio de la tierra, incluyendo los árboles, son para nosotros *waibükürā*. Dentro de ellos se incluyen los *jaka ~gana* (cuadrúpedos), los *wütirā* (voladores) y los *waibükürā j?nirā* (trepadores). La palabra *waibükürā* no tiene que ver nada con *wai* (pescado) pues es un término que se refiere a los animales que “se consiguen en la tierra” o a la “comida que vive de la tierra”, es decir, hace referencia a los animales que se pueden comer. *Bükürā* también quiere decir viejo, pero en este sentido no tiene mucha relación; cuando se dice *waibükü* se piensa en los animales de la selva que se comen y que entran en huecos. En los animales de caza existen algunos importantes que se clasifican como *waibükürā nāsa* y otros que no lo son y se consideran *waibükürā suri*; a nivel de pensamiento se trabajan esos dos bloques y se tienen en cuenta los *bana* (comestibles) y los *bana meje* (no comestibles).

También, se dice *waibükürā* porque tiene una relación muy recíproca con la sociedad humana y, generalmente, no se cazan a diario, mientras que los peces se capturan casi todos los días. Ambos tipos de seres viven en mundos muy separados. Los animales de caza son muy sagrados en el sentido en que manejan *waibükürā kaji* (coca de animales de caza), *waibükürā mūno* (tabaco de animales de caza), *jerika kaji* (coca de pepa), *jerika mūno* (tabaco de pepa) y *jerika bede* (almidón de pepa); los peces no tienen nada de eso y nunca se habla de *wai kaji koa* (cuya de coca de los peces) o *wai mūno koa* (cuya de tabaco de los peces). Los animales son más sagrados que los peces porque viven de los árboles de pepas y están comiendo constantemente *yukü kaji* (coca de árboles), oliendo *yukü mūno* (tabaco de palo) y consumiendo *yukü rīma* (veneno de los árboles), pero se pueden curar y comer.

Hay otras sustancias que hacen que los animales sean sagrados. Los efectos, armas y defensas de los animales se llaman *rudi*, pero ellos poseen *kuta*, *gujiriti*, *weta* y *gōñarī*. Los humanos también tenemos *kuta*, un tipo de tabaco de tigre que es como una tierra vieja que no se sabe de que planta proviene. El *je gu* es quien lo guarda y con él, las personas pueden llegar a ser *yaia* o a adquirir más poder. Este tabaco no se sopla y únicamente lo tiene el *yuruparí* por dentro de sus colmillos de tigre para que nadie lo vea: cuando quiere destapar los colmillos de tigre, el *kūmu* los parte y saca

kuta, después lo guarda en ellos y los cierra; por este motivo, eso no se puede tocar así no más. De hecho, era el tabaco que nosotros le dimos a los *Ēmoa yaia* para que fueran tigres grandes y bajaran a los *Ayawa*. *Kuta* es la vida de la gente y si no hay, nosotros nos acabamos. Sin embargo, el de los animales no es idéntico al nuestro sino que es particular a su mundo y ellos lo manejan para otro tipo de cosas, por eso el mundo de los animales se respeta mucho.

Gōñarī es un mundo de colores que se piensa pertenece a los bailes. Sirve para dar colores y decorar el mundo, las malocas de cantos (*basa oka wiri*), las estrofas del baile, las artesanías y el plumaje. Los animales cuadrúpedos tienen eso. *Gujirītī* (colmillo de carbón) es un tipo de barro negro que también se conoce como *ewūñirīsēy* que existe en nuestro yuruparí. *Weta* es otro tipo de tabaco que es único de los animales, no es sembrado y que está relacionado con las pepas y se llama *jerika weta*. Todos esos elementos son la vida de ellos, como su corazón, y son muy sagrados.

Todos ellos son poderes que les dan vida, pues tienen los componentes de la naturaleza, de la tierra y de los árboles; si nosotros nos alimentamos de ellos y no los curamos, estamos consumiendo el veneno de la naturaleza. Como nos pueden hacer daño, conservamos todos esos elementos aparte solo para los animales y es casi como curar yuruparí puesto que constituyen un mundo vivo aparte del nuestro, aunque no es un mundo recreativo. El mundo de los peces si es recreativo porque ellos bailan mientras suben comiendo pepas y son más cercanos a los bailes humanos.

Si pensamos más a fondo, podemos llegar a creer que los animales están organizados hasta mejor que el hombre. Los animales son iguales a los humanos porque las hembras pasan por una etapa de calor similar a la menstruación. Nosotros creemos que los animales no tienen pensamiento, pero en verdad sí lo tienen. Por cada actividad que realizan a diario están protegiendo la selva, se están relacionando con muchos más seres que existen en la naturaleza, sobretodo, los humanos y los árboles. Ellos no suelen andar por cualquier parte del monte sino que se encuentran en los sitios que son considerados sus territorios o casas. Tampoco se consiguen con frecuencia en cualquier época; tienen su propio calendario ecológico, razón por la cual se piensa que los animales sí tienen vida, poder, pensamiento e inteligencia para actuar de acuerdo a sus propias reglas. Ellos no deterioran la selva ni lo que hay en ella, la protegen y la cuidan muy bien.

Cada clase de animales tiene una historia diferente. En general, los animales son malos porque son casi lo mismo que los peces: no tienen una sola historia ni un solo concepto de origen; por esta razón, el sabedor tiene que conocer bien las historias de todas las clases de animales para poder curar y para que la gente pueda comer, de lo contrario, pueden provocarle la muerte a quienes los consumen. La mayoría de los *waibükürā* salieron del hueco de la mata de yuca que arrancaron los *Ayawa* y, es por ello, que hay tantas variedades de cuadrúpedos en la selva. En *ketioka*, ellos nacen como comida nuestra gracias a los *Ayawa*, y los cerrillos (*yesebotiroa*) eran los animales que comía *Rōmikūmu*. Los cerrillos vienen de la yuca y para curarlos, los sabedores hacen lo mismo que curar casabe a un recién nacido, momento en que se vuelven comida. Esos son los animales que se pueden matar en cualquier ocasión.

Los animales que son comida no tienen nada que ver con lo sagrado ni con el *yuruparí*. Lo mismo ocurre para los alimentos de los otros grupos, pues éstos no intervienen en la parte sagrada de la historia. La yuca, para hablar de lo más conocido, no interviene en ella, es pura, no tiene nada malo y por eso se puede comer todo el tiempo; pero si se coge un sábalo, hay que curar porque hace parte de la historia sagrada. Dentro de los animales de caza, los que son comida propia de los *Ide masā* son el cerrillo (*yesebotiro*), el venado (*ñama*), la pava (*katamajū*), el tente (*rūtū*) y la perdiz (*jūrura*); para los niños están el tintín (*boso*), la guara (*bu*), el cerrillo, la pava, la gallineta, la panguana y la perdiz, pero los puercos, las dantas, los cusumbos, los borugos, los pajuiles y los coconucos son sagrados para ellos. Cada grupo tiene su comida propia y su comida prohibida: para los Letuama y los Tanimuka la danta y la omima grande son sus alimentos propios; para los Yauna es un tipo de guara que nosotros no comemos porque la consideramos sagrada; los Yukuna son muy cercanos a las babillas (*gūso*) porque el abuelo de ellos es una de ellas y, por lo tanto, no comen de esos animales; lo mismo ocurre con los Taiwano y los venados colorados (*ñama sūārā*).

Para nosotros, los animales sagrados son los puercos, los borugos, los micos, los pajuiles, los coconucos, las omimas y los sábalos. Este es el grupo de los animales sagrados, *mükā*. Entre los Makuna solo los mayores de 45 años podían comer micos y puercos, pero actualmente hasta los más pequeños comen puercos, borugos y de todo. No comer no quiere decir que los viejos aguantaran hambre, por el contrario, tenían una dieta bien clasificada. Esta es la forma de consumir cacería y es propio de los *Ide masā*, es

nuestra cultura y es lo que hay que tener en cuenta para hacer las curaciones. Quizás, las otras etnias tienen diferentes historias acerca del surgimiento de los animales pero este es el conocimiento que nos dejó *Ayawa* y sólo de esa manera tenemos que manejarlo.

Típos de animales

El principal rasgo de la mayoría de animales que viven sobre la tierra es que tienen cuatro patas y, por eso, generalmente se clasifican como una sola especie. Algunos viven en la tierra firme como los puercos, los cerrillos y algunas dantas; sin embargo, los puercos también viven en los arenales y las dantas en los salados. Hay otros que viven en las sabanas, las tierras bajas y en las orillas de los ríos como las guaras, las pacas o borugos y los tintines. Los abuelos de estos animales son los cerdos, las vacas, los caballos y otros animales de cuatro patas que usan los blancos como animales domésticos. No obstante, éstos son muy peligrosos pues consumen *moa* (sal) que no es de nosotros.

Evidentemente, los trepadores viven en los árboles y los voladores pueden vivir en distintas partes como veremos más adelante. Entre los trepadores, los micos son los sagrados y, de hecho, todos los animales de caza que son sagrados se consideran como animales de engrasamiento (*üyesājārī*). En realidad, todos los animales clasificados como *waibükürā* son casi lo mismo que los peces, pero la diferencia es que son menos grupos y no tienen una historia tan compleja como la de los pescados.

El origen de los animales de caza tiene que ver con la apropiación del yuruparí por parte de los *Ayawa*. *Rōmikūmu* tenía encerrados a los animales como si fueran gallinas y, como cualquier gallina se puede matar y comer, no tenían nada de sagrado. Cabe recordar que *Rōmikūmu* iba a la chagra, levantaba una mata de yuca y sacaba un cerrillo que llevaba para comer. Los dioses se dieron cuenta del lugar en donde se encontraban los cerrillos, arrancaron la mata y del hueco se salieron todos los animales. En el mundo de abajo, los animales estaban organizados y cada uno tenía su espacio: las dantas y los puercos eran muchos y, se dice, que veían yuruparí, bailaban, olían tabaco y hacían de todo porque era un mundo vivo, mientras que los cerrillos tan solo eran tubérculos de yuca y no estaban muy profundo bajo la tierra. Por eso, los animales salieron con todo lo que tenían y hacían, y *Rōmikūmu* no alcanzó a aconsejarlos a todos; los que recibieron consejo quedaron como animales sagrados de una vez. Los animales

que no se dejaron aconsejar, algunos cerrillos, puercos y tigres, se fueron por el río Taraira. Si ella hubiera repartido a los animales por la selva, éstos serían comida y no habría ninguno que fuera sagrado. Después, les enseñó *ketioka* a los *Ayawa* para curar y comer ciertas especies de animales; ellos aprendieron y ya existió la forma propia de curar los animales de cacería en este mundo.

Para crear la historia, los dioses vieron que no tenía sentido tener toda esa cantidad de animales encerrados y que era necesario dividirlos para formar grupos; cada grupo debía tener un origen, un abuelo propio, un dueño, una forma de reproducción, entre otras cualidades. Para darles vida y poder, para que se desarrollaran y transformaran la naturaleza, los *Ayawa* les soplaron tabaco y les entregaron su propio *yuruparí* a algunos de ellos; por eso, se relacionaron mucho con las pepas que eran lo único con que los dioses podían empezar a curar el mundo. Todo tiene su efecto, todo es de *yuruparí*.

Los cerrillos (*yesebotiro*) se clasifican en dos especies: *yesebotiro kūrā* (cerrillos grandes) y *yesebotiro mūtārā* (cerrillos pequeños). Los pequeños andan en grandes manadas de hasta unos cuarenta animales, pero los grandes van de a dos o a cuatro ejemplares. Estos animales no salen con mucha frecuencia. Para nosotros, los cerrillos no son malos y no hacen ningún tipo de daño cuando son consumidos. Ellos tienen mucho que ver con la chagra, pues la mata que tapaba la entrada del hueco donde vivían, era una especie de yuca llamada *yese rükü* (yuca de cerrillo); por lo tanto, los cerrillos eran la misma yuca, los tubérculos de la mata y no eran del mundo de los animales sino de la yuca; esta es la razón por la que son comida. Curar un cerrillo antes de comerlo, tiene la misma forma de curar el casabe para un recién nacido que va a consumirlo por primera vez. Lo único malo, es que por el hecho de que los *Ayawa* echaron avispas en la olla con carne de cerrillo que tenía *Rōmikūmu*, es necesario curar la carne de estos animales para comer, ya que las avispas, por su naturaleza, tienen muchas cosas malas, pueden picar y ocasionar rasquiña, tos, mareo y dolor de cabeza.

Los cerrillos, generalmente, andan en pequeños grupos mientras que los puercos (*jājārā yese*) pueden andar en grandes manadas que pueden oscilar entre los quinientos y los mil animales. Los puercos son como el *yuruparí* de los animales y por eso no se comen. Además, fueron los que olieron el tabaco y tomaron el yajé del *yuruparí* por primera vez; por eso, ellos quedaron con el *yuruparí*, el yajé y el tabaco. Para todos los grupos

son sagrados, excepto para los Yujup pues, para ellos, no hay nada sagrado. Como se supone que todos los animales tienen una sola casa, los puercos recogen las pepas para todos los que viven en dicha maloca, es decir, son los que llevan la comida y, por tal motivo, andan todo el tiempo con el yuruparí. Nosotros decimos que el yuruparí actúa en la tierra por medio de los puercos y en el río por medio de los peces sagrados antes mencionados. A pesar de que los puercos no se comen, esto no quiere decir que algunas personas de cierta edad no puedan hacerlo; en ese caso se puede matar y curar a alguno.

Ellos van cargados de masa de pepas y la entran en la casa de su dueño; luego cada cual se va a su propia maloca. La masa es permanente en sus casas pues recogen las pepas para hacer bailes; las rallan, hacen la masa, la entierran y hacen coladas para las fiestas; por eso, es que son sagrados. Si se matan cuando están comiendo pepas, en nuestra vista sería como matar personas que están barbasqueando o que están recogiendo pepas para un baile. Estos animales no van a comer pepas en cualquier lugar, van a un sitio sagrado donde saben que las personas no tocan las cosas; ellos son inteligentes, miran yuruparí, le hacen dieta a los muchachos, organizan bailes y hacen lo mismo que la gente. Los puercos están muy relacionados con los humanos porque hacen fiestas, ven yuruparí y, en realidad, son como personas. Además de ser un grupo muy numeroso, salen en las épocas de cada pepa por lo que se la pasan mirando yuruparí. No hacen parte del grupo de animales comestibles ni intervienen históricamente de manera directa con las personas: ellos son sagrados y están muy aparte de la historia de los humanos.

Los curadores hacen una negociación con ellos por esa masa de pepa que guardan; de una u otra manera, los animales están recogiendo las pepas para negociar con los sabedores para que la gente pueda comer; en este sentido, cuando los *kūmua* hacen la negociación con el dueño de los animales, éste les entrega la masa que recogieron durante la fiesta. Esta es una manera de curar y proteger a los animales y cuando se matan hay que curarlos porque éstos son masa de pepas y, por ello, muy mantecosos. Cuando se negocian los animales siempre se relacionan con casabe, frutas y almidón de pepas para comida de los niños y es lo mismo que cuando uno le pide comida a alguien. Antes de acercar la cacería a la maloca hay que quemarle incienso para que lo malo del animal se devuelva a su casa. Cuando se negocia el animal para una comida cualquiera se le relaciona con la masa

de pepas sencilla como *toa* (laurel) o *wakarika* (milpeso), pero cuando se negocia para bailes y eventos grandes se relaciona con pepas fuertes como *simio*, *wajü* o *tõmü*; para cazar siempre hay que avisarle al dueño, independientemente si se va a matar el animal o no.

Las variedades entre su especie dependen del tamaño de cada grupo porque hay algunos que son más pequeños, otros son más grandes, otros son más negros, más rojizos o más bravos. Es bueno reiterar que antiguamente, para los humanos, matar a un puerco y comérselo era como matar a una persona; por eso, los viejos no comían de ellos. Los cusumbos tienen la misma carne de los puercos, tan solo varían en la forma física: la carne, el olor y la forma de ser es idéntica a la de los puercos. Nosotros pensamos que ellos tienen las mismas implicaciones que los puercos y por eso no se comen; también son sagrados y se les dice *mükã*.

Para los antiguos, las dantas (*wekü*) no se comían porque los viejos creían que ellas podían apestar a la agricultura. A veces, los mayores de edad comían, pero no las cocinaban dentro de la maloca por la misma razón. Ahora comemos danta porque *Wayupina*, el viejo guerrero Tanimuka, enseñó a los viejos a curarla cuando arreglaron el conflicto con los Makuna [ver Tiempos de guerras y maldiciones]. Para nosotros hay varias clases de dantas: *wekü tõ* son las que no tienen un lugar fijo, andan por el monte y comen cualquier clase de pepa; *ma gaiü* son las que tienen un camino especial por el que siempre se mueven, aunque dicho camino no llega a ningún sitio y es indefinido; *idiro ~gana* son las que viven en los salados y tienen un camino de salado a salado que recorren indistintamente y del que no se desvían.

Los venados tienen como variedades a los colorados *ñama sũãrã*, los pequeños *ñama kabojoro* y una especie de venado negrito que anda por cualquier parte del monte, es comestible y se llama *ñama* simplemente. Los venados colorados no son comida y viven generalmente en el salado, mientras que los venados pequeños si se comen y no tienen un lugar fijo. *Yiba* era un *ñama sũãrã* y, en nuestra historia, éstos no son importantes; además la carne es muy fea.

Los borugos (*sême*) nacen del yuruparí y la especie pequeña es sagrada mientras que la variedad grande se puede curar para comer. Dentro de las guaras (*bu*) están la variedad negra que es sagrada y puede empeorar la enfermedad de chuzo (*ñosẽrĩ*), la especie blanca que se puede comer, las que son cercanas a las personas porque se mantienen en las chagras y son

como el alma de los muertos que vienen a visitar a los parientes, y las guaras que si son comida andan por la selva y no salen a los espacios domésticos. Dentro de los cuadrúpedos también están los ratones (*bi*) que se clasifican con las guaras como *kī barā*, es decir, que comen yuca. La chucha o zarigüeya (*oa*) está dentro de la clasificación de los animales de cuatro patas y no se come porque la carne es muy fea. Este animal es nocturno y en esa categoría se incluyen las ratas y los borugos.

Los animales pequeños no se clasifican bien, viven de los demás y son como basura porque no prestan ningún beneficio al hombre, son dañinos y no se les tiene en cuenta dentro de la historia de los animales; a pesar de ello, son necesarios para la naturaleza. Se les da vida por medio de las curaciones que se le hacen a las dantas, a los puercos y a los cerrillos. Cuando los sabedores hacen las curaciones mediante estos animales importantes, curan a los que son comestibles y no comestibles, mantienen y cuidan la cuya de fertilidad y al curar las pepas se dirigen a los animales para que se mantengan las especies. No todas las veces que se mata un animal se necesita curar. Se cura cuando se mata en grandes cantidades, aunque siempre que se cazan dantas, cerrillos y puercos se requiere de una curación; los demás se pueden matar en cualquier momento y se pueden comer sin curar. Se dice que éstos son los animales más destacados porque nos relacionamos directamente con ellos por medio del pensamiento y son los animales con que hay que hacer la curación de intercambio cuando se caza para comer en los días de bailes grandes, en especial, en el baile de muñeco.

Para nosotros, los trepadores no son muy importantes en la historia. Todos se alimentan de pepas y, algunos, comen frutas de las chagras. Dentro de ellos podemos destacar a algunos micos como el chichico (*ñūsüāmū*), el churuco (*señ*), el cotudo (*ugü*), el maicero (*gake*), el wicoco (*wau*) y el mico negro (*üsika*); dentro de esta categoría también están el perico perezoso (*kereka*), el cusumbo (*mijñ*) y la ardilla (*ñisōkā*). Los churucos y los cotudos son los más importantes y los micos pequeños hacen parte de ellos.

Las aves son *wütirā* (voladores) y se clasifican desde varios puntos de vista que dependen de si son comestibles, sagradas o nocturnas; el resto se clasifican de acuerdo al medio donde viven, a lo que comen y a otras características. Por ello hay pájaros de vuelo largo y de vuelo corto, *goje* ~ *gana* (aves que viven dentro de los huecos de las cuevas), *ñami* ~ *gana* (aves nocturnas) y *ümüa* ~ *gana* (aves diurnas) o que viven de noche en los árboles y de día en las cuevas, *riaka miniā* (aves que viven en las orillas de los

ríos), *tata miniã* (aves que viven en los rebalses), *joa miniã* (aves que viven en la selva), *wesegodo miniã* (aves que viven en los rastros), *weseka miniã* (aves que viven en la chagra) y *wekü idiro ~gana* (aves que viven en los salados) como una variedad de palomas rojizas, *waibükürã yaia* (tigres de animales de cacería) las que se alimentan de otras aves, *wai barã* (que comen peces), *jogare barã* (que comen podrido), las *wüjo masã* que anuncian agüeros; también se clasifican en *koküna barã* (que comen cucarrones), *go udirã* (que chupan agua de las flores) como el colibrí y *yukü joarã* (que perforan las maderas) como el pájaro carpintero. Todos estos hacen parte de la clasificación cultural.

Las aves que se comen son las pavas, las gallinetas, las panguanas y las perdices. Dentro de las aves sagradas están el tucán, todas las especies de loros, las guacamayas, los pajuiles y los coconucos que descienden de las personas. Muchas de las que se consideran sagradas son hijas de yuruparí, por ejemplo, las guacamayas, las garzas y todas la especies de loros de las que sacamos plumas para bailar y usar cuando estamos viendo yuruparí; éstas nunca se comen. Dentro de los loros hay que destacar a *roe*, el loro verde (*bokü*) y el bibicho (*guekero*) que son unos loritos pequeños que permanecen en las lomas aunque hay otros que viven en las casas de coméjén. El tucán también es hijo de yuruparí porque tomó su pinta de *je*; ese si se come al igual que el pajuil. Todas las variedades de pajuiles viven dentro de las cuevas al igual que el coconuco (*ikagü*) que no es comida porque proviene de las personas y posee cumare y barro para pintar¹, lo cual es muy significativo para nosotros, y pueden producir dolor de cabeza, fiebre y enfermedades; los mayores de edad son los únicos que los comen, ya que se supone que cuando las personas están viejas han pasado por varias etapas de dietas y, por ello, los alimentos prohibidos no les hacen daño.

Las aves de vuelo largo viven en los árboles. Entre las de vuelo corto están las panguanas, las gallinetas y las perdices. El gavilán y el águila son aves que comen a otras aves y las consideramos como los tigres de los pájaros, por eso se reconocen como *waibükürã yaia*. El martín pescador, las garzas y las grullas son aves que comen peces (*wai barã*). Los chulos se clasifican como *jogare barã* porque comen podrido y también son vistos como personas, es decir, *yuka masã* (gente gallinazo); ellos no son muchos pues únicamente son veinticuatro y podemos encontrar dos variedades, la negra (*yuka ñirã*) y la blanca (*yuka mona*). *Yuka bokü*, el gallinazo pertenece a la clase blanca y es el jefe de esa gente [ver Yiba y Yawira]; para

todos los chulos el animal que se esta pudriendo es como un río y los gusanos se ven como sardinas. Los pájaros que anuncian cosas raras y agüeros, como muertes o enfermedades, son *wūjo masā* y, en realidad, son casi todas las aves nocturnas; dentro de ese conjunto se encuentran los búhos y los gavilanes que a veces vienen volando y caen muertos de repente. Para nosotros, esas son aves malas.

Dependiendo de las épocas se encuentran aves en los rebalses; cuando crece el río abundan *tata miniā* y *riaka miniā* que son aves pequeñas. Estos pajaritos que viven en los rebalses son los mismos ribereños; la diferencia se presenta porque en las épocas de creciente se van a vivir en los rebalses y se alejan un poco de la zona ribereña. Al interior del grupo de estos pájaros se diferencian diversas especies. Dentro de ellos se destacan: *majī* (tipo de garza que come sardinas, vive en las playas y tiene un color blanco oscuro en su plumaje), *sayatu* (come grillos y es de color gris), *riamini* (come grillos y también es gris), *waigōārīmini* (“pájaro de huesos de pescado” que come grillos y es gris), *kumini* (de color azulado, come grillos y otros insectos pequeños), *ria ūmu* (“mochilero de río” pues su color es parecido al del mochilero y come toda clase de insectos).

Las principales aves que viven en los rastrosos son: *busuiro* (de color café, come varios tipos de insectos, es comestible pese a que se le considera como *üyesājārī*, un ave grasosa), *kajikūrā* (“nudo del bejuco de yajé”, de color café y come insectos), *wakūrika mini* (“pajarito de pepa de yarumo”, de color amarillo y come insectos), *jetasui* (de color marrón y come insectos), *jisa* (de color azul, gris o amarillo y come pepas), *wītobe* (de diversos colores, come pepas e insectos), *ñokōtobero* (de color gris y come insectos), *yajiyudua* (de color amarillo y rojo que come pepas de yarumo) y *kānadua* (tipo de colibrí que come insectos).

Las que habitan en las chagras son: *kanea mini* (“pajarito de caimo” puesto que hace su nido en las matas de caimo, es de color blanco oscuro y come insectos), *ra mini* (“pajarito de hierba” ya que hace su nido en las hierbas, y come pepas de las hierbas), *yuisigo* (tiene el nombre de una de las hijas de *Idejino* y por eso se le considera como un pajarito hembra *bare jako*, dueña de la comida), *wīyego* (una especie de gavilán), *kōne* (un tipo de pájaro carpintero) y los copetoncitos. Estos son los pajaritos que viven en la chagra, aunque también pueden habitar en ella algunos de los rastrosos y que se pueden considerar también como de la chagra.

Por último, los pájaros del monte son: *mekāsibi* (de color negro y come insectos), *kāsākōne* (tipo de carpintero rojizo que come insectos), *kuri* (de color azulado, come insectos y siempre permanece en el camino), *jojo* (de colores variados, mediano y come grillos), *soro* (mediano, de varios colores, vive en lo alto de los árboles, come pepas y grillos), *beatu* (de color azul y amarillo, mediano, come grillos y pepas), *buja* (paloma pequeña que come pepas), *sōjĩ* (come grillos y es de color negro), *rāmeā mini* (de color rojizo, come insectos y sale en busca de alimentos, generalmente, cuando en el camino hay hormigas que le pican a las personas), *waiwaiso* (vive en los árboles, come insectos y pepas, es mediano y se considera como el anunciador del trueno), *bu sāmū* ("yuruparí de guara", pájaro sagrado de color azul) y *jueduraa* (tipo de paloma mediana, de color rojizo que come insectos y pepas). Estos son los pájaros que viven en el monte y que en ningún momento salen a los espacios domésticos; todos son importantes dentro de la cultura Makuna.

Las aves no cobran vidas humanas y no tienen una relación muy fuerte con nosotros. Cuando se curan las épocas ellas entran en la curación para que puedan reproducirse y vivir. Ellas son una de las especies más reducidas que existen en la naturaleza, por eso no se deben cazar tanto pues se acaban muy rápido. Además, para nosotros, las aves son como el cronograma de actividades porque ellas, de una u otra manera, miden el horario del día. Por ejemplo, la pava es como un reloj y siempre hacemos referencia a ella porque cuando se despierta hace una bulla por la que sabemos que ya es hora de levantarse; cuando vuelve y hace bulla es para ir a bañar y alistarse para realizar las actividades del día. Adicionalmente, son las que anuncian las épocas; entonces, para tal época canta tal ave, cuando se aproxima el verano canta tal otra. Por eso, las aves tienen más complicaciones que los peces y que los animales de cacería pues están relacionadas con el cronograma y el calendario, lo cual influye mucho en el ambiente humano.

La casa de los animales

Los animales tienen una maloca propia que se llama *Wümr² joa* (selva de *Wümi*), la cual tiene un dueño principal que se llama *Wümi bükü* (Viejo *Wümi*). Queda entre el río Taraira y la cabecera de caño *Ruduya*, un afluente de caño Toaka. Sin embargo, la casa principal y de origen de los animales queda en la Libertad que, en este contexto, se llama *waibükürā büküawí*, o sea, la verdadera casa de los animales. Desde ese punto de vista, *Wümi joa*

es la casa del origen de la comida (*bare büküa wi*) donde los animales salen y se cazan, ya que en *Yuisi* no se puede porque todos los animales que allí se encuentran son sagrados. En realidad, dentro de la maloca de *Yuisi* no hay animales sino puro pensamiento, como un aire que gira alrededor de dicha maloca, donde está la reproducción de los animales; además hay un dueño que es un curupira (*rümü*) grande de color negro que maneja todo ese mundo.

Como en la Libertad no se puede negociar tiene que haber una casa donde se pueda y que cumpla con una función “comercial” donde se negocien y distribuyan los animales; en nuestro caso es *Wümi joa*. Para conseguir comida suficiente para los bailes, se negocia con los cuadrúpedos; entonces, el sabedor va primero a la Libertad para avisar y envía puro pensamiento a dicho lugar. Luego va a *Wümi joa* e intercambia coca por masa de pepas. Mientras en *Yuisi* se hace un aviso, en *Wümi joa* se realiza un intercambio directo. Para entender la relación entre ambos sitios podemos hacer una analogía con los humanos: nuestra casa de nacimiento queda en *Manaitara*, pero donde practicamos la cultura es en caño Toaka.

La maloca de *Wümi joa* está dividida en varias partes o alcobas, una para cada grupo genérico de animales; es decir, hay una alcoba para los trepadores, otra para los cuadrúpedos y otra para las aves. En cada una de ellas hay un jefe o *kāmükükü* que tiene como funciones aceptar o rechazar las peticiones del *kümü* para el intercambio con los humanos e intermediar con el dueño principal de la casa. Todos los animales que viven allí dependen de las órdenes del dueño general. Desde ese punto de vista, el dueño se conoce también como *waibükürā jakü* (padre de los animales de caza). Se cree que los animales están organizados como las personas en una maloca en la que el dueño general es quien ordena y delega obligaciones a cuatro ayudantes principales que administran lo que hay en ella.

Dentro de la alcoba de los cuadrúpedos están los puercos, los cerrillos, las guaras, los armadillos, los tintines, los ratones y otros animales pequeños, aunque los principales son los puercos y los cerrillos que son los que se negocian. Los venados comestibles también viven allí, pero el venado colorado está más relacionado con las dantas y sus malocas de los salados, donde se supone que manda junto a cuatro colaboradores; los salados y los lugares con nombres tienen sus propios maloqueros, pero no tienen la misma estructura administrativa de la casa de los animales, aunque son dependencias de la Libertad. Para el caso específico de las dantas, no se piensa

que vivan dentro de la casa de los animales porque ellas no existían dentro de nuestro *ketioka*. Las dantas que viven en los salados son los parientes de los *Yiba masā* y por eso no están dentro de nuestra historia. Los antiguos comían dantas siendo viejos y no hacían intercambios con ellas; además, éste animal se considera enemigo de la agricultura. Para los *Yiba masā*, la casa de los animales queda en el salado de la bocana del Komeña.

Los borugos no tienen parte en ninguna de esas casas porque nacieron de la palma de yuruparí. Las especies pequeñas dependen de los animales importantes y no requieren negociación; es igual que en los peces pues los chicos dependen de los grandes. Por ejemplo, si van a hacer un intercambio con los cerrillos en una época de abundancia de cacería, por el hecho de hacer la curación por medio de los cerrillos, las especies pequeñas salen, abundan en la selva y se pueden cazar sin necesidad de intercambiar con las guaras y los tintines. Los micos tampoco participan en la negociación. De hecho, la curación para una sola especie ya hace que todos los animales, tanto los que se comen cómo los que no, se reproduzcan. Los tigres a pesar de que son como almas y personas, son cuadrúpedos y terminan haciendo parte de la curación. La negociación es diferente al arreglo del mundo donde se realiza una curación muy general que beneficia a todas las especies de la naturaleza incluyendo a los humanos.

Dentro de cada especie hay algunos animales que no se pueden matar y otros que sí. Cuando los puercos entran pepas, hay algunos que van tocando su yuruparí mientras que los demás van cargando los frutos. Los que van con el yuruparí son cuatro principales, el resto son almidón de pepa (*jerika bede*), aunque también se puede decir que son almidón de yuca (*kī bede*). Los principales son unos puercos más grandes que los que salen a la tierra y se piensa que son de color blanco, negro, rojo y amarillo, dependiendo del grupo de animales. También representan al *kāmükükü* de cada grupo, y entre ellos, uno solo es el principal, otro puede ser el que recibe la coca que mandan los curadores a la casa, otro puede ser el maloquero que recibe las comidas adentro de la maloca y maneja su preparación, y el otro puede ser dueño del grupo que sale a la tierra a buscar comida, es decir, el que ordena al grupo hacia donde ir, que hacer o que pepa recoger; pero el principal es el que ordena a todos. Los animales que no hay que matar no salen de su casa, solo los que están cogiendo pepas; por tal razón, cuando se va a cazar y uno se encuentra con un grupo de cerrillos, no se fija en el cabecilla que es el que va de segundo sino en el resto de la manada que

tiene animales grandes y flacos, por lo que se considera y se sospecha cuál puede ser el principal, entonces los que se dejan matar son lo que no son importantes.

La fertilidad

Los animales nacen, se reproducen y mueren en *Wümi joa*. Allí hay espiritualmente una cuya de reproducción llamada *waibükürā büjüri koa* donde se reproducen los cuadrúpedos, los voladores y los trepadores. A diferencia de los peces, no se podría pensar que cada especie tiene su propio reproductor, pues los animales dependen de la cuya de reproducción que se encuentra en su casa; inclusive cada grupo de animales tiene su propia cuya. La cuya de reproducción no es de almidón sino de coca y en la Libertad se encuentra la cuya principal; desde esta perspectiva, *Wümi joa* no es la cuya general de fertilidad, pues la cuya de fertilidad de los animales, de los peces, de las pepas y de las mismas personas está en *Yuisi*.

La cuya de reproducción de los cuadrúpedos contiene almidón de coca (*kaji bedé*) y almidón de tabaco (*müno bedé*) y es de color verde; la de las aves es de almidón de pepa (*jerika bedé*) pues éstas consumen principalmente *biu*, *yaji*, *düjo*, *wāsiāgüda* (una pepa de rastrojo) y *ritirika*, por eso cuando hay muchas pepas ellos abundan. La cuya de las aves es roja, lo cual está relacionado con los efectos malos; cuando los animales recogen las pepas, el mal que ellas tienen se relaciona, entre otras cosas con el color, y lo transmiten individualmente a los animales junto con los efectos negativos, y no a la cuya de fertilidad. Para estos seres, la relación es diferente a la de los peces ya que todas las aves tienen una única cuya de fertilidad de la que se reproducen todas las especies, porque casi todas comen las mismas pepas y no tienen especificidades marcadas como los pescados. Sin embargo, las aves no hacen fiestas.

Cuando se habla de animales reproductores, se hace referencia a los que de una u otra manera se reproducen gracias a las curaciones del *kūmu*. Esto se hace efectivo en el momento en que el curador hace la curación para que la gente pueda comer carne de monte; al curar la carne hace que los animales se reproduzcan y no corran riesgo de extinción por las actividades de caza. También, los animales productores son los que causan o producen algún tipo de mal en los órganos humanos; por tal motivo, se necesita que el *kūmu* haga la respectiva curación para quitar el efecto que puede causar daño a las personas. Estos animales son: dantas, cerrillos, puercos, borogos,

guaras, venados, cusumbos, osos hormigueros, trepadores y todas las aves comestibles como pajuiles, coconucos, pavas y tucanes que, de hecho, son los animales de cacería más destacados en la cultura.

Los animales no se acaban así no más; por eso, hay que tener en cuenta lo que el curador diga para cazar. Si los matamos en exceso o todos los días, existe la probabilidad de que se extingan porque, en realidad, los animales no son muchos. Cada especie tiene una aproximadamente diez grupos, cada uno compuesto por una cantidad no mayor de cien animales. Por ejemplo, los cerrillos salen en manadas de diez o doce individuos; si todos se dejan matar en una sola cacería es muy malo porque se estarían acabando. Por eso, cuando el cazador se encuentra con una manada de cerrillos solo mata a uno pues existe esa conciencia, además ellos no se dejan matar tan fácilmente. Acabarlos sería lo mismo que hacer una chagra e invitar a toda la gente a arrancar yuca de una vez: ahí uno se queda sin alimento y sin comida. Por tal motivo, no todos los días se coge cacería pues esas son cosas de la naturaleza. Los indígenas no tenemos la ambición de acabar con toda la comida que hay en la naturaleza porque ella tiene que estar ahí y, cuando se necesita, se consume moderadamente para que se puedan conservar las especies.

Los animales están repartidos por todas partes del mundo de diferentes formas. El hombre tiene que tener la conciencia de no matar animales cuando están pequeños. Los animales nunca se han acabado y tampoco creemos que eso ocurra. Cuando se acabe el mundo, nos extinguimos todos, de lo contrario no pasa nada. Para todos los grupos indígenas es así. Sin embargo, hay una historia que dice que los animales que existieron en el tiempo de los *Ayawa* ya se extinguieron debido a un incendio natural que hubo en esa época. Antiguamente, se dice que existieron animales grandes: hormigas del tamaño de las dantas, lagartijas más grandes que los caimanes, gusanos de las dimensiones de un tambor que tenían los colmillos grandes. Cuando se quemó el mundo, éstos dejaron de existir; esos eran los abuelos de los animales. Los que existieron después, son los que aún permanecen.

Hay animales con los que nosotros nos relacionamos y *ketioka* va hacia ellos en cualquier curación. Ese tipo de animales son los que se reproducen, son vivos en el pensamiento en la naturaleza y necesitan de una curación muy buena para poder comer e intercambiar. Esta es la razón por la que las curaciones se hacen para los animales importantes, o sea para los reproductores, y por medio de éstas se reproducen los demás. Por ejemplo,

un tintín no se tiene en cuenta como animal importante y si se mata, el que lo va a comer lo cura pues el tintín come pepas y diferentes tipos de comida que tienen efectos nocivos. A nivel de pensamiento, esta curación no fertiliza a los demás animales, es algo sencillo pero toca nombrar hasta los ratones y lo que no se come: así se maneja una curación. En cambio, cuando se cura cerrillo, se curan todos los demás: peces, trepadores, aves y todos los animales que existen.

Todos los días, el curador se sienta en la maloca, empieza a arreglar todo, como el mal de la noche por ejemplo, y cuando termina se conecta con la casa de los animales. Es una manera de poner siempre un aviso, como decir: "Hagamos una negociación anticipada de aquí a un año; a cambio yo voy a estar dándole coca todos los días", así se cacen animales dentro de tres o cinco días. Como el sabedor está dando coca y conversando todos los días, lleva una negociación anticipada. De pronto hay una cacería accidental, en ese sentido, siempre están en contacto, sobretodo con los cerrillos y los puercos que son los que salen a diario por la selva, porque los animales son un poco más peligrosos que los peces. Si la cacería no es prevista, se mata un animal y el curador no está pendiente de la comunicación, esa matanza podría ocasionar un conflicto entre los animales y el cazador porque ellos no saben que la caza está anticipada; por eso es que todos los días están en comunicación. Al llegar una época especial, se hace una negociación directa. Esa es la teoría de los *kūmua* para curar las especies y para que cada vez que se mate a un animal grande, la especie se regenere.

La curación

La forma de curación de los animales de caza comienza con los cuadrúpedos, sigue con los trepadores, con todas las especies de micos y luego con las aves, empezando por los pavos reales, todas las especies de pajuiles, pavas y todas las especies comestibles. Para empezar a curar las dantas, los sabedores empiezan a curar desde la vacas (*moawekū*) porque las dantas tienen el mismo efecto que las vacas puesto que ambas comen sal. A los puercos los empiezan a curar desde los cerdos ya que hay muchas variedades: pequeños, blancos o negros y cada especie tiene un efecto diferente; los cerdos son gordos y tienen mucha manteca, la cual es mala para el cuerpo. Si uno come sin curar, las personas se engordan, se llenan de grasa y se mueren de alguna enfermedad. El cerrillo viene de la yuca y el único efecto que tiene son las avispas.

Para comer animales de cacería se debe saber como viven y, sobretodo, lo que consumen porque ellos comen diferentes tipos de pepas, lombrices y cangrejos que tienen muchos efectos nocivos para la salud humana. Para curarlos, tienen que saber de donde nace cada especie de pepa, de lombriz o de cangrejo, que contenido tienen, que consumen y todos los efectos malos. Para poder convertirlos en comida hay que quitarles el tabaco, la coca y las demás cosas que poseen; de lo contrario, los efectos atacan a las personas y las matan. Por ejemplo, algunas aves comen culebras podridas, por eso es necesario saber que tipo de alimentación tiene cada ser. Cada especie tiene su forma particular de hacerle mal a las personas, pero el efecto que tienen es el mismo. El *kūmu* va acomodando cada especie animal como en un escala dentro de la curación para que cada cual viva en su espacio según su forma de vida. Estas son maneras de curar a los animales.

Los puercos, las dantas y otros animales no son comida y solo se pueden pedir a cambio de frutas y como comida para los niños cuando se va a hacer un baile de muñeco; para nosotros solo quedó el cerrillo como comida pero ahora parece que todas las personas comen de todo. Antiguamente comían danta, pero no muy seguido; después que *Wayupina* nos enseñó, si se empezó a comer tapir; los Letuama nos enseñaron a curar y a comer puercos. Estos animales producen malestar estomacal si se comen así no más, especialmente a los niños. El acto de curación es la conversión de algo sagrado a no sagrado para que las personas puedan comer y ésta es la educación que debemos dar a los jóvenes para que puedan diferenciar lo sagrado y lo no sagrado. Los animales recibieron tabaco, coca y *kuta*; por eso, si los infantes comen dichos animales sin curar, están comiendo esas cosas, pueden enfermarse y morir. Muchas veces, los pequeños pueden volverse locos, correr de allá para acá hasta la muerte; por tal razón sólo pueden comer tintín y guara. Las tortugas morrocoy y los cusumbos producen cáncer en las mujeres y en los hombres.

Un *kūmu* le puede decir a sus aprendices (*bia sabatia*) jóvenes que los animales no se comen antes de haber curado, pero ellos no tienen ni idea de las razones porque piensan que todos los animales son comestibles. A veces, toca curar animales prohibidos porque si no es así, pueden golpear o matar al sabedor, además de tratarlo de mal *kūmu*. Se trata de restringir la dieta por la salud de la gente, pero hay mucha ignorancia en la actualidad. Las madres de niños de brazos no podían comer animales hasta cuando su bebé dejara de tomar leche. Ni siquiera, las madres embarazadas podían

comer animales porque afectaba el estado normal del desarrollo del feto. Si obedecían, la madre y el bebé gozaban de buena salud. Un *kūmu* puede tener una infancia sana, pero cuando empieza a practicar las curaciones puede no hacer bien las dietas necesarias y se enferma.

El curador tiene que saber muy bien cuándo curar animales a los niños. Si se respetan las reglas de las dietas, los niños crecen sanos. Solamente los viejos podían comer animales como puercos, dantas, borugos, pajuiles, micos y coconucos. A cualquier persona que come estos animales le está prohibido tener contacto con los infantes. En la época de comida (época de chontaduro), el *kūmu* cura toda clase de alimentos y sólo los bebés pequeños y las lactantes no pueden comer ciertas cosas. Nosotros nos enfermamos porque los tigres de yuruparí están pendientes de quién se come algo no permitido para poder atacarlo de inmediato. Los tigres de yuruparí nos están viendo a toda hora, vigilan a los maloqueros y maloqueras para observar si comen comidas grasosas; en tal caso, todas sus pertenencias se llenan de grasa, entre ellas las chagras, la maloca, la coca y el tabaco. Por estas razones, ellos están expuestos a muchos peligros en la vida, lo cual quiere decir que se tienen que cuidar muy bien la dieta. En la época del chontaduro, los tigres no están pendientes porque se van lejos a cazar y a rebuscar.

Otros Seres

En la selva existen animales peligrosos como las arañas, los alacranes, las serpientes venenosas, los tigres e innumerables variedades de seres. Ellos no existen para tenerles miedo sino para relacionarnos, socializar y familiarizarnos por medio de las curaciones y del manejo y cuidado que se le da a la naturaleza. Si estos seres no se cuidan se ponen bravos y pueden atacarnos.

Las anacondas (jĩnoa)

La anaconda o boa (*jĩno*) no tiene una clasificación específica. Para nosotros no es un animal sino una persona. Hay varias especies de boas, y pueden vivir en el río o en la tierra. Ellas viven dentro del agua, en especial, en partes del río donde se acumulan muchas hojas, debajo de las ramas, de los palos caídos o en ranuras dentro de la capa de la tierra donde se meten. Las más grandes miden entre siete y diez metros. La boa, generalmente, no sale más de 200 metros de la orilla del río, pero hay otra clase de anacondas que son de la selva y se llaman *joa jĩno* (anaconda de monte) que si son peligrosas, pues son tan grandes como las de río, se enrollan en un árbol y atacan, normalmente, a los animales.

La anaconda, como se sabe, no ataca a las personas así no más; se les puede pisar y no hacen nada. Generalmente, las boas que existen en el Apaporis a partir de *Manaitara* no atacan a los humanos, salvo que alguien se coma algo prohibido por el sabedor como hormigas recién tostadas u hormigas nocturnas. La razón es la siguiente: en la casa de *Idejĩno*, la única comida preferida de él es la hormiga tostada; entonces, cuando alguien las come, el cuerpo entero se le vuelve como una hormiga tostada, es decir, comida de anaconda.

Hay boas que no tienen nada que ver con *Idejĩno*; se caracterizan porque no tienen cola ni saben de los humanos. Casi no salen, pero de todas maneras es recomendable no bañarse en cualquier sitio del río ya que uno no sabe que clase de boa pueda haber en cada lugar. Dentro de nuestro comportamiento se contempla que no hay que bañarse en cualquier sitio de la selva, pues en el puerto de una maloca o de una comunidad no hay anacondas. Cuando una persona se ubica en algún lugar, el sabedor cura y espanta a las boas, o sea, les da coca para que no permanezcan por ahí.

El Apaporis es peligroso porque puede haber muchas clases de anacondas que atacan a las personas, pero no a los descendientes de *Idejĩno*. A partir

de la bocana del Komeña hacia arriba, por el Pirá, hay muchas boas agresivas con las personas, al igual que en el Apaporis desde la Playa hacia arriba. Son anacondas que no reconocen a los humanos y pueden atacar. Éstas no son descendientes de *Idejino*, pero de todas maneras no es recomendable bañarse en cualquier parte, sobretodo en las playas porque de noche salen a ellas. En el río Caquetá si hay que tener miedo, pues existen muchas boas y los grupos étnicos de allá no provienen de ninguna clase de anacondas; por eso, siempre hay muchos peligros por todas partes de la selva y el río. Nosotros que somos de allá no nos bañamos en cualquier sitio; cuando uno viaja por el río y se queda en una parte no debe bañarse porque no se sabe que animal haya por ahí. Es peligroso.

Históricamente, desde un principio hay un acuerdo entre las personas y las boas para que no ataquen a la gente, pero así mismo puede haber algunas que sean muy agresivas. El único caso conocido de un ataque le ocurrió hace algunos años a la mamá de Octavio Makuna cuando vivía en un quebradón llamado *Jotajudiya*. Un día, fue a lavar la yuca en el puerto, la atacó una boa pequeña que empezó a halarla hacia el agua, mientras la mujer se agarraba de un tronco. Como las anacondas dejan la cabeza quieta porque no matan con la boca a pesar de atacar con ella, sino enrollando a la presa con el cuerpo, apretando con la parte de la columna y destrozando totalmente con el hueso; la mujer vio que la cabeza de la boa ya estaba al nivel del agua y, sin saber que hacer, le cogió la cara y le mordió la nariz, ahí la soltó. Tradicionalmente se ha dicho que el único remedio para escapar de una anaconda es morderle la nariz y la mamá de Octavio probó que era cierto.

En la actualidad, es recomendable llevar una navaja o algo con qué espicharles la nariz porque las boas que atacan, generalmente, son pequeñas, de unos tres metros y sus cabecitas son chiquitas. La explicación es sencilla: dentro de la historia, la anaconda es el mismo matafrío o sebucán para exprimir la masa de yuca, al cual llamamos *jino* también. Al matafrío viejo no se le puede meter mucha masa de yuca porque se revienta, mientras que al nuevo se le puede echar cualquier cantidad de masa y exprimir entre tres o cuatro personas sin que se reviente. La boa más grande no puede lanzar un ataque porque no tiene fuerza; por eso, las anacondas agresivas con la gente son pequeñas, no sueltan a las personas y empiezan a chillar para llamar a las grandes que son las que las matan. En ese instante, salen diez o cinco boas grandes; esa es la relación.

Una vez fuimos con mi papá (Maximiliano), Apaporis arriba, y vimos que algo salía y caía al agua. Roberto dijo que debía ser una boa agarrando a una danta; nos acercamos y vimos que la anaconda se había enrollado en un árbol en un camino de danta, por eso es recomendable no bañarse en los caminos de los tapires. La boa tenía cogida con la boca a la presa, pues ellas tienen los dientes como dos anzuelos que no se sueltan; la danta salía del agua, pero la boca la halaba y era increíble ver a semejante animal enganchado en una cosita tan pequeña. El tapir gritaba y yo le dije a mi papá que esperáramos a que la matara para cogerlo, pero él dijo que eso no se come; entonces yo le dije que dejáramos que la matara, pero a mi papá le dio pesar. Cuando la danta se iba, la boa se estiraba y la cogía; ella trataba de correr y halaba, pero la cabecita le agarraba las patas. Ella ya no tenía fuerzas y nosotros nos fuimos acercando; en un último esfuerzo, salió corriendo con toda su fuerza y la boa se reventó por la mitad: un pedazo quedó en el árbol y el otro en la pata de la danta. Así es que matan las boas ya que ven a las presas como pepas o peces, mientras que las víctimas las ven como una trampa de pesca (*aruga*). Es bueno tener precauciones cuando se va viajando por el río.

Idejino, antiguamente, salía a las malocas humanas como anaconda y hacía curaciones, sobretodo la del baile de muñeco. Él es una boa muy grande y un payé del Apaporis sabe cómo es. Las anacondas también celebran sus ritos de igual manera como lo hacemos los humanos, pero no hemos visto en realidad cómo lo hacen. Ellos celebran en su mundo, ven las cosas desde su propio punto de vista que es muy diferente al del hombre. Se supone que ellos ven yuruparí y hacen diferentes tipos de bailes. Los humanos hacemos lo mismo en nuestro mundo y los animales tampoco pueden acceder. Cuando hacemos una fiesta, nosotros invitamos a mucha gente y lo mismo harán los animales o las boas en su mundo, pero no sabemos a quiénes o a qué animales invitan ellos. El mundo de las anacondas es totalmente diferente y la historia no detalla tales cosas; estas interpretaciones solo existen en el pensamiento de los *kūmua* y son cosas que no toda la gente sabe. Todas las interpretaciones de las mitologías se pueden entender y detallar si uno está capacitado para aprender *ketioka*, de lo contrario es difícil. Estas interpretaciones son un poco complicadas para contar porque no es igual que contar un suceso basado en un personaje específico y no es muy adecuado contarlas como historia pues son cosas de *kūmu*. Sin embargo, no se puede pensar que las boas son yuruparí porque esos animales son muy lejanos a *je*; por esta misma razón, no se sabe qué tipo de yuruparí ven ellos.

Los tigres (yaia)

Dentro de los tigres hay muchas especies. Los más grandes e importantes son los jaguares o tigres mariposos (*yaia*) que se consideran el pensamiento de los sabedores y son como personas; siempre que decimos tigre o *yai* estamos refiriéndonos a ellos. Cuando cazan animales, a sus ojos están comiendo piña o pepas en su mundo, mientras que para las presas es como si les metieran un rayo, un chuzo o una enfermedad. Para el jaguar, la culebra es una guama. Si después de mirar yuruparí o tener un hijo se come pescado moqueado, el jaguar ve a la persona como si cargara un pescado; si lo ataca, él no está comiendo su cuerpo sino quitándole la carga. Lo mismo ocurre si se come un cerrillo o un puerco moqueado después de tener un hijo o luego de cualquier acto cultural; el tigre ve a la persona como cerrillo.

También están los tigres colorados o pumas (*yaia sūārā*) que andan por la selva cazando y comiendo cualquier cosa. Otros tigres salen a los espacios domésticos para comer gallinas y se llaman *yaia mūtārā* o sea, tigres pequeños o tigrillos y no tienen casi nada que ver con los grandes. Existe otra especie de tigres pequeñitos, también conocidos como *yaia mūtārā* que son como unos gatos blanquitos que andan juntos en grandes grupos. Otros se llaman *buyairo* porque les gusta cazar guaras y andan de a dos o tres y son como perros; a veces, cuando se va caminando por la selva se les escucha siguiendo a un animal y tienen el mismo ladrido de un perro doméstico. Al perro se le dice *ekarü yai* y, para nosotros, es un tigre más bien relacionado con el trueno; la gente los cría en la selva como un instrumento para cazar y no es un animal al que se le tiene cariño como sucede con los blancos. Para nosotros, es como una escopeta. Esa es la razón para relacionarlo con el rayo; de hecho, cuando él va a cazar, para la presa es como si un trueno la atacara de repente.

Animales venenosos (rīma kūtirā)

Todos los animales que pican y producen dolor fueron los que crearon el veneno. Al comienzo estuvieron reunidos todos ellos, es decir, las arañas, los alacranes y las culebras. Era de noche y había una serpiente verrugosa que es la más venenosa de todas las que hay en la selva pues después de la picadura, no hay cura. Ella fue la primera que hizo el veneno y pintó las flechas, o sea, pintó sus colmillos con un veneno especial. Después se pintaron las otras víboras que tienen veneno, luego los insectos, las hormiguitas y las arañas. Iba a existir una culebra muy venenosa, más que la verrugosa, que

con sólo mirar a la presa podía matarla. Entonces amaneció y aparecieron los *Ayawa* para quitarles el veneno, pero ya era tarde porque las culebras y los otros animales habían pintado sus flechas. Por eso, quedaron con el mismo veneno con que se matan los animales, el cual sale de la corteza de un bejuco. Para los animales, la culebra los está flechando, así que cuando una serpiente agarra a la presa es una cerbatana y, por este motivo, la cerbatana se relaciona con la culebra.

Las culebras (*ãña*) son *wejarã*, es decir, los que se arrastran porque no tienen patas; se consideran como personas. Se clasifican en venenosas, no venenosas, comestibles y útiles. Estas últimas salen a las chagras para esperar a los bichos y los ratones que entran a comer frutas y yuca; se consideran como las defensas de las mujeres. Son culebras especiales pero son feas y muy peligrosas porque a veces pueden atacar a las personas.

Animales que viven en la tierra y en el agua

Las ranas y los sapos son los animales más destacados de esta categoría. Todas las especies de ranas se pueden denominar *üma* pero en especial las comestibles. Ellas tienen que ver con las frutas; por ejemplo cuando curan la época de umarí, el sabor hace que esa especie de ranas se reproduzca. Los sapos se clasifican en comestibles y no comestibles, de acuerdo al medio donde viven y lo que comen, aunque dependiendo de las épocas también se pueden nombrar, pero no son muy importantes; por ejemplo, sapos que salen en verano y sapos que salen en invierno. Los *tũjã* son los sapos comestibles; *goja* son los sapos que viven en tierra firme y en la orilla de los ríos.

La babilla (*güso*) y el caimán pueden entrar dentro de esta clasificación. Ni en el Pirá ni en el Apaporis hay caimanes pues los *Ayawa* convirtieron en piedra a uno que quedó en el chorro de *Koro*. En el Caquetá sí se encuentran y, por ello, ese río es peligroso. La única forma de esconderse de un caimán es meterse al agua y esconderse porque si se sale a la tierra, corre detrás de la persona.

Animales que tienen cascos (kokūna)

Hay otra clasificación de animales que se llama *kokūna*, es decir, animales que tienen cascos o caparazones. En ella se incluyen todas las especies de tortugas, todas las especies de babillas y los cucarrones. Los armadillos están dentro del mismo grupo de las tortugas aunque no tienen nada que ver. Por ello, es importante clasificar de acuerdo al medio donde vive cada especie; en este caso, los armadillos son animales que viven dentro de las cuevas y los huecos, al igual que algunas tortugas que también viven en ellas.

Insectos

Para nosotros hay varias clases de insectos. En primer lugar está *nimia*, el grupo de los grillos donde se incluyen todos los que tienen forma de grillo. Los tábanos (*rūnūrōā*) están dentro de los que se alimentan de sangre de cualquier ser (*ri idirā*), ya sean árboles, personas o animales. Los que vuelan son moscas y moscos (*bekoa*), los zancudos (*mūt.ʔā*) y las arenillas o jejenes (*ūsika*). Dentro de ese conjunto hay distintas divisiones de acuerdo a lo que comen y al medio en el que viven.

Se clasifican como *beroa* a todas las abejas y avispas; de hecho, hay muchas especies de abejas con nombre propio. Las abejas también se clasifican en útiles y no útiles: las que pican no son útiles y las que cogen la miel si lo son. Las avispas se clasifican en comestibles y no comestibles. Las abejas se involucran mucho en la curación de un alimento porque ellas, al igual que avispas y moscos, intervienen directamente en la comida ya que la van pisando; por eso el sabedor tiene que curar todo lo malo que dejan en los alimentos cuando los pisan. Producen tos, llagas y dolores, por eso son importantes. Son la vida misma de la gente.

Animales extraños

Para nosotros, el temblón (*mirū*) que pasa corriente no es un pez sino una especie de raya (*īna*). El delfín rosado (*āmana*) tampoco es un pescado sino una persona. Se denominan padres de peces (*wai jakūa*) pues donde se encuentran, se acumula una gran cantidad de pescados y son como abuelos de los peces. El delfín no se come porque es lo mismo como si ustedes los blancos se comieran un perro. En la historia se clasifican como personas al igual que las boas y por eso es que no se comen. Las *jawa* (cobijas) son parecidas a las rayas y son dueños de sitios sagrados; cuando salen en el río, sacan hojas secas que los peces vienen a comer junto a la espuma. Al mismo

tiempo, son como las madres de los peces o como los abuelos; por eso, los sabedores vienen curando estos animales para que no les hagan daño a los niños. Como los peces están representados en boas, *jawa*, *ĩña* y otros seres, la reproducción verdadera está allí. Cuando hacen la curación mantienen quietos a los abuelos de los pescados, o sea, a estos seres.

Esos animales no son malos y son considerados animales de defensa humana (*masā künigaye*). Sobre ellos no hay muchas historias. Hay otros seres naturales raros como *iro* que tiene trompa, pies y orejas como un elefante pequeño; éstos viven en el Pirá, pero no son comunes. También están *kuayo* (madremonte) y *rümü* (curupira, “diablo”) que son considerados como los dueños de algunas casas de los animales o de los peces. Todos esos seres son los abuelos de los animales y son bastantes, pero no salen porque son *sita wato ~gana*, del mundo subterráneo, de una capa más abajo de esta vida y esta tierra. Ellos también son dueños del mundo, no se pueden tocar ni ver y no se pueden cazar; además no salen sin razones. También viven en los cerros que, con frecuencia, son sus casas. Esos animales vienen de donde sale el conocimiento. De eso no se puede hablar mucho porque son cosas que se manejan con términos de *ketioka* que son difíciles de entender.

En algún tiempo no se podía andar en el monte, porque a cada rato se aparecían éstos. Los “diablos” ayudaban a buscar cacería y se iban a la maloca con los humanos; cuando entraban se dirigían a las personas que estaban dentro y les decían que no se asustaran que ellos eran de esta vida y que vivían como humanos. Imitaban todo lo que hacía un cazador; durante las faenas de caza se aparecían y los acompañaban en todas las actividades. Una vez, por ejemplo, un “diablo” siguió a un cazador que estaba utilizando bolas de goma como trampa y éste le advirtió que no se fuera a subir a recoger la cacería, porque se podía quedar pegado y se podía caer; pasaron diez días y el cazador ya estaba cansado de que el *rümü* lo estuviera siguiendo e imitando en todo, y le dijo que se trepara si quería. Cada uno se subió a un palo y el cazador le dio la bola pegajosa; como venían las moscas a picar, el “diablo” las espantaba con esa bola en la mano, se le pegaron los pies, se soltó del árbol y se cayó. En ese instante se oscureció todo, el cazador se bajó del árbol y se escondió detrás de unas bambas grandes; al rato escuchó una voz que venía llorando y decía: “Me mató a mi hijo. Yo quisiera hacerle lo mismo a la persona que lo mató” y le pegó con un palo largo a la otra bamba y la traspasó. Recogió al hijo caído, lo echó en un canasto

viejo y se lo llevó; el cazador regresó y contó lo sucedido. En otra ocasión, durante la época de rana en el Pirá-paraná, un hombre estaba alisando el hueco para que cayeran las ranas y apareció un “diablo” que se puso a imitar todo lo que se hacía para hacer esa trampa. Días después, el hombre le advirtió al *rümü* los cuidados y precauciones que debía tener al coger las ranas; pasaron unos días y cuando fueron a recolectar las ranas, el hombre dejó que el “diablo” las recogiera. El *rümü* sintió el líquido que botan las ranas, se tocó los ojos y le empezaron a arder por el veneno; en vez de ayudar, el hombre aprovechó la situación y lo mató.

Éstos no son seres comunes porque no viven en este mundo. En realidad, son seres imaginarios que a veces pueden aparecer físicamente, aunque la mayor parte del tiempo solo existen en el pensamiento. Las *jawa* viven en el agua, los *kuayo* en la casa de los animales y las boas en el agua. Ellos no salen a esta tierra, pero existen en todos los lugares que tienen nombre sobre la tierra. *Jawa*, *iro*, *kuayo* y los otros vienen en forma de curación para que los niños no sueñen con estos seres raros, y solo atacan a las personas cuando el mundo no está bien. Es parte de la forma de curar a los animales y de la manera como el *kūmu* maneja el pensamiento. Así que son cosas que el curador del mundo tiene que manejar. Nunca se van acabar y no hay más maneras de explicar.

Comedores de gente (masā bari masā)

Los *masā bari masā*, literalmente son la “gente que come gente” pero el significado cambia y no tiene nada que ver con seres que comen personas. En realidad, son todo lo malo que hay en la naturaleza; las enfermedades por ejemplo, y no se piensa que sean otro grupo que come gente; son *ñosērī*, *rijogajüni* (dolor de cabeza), *rujüri jüni* (dolor de cuerpo). *Masā bari masā* es el mundo de las enfermedades y de todos los seres malos que intervienen en el mundo de las curaciones como *rümüa* y *kuayo*. Si se piensa en ese sentido son maldades, pero si se piensa que son para curar, son defensas. En el mundo de las enfermedades están todos los gusanos, los diferentes tipos de pepas, *jawa*, *ãña* (culebras), los truenos y rayos (*büjo oka*) que caen de un momento a otro, los tigres de yuruparí cuando no se les da la coca o se ponen bravos, los tigres de otra gente, los peces y los animales, entre otros. Todo ese mundo de seres viene cuando los curadores los descuidan y, como cualquier enfermedad actúa por medio de los tigres malos, son los *masā bari masā*. Pero son buenos porque los sabedores curan, les dan coca y los

tienen en su casa bien encerrados: ahí son defensa de la gente, *masā joatuti gaye* o *masā künigaye* porque los humanos los pensamos igual que ellos a nosotros.

Todo lo bueno que tenemos es *masā bari masā*, si no se cuidan en *ketioka*, matan a las personas. Cuando la gente no hace la curación del mundo, de épocas o cuando no ven *yuruparí* ni cuidan los sitios sagrados pueden suceder estas cosas. No es porque se piense que salen en forma de tigre y ataquen a la gente sin razones. Para ser claros, todos los seres tienen un lado bueno que se maneja con la curación, pero si no se le cuida, el otro lado es de guerra y enfermedades; incluso, el lado bueno es lo malo y el malo es lo bueno: así está condicionado nuestro mundo y eso es lo que se llama *masā bari masā*. Cuando llegan, se enferma algún sabedor o una persona de alto rango en el grupo: desde el maloquero hasta un niño que esté empezando a aprender ciertas cosas de la cultura. A pesar de que se hagan las curaciones de las épocas, la gente se empieza a enfermar y ellos matan por medio de enfermedades como *ñosēri*, dolor de cabeza o fiebre. Esas enfermedades tienen su propia manera de llegar a las personas, pero no se ha analizado en que forma se aproximan; cuando los *masā bari masā* aparecen en el sueño, la persona sueña que vienen los tigres con flechas o que los mismos animales o las aves llegan a flecharlo. En estos casos, siempre pensamos que nos están comiendo o que nos están llevando.

Intercambios de Vida

Todo el tiempo se está compartiendo la vida entre diferentes mundos por medio de la alimentación y las curaciones. Esto se relaciona con el respeto que hay frente a la naturaleza y siempre tenemos conciencia de que ésta está compuesta por varios seres y que la vida de los humanos está en ellos. Son formas de curar comida pues se piensa que los alimentos están en la naturaleza, así como la yuca cuida la tierra porque es la base de la alimentación. Por ejemplo, si no se arreglan las pepas ni se cuidan, éstas mueren y con ellas se va parte del pensamiento y de la sabiduría del hombre; al perderse, se va debilitando el grupo. Si no se cuidan los animales, éstos desaparecen o aumentan mucho y acaban con la gente; no físicamente, pero sí con lo que manejan, entonces las personas se enferman y se pierde una parte de *ketioka*. Por eso, siempre hay que estar pendientes de la naturaleza, de que no se debilite ni se reproduzca mucho.

El *kūmu* protege todo lo que existe por medio de la coca (*kaji*) y el tabaco (*mūno*) haciendo *üsü wasoare*, lo cual también sirve para que el resto de seres no le hagan daño a las personas. Esta palabra significa negociación o intercambio de vida y con ella entendemos “dar protección a algo y recibir a cambio otra protección”; así que *üsü wasoare* quiere decir que los humanos estamos dando vida a otros seres y que ellos también nos están dando vida. Esta negociación se puede hacer con árboles, animales peces, gusanos, sapos, con los sitios sagrados y, en general, con todo lo que existe en el mundo.

Para entender esto debemos tener en cuenta muchos aspectos y, en primer lugar, el significado de la coca. El *kūmu* hace que la coca sea una negociación de vida mientras los animales, por ejemplo, dan vida por medio del almidón de pepa. No es que él haga morir a una persona para luego mandarla a la casa de los animales sino que la coca representa la reproducción de los humanos. Entonces, cuando los animales reciben la coca que mandó el sabedor, aumentan su capacidad de reproducirse porque la coca está curada para eso. Tiene que haber una medida exacta en esta curación, porque de lo contrario puede afectar a alguna persona.

Cuando el *kūmu* hace la negociación con la coca, nadie se muere porque ella es el alma del mundo. En este sentido, no se están negociando animales sino masa de diferentes tipos de pepas y esa coca no es de la misma de la de la cuya que hay en la maloca sino que es curada especialmente

para intercambiar. La coca va al dueño de los animales y ésta misma coca sirve para proteger a los cazadores; en ese momento, el curador le está dando suerte a los cazadores para que puedan conseguir bastante cacería, es decir que con la curación, los animales salen en grandes cantidades y esto facilita el trabajo del cazador quien obtiene buena cantidad de carne. Por esta razón, antes de que los cazadores se vayan, el *kūmu* los cura con coca, tabaco y casabe; cuando ellos consumen estas sustancias, éstas llegan a la casa de los animales como pago por los animales que se van a coger. Inmediatamente, el dueño de los animales acepta y manda a un grupo de su gente para que vaya a encontrarse con los cazadores. En verdad, ésta es una forma de relación hombre-naturaleza y hace parte importante del arreglo del mundo, aunque el sentido de esto es distinto como ya veremos. Los únicos que pueden hacer la negociación para este tipo de cosas son los grandes sabedores reconocidos y capacitados en el asunto: el *kūmu* es el único que hace los planes y proyectos de manejo administrativo en este sentido.

Cada cosa actúa de diferente manera dependiendo de la época, pero como éstas cambian, el sentido de la coca y sus términos también cambian. En cada época, hay un pensamiento diferente y, por eso, el mundo es muy ordenado. A pesar de que se utilizan diferentes términos en distintas épocas, la maloca es una sola, las mujeres son las mismas y las demás características no cambian; no obstante, nos podemos referir a ellas de distinta manera según la temporada. La coca es una sola y como cada época trae sus propias consecuencias y enfermedades, se va curando de acuerdo a eso y solo funciona en el pensamiento: en la época de chontaduro el término para referirse a la coca es *ote kaji koa* (cuya de coca de frutas), en la época de yuruparí es *je kaji koa* (cuya de coca de yuruparí) y se le ofrece a *Rōmikūmu*, en la época de gusano es *īā masā kaji koa* (cuya de coca de la gente gusano), en la época de pepa es *jerika kaji koa* (cuya de coca de pepas) y en la época de baile es *basa kaji koa* (cuya de coca de baile)

Cómo no todas las personas pueden mambear de la misma cuya de coca y tabaco, en especial las mujeres y los niños, las cosas cambian de sentido. La coca que se utiliza en el ritual de yuruparí está totalmente prohibida para alguien que no esté viendo yuruparí, pues ésta es muy sagrada porque representa la primera cuya que utilizaron los primeros seres que vieron yuruparí; cosa semejante ocurre con la coca que se utiliza en los bailes con plumaje que también está prohibida para aquel que no esté bailando con

plumaje. Pasado determinado tiempo, cambia la sacralidad de las cosas y toman otro contenido, así que la coca que se utiliza en la época de *guarí* (guerra) sí se le puede dar a todos porque es la que se utiliza para la protección de la gente contra ciertas enfermedades que, en ese momento, pueden brotar.

La coca que se utiliza en el yuruparí es para toda la gente y, por medio de ella, se protege a las personas sin que tengan necesidad de mambear directamente. En ese momento, todos los hombres representan al yuruparí y él está todo el tiempo con nosotros y nosotros con él: lo que uno come, lo come el yuruparí; los *Ayawa* están en el yuruparí al igual que *Rōmikūmu*: todo es un solo cuerpo. Por eso, en *je oka rodo*, la coca es para todos los que lo están viendo y, al mismo tiempo, es para el yuruparí. La coca física está con el *kūmu* que es quien la toca, pero no se puede mambear aunque mentalmente es para todos; el contenido de la cuya y el pensamiento es el mismo para toda la gente, bien sea que participe o no en el ritual: es la coca para arreglar el mundo y se llama *ümüārī kaji koa* (cuya de coca del mundo). Esta es una época para darle de mambear al yuruparí porque los espíritus, de alguna manera, actúan por medio de los humanos y necesitan la coca para curar y arreglar el mundo: la coca es necesaria para curar, está representado al curador y el *kūmu* es el mismo yuruparí que está curando. No es que los humanos le estén dando vida a *je*, el yuruparí es el que está arreglando el mundo. En este caso, le está dando vida a todos y es muy diferente a hacer las negociaciones directamente con otros seres.

Intercambios con árboles y peces

Cuando se va a hacer una maloca es necesario hacer una negociación por las hojas y por los palos con los que se construye. En primer lugar, el sabedor debe pedir la autorización en la Libertad, como casa del origen, y luego debe pedirle a *Idejño* el permiso para traer una maloca a este mundo, pues la idea es la de traer una casa desde allí. En ese sentido, no se estaría negociando con los árboles sino con todos los elementos que se requieren para hacer una maloca. Ya directamente, los palos deben pedirse al dueño por medio de la curación en una casa llamada *Müjĩ witi* (maloca de las hojas de *müjĩ*) a cambio de coca y tabaco.

Después del ritual, sí hay cinco o diez malocas, se entran pepas que representan al yuruparí. Ahí no existe la necesidad de negociar sino que antes de comer las pepas, el *kūmu* cura y envía coca a cambio para darle

más fertilidad a los árboles, para que se reproduzcan todos los años y puedan tener frutos. Para entrar canangucho, por ejemplo, se hace la protección para las personas, sobretodo para que el individuo no se caiga cuando se esté subiendo a los árboles. En el momento en el que las pepas ya están dentro de la maloca, se hace una curación idéntica a la anterior y el sabedor manda la fertilidad directamente al sitio en donde se recogió el canangucho.

Para los peces no hay necesidad de un intercambio directo. El *kūmu* los pide en la Libertad y se supone que llena la cuya de fertilidad (*wai būjūri koa*) para que salgan muchos peces; en lugar de negociar, manda la fuerza para que haya más reproducción, en particular en la época de chontaduro. El sabedor cura coca y la echa en el río; entonces, los peces vienen en el pensamiento en forma de pepa, es decir, como *jerika wai* (peces de pepa). Por eso, si se barbasquean dos o tres caños, no hay escasez de pescado pues lo que realmente muere son pepas, almidón y flores, mientras que los reproductores están tranquilos en su casa.

En comparación con los animales de caza, el intercambio con el mundo de los peces es más fácil porque como hay dos peces productores por especie que representan a la madre de los peces y al dueño, el resto de los pescados son masa de pepas y flores. Entre más peces produzcan los sabedores, hay más pepas, comida y alegría para los humanos. Esto ocurre para organizar el baile de muñeco cuando hay subienda, pero si no se realiza una muñequiada se hace *būari basa* que es una fiesta para entrar pescado.

Ese pensamiento se tiene acerca de lo que implica el mundo de los peces. Cuando hacen algún baile actúan como personas, pero es diferente cuando se pesca cotidianamente porque ahí son comida. Los antiguos pensaban que coger grandes cantidades de peces era peligroso puesto que no se sabía que clase de pescado se cogía y se temía que dentro de esa gran cantidad pudiera haber un pez especial. La gente que pescaba en exceso, cogía peces con senos de mujer o peces con boca y figura humana, lo cual era señal de que ya estaba pescando en demasía y que quizás los peces pronto iban a cobrar una vida humana a cambio.

A *Waibuyagü*, un personaje que cogía muchos peces, le sucedió la siguiente historia. Él era soltero y tenía un hermano que estaba casado; él pescaba y cazaba mucho, llevaba peces por bultos a la maloca. Para reemplazar a todos los peces muertos, éstos quisieron vengarse de él. Un día, se fue a pescar y no cogía nada pues estaba esperando en la orilla del río a que subieran los pescados; de un momento a otro, escuchó que venía una manada de micos, cogió la cerbatana y se fue detrás de ellos. Los peces se

habían convertido en micos para poder llevarlo. Él mató a cinco micos y, cuando venía regresando, se le apareció una mujer muy bonita, bien pintada y vestida como los blancos (los viejos decían que los peces eran como los blancos y que tenían barcos, anzuelos y de todo), que le habló y le dijo que estaba matando a los hermanos de ella y que por eso quería vivir con él. *Waibuyagü* le dijo que no tenía casa y que vivía en la maloca del hermano.

Ella no podía permanecer mucho tiempo en la tierra porque se secaba muy rápido; entonces le dijo que iría por la noche a la maloca y se fue. Él llegó a la casa y la gente le preguntó por qué no había cogido pescado, a lo cual contestó que había ido a flechar micos. Por la noche llegó la muchacha que, en realidad, era una era *ujuga* (palometa) que llegaba con forma humana. Cuando tuvieron relaciones sexuales, ella lo tocó y le untó el chundul de los pescados. Él aún no se daba cuenta, pasaban los días y ella siempre llegaba a la maloca de noche para dormir con él. Finalmente, le contó al hermano que todas las noches iba una mujer y se acostaba con él; el hermano le dijo que ella era del agua y que no podía soportar el sol. Le curó un carayurú para que ella no pudiera meterse más en el agua y para que se quedara a vivir con el hermano; además, le dijo a *Waibuyagü* que le untara carayurú y la hiciera trasnochar contándole historias.

Ella llegó por la noche y él empezó a contarle historias para que no se durmiera rápido ni se levantara temprano. Como a las 4 de la mañana se quedaron dormidos y él le untó el carayurú; ella no se dio cuenta cuando amaneció y se levantó como a las 10 de la mañana. Él le dijo: “Despiértese que ya es de día” y ella, de inmediato, cogió una olla y se fue al puerto: quería tirarse al agua, pero no se hundía y flotaba debido a la curación del hermano; entonces, ella se quedó viviendo ahí. En la chagra no se aguantaba el calor porque era un pez, se secaba muy rápido e iba al puerto a cada rato.

Días después, ella le dijo que la acompañara a donde sus padres. Llegando a la orilla del río, ella hizo que el hombre se convirtiera en pez y se metieron al agua: *Waibuyagü* desapareció. Pasaron algunos días y el hermano se fue a alumbrar pescado por la noche; a una vuelta, entrando por el Pirá justo en la bocana, vio en la loma que su hermano estaba dentro del agua, que tenía cola y escamas y que se había convertido en pez. *Waibuyagü* le dijo a su hermano que los peces eran personas que se clasificaban en muchas especies y grupos; ahí se pudo comprobar que las palometas y los peces pequeñitos son las mujeres de los peces mientras que los sábalos, las

omimas y las sabaletas son los hombres. También le contó que ya no podía volver a la tierra porque él era uno de ellos y se convirtió en un pez grande. Por eso, los antiguos le tenían mucho respeto a los peces y no los comían. *Waibuyagü* quedó como un pez y dicen que hasta ahora existe. De hecho, quedó como dueño de los peces en la maloca de *Waiya jido*, bocas del Pirá. Por eso, los peces van a su territorio propio, tanto en el pensamiento como físicamente y, además, se sabe que ellos están dentro del territorio de un grupo étnico y hablan el mismo idioma de la gente.

Intercambios con los animales de caza

Las relaciones de intercambio con los animales de caza son muy complejas y se presentan de distintas maneras. La idea general es la de un intercambio de vida en el que el *kūmu* negocia presas de cacería por coca; el dueño de los animales manda dichas presas convertidas en almidón de pepas mientras que el curador envía coca que representa la vida de los humanos. Esa coca no es un pago para los animales sino una forma de dar vida y fertilidad a la casa de los animales. Cuando se realiza la cacería, el *kūmu* cura coca y la entrega a los cazadores reconocidos como especialistas, quienes al llegar al lugar indicado fuman tabaco y mambean coca. La coca y el tabaco de los cazadores va a llenar la cuya de reproducción de los animales para reemplazar los animales muertos; por cada animal muerto, el curador hace que se reproduzca el doble, evitando que los animales se acaben. Por medio de esos cazadores, el *kūmu* hace el intercambio.

Así como la coca y el tabaco llegan a la casa de los animales, igual sucede con todo lo que se utiliza en la preparación de los alimentos, incluyendo el carayurú y los restos de casabe. Los animales son lo mismo que las personas y así como nosotros necesitamos radios, grabadoras y relojes, ellos también necesitan sal, escopetas y anzuelos; pero esto sólo sucede en el pensamiento. Al matar animales con éstas armas, ellos creen que se los estamos regalando y los animales no sienten la necesidad de hacer lo mismo o de contar el procedimiento como hacen los humanos; ellos aceptan la petición del curador y mandan a cambio masa de pepas. Esto es muy difícil de interpretar porque son términos que sólo un *kūmu* puede descifrar; esto es más complejo, es puro pensamiento.

Todos los implementos que se usan para cazar llegan a la casa del dueño de los animales y esto depende de la cantidad de animales que se negocian. Si un cazador caza con una flecha, el animal que muere ya está negociado;

el *kūmu* dice que día va a recogerlo, pero no dice con que lo va a matar. El cazador sale con la flecha, encuentra el animal y le dispara; al momento de morir, el alma de la presa se va a la cuya de la reproducción y el dueño del animal, además de exigir coca, pide los objetos con que se mató a la presa: entonces se va también un arco y una flecha a cambio. Por un animal muerto, nacen otros dos animales, pues es el impuesto que ellos cobran. Esto quiere decir que por el hecho de matar con una flecha, así quede un pedacito de ella en el cuerpo del animal, el arco, el veneno y la flecha se van a la cuya de fertilidad ya que esos elementos sirven para la reproducción de los animales de caza. Con la flecha pueden hacer el esqueleto de un nuevo animal y con el veneno sacan *gōñarī* (pintas), que es la pintura con que se pintan los animales y que conservan porque es su vida y bienestar.

Si ellos cogen las armas pueden producir más animales y para la próxima negociación se pueden intercambiar; existe esa relación: el arco vuelve a ser para nosotros, pero al mismo tiempo queda otro arco para ellos pues nunca termina y es un negocio permanente. Antiguamente, cuando la gente llegaba de cacería, le echaban humo a la presa, quemaban *werea* para quitarle el efecto malo de las pepas y con ello les devolvían las flechas y el *ñosērī* de *jerika*.

Con los implementos modernos de caza y pesca decimos, en el pensamiento, que los peces ya tienen anzuelos y nylon: así dicen los grandes sabedores. También dicen que se han adecuado ya que si no lo hicieran, podrían cobrar vidas humanas: un nylon, por ejemplo, les podría servir para las venas o para las aletas; ellos lo adecuan allá como mejor les parezca. No obstante, cuando se caza con escopeta la negociación con el dueño de los animales se dificulta porque no es un objeto cultural ni le interesa; a los animales no les sirve el metal para regenerarse y, si la negociación se diera, ellos podrían cobrar una vida a cambio de la escopeta

Todo el procedimiento que conduce a la preparación de la carne se devuelve a la casa de los animales; éste incluye matar, amarrar la presa, quemarla, moquearla o cocinarla y es un intercambio con los *je teña'*. Pero, en realidad, el animal que se mató no es un animal propiamente, pues se piensa que es un pedazo de almidón de pepa o de cualquier fruta y que su alma se devuelve a su casa para generar un nuevo ser y permitir la reproducción de la especie. Necesitan esos elementos porque son armas e implementos de cocina que ya se utilizaron y deben ir en pensamiento: es como contarles a los animales cómo se va a utilizar su carne y para qué; esto es un pensa-

miento muy complejo. No es que piensen que el animal reciba allá cosas como cerbatanas y ollas que están actuando de forma física; a través del conocimiento se ha pensado de esta manera y es una relación de pensamiento para que exista una coherencia en el manejo del mundo y en el intercambio de saberes con los animales. Nosotros tenemos que cuidar a los animales y ellos también tienen que actuar en este mundo donde el hombre los requiere. Los animales, en su dimensión física, no necesitan de los humanos porque ellos son muy poderosos y seguirían reproduciéndose normalmente por medio de las pepas. Nosotros dependemos más de los animales que ellos de nosotros, porque en el caso en que nos extingamos ellos seguirán viviendo; si ellos se acaban, todos nosotros nos debilitamos, pues los humanos hacemos parte de los animales. El *kūmu* tiene que pensar de esa manera para que ellos no se acaben; además, como los animales son de pepa todos los días tienen relación con los curadores. Este es un proceso de manejo que da vida a toda la gente: es nuestra propia vida y es la forma de cuidar a la naturaleza.

Para comer un día cualquiera no existe la necesidad de negociar; si alguien sale a buscar animales y encuentra un cerrillo o un venado, lo mata y lo lleva a la casa. Antes de comer, el *kūmu* cura para devolver el alma de la presa a la casa de los animales. Toda la cacería que se encuentra por el camino hay que matarla, no hay ningún problema. La negociación es un intercambio de vida, por eso siempre se cura. Cuando la negociación se hace bien, los animales se reproducen equilibradamente y no se presenta ninguna debilidad en cualquiera de las especies. Otra de las razones por las que las personas se relacionan con los animales, tiene que ver con que ellos son de la tierra y si no se cuidan, se acaban y puede pasar como pasó con los blancos que no tuvieron en cuenta que la naturaleza era vida, poblaron un gran territorio y no quedó nada.

Los animales, de por sí, son personas en su propio mundo, hacen curaciones como los humanos y tienen un jefe que les ordena cumplir con ciertas obligaciones. En este sentido, los animales son considerados como gente de yuruparí o gente de pepas, en especial los puercos, porque cuando salen a recoger o a comer frutas, están mirando su propio yuruparí. Generalmente, la negociación se hace a nombre de los niños y de las mujeres porque ellos son los más importantes en un hogar. Eso lo maneja el *kūmu*, quien lo pide de esa manera aunque en ocasiones lo hace a nombre de los viejos, los jóvenes y hasta de los sabedores. En esos casos, los animales son

masa de pepas que ellos envían a la gente y que está curada por ellos mismos. Además, construyen su mundo a su manera y esto sólo sucede en la imaginación, hace parte de nuestras creencias y es difícil de interpretar porque son conceptos que sólo los *kūmua* manejan. Si esto fuera una historia o un simple cuento de un suceso cualquiera, sería fácil de entender pero como se trata de conceptos de manejo de la naturaleza, es difícil descifrarlo.

Solamente se negocia cuando se va hacer algún baile importante pues el resto del tiempo todo está negociado: la coca y los términos del intercambio son permanentes. La negociación con los animales se presenta, principalmente, en la época de chontaduro para realizar el baile de muñeco ya que en esta temporada todo se convierte en comida. El *kūmu* pide, a nombre de todos, almidón de pepas, almidón de yuca, almidón de canangucho, masa de umarí o masa de milpesos a los animales. Esas pepas no son bravas y todos las puedan comer. Por eso es que los animales que se matan en esa época de abundancia están gordos; además, al pedirlos como almidón y masa, lo grasoso del animal no le hace daño a los niños. En la época de bailes o en épocas más fuertes, se pide almidón de *wajü*, *simio* o *rōmü* que son pepas fuertes; así que de acuerdo con la época, se pide, se cura y se vuelven comida, a la vez que se protege a las pepas, a las personas y a los animales: ahí *ketioka* está relacionado con todo. En síntesis, en la época de chontaduro y en cualquier ciclo que no implique bailes grandes se pide la masa que no es brava, mientras que en la época de baile el tipo de negociación se hace con las pepas fuertes.

El *kūmu* cree que cuando salen muchos animales a comer pepas, como *wajü*, andan con su *yuruparí* recogiénolas para entrarlas en su maloca, hacer fiesta, amasarlas y producir más animales. Pero esto no quiere decir que cada vez que los animales salen a comer cualquier pepa andan con el *yuruparí*, eso no sucede así. Los animales salen con el *yuruparí* en una época especial de pepas importantes y se supone que los puercos son los que tienen instrumentos sagrados. Ahora bien, estos grupos de animales no son los que se encuentran en los espacios donde la gente sale a cazar sino que tienen su sitio propio para recoger pepas, por ejemplo en los sitios sagrados. Los que andan por donde la gente va a cazar son animales de los mismos, pero que pertenecen a otros grupos.

Durante esa época especial, el curador hace las negociaciones con los dueños de los animales para que la gente pueda matarlos para organizar una fiesta o para comer en familia. Los animales que salen en esta época no

son animales sino masa de pepa que manda el dueño por la negociación con el *kūmu*. En esa misma época, ellos están haciendo fiesta de pepas y por ello tienen bastante almidón; así que el curador en lugar de decir: "Mande tal cerrillo", para no decirlo directamente, pide almidón de determinada pepa. Esto sucede en el pensamiento, pero si lo vemos a simple vista es un animal cualquiera. Por eso, al matar gran cantidad de animales en esta época no hay peligro para nosotros. Sucede de igual manera con los trepadores, las aves y los peces.

Se puede presentar el caso en el que los dueños de los animales no aceptan el intercambio, lo que implica negociar con otros animales. Por ejemplo, si el curador pide puercos y ellos no aceptan el trueque, luego debe hablar con el dueño de las dantas para ver si ellas aceptan; si fracasa, debe negociar con otro grupo de puercos o con los cerrillos.

Los animales tienen un canasto de almidón de pepas que es permanente en su casa; ellos no intercambian con lo que van cogiendo a diario sino que lo acumulan para negociar tiempo después. Esa es la reproducción de ellos y truecan parte de ese almidón con nosotros. El almidón de pepas es un instrumento para intercambiar con los humanos, pero no es su cuya de reproducción; en realidad, es como una repartición de bienes pues el intercambio no es con la propia cuya de tabaco y coca, porque si ésta se lleva, se mueren la personas.

El *kūmu* negocia con el dueño de la casa de los animales. Primero pide al dueño del origen de los animales en *Yuisi* un permiso para negociar con el dueño de la casa de la comida en *Wümi joa*. Una vez que el curador da un aviso en la Libertad deja todas las cosas arregladas y se va directamente a *Wümi joa* para llegar a un arreglo con *Wümi бүкү*. Si por ejemplo se va a hacer un intercambio con los cerrillos, el *kūmu* habla por medio del pensamiento con *Wümi бүкү*, quien después de haber llegado a un acuerdo con el curador, se dirige al *kāmükükü* o jefe particular de los cerrillos para decirle que tiene que enviar cierta cantidad de canastos de masa de determinada pepa, según los términos acordados. El jefe particular pregunta que va a recibir a cambio y *Wümi бүкү* le entrega la cuya de coca que le dio el *kūmu*. Una parte de la coca queda en *Wümi joa* y otra va para la casa principal de reproducción en *Yuisi*. Luego *Wümi бүкү* le dice al *kāmükükü* que vaya a cierta parte de la selva para entregar el encargo.

La gente sale a cazar al monte y lleva los perros, las cerbatanas o los arcos, y apenas el grupo de cerrillos se da cuenta que el grupo de personas

está ahí para recibir el encargo tiran los canastos de masa de pepa al suelo; cuando la gente flecha, pega en los canastos y los animales propios que acompañan al *kāmükükü* salen corriendo. Si la persona que va a recoger los canastos de masa de pepa es mala para cazar y no impacta a ninguno, ellos llegan a su casa y dicen que ya entregaron los canastos, pero que no les quisieron recibir; en ese caso, el dueño dice: “Ah bueno, no quisieron nada” y se debe repetir la negociación. Cuando la gente no sabe coger animales, fracasa la cacería; por eso, cuando se va a cazar antes de un baile, no se puede dejar escapar ni un animal, hay que tratar de recoger lo más que se pueda. Con esta negociación se producen más animales.

Antes de una fiesta grande se pueden requerir peces, cuadrúpedos y aves. En este caso, el *kūmu* negocia con los peces y la gente sale a barbasquear los caños mientras que otro grupo de personas sale a cazar. Al haber negociado con los dueños de los cuadrúpedos también negocia para las aves y trepadores que dependen de ellos. En realidad, la negociación se hace con los animales más nominados, es decir, con los cerrillos, los puercos y las dantas; entonces, a través de ellos, se piden el resto de animales que no se incluyen dentro de ese gran grupo. Inclusive, las dantas que andan por el camino, toca negociarlas con el dueño porque, de una u otra manera, están involucradas con los dueños de las dantas de los salados.

Existe una negociación más peligrosa en la que no hay pepas de por medio y que implica una intermediación muy fuerte entre el *kūmu*, *Wūmi joa* y la Libertad. Este intercambio se llama *waibükürā büare*², una entrada de cacería en la maloca en cualquier momento del año. Cuando abundan los animales, ellos no aceptan esa negociación así estén cogiendo pepas porque el objetivo es diferente. Para *waibükürā büare* se necesita muchísima cacería, por ejemplo cien o doscientos animales para reproducirlos en abundancia. A los *kūmua*, en ese caso, les queda difícil decir: “Yo le doy coca y me da esos animales” y más bien prefiere pedir esa gran cantidad para darle de intercambio otros animales, aunque les da un anticipo de coca. Este es un acto cultural que no es raro. La idea es la de quedarse endeudado un rato con los animales como una forma de medir la capacidad de convivir con ellos y, al mismo tiempo, generarles su reproducción.

Con el anticipo de coca, ellos no se quedan contentos y tiene que haber algo que abarque a todas las especies, pues la coca no las cubre a todas sino que favorece a la maloca de los animales nada más. Por eso, tenemos que enviar algo diferente a cambio por medio de otros seres como aves, peces o

larvas. Cuando se consigue el reemplazo, el *kūmu* envía el alma de todos esos seres para llenar el vacío de todos los animales que se mataron.

Para explicarlo con mayor claridad pensemos en dos maloqueros. El primero le dice al otro que le haga *waibükürā büare* de cerrillos; al tiempo hace o encarga una curación de anticipo en la que manda casabe, coca y tabaco a los animales a cambio de las presas que va a traer el segundo; pero como no hay una reproducción positiva para ellos, dan solo el alma con la que se puede generar el mismo número de animales muertos, lo cual no sirve para que se multipliquen. El segundo maloquero mata a los animales, consigue cierta cantidad de cerrillos, los lleva y se hace la fiesta en la casa del primero; sin embargo, el segundo queda endeudado con el dueño de los animales por ser el que los mató.

El segundo maloquero regresa a su casa y piensa en su deuda con los animales; si él deja pasar dos o tres meses, los animales empiezan a cobrarle la vida de su esposa, su hija, su mamá, o de alguno de sus familiares cercanos. Para que esto no ocurra, le propone al primer maloquero hacer otra fiesta idéntica que puede ser de mojoy, peces o aves. Como el primero quedó en deuda con él, debe saldar cuentas. El segundo empieza o encarga la negociación con esos seres, con lo cual compromete al primer maloquero a saldar y cubrir su deuda; en ese sentido, ambos están endeudados y comprometidos. Entonces, el primero se va a recoger las larvas, los peces o las aves (pueden ser pavas) y hace la fiesta en casa del segundo. Cuando el segundo recibe los mojoy, las pavas o los peces, el curador (que tiene que ser el mismo para ambas fiestas) los manda directamente a la casa de los animales y ahí se les devuelve la reproducción a los animales. Por medio de su pensamiento, cubre la deuda y todos quedan en paz.

En *waibükürā büare*, la comida no se reparte por familias sino que se entrega al maloquero, quien la recibe y la manda a curar al *kūmu*; todos se reúnen en la mitad de la maloca, cocinan después de la curación y se reparte. Ese baile es muy importante, se toma yajé y se baila con plumaje. Los dueños de los animales ven, participan directamente y se supone que se llevan todo lo que los invitados traen, es decir, coca, pescados y cualquier tipo de frutas. Los dueños vienen a intercambiar con el maloquero y, en pensamiento, se cree que ellos se llevan todo, o sea, las frutas, los peces, el casabe, la fariña y las demás cosas. Éstas son llevadas como comida para la casa de los animales; así que ellos están llenos, contentos y han fortalecido su reproducción. Se podría pensar que la cacería que se con-

sume es una forma en la que actúan los dueños de los animales por medio de las personas.

A la casa de los animales llega lo que lleva el primer maloquero para llenar el puesto que quedó vacío y allá lo convierten en almidón permanente y en coca de la reproducción. Espiritualmente se cubre todo (hasta los huevos), se fortalece la reproducción de los animales y ellos dan más vitalidad a la gente. Por ese acto, los dos maloqueros adquieren más vida y salud. En ese sentido, ellos reproducen y todos los participantes de la fiesta tienen que comer de la curación, inclusive los niños pequeñitos para que también se beneficien. Lo importante de *waibükürā büare* es que se tiene que repartir y comer cacería entre muchas personas. Cuando todo el mundo come, la curación se complementa porque se intercambian muchas cosas que se llevan los animales; por este motivo, para ellos es un acto muy importante que refuerza su cuya de reproducción. Si no se hace de esta manera, ellos empiezan a cobrar almas, los niños se comienzan a enfermar y los animales empiezan a escasear.

Todo estos hechos inmiscuyen a la casa de *Wümi joa* y a la de la Libertad. Las presas pertenecen a la misma casa y se busca un equilibrio; por eso, no se puede matar dos veces el mismo tipo de animales. Cuando se hace *waibükürā büare* se necesita devolver con otros animales. Los *kūmua* los piden a nombre de los niños como carne y, a la misma vez, como casabe para que la carne no traiga todo el efecto de los animales: Desde ningún punto de vista son excedentes de masa de pepas. En ocasiones, se puede plantear una fiesta con los peces que tenga las mismas características; si ellos se involucran se hace *wai büare*, entrar peces a la maloca.

Antiguamente, había gente que pedía mucha cacería en la curación. Por ejemplo, una familia mataba animales todos los días y los moqueaba; en ese caso, los niños siempre se enfermaban pues era como pedir plata a nombre de muchas personas sin saber quien respaldaba la deuda. En verdad, las relaciones con todos estos seres requieren de mucho cuidado ya que cuando no se hacen intercambios con los animales y se matan gran número de presas sin devolverles nada a cambio, éstos cobran vidas humanas y enferman a la gente de manera similar a como hacen los peces.

Si una persona ha cazado animales en exceso, el dueño de los animales cobra una vida humana. Para ellos, resulta mucho mejor si una persona caza demasiado porque así pueden cobrarle con su propia vida; con ella hacen otro animal o un yuruparí o un instrumento de baile o lo vuelven

comida. En ocasiones, cuando vamos por la selva podemos encontrar pedazos de *yese je* (yuruparí de los puercos) en los pozos; entonces, ellos cogen a un niño y lo convierten en su yuruparí, o sea, que ocasionan una muerte muy triste porque la persona se va a convertir en una cosa que uno no se imagina. Si son las dantas, ellas convierten a la persona en otro dueño más de su maloca o en coca, tabaco o comida de ellas. Las aves no cogen a las personas, simplemente las matan por placer, por hacer daño.

Cuando el dueño se va a llevar a quien cazó mucho, el individuo ve que viene una persona a flecharlo y a matarlo. Por la noche grita diciendo que tal persona lo va a matar con una flecha o que vienen los guerreros a matarlo, y así se muere. En realidad, los animales ven a la persona como una presa, como pepa o como la comida de ellos y se lo llevan. Antigualmente, eso pasaba mucho porque las dietas eran muy estrictas y quien no las cumplía era llevado por los animales. Había restricciones que privilegiaban ciertos tipos de cacería; por ejemplo, si a alguien le prohibían la carne de danta durante determinado tiempo y rompía la prohibición, el curador podía decirle: "A usted ya se lo llevaron porque no cumplió la dieta", y como ésta era dada por el *kūmu*, él era quien hacía cumplir la regla. De esa manera, las personas veían esos sucesos y respetaban más al curador y a las dietas.

Desde tiempos pasados y hoy en algunos casos, puede haber algún curador muy ambicioso, en especial un *yai*, que desea otro tipo de conocimiento o más poder y se roba los colmillos de la casa de los tigres para dárselos a su hijo. A cambio, manda el hijo de otra persona como pago. Esto sucede porque, para los *yaiá*, cualquier cosa es buena y la quieren coger. A medida que ellos poseen objetos de poder, a veces toman algo que le pertenece a otro ser y tienen que prometer compensarlo a cambio de una vida; entonces, acuden a otra persona y la envían para que se vaya a cierta maloca a reemplazar el objeto. Con el tiempo, el mismo dueño espiritual del objeto se da cuenta que ese *yai* no le dio algo que le pertenecía sino algo ajeno y, como el negocio era directo, puede causarle algún daño.

Si un niño que está creciendo come demasiada carne o distintos tipos de carne, ellos cobran porque todavía no está permitido que el niño coma de dicha carne. Cuando un niño está creciendo y el curador le prohíbe comer cierto animal, los padres muchas veces desobedecen, le empiezan a dar carne que tiene prohibida y, al consumirla, es como si la carne de los animales estuviera penetrando en el cuerpo del niño; con el tiempo muere y ante los ojos de los animales se convierte en animal. En otras palabras, es como si el

niño comiera la carne del animal y se estuviera convirtiendo en uno de ellos; por eso se lo llevan.

La única explicación que existe para que estos seres se lleven vidas humanas es porque los humanos les hacemos daño a ellos y tienen que vengarse, pues es como si una persona llega a una maloca de otro grupo y mata a sus moradores; con eso los está acabando e implica que debe haber un pago por esas vidas que tiene que afectar a los familiares de quien cometió tal acto.

Notas

Los Peces

- 1 Dentro de los animales terrestres, el borugo (*sēme*) es igual al barbudo en el agua pues ambos nacieron de las cabezas de las palmas de yuruparí cuando éste resucitó de la muerte a manos de sus aprendices.
- 2 Las clases de omima son: *bodeka bükü, sūārō, wāmü bodeka, bodedürüa y sita bodeka.*
- 3 Para nosotros, cuando el mundo anda mal, el cielo se pone rojo sobretodo en las partes donde sale y se oculta el sol; lo rojo representa la debilidad, lo malo, el dolor y la sangre.
- 4 Para nosotros, el color verde y el azul son lo mismo. Cuando todo está bien, el cielo, la naturaleza y el río se ponen azules.

Los Animales de Caza

- 1 Los pájaros llamados *ikagü* descienden de las personas. Una vez, vivía una mujer que tenía tres hijos con su esposo pero había enviudado. Aprovechando la situación, un *rümü* llegó a vivir con ella. El nuevo esposo aparecía en la maloca solamente de noche cuando los hijos estaban dormidos y, como era un ser diferente, traía culebras para alimentarlos. Ellos se pecataron de que estaban comiendo culebras y sorprendieron al *rümü*. Al día siguiente lo envenenaron y se murió. La madre estaba embarazada y dio a luz un tipo de venado llamado *jarāju ñama*, que en la actualidad sale a la chagra a comer frutas. La madre dejaba al venadito en un canasto mientras iba a la chagra, y los hermanos se ponían a jugar con él. Un día, el venado se escapó y la madre castigó a los hijos, les pegó, los trató muy mal, les echó ají y ellos se fueron de la casa. Luego, ella los estaba buscando y llamando por todas partes, pero no aparecían. Al tercer día, llegó uno de los hijos a buscar cumare, lo cual quería decir que ellos ya se estaban convirtiendo en coconucos. Como estaban andando por la selva y no tenían donde dormir, se metieron a una cueva y dijeron que se iban convertir en aves. Para confeccionar las venas y el resto del cuerpo necesitaban cumare y para pintarse los ojos, la cara y las plumas querían del barro amarillo *bodea* con que se pintan las máscaras. El hijo fue y sacó esos elementos de la maloca pero la mamá le preguntó antes para qué querían llevarse el cumare; el hijo le contestó que iban a hacer unas trampas para coger animales. Al llegar donde sus hermanos, todos cogieron el cumare e hicieron las venas y con el barro se pintaron los ojos y las plumas. Después de una semana, volvieron en forma de aves y cantaban por las noches sobre la maloca; la madre los reconoció y les dijo que no hicieran eso porque los quería mucho, pero ellos no le hicieron caso. De esos niños proviene esa especie de aves.
- 2 *Wümi* es el nombre de un árbol de pepas.

Intercambios de Vida

- 1 *Je teña* significa literalmente “cuñados de yuruparí” y hace referencia a la gente con la que se intercambia; dentro de los grupos considerados de esta manera están los Tanimuka, los Tukano y ocasionalmente los Yukuna.
- 2 *Waibükürā jiore* no es una expresión muy adecuada para referirse al acto de llevar cacería para un baile; lo correcto sería decir *waibükürā büare*. Si se dice *jiore* cambia el sentido porque se estaría refiriendo a entrar en una maloca, por ejemplo pepas, *jerika jiore*.

MEMORIAS, DE GUERRA, ENCRUCIJADAS ACTUALES

Este capítulo hace un viaje por la memoria histórica de los Makuna. Cuenta como antes los grupos étnicos vivían en un estado de guerra casi permanente que llevó a la extinción de muchos grupos y del que los Ide masã trataron de estar alejados, a pesar de contar con guerreros especialistas que tenían la capacidad de enfrentar las incursiones de los enemigos. Sin embargo, los Makuna tuvieron que enfrentarse con los Tanimuka en un conflicto de grandes proporciones que terminó con un acuerdo de paz e intercambios de mujeres y conocimientos chamanísticos.

El paso de la historia implicó cambios que modificaron el estilo de vida de los antiguos Ide masã, sobre todo por el contacto con los blancos y sus mercancías. La presencia de caucheros y misioneros produjo temor entre la gente, y los Makuna tuvieron que escapar de su territorio para refugiarse donde sus parientes Letuama. Estar varias décadas en tierras ajenas casi hizo que la cultura desapareciera, pero un movimiento de recuperación y regreso al territorio, liderado por algunos hombres importantes que hoy en día están viejos, permitió la continuidad de la Gente de Agua y sus conocimientos.

Aparte de los conflictos actuales e internos por cuestiones chamanísticas, la interacción con la sociedad dominante ha generado la implementación de nuevas políticas en los territorios indígenas, como el reordenamiento territorial o la educación escolarizada bilingüe, así como un interés mundial por la conservación de la selva amazónica. Aquí, los Makuna no sólo reflexionan sobre algunos de estos temas y su relación con los blancos, sino que también se acercan al conflicto colombiano y lo ven desde la perspectiva de las guerras antiguas que se dieron en la región, lo cual ofrece una opción chamánica para arreglarlo.

Tiempos de Guerras y Maldiciones

Los antiguos *Ide masā* eran buenos para hacer curaciones contra las guerras. Ellos sabían controlarlas en su territorio y curaban para que nadie pudiera ingresar a luchar a caño Toaka; también sabían cómo hacer que la gente dejara de pelear. Tenían guardianes distribuidos que vigilaban los caminos por donde creían que podrían entrar los enemigos o se ocultaban alrededor de las malocas y las chagras para controlar todos los puntos estratégicos. Si los enemigos entraban al territorio para atacarlos, mediante *ketioka* los dejaban inmóviles en el momento del enfrentamiento o los dormían para que no se despertaran con facilidad. Por estas razones, nunca quisieron combatir contra nadie, pues sabían que podían acabar con todos los otros grupos.

En el pensamiento, las casas de guerra (*guari wiri*) están localizadas en los cuatro puntos cardinales considerados como puertas del mundo. Los *kūmua* devuelven las armas y todo lo malo que genera la guerra a dichos lugares. Los *yaía* que usan su conocimiento y poder en contra de alguna persona a través de *rojare*, se mueren rápidamente, no son recibidos en *Toasaro* y se van para la casa de la guerra donde sólo existe fuego y desesperación. Los sabedores que hacen el mal y matan a alguna persona, en realidad se comen el alma de la gente y por este motivo mueren de mala manera.

En realidad, las personas que matan a otras están condenadas a sufrir cualquier tipo de problemas. Antiguamente, cuando iban a matar por matar, las personas se cubrían con la misma protección del yuruparí y sus almas se convertían en el pensamiento de los sitios sagrados durante esos momentos; así que cuando mataban a alguien, quedaban con el efecto destructivo del yuruparí y se iban extinguiendo. Cuando se mata a una persona (*masā siārē*), el asesino se come el alma de su víctima, ensucia la propia y la conciencia no le queda tranquila; entonces, las curaciones que los *guga* le hicieron al muerto durante el nacimiento y la iniciación atacan el cuerpo del agresor; es decir, las defensas de la víctima se van en contra del asesino, quien queda predispuesto para adquirir alguna enfermedad. Al consumir cualquier clase de alimento es como si estuviera comiendo carne humana todo el tiempo, lo cual provoca una infección corporal llamada *kāmi* que no tiene arreglo; por eso, la gente que mataba ya se acabó. Si una persona mata a otra, sólo por matarla, merece una muerte vergonzosa y no podrá vivir más de dos años después del hecho.

Si la muerte de alguna persona es el resultado de una venganza (*gãmere*) no ocurre lo mismo que en un asesinato. En una venganza, la intención no es matar sino deshacerse de un acto que esta ahí y que no es de uno; por ello, no se requiere de tanta defensa del tabaco de nacimiento ni de la cuya de fertilidad ni mucho menos de la protección del yuruparí, porque simplemente se disfraza el cuerpo en el momento de la venganza y se hace invisible ante el mundo. El propio *wawe* no toca el alma sino que se oculta como en una armadura y va en otro cuerpo. Si éste se utiliza, la defensa de las personas muertas afecta al vengador, porque en este caso el *wawe* es el alma del individuo. Por este motivo, el *wawe* que se utiliza durante las venganzas proviene de las cosas del mundo o del aire y genera una protección a la que no le afecta la curación del muerto.

En el pasado, los *Ide masã* peleaban cuerpo a cuerpo con sus familiares por diferentes problemas, pero esto no llevaba a que la gente terminara usando las armas contra su propia familia. Los parientes combatían a golpes cuando, por ejemplo, alguno le robaba los instrumentos de caza o pesca al otro. Todas estas peleas se convertían en temas de conversación entre los hombres, quienes al final hablaban acerca del impacto que podía generar la guerra provocada por los malos entendidos y, de acuerdo con esto, le enseñaban a sus hijos a vivir bien. Los sabedores también se peleaban entre sí, pero se arreglaban de una manera inteligente y decente, y hacían *oka kēnorē* (arreglar problemas) cada vez que había tergiversaciones¹.

La magnitud de la pelea entre dos personas dependía del nivel, la capacidad y el poder de cada uno de los contendientes. Se peleaba con el fin de desarrollar los poderes y para controlar los impactos que podía generar la guerra de acuerdo a la gravedad de la disputa; entre más peleas tuviera una persona, más poder adquiriría para contrarrestar la guerra. Por eso los antiguos decían: “El bien para la guerra y la guerra para el bien”. Cualquier tipo de agresión implicaba necesariamente una disculpa del agresor; la gente que no sabía hacerlo era vista como de baja categoría. Si un individuo golpeaba o hería a sus padres, no tenía perdón por parte de los mismos y era percibido como una basura dentro del grupo. Esa clase de personas terminaban viviendo en un estado detestable y se morían sin tener mujer, pues eran totalmente rechazados por todos. Conociendo todas estas cosas, los padres educaban a los hijos y les hablaban de la guerra, ya que por medio de los relatos aprendían que debían buscar las soluciones adecuadas e inteligentes y eso era lo más importante para formarse como personas y llevar una vida social satisfactoria.

Las artes de la guerra

El *je gu* de los *Ide masā* es el encargado de manejar todo lo relacionado con las estrategias preventivas y ofensivas de la guerra mediante el *ketioka* proveniente del yuruparí; por medio del uso que hace del *guari tare* (botar la guerra) o del *guari wānorē* (curación de guerra) puede provocar o contrarrestar los conflictos; por eso, en ese contexto se le puede denominar como *guari kūmu* (*kūmu* de guerra). Antiguamente, los *je gua* la curaban con mayor intensidad pues era una situación más frecuente. No obstante, entre nosotros nunca hubo un guerrero clasificado como tal; todos eran guerreros y si querían pelear lo podían hacer y, de igual manera, manejaban *ketioka* para que nadie los tocara. En lugar de educar a sus hijos sobre como pelear, los educaban acerca de como entender la guerra y como contrarrestarla.

La gente que era guerrera, enseñaba a sus hijos la elaboración de arcos, flechas, venenos y toda clase de elementos necesarios para el combate. Las armas más usadas eran las macanas, unas flechas cortas hechas de una madera dura, unas flechas largas para lanzar desde cierta distancia y con alcance de unos 200 metros, y los arcos. Las armas cortas se llamaban *bisugōneā* y se llevaban entre los brazos. Como escudo usaban el cuero de danta (*wawe*) bien seco y lo giraban en dirección a las flechas lanzadas por el enemigo. El veneno empleado para matar gente en la guerra se llamaba *masā rīma* (veneno de gente) y podía deshacer la carne del enemigo en un minuto. La cerbatana no era un arma de combate. También se enseñaban los pasos de guerra, que eran el estilo especial de avanzada de la tropa para atacar al enemigo; éstos incluían las particularidades del salto, del brinco, del retroceso, del adelanto y muchas cosas más. Como en todo, en la guerra había que buscar la estrategia más adecuada para no ser descubierto en el momento del ataque.

La curación y el poder para que un niño sea *guamū* (guerrero) está en el yuruparí, pero en la actualidad no se asigna esa profesión en el nacimiento. Sin embargo, los niños que se vuelven agresivos producen conflictos en la comunidad constantemente y terminan siendo rechazados por la familia. En el pasado, la curación de nacimiento para que alguien fuera guerrero se hacía como medida preventiva en caso de que se presentaran enfrentamientos con otros grupos, y el *ketioka* de nuestro yuruparí nos protegía de los ataques; por esa razón, los grupos que se extinguieron no tuvieron un yuruparí con esas cualidades.

Desde pequeño, el niño que era curado para ser guerrero tenía que bañarse varias veces al día para ir adquiriendo resistencia corporal y fuerza física. Durante la etapa de crecimiento debía guardar una dieta estricta en la que solo podía comer casabe; además, tenía que vomitar agua y no podía permanecer al lado de las mujeres así se tratara de su madre o de sus hermanas. Se criaba al lado de su *rīā gu* hasta cuando el carácter de guerrero estuviera totalmente formado a los 20 años y se le mostraba el lado bueno de la guerra. Desde los 10 años se adiestraba esquivando flechas hechas con una madera dura; luego, lo entrenaban tirándole flechas envenenadas. Al tiempo, lo instruían en el manejo de diferentes tipos de armas. Una vez concluido el adiestramiento, lo llevaban a enfrentarse con el enemigo y los guerreros salían tan bien entrenados que eran capaces de coger en el aire las flechas lanzadas por los adversarios. El *guga* se encargaba de hacerle la curación para que las armas enemigas no lo mataran y le volvía invisible el cuerpo para el ataque.

La gente que nacía para ser guerrera tenía un comportamiento extraño y unas características raras, pues eran personas que solo servían para el combate. Nunca permanecían en la maloca ni tampoco dormían; la mayor parte de su vida se la pasaban pensando en la guerra. Se pintaban de negro para representar al *guari rümü* (diablo de la guerra), un personaje que sólo existe en el pensamiento, mambeaban sin ceniza para tener alucinaciones y para no tenerle miedo a nadie, hacían baile de racimo de coco (*bojo basa*)² y cantaban acerca de la sangre que iban a derramar y de los gusanos que se comerían sus carnes podridas si morían en el combate.

Antes de ir a la guerra, se hacía una curación durante dos días para que los guerreros perdieran el sentido humano, es decir, para que no sintieran lástima en el momento de matar al enemigo. Luego mascaban un ají curado y, al morderlo, perdían el sentido por completo y se comportaban como animales, los enemigos se quedaban automáticamente sin fuerza física y los agresores aprovechaban el momento. Esa fuerza que los dominaba es lo que se llama *guari*. En su pensamiento, las almas y los espíritus de los guerreros se transformaban en tigres y en padres de la guerra (*guari jaküa*), con lo cual ya estaban comiendo gente. En realidad, los guerreros veían a las personas como si fueran presas de cacería y por eso mataban sin lástima a mujeres y niños. Luego vomitaban y hacían dietas para deshacerse de la curación.

El *kūmu* dañaba el banco de pensamiento del curador de los adversarios y atacaba el lado esencial del poder de su enemigo; en ese momento, los contrincantes quedaban completamente inmóviles durante el ataque y no se alcanzaban a dar cuenta de la llegada de los agresores. Los que eran atacados con este tipo de poder siempre perdían la batalla y terminaban acabándose como grupo, porque era lo mismo que matarlos físicamente a todos de un solo golpe.

En los tiempos antiguos, los guerreros llegaban a una maloca, entraban y mataban a todas las personas que estuvieran ahí, sin importar si eran niños, y sólo dejaban vivo a uno que cogían para que les sirviera como trabajador y para que pilara y trabajara la coca; por eso, las madres no dejaban a los niños solos en la maloca y se los llevaban para la chagra. Una vez terminado el enfrentamiento, había que hacer otra curación para que los guerreros volvieran a la normalidad. En el pensamiento, los guerreros cargaban una camisa en los hombros que el *je gu* les quitaba por medio de la curación; los guerreros se paraban en una fila y el *kūmu* les soplabla el cuerpo, uno a uno, para despojarlos de la camisa.

Antes en la época de *guari oka rodo*, los viejos se rajaban las piernas con los dientes de algún pez y se echaban ají para purificar el cuerpo y renovar el espíritu por medio de la sangre que les salía. Esto lo hacían para demostrar resistencia frente a la guerra y se consideraba como otra manera de curación y purificación del alma. Si permanecían todo el año con esa protección quedaban llenos de *guari*, lo cual les podía hacer reaccionar mal ya que les quedaba el pensamiento de guerra.

Cuando otros grupos mataban cerca del territorio de los *Ide masā*, los viejos se protegían en defensa propia y tenían armas que utilizaban en casos de emergencia. Una vez terminado el conflicto se deshacían de las armas y se las devolvían al dueño de la casa de la guerra. Pero, en realidad, los *Ide masā* se dedicaban a recibir gente de otros grupos que lograba huir de la guerra; les hacían las curaciones respectivas para que dejaran de ser perseguidos por sus enemigos. En ese tiempo, mucha gente acudía a los Makuna para ser curada contra los enfrentamientos violentos.

Los grupos guerreros nunca vivieron tranquilos; permanecían en el monte, fuera de su maloca, pendientes de la hora en la que se les acercaran los enemigos. Era una época en la que la gente no podía comer, dormir y vivir tranquila porque en cualquier momento podían ser atacados. Los grupos belicosos por nacimiento o tradición eran temidos y reconocidos como

grandes guerreros en todo sentido, tanto por el dominio del territorio como por sus incomparables capacidades militares y su poder de provocación. Sin embargo, esos grupos se acabaron entre ellos mismos; incluso, muchos de éstos se enfrentaron con sus propios parientes y se exterminaron por medio de las curaciones que utilizaron. Aún así, quedaron sus territorios y algunos miembros que sobrevivieron a los enfrentamientos no supieron cuál era su lugar de origen y terminaron viviendo en cualquier parte; esto contribuyó a que se acabaran por completo.

Enfrentando a los Tanimuka

Los Tanimuka no eran guerreros por naturaleza, pero la disputa de los poderes que manejaban entre ellos mismos hizo que se presentaran conflictos internos; como resultado de dichos enfrentamientos, fueron adquiriendo más poder y eso los llevó a luchar contra otros grupos; éstos fueron derrotados y los Tanimuka se apropiaron de sus instrumentos de yuruparí, pero como éstos no les pertenecían, no podían curarlos para seguir viviendo como grupo. Los Tanimuka no tuvieron un yuruparí *guamü*, simplemente hacían el mal por su pensamiento; si ellos hubieran tenido un yuruparí guerrero no se habría muerto la gran mayoría de ellos. Por esa razón, se cree en la actualidad que los Tanimuka fueron guerreros. Estos enfrentamientos fueron anteriores a la llegada de los portugueses a la región.

En nuestro territorio existieron tres grupos considerados guerreros que vivían en el Umuña cerca de caño Toaka. Estos fueron los *Makarükü masã*, los *Badiyuria* y los *Wakañarã*; todos se acabaron por culpa de las luchas internas que tuvieron, pero la magnitud de su guerra no era tan peligrosa como la de otros grupos que realmente eran guerreros. A la orilla del Apaporis, desde la bocana del Popeyaka hasta lo que hoy es Providencia, vivieron algunos grupos guerreros que ya se extinguieron como los *Goje masã* (Gente de Hueco), *Sagari masã* (Gente de Bamba) *Ria peto majã* (Gente de la Orilla del río), *Misiñarã* (Gente de Bejuco) y *Gã moyukuñarã* (Gente de Balso). Estos grupos se encargaban de molestar a otra gente que quería vivir en paz y en varias ocasiones atacaron ofensivamente a los antiguos *Ide masã*, quienes nunca respondieron a esas provocaciones. Sin embargo, estos grupos pelearon contra los Tanimuka que resultaron ser invencibles en los ataques y fueron los vencedores de esa guerra.

Una vez terminadas las confrontaciones con esos grupos guerreros, los Tanimuka decidieron recorrer toda la región del Apaporis, el Pirá-paraná,

el Tiquié y el Vaupés, peleando y matando a todos los que se encontraban por el camino, guiados por *Wayupīna* que, además de guerrero, era gran sabedor y *yai*. *Wayupīna* era el hermano mayor de *Pīrāī*, quien era el propio *guamü* y ejecutaba las órdenes impuestas por su hermano. *Wayupīna* curaba a sus guerreros para que siempre fueran los vencedores, daba las órdenes de ataque y, finalmente, él mismo terminó matando a la gente por considerarse muy poderoso.

Después de haberse enfrentado con la mayoría de los grupos, los Tanimuka se dieron cuenta que sus enemigos se estaban acabando y vieron que los que quedaban limpios de esa gran guerra eran los *Ide masā*. Ellos creían que los Makuna no participaban en las guerras porque eran flojos; por eso *Wayupīna*, que era un *guari kūmu*, quiso provocar una guerra contra ellos a pesar de que ambos grupos eran *je teña* (cuñados de yuruparî). Él entró a caño Toaka, llegó a *Guyabu* donde vivía un viejo con su esposa y cinco hijos. El dueño de la maloca se había ido de cacería y *Wayupīna* llegó, mató a la esposa, le picó la vulva con un cuchillo, la echó en la olla de tucupí y la dejó en la puerta por donde entraba el esposo. También mató a cuatro de los hijos y raptó al otro; de paso, se llevó la caja de plumaje de los *Ide masā* y a dos mujeres. Cuando despedazaban a una mujer y metían su vulva picada en la olla de tucupí, desafiaban al marido o al pariente de la mujer y le demostraban que no le tenían miedo; este acto era una gran humillación que provocaba inevitablemente la guerra. La gente no se aguantaba esa situación y terminaba enferma, descontrolada y enloquecida, pues estos eventos hacían que las personas se pelearan hasta con su propio padre. Para darle solución a ese hecho era muy complicado y se requería de un proceso demasiado largo.

Al llegar a casa, el esposo de la mujer vio lo que había sucedido y se fue a la maloca de un pariente y le contó a todas las personas lo que había pasado. Ellos no reaccionaron con violencia y sencillamente pasaron el luto. Luego, unos *Ide masā* fueron a visitar a sus primos Letuama y les contaron lo que había hecho *Wayupīna* en su territorio. Estuvieron allá un tiempo y se devolvieron para caño Toaka. Después de la visita, *Wayupīna* entró al territorio de los Letuama y mató al hermano de un personaje importante de ese grupo como acto de la victoria final de su guerra. Los Letuama volvieron a caño Toaka, le contaron a los *Ide masā* sobre el ataque de *Wayupīna* y los invitaron para que se vengaran de éste por las muertes de sus familiares. En primera instancia, los *Ide masā* rechazaron la invitación de los

Letuama, pero éstos les insistieron y les recordaron la brutalidad de lo hechos y les propusieron que, si era el caso, ellos encabezaban la guerra contra *Wayupîna*. De esta manera, los *Ide masã* aceptaron la propuesta de sus primos y empezaron a prepararse militarmente contra *Wayupîna*. Mientras tanto, los Letuama regresaron a su tierra para entrenarse con el mismo fin.

Con el tiempo, a *Wayupîna* le llegó la noticia que los *Ide masã* estaban organizando un ejército para ir a pelear contra él, ante lo cual empezó a reír, reunió a sus familiares y montó guardias por todas partes porque creía que los Makuna llegarían esa misma noche o al día siguiente. *Wayupîna* y su hermano menor *Pirãĩ*, quien era el guerrero más temible de la época, estaban pendientes de la llegada de los Makuna para atacarlos. Además, la curación de los *Ide masã* hizo que hiciera invierno en el mundo y cayeran muchos truenos, lo cual era una señal que indicaba que los guerreros iban a atacar.

Para ese momento, todos los *Ide masã* se concentraron en *Ūmamakãrūkũ*, donde queda la comunidad de caño Toaka en la actualidad. En este sitio entrenaron y prepararon militarmente a los jóvenes durante casi ocho años. Durante todo este tiempo, *Wayupîna* estuvo pendiente de la llegada de los *Ide masã*, pero éstos no aparecían por ninguna parte y al final se convenció de que no lo iban a atacar porque le tenían miedo y dejó de estar atento. Cuando los *Ide masã* completaron diez años de preparación, una semana antes de atacar a *Wayupîna*, organizaron *bojo basa* (baile de racimo de coco) y al mismo tiempo curaron para que hiciera verano y *Wayupîna* saliera de cacería el día de llegada de los guerreros. Terminaron el baile y comenzaron a subir por el Apaporis; masticaron el ají curado para que no sintieran lástima de *Wayupîna* y su familia. Entraron al caño Popeyaka en busca del Letuama que los había invitado. Cabe decir que al ejército de los Makuna se les unieron los Bara, los Tuyuka, los Tukano (*Bosorasea*) y los Barasana, quienes fueron entrenados con los muchachos en caño Toaka.

Los guerreros llegaron a una maloca donde estaban las mujeres que los Tanimuka habían raptado, pero no era ni la de *Wayupîna* ni la de *Pirãĩ*. Los *Ide masã* rodearon la casa durante un mes y desde el día de la llegada hicieron que lloviera seguido durante una semana para que luego viniera un verano de tres semanas. El Letuama cabecilla del grupo le dijo a uno de los *Ide masã* que se dejara ver de sus primas que estaban en la maloca y él obedeció; fue al puerto donde las mujeres iban a sacar agua, se dejó ver y

ellas se pusieron a llorar. Él les entregó un pedazo de incienso que estaba curado para que *Wayupīna* se fuera a cazar aprovechando el verano; luego, les dijo que tenían que quemarlo ese mismo día cuando estuvieran barrierdo el patio de la maloca y que mientras lo quemaban tenían que llorar; cuando les preguntaran sobre las causas del llanto, ellas debían responder que se habían acordado de sus parientes muertos. También les dijo que hicieran mucho casabe por la noche y que si alguien les preguntaba la razón, le contestaran que al día siguiente saldrían a coger hormigas.

Las mujeres tomaron el incienso y se fueron para la maloca; barrieron el patio de la casa, recogieron la basura y la quemaron con el incienso; un Tanimuka les preguntó sobre lo que estaban haciendo y ellas le respondieron que estaban quemando la basura del patio. Al anoecer hicieron mucho casabe y un Tanimuka les preguntó el motivo; ellas contestaron que irían a coger hormigas al otro día. Esa noche, debido a la curación de los *Ide masā*, todo el mundo quedó profundamente dormido y algunos ni siquiera alcanzaron a subirse en sus hamacas y se quedaron en el piso dominados por un sueño muy pesado. Al percatarse de la situación, las mujeres salieron de la maloca, se encontraron con sus hermanos, les indicaron el camino y los sitios donde quedaban las malocas de *Pirāī* y *Wayupīna*. Las mujeres se fueron de regreso para caño Toaka con todo el casabe que prepararon.

Los *Ide masā* llegaron por la mañana, entraron en la maloca y, aprovechando que todos estaban dormidos, los mataron y quemaron la casa. Los *Ide masā* se dirigieron a la maloca *Wayupīna*, quien aprovechando el verano había salido a cazar con su hijo y el Makuna cautivo esa mañana. Allí encontraron a su esposa y sus hijos; los mataron, capturaron a un sobrino de *Wayupīna* y recuperaron la caja de plumaje. Despedazaron a la señora, picaron sus genitales y los echaron en una olla de tucupí que dejaron al lado de la puerta de la maloca con un balay de casabe. Después quemaron la casa y se fueron a buscar a *Pirāī*. Cuando mataron a los Tanimuka, realmente, el cuerpo de los guerreros era otro, pues la curación los transformó en tigres que estaban comiendo gente.

Llegaron a la maloca y encontraron a *Pirāī* dormido sobre una hamaca con tejidos de bejuco que eran su defensa; ajustaron bien las puertas con unos bejuco resistentes, entraron por la cumbre y empezaron a desarmarlo. Sacaron todas las armas que tenía guardadas en distintas partes de la casa. Cuando terminaron, lo despertaron a la fuerza y él corrió como loco

por toda la maloca buscando sus armas, pero no encontró nada. Los *Ide masā* lo cogieron y empezaron a chuzarlo desde los pies hasta la cabeza y así lo mataron. Quemaron la maloca y su cuerpo; recogieron la caja de plumaje y se llevaron al sobrino de *Wayupīna*.

Por la tarde, *Wayupīna* encontró su maloca quemada, la vulva de su esposa en una olla de tucupí y se puso a reír diciendo: "Estos sí son hombres; así era que los quería ver. Hicieron lo mismo conmigo como yo hice en su territorio". Él confiaba en que su hermano estaba vivo y se fue cantando hacía la maloca de *Pīrāī*, a cierta distancia, escuchó el ruido que hacían las vigas de la maloca mientras caían. Se acercó y vio que todo estaba destruido, pero estaba seguro que su hermano se encontraba vivo en alguna parte. Sin pensar dos veces, comenzó a llamarlo desesperadamente, pero su hermano no aparecía por ninguna parte. Luego, angustiado, comenzó a buscarlo entre los escombros, encontró una parte del abdomen entre las cenizas y se puso a llorar inconsolablemente pues ya no había nada que hacer. Su hijo amenazó con matarlo y lo insultó. *Wayupīna* mandó al Makuna cautivo a que escarbara un hueco, enterró el abdomen de *Pīrāī*, mató al muchacho Makuna y lo sepultó en el mismo hoyo. Alistó sus armas y se fue a perseguir a los guerreros.

Entre tanto, los *Ide masā* ya habían llegado al Apaporis, llevaban puestas las coronas de plumas y bajaban cantando por el otro lado del río. *Wayupīna* cogió un camino que llegaba por la bocana del Popeyaka; los esperó allí y los vio pasar, pero no pudo hacer nada y se devolvió para su maloca donde se quedó solo con su hijo. Los Makuna entraron al Popeyaka para dejar a los Letuama que los habían acompañado.

Wayupīna pensó pelear contra los *Ide masā* de nuevo, pero se dio cuenta que podía ser el final de la existencia de los Tanimuka pues los *Ide masā* acabarían con él y no quedaría nadie de su grupo. Así que se tranquilizó y permaneció en su tierra; *Wayupīna* se quedó solo para toda la vida y nunca más pudo conseguir esposa. Con el paso del tiempo, un Letuama que había sido su cuñado sintió lástima de ellos y le dio una de sus hijas al hijo de *Wayupīna*; pero ese muchacho no podía tener descendencia porque los Letuama lo habían esterilizado en el momento del ataque de los Makuna. Un *Ide masā* no quiso que los Tanimuka se acabaran como grupo e hizo una curación para que el hijo de *Wayupīna* pudiera tener hijos. De éste descienden todos los Tanimuka que existen en la actualidad.

Los *Ide masā* llegaron a su territorio, se concentraron otra vez en el *Umamakāruku* y siguieron preparando más gente para luchar contra *Wayupīna*, pues éste había buscado la pelea sin necesidad. Los *Ide masā* supieron que *Wayupīna* había matado y enterrado al *Ide masā* junto al abdomen de *Pirāi*, y mataron al sobrino cautivo de *Wayupīna* colgándolo de un árbol de *jujia*.

Los hombres que se unieron a los *Ide masā* pertenecían a los grupos con los que los Tanimuka habían estado peleando, y estuvieron esperando muchos años en Toaka a que *Wayupīna* llegara. Para esos días, *Wayupīna* ya tenía nietos y pasó todo ese tiempo haciendo las curaciones para ir al territorio de los *Ide masā* a arreglar el problema, pero su pensamiento le avisaba que todavía no era el momento para viajar. Así pasaron otros 10 años más y finalmente su curación le avisó que era el instante propicio para hacer la paz. De esta manera, se dirigió a caño Toaka con un acompañante, le advirtió a sus familiares que se iba a demorar mucho tiempo y que no lo fueran a buscar por ningún motivo porque a él no le iba a pasar nada malo.

Los *Ide masā* seguían esperándolo con ansias. Los *yaja* de los *Ide masā* sabían que ya venía *Wayupīna*. Al tercer día, él llegó al sitio donde estaban, pero a dos vueltas del lugar, mató a un venado que cruzaba el caño; le advirtió a su acompañante que no saliera corriendo en caso de cualquier peligro y que permaneciera abrazándolo todo el tiempo. Los *Ide masā* lo recibieron con amenazas y lo raspaban con las flechas por todas partes del cuerpo, pero él hablaba en son de paz sin parar. No lo dejaron bajarse de la canoa durante un día y cada paso que daba para llegar a la maloca duraba un día. El desplazamiento del puerto a la casa se demoró una semana, pero él no dejó de hablar en términos de paz.

Cuando entró a la maloca, el jefe principal de los *Ide masā* aceptó la reconciliación. Mientras tanto, algunas mujeres se dedicaron a cocinar el venado y unos pescados que había llevado. *Wayupīna* estuvo hablando de paz dentro de la maloca día y noche sin dormir durante una semana. Finalmente, los Makuna aceptaron y *Wayupīna* les entregó flechas largas y cortas, unos arcos y muchos objetos, como señal de que nunca más pelearía contra ellos ni contra nadie. Les advirtió que por ningún motivo botaran esos instrumentos, los cuales servirían para curar contra las guerras en los tiempos futuros.³ Se sentaron en la maloca a comer el venado y por la noche mambearon. *Wayupīna* empezó a contar cómo había entrado a caño Toaka para matar a una señora y a sus hijos; los *Ide masā* también le conta-

ron acerca del viaje de su venganza y cómo le mataron a la esposa, a los hijos y a *Pirāī*; luego, *Wayupīna* procedió a contarles cómo había matado al *Ide masā* cautivo, y los Makuna le contaron como habían matado a su sobrino.

La permanencia de *Wayupīna* con los *Ide masā* iba a ser larga para demostrarles su buena voluntad. A partir de ese momento, todo lo que había pasado entre ambos grupos, quedó en la historia y como historia. Por eso, los *Ide masā* le aconsejaron a *Wayupīna* que hablara muy bien acerca de lo que había pasado entre ellos para que los futuros Tanimuka no entendieran a los Makuna como los guerreros o sus enemigos. Miraron dos veces yuruparí y bailaron dos veces el baile de muñeco; él hizo un baile de pescado y un baile de chontaduro dos veces. *Wayupīna* estuvo ocho años viviendo entre los *Ide masā*; en los bailes que realizaron, *Wayupīna* era el acompañante del *kūmu* principal, y mientras uno curaba la coca, el otro curaba tabaco: en este sentido hubo un intercambio importante de *ketioka*.

En el último año de su estancia, hicieron *najū basa* (baile de casabe) y el curador principal fue *Wayupīna*; en éste les enseñó a los *Ide masā* a curar danta y a cambio ellos le enseñaron a curar palometas, sabaletas y otros pescados: desde ese momento, los *Ide masā* comemos danta y los Tanimuka comen pescado. Además contribuyó para destruir la regla de respeto con los peces, pues también enseñó la manera de curar *bodeka* (omima). De igual manera, les recomendó que en las épocas en las que tronara mucho, hicieran las curaciones con los implementos de guerra que él les había dado.

Cuando hicieron el baile de casabe, *Wayupīna* estaba afanado, porque sabía que a pesar de la advertencia sus familiares estaban próximos a llegar en su búsqueda. Por última vez, le aconsejó a los *Ide masā* que ya no habría más guerra y que todo marcharía en calma. Le avisó al maloquero que al otro día se iría para su territorio e invitó a dos *Ide masā* para que se fueran con él; los *Ide masā* le dieron casabe, tabaco y coca como señal de agradecimiento y por la valentía demostrada. Llegando a la bocana del Pirá, vieron que venían dos embarcaciones llenas de gente fuertemente armada con arcos y flechas. Los familiares de *Wayupīna* venían a buscarlo creyendo que los *Ide masā* lo habían matado; ante esta situación, el propio *Wayupīna* los sacó a todos a tierra, partió las canoas, les botó las armas y subió para su casa. Llegó a ella después de cuatro días de subida por el Apaporis. Allí hizo un baile y miró yuruparí con los *Ide masā* que habían ido con él. Ellos se quedaron una buena temporada en la maloca de *Wayupīna*, aconsejaron

a los Tanimuka para que no se dieran más enfrentamientos, para que vivieran tranquilos y para que le hablaran a sus nietos acerca de la negociación que se había hecho. Después, los *Ide masā* regresaron a su tierra.

Todos sabemos quién fue *Wáyupīna*, qué hizo, a quién mató y con quiénes peleó; también sabemos quién fue *Pirāī*. Los *Ide masā* nunca se identificaron cuando estuvieron en ese conflicto, por eso hasta ahora no sabemos el nombre de los Makuna que intervinieron en ese asunto. Con el proceso de paz que se hizo en caño Toaka se cerró la guerra, no solo con los *Ide masā* sino también con todos los demás grupos. La curación para terminar la guerra que *Wáyupīna* hizo en caño Toaka, surtió efecto para que los otros grupos que peleaban abandonaran definitivamente los combates. En la actualidad, no hay guerras y todos vivimos bien; todos nos respetamos y no nos metemos de manera agresiva con nadie.

La extinción de algunos grupos

No solo la guerra causó la desaparición de muchos grupos. Las maldiciones y otros problemas fueron determinantes para que alguna gente desapareciera para siempre. Los *Jātī majā*, un clan de los Tanimuka, eran poderosos y todos sus miembros tenían el mismo poder (cuando pasa esto, hay alguien que quiere ser superior y quiere humillar a los otros). Un día, dos hermanos muy poderosos tuvieron un disgusto; el mayor, para probar la capacidad del poder que tenía el menor, se convirtió en una sardina pequeña, llegó a donde se estaba bañando el hermano y se comió lo que le salía del pene; al hermano menor le gustó la sardinita y le arrojó más de esa mugre para que comiera, pero en realidad el hermano mayor se estaba comiendo su alma. Al rato, llegó a la maloca y se murió. El papá intervino porque ya sabía lo que había pasado; sin decir nada, se convirtió en un tábano, picó al hijo mayor y lo mató.

Los familiares empezaron a pelear y a apostar los poderes entre sí. A medida que iban surgiendo problemas, iban creando más poder y tecnología de pensamiento; miraban e inventaban cosas con las que no podían identificar quién hacía las maldades. Por ejemplo, alguno se convertía en murciélago, se chupaba las gallinas de otro y solo por ir a ver que sucedía, el dueño de las gallinas se moría. Los Yauna y los *Misiñarā* eran cuñados y parientes de ese grupo, y se inmiscuyeron en el problema para apoyar a los suegros. Una vez, hicieron un tigre con un pedazo de canasto para ir a comer a otra familia; este jaguar llegó a una maloca, empezó a comerse a

unas personas mientras que las otras se defendían y lo atacaban con machetes, hachas y flechas, pero no se moría. A una mujer se le ocurrió prender un copay, se lo metió por la cola y el tigre se quemó porque era un canasto.

Haciendo ese tipo de cosas se mataron todos ellos. Al final, solo quedaron dos hermanos: el mayor estaba casado y su esposa cuidaba al hermano menor que aún era un niño. Un día, la cuñada estaba bañando al niño y mientras lo limpiaba y acariciaba, le dijo que le pedía el favor que cuando creciera, y el hermano mayor se muriera, la tomara como esposa y esa idea le quedó en la cabeza al niño. Cuando creció, se convirtió en poderoso y sabio; una vez fue a donde la cuñada y le dijo que la iba a coger como esposa, pero ella le respondió que el hermano se iba a dar cuenta; sin embargo, la convenció, se la robó y se embarcaron en una canoa. El hermano mayor vio todo lo que estaban haciendo y decidió vengarse. En la noche, los fugitivos guindaron sus hamacas en el monte y, aunque la mujer le advirtió al cuñado que no se durmiera porque el hermano les podía hacer algo, se durmieron. En algún momento de la noche comenzaron a sentir mucho frío, se despertaron y se dieron cuenta que estaban encima de un río grandísimo, pues las hamacas estaban guindadas de un lado al otro del río y no había modo de cruzar ni forma de escapar. Al hermano no le pareció gran cosa y la mujer se puso a llorar; ellos se sentían muy ofendidos por tener que pasar esa situación y lo único que él hizo fue convertirse en una arañita y pasarse por los guindos de la hamaca: así regresaron otra vez y él le devolvió la mujer al hermano. A pesar de esto, el hermano menor quiso vengarse por la ofensa e hizo un tigre con una piedra.

Como el mayor estaba aliado con los cuñados, el tigre fue y se comió a toda esa gente: por eso, casi se acaban los Yauna. Para matar al tigre tuvieron que estrellarlo con la misma piedra; en ese instante, ya no quedaban más inventos, pero el hermano menor pensó en hacer una laguna por el Apaporis como a dos vueltas abajo de bocas del Pirá. La laguna tenía un canal subterráneo y en la orilla una mata de siringa que reventaba y tiraba pepas de las que comían los pescados. Pensó invitar al hermano para barbasquear la laguna; con eso, el mayor pasaba en la canoa, recogía los peces que se estaban muriendo y, cuando menos se diera cuenta, el otro secaba la laguna para que el hermano se metiera por el canal subterráneo y se muriera. El menor le contó al hermano sobre la laguna, el canal, la mata de siringa y le sugirió que llevaran todo el poder, los colmillos de tigre, el tabaco, el yuruparí y todo lo demás para conseguir más pescados y, ahí mismo, hacer una fiesta. El menor lo que quería era acabarlos como grupo.

Cogieron barbasco, todas las mujeres hicieron casabe y se fueron con los cuñados que estaban con ellos. Llegaron a la laguna, empezaron a barbasquear y a coger peces, pero solamente morían los que estaban en el centro; el hermano mayor sospechaba lo que el menor quería hacer, pero como éste decía que todo estaba calmado y se metía en el agua a nadar, el mayor se tranquilizó, pasó con una canoa y empezó a agarrar pescado. El menor mandó a los cuñados para la orilla y a los del grupo para el centro; los pescados se estaban muriendo y le dijo al hermano que se metieran con el yuruparí y todo el poder para capturar más peces. El mayor entraba al agua con el yuruparí y se morían muchos pescados, pero cuando los sacaba no se moría ninguno; esto era como una locura pues cogían y cogían más pescado. Cuando menos pensaban y el mayor estaba concentrado agarrando peces, el menor les dijo a los cuñados que se aferraran fuertemente de los palos y secó el río. Ahí se murieron todos y se acabó el grupo; sin embargo, el alma del menor subió al cielo.

Algo similar ocurrió con los *Bodeka masā* (Gente de Omima), un clan de los Yujup, que también se pelearon entre familiares. Eran muy malos, se convertían en tigres y se iban a comer gente. Alguno iba y se comía al hijo de un pariente, lo que hacía que ese familiar se vengara y se comiera a un hijo del otro; así empezaron a comerse a los hijos de los parientes hasta que se acabaron todos. Ellos se comieron entre sí, pero dejaron a los jaguares y al yuruparí. Hoy en día, los *yaia* malos acuden a esos tigres para hacer maldades y enviarlos a cobrar vidas de personas. Solo los payés pueden relacionarse con esos jaguares y, por eso cambió el pensamiento de algunos sabedores, en especial por el lado de los Tukano del Brasil. Ese poder no se puede recuperar porque generaría muchas muertes raras, ya que no sabrían como utilizarlo ni la forma de curar ni la procedencia y nacimiento de ese grupo.

En épocas más recientes, nuestro primos *Würia* se mezclaron con los *Jerika yaia* y se acabaron, se fueron donde los Tukano del Brasil y se volvieron Yujup. Ellos bailaban *najū basa* (baile de casabe) e invitaban a otra gente, sobretodo a nosotros; por eso aprendimos ese baile y, cuando ellos se acabaron, ya había muchos cantores nuestros que sabían las estrofas de *najū basa*. Como ese baile no podía quedar solo en las personas y había que considerar a otro ser como dueño, dejaron ese poder en el yuruparí para que se pudiera conservar y existiera hasta ahora. Si alguien quiere ser cantor bailador de baile de casabe adquiere ese conocimiento del yuruparí. Si

no se hubiera hecho así, todo lo de ellos se habría acabado y desaparecido para siempre.

Los *Namatuana* eran cercanos a nosotros, quizás eran cuñados. Eran un grupo con muchísima gente y siempre andaban juntos. Vivían en una sola maloca en el Pirá al frente de caño Toaka y eran nómadas que se movían de una parte a otra. Algunas personas dicen que ellos fueron los *Wüjana*, pero no es así. Cuando salían a cazar para un día, era como si nosotros hiciéramos una expedición de caza durante varios días o una semana. Ellos salían todos y, en vez de hacer un ranchito pequeño, construían una maloca grandísima: unos cargaban palos, otros quitaban la maleza, otros escarbaban el hueco, otros colocaban los estantillos, otros amarraban, otros traían hojas, otros las tejían, otros amarraban los paños del techo y otros limpiaban alrededor de la casa; en dos horas terminaban una maloca.

Como eran tantos, no les alcanzaba la comida. Un día, unos niños estaban jugando en el río y de pronto comenzaron a desaparecer; cada vez que los niños se iban a jugar, se perdía alguno porque había una anaconda que se los estaba comiendo. Al percatarse de la situación, cogieron unas totumas pequeñas con unas piedritas adentro, se las amarraron a los niños en los pies y los metieron a todos al agua; de un momento a otro, empezó a sonar la totumita y el sonido iba por todo el camino, desde el puerto hasta la maloca, daba la vuelta a la casa y se quedaba quieto. En realidad, la boa tenía su madriguera debajo de la maloca. Ellos decidieron matarla y taparon el acceso a la casa de la anaconda; escarbaron casi un kilómetro desde la orilla del río hacia adentro y abrieron un hueco tan profundo que aún se ve el lugar donde lo hicieron. A medida que cavaban, iban poniendo trampas para capturar a la boa. Cuando excavaron debajo de la maloca, mataron a una anaconda macho grandísima, pero la hembra se les escapó. Como ellos no tenían mucho que comer, despedazaron, asaron y comieron a la boa macho.

Días después, un viejo se fue a bañar y vio que un pajarito parecido a una garza salió volando de un nido cantando "*kuru kuru kuru*". Él se acercó al nido, encontró un huevito, lo cogió y lo dejó en la casa. Cada persona que bajaba al río encontraba un huevo y siempre salía volando el pájaro; de hecho, todas las personas recogieron un huevo hasta que completaron muchos en un solo día. Algunos dijeron que la boa hembra quería vengarse por la muerte del marido, pero otros afirmaron que los huevos eran para comer; finalmente, cocinaron los huevos y se los comieron. En verdad, era

la venganza de la anaconda hembra. De un momento a otro, a uno de ellos se le ocurrió que las mujeres también deberían ver yuruparí y todos aceptaron esa locura; también dijeron que se iban a terminar como grupo étnico, pero antes tenían que bailar y mostrarle el yuruparí a las mujeres. Hicieron una fogata grande y, alrededor, empezaron a bailar con el yuruparí, el plumaje y con todo lo que tenían. Uno a uno, se iban tirando al fuego hasta que se quemaron todos con el plumaje y el yuruparí. Eso ocurrió hace poco, porque donde queda la comunidad de Puerto Esperanza, sobre el Pirá, hay cerámica, pedazos de tiestos y de ollas que eran de ellos. Además, aún queda el hueco que abrieron y tiene unos 7 ú 8 metros de profundidad.

Conflictos internos y cercanos

Hace muy pocas generaciones vivió un gran *je gu* Makuna llamado *Sūdiaro*. Él se involucró en un enfrentamiento entre los Yauna y los *Jeañarā*, en el tiempo de *Kasi* el abuelo de Misael Makuna (*Jeañarā*). Los Yauna nunca fueron enemigos nuestros y los considerábamos *bai mesā* (parientes mayores) no porque lo fueran en realidad sino porque se caracterizaban por eso. Los Yauna se enfrentaban a veces con los *Jeañarā*; si un Yauna se encontraba a un *Jeañarā* lo mataba y así llegaban a enfrentamientos atroces. Los Yauna, los *Jeañarā* y los *Ūmüa masā* eran considerados como cobardes porque mataban a una persona sin razón; si se encontraban a alguien solo, pescando o cazando, lo mataban y se escondían.

La última vez, algunos *Jeañarā* bajaron a Manaos (Brasil) a comprar cosas y cuando venían de regreso para su casa, los Yauna los alcanzaron por el Apaporis y mataron a uno de ellos. Ante este hecho, los *Jeañarā* les hicieron una maldad para que todos se murieran sin hijos y se extinguieran como grupo; luego, se aliaron con los *Ūmüa masā*. Los *Ide masā* no aceptaron tal cosa porque no era de mayor importancia para ellos. No obstante, a los *Jeañarā* se les unieron unos *Sāirā* y dos sabedores *Ide masā* propios: *Weya* un *yai* y *Sūdiaro* el *je gu*. Los *Jeañarā* llegaron a caño Toaka en busca de estos personajes para ir a pelear contra los Yauna y, por medio de ellos le pidieron a un *?moa yai* que les bajara a *Ūmawātī* para que curara la guerra y pudieran vencer en la batalla. *Ūmawātī* les curó carayurú y carbón y les dijo que encontrarían la maloca de los Yauna totalmente cerrada en un sitio llamado *~Gütāitara* en el Apaporis. Al llegar al patio de esa maloca se debían aplicar el carayurú para que la casa se abriera automáticamente. Luego se dirigieron hacia la maloca enemiga y se les unió un Tükano.

Cuando los *Jeañarā* llegaron a la maloca, la encontraron cerrada tal como había dicho *Ūmawātī* y pensaron que adentro estaban todos, pero no había nadie. En el patio se pintaron con el carayurú y la casa se abrió sola y se dieron cuenta de que no había nadie. Entonces, se dirigieron hacia otra maloca donde los Yauna estaban haciendo un baile de canangucho con sus parientes *Jobokārā*, un clan Tanimuka. Estaba de noche y, de un momento a otro, salió un Yauna de la maloca diciendo: “Voy a esperar a mis enemigos” y tiró una pepa de canangucho que cayó más lejos de los guerreros que tenían rodeada la casa. Cuando esta persona entró de nuevo, los guerreros lo siguieron y entraron detrás. Inmediatamente, los Yauna se quedaron sin movimiento. Un viejito tenía una escopeta entre sus piernas y, al verlos entrar, preguntó: “¿Quiénes son ellos?” y una viejita que tenía su sentido completo dijo: “No diga quiénes son ellos. Ellos son los enemigos que ustedes estaban esperando” y salió corriendo. Mientras tanto, los *Jeañarā* aprovecharon el momento para herirlos con flechas y azagayas, pero por no saber manejar la curación, solo alcanzaron a matar a unos pocos, aunque algunos Yauna fueron heridos con machetes y tiros de escopeta; el *Ūmüa masā* que los acompañaba murió en el enfrentamiento, a pesar de que *Ūmawātī* le había dicho que no participara directamente en el hecho; luego se dispersaron los guerreros. Con el tiempo, ambos grupos hicieron un arreglo de paz.

Sūdiaro tuvo un hijo llamado *Wajūrise* que fue un gran maloquero y se caracterizó por tener mucha comida y atender muy bien a los invitados, hasta el punto de enviar a los huéspedes de regreso a casa con comida, coca y tabaco. *Wajūrise* fue el último *je gu* que curó yuruparí en Toaka antes de que los Makuna abandonaran el territorio. *Wajūrise* le dijo al papá que por qué no curaba otro tipo de peces, puesto que los únicos que curaba eran los pequeños. Desafiando el poder de su padre, *Wajūrise* le dijo que un gran curador, que un verdadero curador del mundo, curaría todos los tipos de peces que existían para que pudieran ser consumidos por todas las personas sin que pasara nada y que él lo haría cuando fuera un curador grande. *Sūdiaro* se sintió ofendido porque curar todas las especies de peces para comer era como matar a su propia madre. Entonces, le dijo que hiciera lo que quisiera, y en ese momento le mandó una maldición a su hijo para que no viera la realidad e hiciera las cosas de cualquier manera. Así que *Wajūrise* creció con ese enredo y cuando le curó yuruparí a los muchachos, empezó a curar picalón (*biamü*) y omima pintada (*bodedürüa*), y se enfermó con frecuencia.

Como antiguamente todos los hijos de los sabedores eran payés o curadores del mundo, creían que sabían más que los padres. Ellos supusieron que era fácil curar pescado y, a pesar de que muchos estaban prohibidos para comer, empezaron a curarlos y a convertirlos en comida. Comenzaron a curarle a los niños *sūārō*, una especie de omima, y *sōmoujuga*, una especie de palometa. De una u otra manera, se estaban burlando de sus padres por no saber curar y que, por eso, los mayores se la pasaban comiendo los mismos peces sin sabor durante todos los años. Los padres se enojaron y les dejaron una maldición, diciendo que los hijos de ellos terminarían curando todas las especies de peces por burlarse de los padres, pues los viejos eran muy misteriosos con sus tradiciones.

Sūdiaro tuvo otro hijo que era *yai* y que curó todo tipo de alimentos debido a la maldición hecha por *Guji*, así que los de esa generación curaron todos los peces para medir poderes y capacidades. Al comer pescado, así hubieran sido curados, el pensamiento cambió porque los peces tienen cosas muy malas. En el momento en que los curaron, los volvieron comida pero los consumidores empezaron a perder la mentalidad, la visión, la fuerza física y vinieron el sueño, la pereza y el desinterés por aprender. Así somos nosotros ahora. Desde ese momento nosotros comemos de toda clase de pescados y, desde allí, se desordenó bastante la cultura. Esto pasó, por mucho, hace unos 150 años.

Por otro lado, sucedieron grandes problemas con nuestros cuñados *Ēmoa*. Ellos nos cuidaban, en el sentido de mantener la salud y la tranquilidad de los *Ide masā* porque nos protegían de las enfermedades, puesto que eran los únicos que veían físicamente cuando venían los males. Entre ellos existió un gran *yai*, quien utilizando su visión de tigre supo que ocurría con la utilización de algunos materiales sagrados. Nos enseñó a curar esos elementos para bailar sin problemas, pero empezó a hacer cosas que nunca antes nadie había hecho; exageró y se volvió loco por el poder. El payé *?moa* invitó a *Idejino* como curador del baile de muñeco, a los peces como bailadores y a los Makuna como observadores. Debido a la actitud de no invitar como bailadores a sus cuñados *Ide masā* y al hecho de que éstos le cuestionaron a *Idejino* la forma de curar el baile y los cantos, el payé se indispuso con sus cuñados y empezó a hacerles el mal a través de su poder.

Una vez, subió por el Apaporis hasta un sitio llamado *Rākā* donde hay una piedra grande en forma de caja de plumaje; abrió la caja y en ese momento le hizo daño a todos los sitios sagrados, perjudicando y debilitando

nuestro pensamiento. Después subió y entró a muchas casas sagradas por el Pirá haciendo ese tipo de cosas. Ahí fue cuando empezó a salir el paludismo y mucha gente se enfermó. Cuando el payé se encontraba con una manada de lobos (*tĩmĩa*) se tiraba al agua con ellos y traía a este mundo coca, pescado moqueado y casabe de los lobos; la gente le decía que no hiciera eso, pero no hizo caso y murieron muchas personas. El payé subía al cielo a encontrarse con *Ayawa* o con otros personajes que se habían muerto antes o que habían subido al cielo. Ese payé empezó a sabotear nuestra cultura, se metía en los sitios sagrados, los convertía físicamente en una maloca y los abría delante de la gente para demostrar que sí sabía; subía al cielo y bajaba a *Ayawa* en frente de las personas o se convertía en tigre delante de la gente. Por todo esto, salieron muchas enfermedades y se murieron bastantes personas. Cuando los sitios sagrados pedían el cambio, cobraban vidas y siempre el payé pagaba con los Makuna; nunca enviaba a sus propios familiares. Por eso, empezó a tener problemas con sus aprendices y todos le echaban la culpa de los males, incluso llegó el momento en que la gente ya no lo quería mucho. Los *yaia* que existieron después siguieron ese camino, entraron a los sitios sagrados, terminaron con las malocas jugando a los maloqueros y cogieron muchas cosas que provocaron algunas enfermedades y muertes, porque los dueños de estos sitios empezaron a tomar las vidas de las personas como forma de pago por los poderes robados.

El payé anunció que nunca se moriría, sería inmortal y subiría en cuerpo y alma al cielo; además, dijo que si le cortaban la cabeza, volvería a unirse. Una vez, no teniendo más que hacer, cogió algo muy importante de nosotros los Makuna y mandó a su propio hermano como cambio. Como esta historia es muy reciente, sus mismos familiares le hicieron un atentado y le dispararon con una escopeta; las balas le pegaban en el cuerpo, pero él se las sacaba, tapaba las heridas y se sanaba rápido. Entonces, su mismo aprendiz le cortó la cabeza; el *bía* era su sobrino. El payé cayó como si hubieran cortado un pan por la mitad, pero no le salía sangre y se movía aunque no podía hablar. Los otros se pusieron tristes un rato y se asustaron porque el payé había dicho que nunca moriría. Ellos pensaron en lo que dijo sobre si le cortaban la cabeza, así que la tomaron para probar, trataron de unirla y ésta se unió al cuerpo, pues era como un imán. Lo decapitaron otra vez y ahí si salió un chorro de sangre; hicieron un hueco, dejaron el cuerpo boca abajo y la cabeza hacia arriba y lo enterraron con la cara al

revés. De lo contrario se hubiera unido de nuevo. Después de que lo enterraron, se paró de la tumba delante de la gente y maldijo a su familia: les dijo que nunca más serían poderosos, que nunca más iban a tener ese poder y que serían como los peores de los *Ide masā*. Confesó todas las maldades que hizo, maldijo a los suyos para siempre y le quitó el poder a su familia. Para no vivir con la cabeza al revés, volvió y se metió en la tumba, pero ahora dicen que está con los *Ayawa* allá arriba.

Después de la maldición de ese payé, los *Ēmoa* que empezaron a ser pensadores tuvieron muchos problemas; se preparaban pero no llegaban a ser lo que querían y empezaban a hacerle mucho daño a los Makuna. Veían las cosas, pero todo lo hacían mal y mandaban muchas vidas a cambio; eso ocurrió hace muy poco. El último *Ēmoa yai* que bajó a *Ayawa* fue *Kuya*, en el tiempo de Mariano, el papá de Roberto. Lo bajaron en la maloca de un Makuna que vivía por la parte del caño *Tükaya*, afluente del caño *Sūāña*. Mariano era el que le ofrecía el banco, la coca, el casabe machucado y la comida a *Ayawa* mientras estaba en la maloca. Para bajar al dios, el *yai* tenía que intercambiar el *wawe* con el mismo *Ayawa*. De lo contrario, sería imposible para él subir al cielo o para *Ayawa* venir a la tierra. Él llegaba a la maloca, curaba a la gente y le contaba acerca de lo que había creado. También decía que antes no existían los cerros y que por eso la tierra se inundaba con facilidad; por ello, hizo los cerros peligrosos para que los blancos no pudieran pasar a nuestros territorios. Dijo también que siguieran viviendo en su propio territorio y que por ningún motivo lo abandonaran. El *yai Kuya* le preguntó acerca del posible fin del mundo y *Ayawa* le dijo que no tendría final y que nunca se acabaría. Pero así mismo, también dijo que como señal del fin del mundo, las mujeres se embarazarían siendo niñas pequeñas, las pepas cargarían en la misma raíz y los árboles florecerían desde pequeños, pero reiteró que el mundo nunca tendría final. Mariano contaba que *Ayawa* era un personaje de gran tamaño al que uno le puede meter el brazo por los oídos, lo cual demuestra la gran cantidad de años que tiene pues a nosotros ni siquiera nos cabe la punta del dedo en los oídos.

Los *Ēmoa* le dieron el poder de soplar *wījō* a *Mene kūmu*, un Makuna que se volvió *yai*. Si este tabaco era usado de manera incorrecta cobraba vidas.⁴ Toda la gente que se aplicaba *wījō* se volvía *yai* y luego tenían que hacer que alguien se muriera en pago por ese poder. Los únicos que lo utilizaban y se volvían grandes pensadores eran los *Ēmoa* porque eran es-

pecialistas en esa rama del conocimiento. Nosotros como dueños de ese tabaco no podemos utilizarlo, ya que una vez adquirido el poder lo usamos para hacer el mal y acabar con nuestra familia; por esta razón, no era y no es permitido que los *Ide masā* lo empleemos.

En ese entonces, nuestros hermanos *Sāirā* ya vivían en el Komeña desde mucho antes. Ellos eran muy raros, y los únicos que iban a caño Toaka a visitar a los familiares eran los abuelos de Ignacio, pero los hijos de ellos y los demás no venían a visitarnos porque ya consideraban al Komeña como su tierra de nacimiento y su territorio de origen. *Mene kūmu* y *Kuya* decidieron atrapar el alma de *Waiyaberoa* cuando éste se dirigía a encontrarse con sus compañeros de otros grupos étnicos. El alma se convirtió inmediatamente en una palma que retoñó dentro del hueco de un árbol; los curadores recogieron la palma y la convirtieron en yuruparí. Cuando esto sucedió, el verdadero *Waiyaberoa* quedó débil. De ahí salió el yuruparí que miran nuestros parientes *Sāirā* en el Komeña. Allí ya tienen unos yuruparí con los nombres de *Guekero*, *Jetakaroka*, *Jāmo* y *Waiyaberoa*, entre otros; por esta razón, hay muchas enfermedades en la zona y en otras partes donde existe algún yuruparí con estos mismos nombres. El yuruparí propio de los *Yiba masā* del Komeña se llama *Guekero būkü* y *Rotoro būkü*.

El yuruparí de los *Ide masā* es fuerte y muy poderoso; por eso la mayoría pretende usar estos nombres, lo cual afecta mucho al propio yuruparí de origen y para él es como si le robaran una parte de su corazón, o mejor, como si repartiera el corazón entre varias partes. Actualmente, si se quieren arreglar y recuperar todos estos conocimientos y poderes que han robado de *Waiyaberoa* ya no se puede porque es como hacerle daño a la descendencia de la gente que provocó esos daños.

En la generación de Mariano, el papá de Roberto, un *yai Ēmoa* quiso robar el yuruparí de los *Ide masā* y quiso matarnos a todos, pero los tigres de yuruparí lo persiguieron, le pegaron y lo mataron: hasta ahí llegó el poder de los *Ēmoa*. Ellos tenían hijos pero solo crecían hasta los 9 ó 10 años. Ahora no más, el propio hermano de mi finada mamá (Maximiliano) fue a donde Isaac y le pidió que los curara porque ya no querían ser ellos, pues no tenían ese poder ni se sentían como grupo ni tenían más vida y pensamiento; además, si no era por el lado de nosotros, ellos se iban a morir y se acabarían. Isaac les mostró yuruparí, los curó y al ser así, ellos ya vuelven a ser Makuna, pero sin el pensamiento de los antiguos *Ēmoa*; ahora ya no tienen nada.

A los otros grupos de cuñados les pasó algo similar. Los *Ūmüa masã* dejaron de existir como grupo cuando se murió su gran sabedor, pues era él único que tenía el pensamiento y poder de ellos. Su yuruparí quedó arriba por el Pirá y no saben donde está. Si ellos llegaran a sacarlo, sería como generar más problemas entre ellos y se extinguirían. Cuando se murió ese payé, se acabó todo y ellos quedaron huérfanos; los hijos no tenían quién los curara, se enfermaban y se morían, por eso uno de sus hijos tuvo que ir donde un curador makuna para mirar yuruparí y dejar de existir como grupo.

Los *Jeañarã* perdieron su yuruparí y su conocimiento aunque sí saben donde está el yuruparí pero no quieren tocarlo; tuvieron que casarse con los Makuna y pedir un nombre, en el que el sabedor cura como si fueran propios Makuna sin tener en cuenta sus condiciones culturales. Los Yauna no siguieron siendo un grupo y por eso tienen muchos problema ahora; ellos se están acabando y tienen su yuruparí, pero como se casaban con los Letuama, hicieron algo parecido con ellos a como hicieron los *Ēmoa* con nosotros; por eso se están extinguiendo.

La Historia Reciente

El éxodo

Antes todos vivían de acuerdo a la tradición, contando historias, trabajando, cazando y celebrando rituales. Por eso, sus hijos eran sabios, obedientes y con cualidades humanas excelentes. En todo momento aconsejaban a los niños; por ejemplo, cuando iban a un baile, por el camino le hablaban a sus hijos acerca de cómo comportarse con su mamá, su papá, sus hermanos y el resto de sus compañeros durante el ritual. Si los niños fallaban después de haberles hablado al respecto, no los reprendían en el momento sino cuando llegaban a la casa y les imponían algún tipo de castigo físico como cargar leña o agua. Los viejos tenían sus normas claras de respeto para con los demás; ellos aconsejaban y si alguien no hacía caso, se ponían a contarle historias día y noche hasta cuando no resistiera más y se cayera del sueño. Si las cosas llegaban hasta allá, el implicado era rechazado por completo y era percibido como un inútil ante la sociedad; sin embargo, si quería borrar esa imagen, tenía que portarse bien y obedecer a quien fuera durante un buen tiempo, o toda la vida, hasta que fuera bien visto por la gente.

Así vivían los antiguos; todos obedecían a los viejos y nadie quedaba exento de los retos, no importaba si eran hermanos o hijos. En este sentido, otra prueba era la de ocupar físicamente el puesto del maloquero principal y atender a los invitados durante un baile grande; si alguien no podía, lo sacaban de la sociedad, pero si una persona lograba atender con éxito a la gente durante el baile, era privilegiado de inmediato. Las personas que superaban los obstáculos eran defendidas por los personajes más importantes del grupo en caso de cualquier pelea con otra gente. Sin embargo, los *Ide masã* dejaron de vivir de acuerdo a los hábitos tradicionales cuando se murió *Simina*; en ese momento se desordenó un poco la cultura.

En la época de *Simina*, hace muy poco tiempo, se empezaron a regar cuentos acerca de que los blancos entrarían a matar a la gente que vivía alrededor de caño Toaka. Los blancos de esa época eran muy bravos y agresivos, en especial, los caucheros que maltrataban físicamente a los indígenas. De hecho, los caucheros eran los únicos blancos que habitaban en esa época los territorios indígenas y eran muy malos; le daban un trato muy salvaje a los indígenas que trabajaban a su servicio. Los caucheros se burlaban cuando veían a un indígena soplando algo o curando con ortiga o mambeando, muchas veces se echaban pedos encima de la coca y califica-

ban de diablos a quienes curaban. Por esa razón, los viejos le tenían mucho miedo a cualquier blanco. A raíz de estos rumores, los *Ide masā* que vivían por las cabeceras del caño *Sũãña* se fueron a vivir con sus parientes Letuama en el caño Popeyaka.

En realidad, estos rumores fueron el resultado de una maldición. Un *Ide masā* se fue a visitar a los Barasana que vivían arriba por el Pirá; cuando iba subiendo, encontró una canoa abandonada en la orilla del río, y dentro de ella había unas varas y unos instrumentos para pesca muy raros que utilizan los Barasana. Para los *Ide masā*, esos instrumentos significaban flojera y eran ordinarios, así que ese *Ide masā* los cogió y los botó como burla; el compañero con quien iba le dijo que no lo hiciera porque no sabían qué poder pudieran tener dichos objetos.

El dueño de estos instrumentos de pesca era un curador Barasana de los *Jode masā*¹; éste se dio cuenta que no había nada en la canoa, se molestó y, por medio de dichos instrumentos, hizo un tipo de maldición llamada *kōjākōmeōrē* para hacer bajar a los *Ide masā* como una hoja de canangucho, pues cuando esta hoja (*kōjā*) cae al agua, baja sin trancarse en ninguna parte del río. Esa era la maldad que manejaban los Barasana para que un grupo se fuera de su territorio, así que ese curador hizo *kōjākōmeōrē* para que los *Ide masā* se extinguieran como poderosos y abandonaran caño Toaka sin que los *Ide masā* se dieran cuenta.

Eso sucedió tiempo atrás, pero sus efectos se comenzaron a sentir mucho después. Por ese motivo, empezaron a presentarse los comentarios sobre la llegada de los caucheros que iban a acabar con los *Ide masā* que vivían en Toaka. Ese comentario cumplió su objetivo y, sin pensarlo dos veces, salieron del territorio; unos se fueron para el monte y se pudrieron allá, otros se fueron al Apaporis y otros al Popeyaka donde los Letuama. Quien regó el cuento de la supuesta entrada de los blancos fue un viejo *Ide masā* llamado *Kūsī*. Según contaba el finado Jesús Makuna, que vivía por el caño *Jotaseña*, de un momento a otro tuvieron que desguindar las hamacas y salirse de las malocas hacia el Pirá, de allí al Apaporis para entrar luego al Popeyaka donde los Letuama.

Los *Ide masā* vivieron mucho tiempo en el Popeyaka con los Letuama y fueron invitados por un viejo llamado *Peru* que los recibió en su casa. Durante ese tiempo se vieron obligados a aprender a vivir de acuerdo con las costumbres de los Letuama y los niños y las niñas que nacieron allá eran más Letuama que Makuna. Mientras tanto, el territorio de caño Toaka

estaba deshabitado totalmente y solo quedaron los rastrojos con unas matas de yuca que nadie iba comer. Todos los bienes y propiedades de la gente que vivió allí por mucho tiempo se perdieron en gran medida. Los *je gu* también se fueron y se olvidaron del yuruparí. Todos los que se fueron para el Popeyaka estuvieron mucho tiempo allá y los curadores del mundo se murieron en dicho lugar.

En esa época vivía por las cabeceras del caño *Sũãña* un gran curador *Ide masã* llamado Hilario Makuna, quien viendo la gravedad de abandonar la tierra de caño Toaka le dijo al finado *Gují*, papá del finado Jesús Makuna: "Hermano, no se vaya. Véngase a vivir conmigo; los blancos nunca van a entrar a matarnos y yo tengo mucha comida si es el caso". Advirtió que los rumores no eran ciertos y que si se marchaban, iba a ser una etapa muy peligrosa para la cultura. A pesar del consejo de Hilario Makuna todos los *Ide masã* se fueron. Ese curador fue el único que pronosticó todo lo que sucedería a raíz de ese éxodo.

Los que quedaron en el territorio fueron muy poquitos. El último en hacer las curaciones de yuruparí fue *Wajürise*, el abuelo de Isaac Makuna. Después de eso, el yuruparí permaneció mucho tiempo guardado y se deterioró un poco por la falta de curación. Había gente que lo podía curar, pero ninguno lo hizo por miedo. Un payé *Ûmüa masã* de madre Makuna llegó a donde los parientes de su mamá para ofrecerse a salvar el yuruparí de los *Ide masã*, pero ellos no aceptaron su propuesta y lo rechazaron;

así que hizo una maldición para que salieran de allí y para ver que murieran como animales fuera de su territorio. Entonces, el payé se llevó para el río Mirití a los últimos *Ide masã* que vivían en caño *Sũãña*. En caño Toaka no quedó ninguno de los personajes importantes de los Makuna y todos se fueron; *Büjo* (Trueno), el papá de Isaac, se llevó algunos instrumentos de yuruparí para el Popeyaka. Años más tarde, el payé quiso acabar todo el conjunto de yuruparí por medio de su poder, y sacó el pensamiento de *Waiyaberoa* y terminó con *Jetakaroka*. Éste fue un golpe duro para nosotros, uno de los más fuertes, con el cual se perdió más de la mitad del conocimiento tradicional y cultural.

Tiempo después, un Makuna llamado *Bia ajea*² (Pepa de ají), del clan de los *Wiyua*, vivía como cuñado de los Bara³ en *Ide sũãña* (caño Colorado) y ellos lo asesinaron. Los abuelos *Ide masã* se enteraron del hecho y se fueron al territorio Bara para vengarse por la muerte de ese señor. Invitaron a los parientes que vivían en el Popeyaka con los Letuama, formaron un

grupo y fueron a vengarse de los Bara en caño Colorado. Los *Ide masā* llegaron de noche, saquearon sus malocas, cogieron sus propiedades y destruyeron sus pertenencias; inclusive capturaron a dos mujeres y se robaron la caja de plumaje, pero no mataron a ningún Bara. La caja de plumaje contenía el poder de los Bara y la cuya de reproducción del grupo, por eso era como el yuruparí de ellos; la gravedad del hurto era equivalente a como si nos robaran a *Waiyaberoa*. Así que los *Ide masā* los dejaron sin poder. Los curadores Bara hicieron una maldad por medio de la caja de plumaje para que en el momento de usarlo, se enfermaran y se acabaran como grupo étnico o abandonaran su territorio y se fueran a vivir en tierras ajenas.

Sin darse cuenta, los *Ide masā* llegaron a su maloca, hicieron un baile con esa caja de plumaje y les cayó toda la maldición de los Bara. Algunos se murieron y otros que quisieron regresar a Toaka se quedaron en las bocas del Umuña y no llegaron propiamente a su territorio; otros se quedaron en el Pirá en una parte llamada *Beaya jido*, a una vuelta de caño Toaka, donde vivía *Būjo*.

Con la ayuda de algunos Tuyuka, los Bara se armaron y salieron en busca de los *Ide masā* para recuperar la caja de plumaje. Por donde vivía Hilario, había otra maloca de los Makuna y los Bara llegaron, golpearon a un señor, se llevaron a una mujer Bara que habían intercambiado y recuperaron la caja de plumaje. Como el intercambio matrimonial era muy importante, a los Makuna no les gustó que se hubieran llevado a la mujer, pues era como si no les hubieran dado nada a cambio. Los *Ide masā* convocaron a los jóvenes y a los guerreros que tenían preparados y se fueron de nuevo a donde los Bara. Les quemaron la maloca otra vez, se robaron a una mujer y se trajeron la caja de plumaje de vuelta.

Los Bara fueron de nuevo a donde los *Ide masā* para recuperar la caja de plumaje y se encaminaron a *Beaya jido*. Unos llegaron por tierra y otros por río, y encontraron la maloca desocupada. El único que estaba allí era un viejo Tanimuka llamado *Rijiwaka* que había sido invitado al baile de *wāsōmisī* y era un curador de guerra (*guari gu*) que por medio de la curación emborrachaba a la gente para que peleara. Los Makuna habían terminado *wāsōmisī basa*, y de hecho fue la última vez que se realizó; por eso, se considera que éste fue como el fin de un ciclo de historia y de la vieja generación Makuna, pues a ellos les seguía la generación de los que son viejos en la actualidad y que, en ese entonces, eran niños pequeños.

Nadie sabía que los Bara iban a ir, pero *Rijiwaka* se dio cuenta de que

venían los enemigos y no les dijo nada a los *Ide masā* para comprobar su poder. Los Bara venían borrachos y el curador terminó de emborracharlos. Todos los Makuna estaban cerca ya que después del baile permanecían en las chagras o en los alrededores de la maloca tejiendo cualquier cosa o pescando. Ellos se percataron del arribo de los enemigos, llamaron a todos y se reunieron; el único que faltó fue *Büjo*, el papá de Isaac que se había ido a pescar lejos y era un tipo muy peligroso que había sido curado para ser *güamu*.

Cuando llegaron a la casa, los *Ide masā* estaban tranquilos y dejaron entrar a los Bara porque las armas las tenían enterradas en la maloca. Cuando entraron, les preguntaron a qué iban y empezaron a pelear; los *Ide masā* no les respondieron. Se fueron al centro de la maloca y empezaron a pegarles a los Makuna, quienes no sentían nada con los impactos. Los *Ide masā* les devolvieron los golpes y algunos Bara salieron atravesando las paredes o volando por la cumbrera de la maloca o entre la paja del techo; ellos los cogían con un solo dedo y los tiraban lejos porque en ese tiempo tenían mucha fuerza y no necesitaban usar palos porque utilizaban los brazos para pegarles. Los Bara alcanzaron a matar a un viejo que estaba ahí y, al darse cuenta de esto, los *Ide masā* empezaron a masticar el ají que habían curado (*guari tuawüare*) para comer gente. En el momento en que masticaron el ají, los Bara quedaron inmóviles, cayeron al piso sin poderse mover y los golpearon hasta dejarlos molidos como un plátano hasta acabarlos a todos. Con la curación de los Makuna, los Bara se quedaron totalmente quietos en el suelo, excepto por el movimiento de la boca, lo cual era una burla.

Algunos se escaparon por el monte, pero nunca llegaron y se murieron en la selva. Los Makuna les quitaron todas las armas y les rajaron las canoas. Ese grupo se acabó totalmente y los que se escaparon, murieron en el camino. Sin embargo, antes de morir lanzaron muchas maldiciones porque todos los que habían ido eran sabedores, aunque de pronto quedaron unos cuantos y los aprendices. Los *Ide masā* fueron perjudicados ya que los Bara que se quedaron y se pudrieron en el monte, les hicieron una maldad para que se fueran del territorio tradicional.

Cuando los *Ide masā* mataron a toda esa gente, llevaron la caja de plumaje al yuruparí, hicieron una fiesta y borraron toda la maldición de los Bara. Por este combate, los Bara dicen que los Makuna somos un grupo de gente guerrera. Este enfrentamiento fue reciente, cuando Roberto estaba pequeño. Actualmente, la caja de plumaje está en la maloca de Misael en

Bocas del Pirá y la idea es que se pudra. En una reunión que hubo en Bocas del Komeña hace unos meses, llegaron los Bara a reclamar la caja de plumaje, pero para devolverla los *Wiyua* tienen que matar a algún Bara para quedar en paz.

El regreso a casa

Tras haber vivido por un largo tiempo en el Popeyaka, muchos *Ide masā* murieron en aquellas tierras y otros tuvieron conflictos de índole territorial con sus primos Letuama. Esta situación obligó a la mayoría de los Makuna a salir de ese lugar y a ubicarse en cualquier parte del río Apaporis, aunque algunos quisieron regresar a caño Toaka. El papá de Octavio Makuna, el papá de Isaac Makuna y el papá del finado Eduardo Makuna salieron del Popeyaka, pero quedaron repartidos por el Apaporis. Fueron muy pocos los *Ide masā* que pensaron realmente en regresar a su territorio verdadero. *Bu* (Guara) y Jaime, el abuelo y el padre de Ismael, regresaron, pero no se situaron en caño Toaka sino en la bocana del caño Umuña, en la parte baja del Pirá. En ese lugar vivía un sobrino de Hilario Makuna, también de nombre Hilario, quien tenía las semillas de coca *yukū kaji* y de tabaco *ide mūno* que eran las propias de los *Ide masā*. Él les dio estas semillas y así no se perdió ni la coca ni el tabaco de los Makuna y se recuperaron algunos de los bienes propios.

Caño Toaka seguía deshabitado y solo existía en la memoria de la gente como el territorio de los *Ide masā*. Cuando la gente estaba establecida en las bocanas del Umuña, se sabía de caño Toaka, pero no se sabía el nombre de los lugares sagrados que existían en él; por esta razón, todavía seguimos sin saber con exactitud los nombres de algunos lugares en caño Toaka, aunque Jaime le alcanzó a contar algo a Ismael cuando estaba pequeño. Con los años, muchos de los que se establecieron en la bocana del caño Umuña se murieron allí. Durante ese tiempo, se murieron los viejos que sabían muy bien los nombres de nuestro territorio, pero nunca le contaron o nos contaron a sus hijos tales cosas. Fue así como se perdió gran parte de ese conocimiento.

Con el paso de los años, *Bu* se radicó por el caño *Ebuya*, afluente del Toaka. También, Pedro, un tío de Ismael, le dijo que subieran a establecerse allí; fue así como llegaron e hicieron malocas en las cabeceras del caño *Ebuya*. Después fueron llegando otros como Roberto. El retorno a caño Toaka fue hace poco, unos treinta años; antes ya se había venido otro gru-

po, pero ellos no le daban fama al territorio porque eran de los menores.

Por esta experiencia, tenemos que vivir aquí bajo las circunstancias que sean. Si los blancos nos quieren matar, que nos maten. Tampoco nos pueden matar porque no le estamos haciendo daño a nadie. Ante la muerte, no hay lugar alguno para escondernos. Hay mucha gente que piensa que lo mejor es vivir todos en un solo lugar para evitar cualquier tragedia por parte de los blancos, pero yo (Ismael) sigo pensando todo lo contrario. Yo voy a morir aquí, así otros me digan que me vaya a vivir donde ellos.

Como consecuencia del éxodo ya no se conocen las reglas estrictas que se tenían que seguir en los días de baile ni la forma de educar a los niños; solo se sabe que estamos en caño Toaka, que partes son sagradas y que significan ciertos poderes, pero no se sabe cómo se hace para recuperar los sitios sagrados y volverlos a vivir. Esta etapa fue la que nos distanció un tanto de la forma o del estilo de vida tradicional. Ahora, lo poco que sabemos de nuestra cultura ha sido gracias a muy poca gente que nos ha contado nuestra historia y con eso hemos fortalecido nuestra capacidad para hacer las curaciones y saber algunos nombres de nuestro territorio.

Todo el conocimiento actual que tenemos algunos viejos con respecto a la cultura, ha sido gracias al esfuerzo propio de cada cual; yo (Ismael) soy un *rĩã gu* (curador de niños) y, por medio de las curaciones, el espíritu me alumbró y voy aprendiendo nuevas cosas de mi tradición que, creo, le he contado a mis hijos. Me imagino que ellos lo saben y si quieren practicarlo, lo hacen bien. Trabajar de memoria es difícil y duro, pero así funciona el pensamiento y uno va aprendiendo nuevas cosas como curar enfermedades de menor grado y enfermedades provenientes de los blancos como la gripa, la diarrea y otras. Uno mismo tiene que esforzarse para aprender algo en la vida cuando no hay nadie que lo oriente. Si hay confianza en uno mismo, existe la capacidad para curar y salvar a cualquier persona, sea del grupo que sea. Ahora hemos superado bastante los problemas y creo que lo único que falta es inculcar en los jóvenes el amor y el respeto hacia nuestra cultura. La única forma de aprender algunas cosas de la cultura es teniendo interés y escuchando las historias de nuestros mayores. Después de esta tragedia cultural, el conocimiento ha sido transmitido por nosotros mismos, lo poco que sabemos se lo estamos enseñando a los jóvenes para que no se pierda todo el conocimiento que queda de los abuelos *Ide masã*.

El testimonio de Mariquiña

Yo soy de la etnia Barasana y tengo aproximadamente 90 años. Mariano fue mi primer esposo. Con él tuve cuatro hijos, de los cuales el mayor se murió cuando tenía 10 años; luego siguen Roberto, Romualdo (Campeón) y Gloria. Después tuve un marido Makuna que me maltrató mucho, al igual que a mis hijos, razón por la cual tuve que dejarlo pronto. Finalmente me casé con Atanasio Makuna, el primo hermano de mi finado esposo. Con él tuve dos hijos, un hombre y una mujer, el primero se murió cuando tenía 15 años y me quedé únicamente con la niña, de nombre Isabel.

Antiguamente, la vida era totalmente diferente a la de hoy en día. Las mujeres no usaban vestidos como los de ahora, apenas se cubrían el cuerpo pintándose de negro los genitales. Los hombres se cubrían con la corteza de un árbol llamado *waso*. Las jóvenes hacían casabe, cocinaban hojas de yuca y le ofrecían a los que llegaban a visitar. Las mujeres salían a buscar hormigas mientras que los hombres salían a flechar aves, trepadores, cuadrúpedos y traían mojoyoy. De esta manera vivía la gente en esa época. En los días de baile tocaban chiruro, bailaban con plumaje y todo el mundo vivía alegre durante esos días. En ese tiempo yo era pequeñita, pero me acuerdo bien. Yo sabía muchas cosas que aprendí en esa época como los bailes de los Barasana y los Taiwano. Los jóvenes bailaban chiruro y las jóvenes ofrecían guarapo, que era algo muy común en mi cultura durante los días de baile.

Mi padre murió cuando apenas tenía seis años. En el momento de su muerte, me habló acerca de lo que para él había sido mi crianza y dijo que me iría muy bien en la vida y que llegaría a ser una mujer muy importante. Mi papá era un cazador profesional y todos los días teníamos comida en la casa. Su muerte fue producto de la maldición de uno de sus propios parientes llamado Oliverio; una de sus hijas, llamada *Eberosa*, vive ahora con un Majiña en el Komeña y cada vez que la veo, me acuerdo de la muerte de mi padre. Después de eso, mi mamá tuvo que asumir nuestra crianza. Con ella salíamos a pescar en el río Pirá y durante un buen tiempo estuvimos andando de casa en casa, porque ya no teníamos quién se responsabilizara de nosotros con la vivienda y la comida necesaria para sostenernos. Ahí nos fuimos a vivir con mi tío paterno Alcino.

Cuando llegaron los blancos, yo vivía todavía con mi tío en la misma maloca. Ellos decían que venían con la finalidad de conocer y mirar a la gente y no hacían nada malo. Pero cuando llegaron por segunda vez estaban acompañados por un indígena, quien escudándose en los blancos, qui-

so abusar de las mujeres y la gente lo trató muy mal. Mi mamá le dijo que por ese hecho moriría como una rata; después se escuchó la noticia de que a ese señor lo habían matado los blancos y nunca más se supo de él. Cuando los blancos llegaron con el indígena abusivo, llevaron unos perros bravos que comenzaron a perseguirnos y salimos corriendo. Los blancos se llamaban Mono Suárez, Pablo y Gonzalo. Ellos le regalaron a mi madre unos rollos de chaquiras y ella, a cambio, les daba piña, plátano y otros alimentos. De esta manera, mi mamá recibía a los blancos.

Mi adolescencia la pasé en *Ide sũãña* (caño Colorado), afluente del Pirá-Paraná. Ese lugar quedaba al centro del mismo caño; si uno salía temprano de allí, llegaba casi oscureciendo al Pirá. En la maloca en que vivíamos no éramos muchos y sólo se llenaba cuando se hacían bailes. Cuando yo tenía once años, mi abuelo organizó un baile que tuvo la participación de toda la gente que vivía por el río. Mi abuelo se llamaba *Nomũjũ* (Hoja de milpesillo). Por ahí mismo, vivía otro viejo llamado *Bi joa* (Pelo de ratón), quien era muy buena persona y nunca hacía nada malo; este señor tenía una cabellera larga y canosa, andaba sostenido por una muleta porque ya no podía caminar por la vejez.

Mi mamá se murió cuando tenía unos catorce años; ese día escarbé un hueco y yo misma la enterré. Me quedé con mi tío Alcino, quien me quería mucho y no quería que nadie se me acercara a hablar, mucho menos a hacerme alguna propuesta de tipo matrimonial. Yo estaba con él cuando llegó el finado *Bũjo* (Trueno) para llevarme como esposa de su primo Mariano Makuna. Él llegó acompañado por su esposa *Majãrã*, por *Gusiria* (Tortuga), *Weya*, *Sũdiaro* y Arturo Makuna quien actualmente vive en la comunidad de Bocas del Pirá. En esta época, yo tenía apenas dieciocho años. *Bũjo* llegó muy temprano por la mañana, cuando todavía la maloca estaba oscura y me llevó para *Nĩoña*, el caño Popeyaka. Bajamos por el Pirá, subimos por el Apaporis y entramos al Popeyaka. Todos los Makuna vivían allí en ese entonces. Llegamos, específicamente por el sector de un caño afluente del Popeyaka llamado *~Gajĩsũãña*.

Cuando llegamos a ese sitio, me encontré con una señora del grupo de los *Ũmũa masã* que era mi abuela. Ella vivía en la maloca de un importante personaje Makuna llamado *Simina*. Este señor vivía también allí, pero luego tuvo problemas de índole familiar y se fue a vivir a donde un *Majiña* que también vivía por ese sector. Esa maloca era grande y me dejaron allá. Yo me sentía muy triste porque no conocía a nadie; todos los días lloraba y tenía ganas de estar con mi tío en mi tierra.

La maloca del viejo *Simina* quedaba por la orilla de un caño llamado *Mikãña*, afluente de ~ *Gãjĩsũãña*. En esa maloca viví mucho tiempo, esperando a que llegara quién sería mi esposo. Yo iba a sacar yuca en la chagra de la esposa de *Simina*, pues ella tenía una hija que era muy perezosa y nunca iba arrancar yuca. En ese momento se acercaba la época de verano. Por esa parte, también vivía un señor llamado *Bugãmo*, suegro de un personaje llamado *Baré*, papá de Benito Makuna quien actualmente vive en la comunidad de Bocas del Pirá. El señor *Bugãmo* tenía una maloca pequeña; un día tuvimos mucha hambre, fuimos a barbasquear en el puerto de este señor, cogimos muchos peces, los comimos entre todos y hasta tuvimos para repartirle a la gente que vivía cerca.

Yo todavía no sabía a quien me iban a entregar, porque la persona con quien me casaría estaba en la Pedrera haciendo gestiones en el corregimiento. Mariano era un personaje muy reconocido y respetado por toda la comunidad Makuna. Yo no lo conocía y lo peor de todo era que él tenía más edad que yo; él tenía cerca de 50 años y yo apenas tenía 20. Por eso, siempre he dicho que mis hijos son de padre viejo. Él alcanzó a ver cuando los curadores bajaron a los *Awaya* y él decía que los dioses eran de gran tamaño. Él había tenido otra mujer que le dio dos hijas que ya estaban casadas con unos jóvenes y que tenían hijos para la época en que me yo vine de allá. Eso quiere decir que el señor Mariano era mucho más viejo que yo. El finado Trueno me dijo que le fuera fiel y que no lo tratara mal. Mi matrimonio con él tuvo lugar porque era una persona culturalmente muy reconocida y respetada y era primo hermano mayor de *Bũjo*.

Después llegó Mariano y la mujer de *Bũjo* me dijo que él me llevaría. Me puse muy triste, pues apenas me estaba familiarizando con la gente. Mariano le contó acerca de su viaje a los otros señores y así atardeció. Yo creí que ya no saldríamos ese día pero, casi aproximadamente a las siete de la noche, me dijo que nos fuéramos; de esta manera, me alisté y nos fuimos a la maloca de un *Majiña* que se llamaba *Riaka* donde Mariano estaba viviendo.

Luego, nos fuimos a vivir por el sector de un caño que se llama *Emoãña*, afluente del *Popeyaka*. Allí vivía un tío mío llamado *Oa* (chucha) y su mujer *Buturiya* era mi tía. Mariano vivía con ellos, porque su primera esposa era la hermana de la esposa de *Oa*. Allá casi no había yuca porque aún estaba verde. Permanecimos bastante en ese sitio y mi esposo hacía viajes continuos a la Pedrera. Me quedaba sola durante mucho tiempo y me dedi-

caba a limpiar la primera chagra que tuve en mi vida, pues en esas tierras las chagras se enmontan rápido porque hay muchas malezas que no dejan que la yuca crezca bien. Una vez hicieron el baile de yarumo y fue la primera vez que vi ese tipo de baile en mi vida. *Oa* hacía las curaciones de épocas y tenía como aprendices a Arturo Makuna, Ernesto Makuna y otros más. A veces, realizaba bailes con plumaje, tomaban chicha y bailaban. De esa manera vivía *Oa*. En la época de bailes hacíamos mucho casabe para la gente.

Mi esposo llegaba después de mucho tiempo y pasaban muchas cosas en su ausencia. Él andaba mucho por la Pedrera pidiendo permiso a los capataces caucheros para que los Makuna que se encontraban en los campamentos caucheros del río Mirití pudieran regresar a sus casas. Su traductor era un señor Majiña de nombre Miguel Pava, que era la única persona que sabía expresarse en castellano. En su ausencia, yo vivía con *Sāmukā*, el papá de Misael Makuna quien actualmente vive en la comunidad de Bocas del Pirá. Yo le decía tío paterno solo por cortesía y Misael en esa época era un niño. Él nos llevaba a cazar por el monte durante varios días; andábamos en la selva por un tiempo, moqueábamos la cacería y nos regresábamos. La mayoría de las veces, íbamos a cazar por el lado de un caño llamado *Osoya* (Murciélagos). Para ese tiempo, *Oa* ya había abandonado su maloca y se había ido para la parte baja del Popeyaka a hacer una nueva maloca, pues tenía la costumbre de abandonar muy rápido las casas y hacer otras.

Para ese momento yo ya estaba embarazada de mi primer hijo, quien se murió cuando tenía 10 años. Después de vivir mucho tiempo donde *Sāmukā*, mi esposo hizo una casita sobre la orilla de un caño que se llama *Mikāña*, afluente del Popeyaka. Ahí el finado *Oa* hizo un baile que tuvo la participación de muchísima gente; allí también vivía un tío mío llamado *Joagujiya* y su esposa *Rīni*. *Oa kūmu*, veía yuruparí, organizaba bailes y fabricaba plumaje; para mí, él era el único sabedor que organizaba los bailes y las curaciones de acuerdo a las reglas culturales, pues curaba *werea* temprano y procedía hacer la curación específica por la noche. De *Mikāña*, *Oa* se fue para el Popeyaka a hacer otra maloca. En esa época, no se escuchaba nombrar “comunidad” ni tampoco la gente vivía concentrada en un solo lugar; cada cual vivía en su casita, lejos el uno del otro. Los ríos Pirá y Apaporis estaban totalmente deshabitados, la gente vivía selva adentro y nadie vivía sobre las orillas de los ríos. En *Mikāña* vivimos mucho tiempo.

Cuando estábamos en *Mikãña*, llegó un blanco de nombre Alfredo y le encargó a mi esposo un bote grande para transportar caucho. Un día, mi esposo se fue a buscar breo para tapar el bote que estaba construyendo; de repente, se cayó desde lo alto del árbol, se le partieron todos los huesos del cuerpo y casi se muere. Tuve que acudir al curador *Joaguji*, que luego de un tratamiento demorado, milagrosamente recuperó a Mariano. El accidente de mi esposo fue algo muy triste para mí. Luego lo traje para el Apaporis y bajé pescando para darle de comer, porque él no podía ni siquiera mover los brazos. En esa época, había muchas pepas debajo de las cuales había muchos peces comiendo. Después lo llevé a donde un sabedor llamado *Bobó* para que le siguiera el tratamiento por el accidente. *Bobó* era un curador Makuna que vivía en la bocana del caño Umuña, en el bajo Pirá; él le hizo la curación y se mejoró aún más. Estuvimos un tiempo allí y luego subimos a comer la yuca que teníamos en *Mikãña*. Permanecimos allí un tiempo corto, nos bajamos para el Apaporis y nos ubicamos en la bocana de *Ugũya* (caño Cotudo), cerca de la bocana del Pirá.

Mientras estuvimos donde *Bobó*, *Oa* se murió a causa de una maldición que le hizo un *yai* Majiña una vez que *Oa* lo invitó a un baile de muñeco. A mi esposo lo habían invitado a ese baile, pero como no podía remar, no asistimos. Cuando nos ubicamos en la bocana del caño Cotudo, el finado papá de Joaquín Makuna, llamado *Baya*, nos hizo una chagra porque mi esposo no podía trabajar y estaba muy mal. Luego, él se mejoró un poco y empezó a limpiar el terreno para hacer una maloca. Con seguridad, hizo un mal movimiento mientras arrancaba las raíces que había en el terreno, y eso le causó un dolor imparable en la columna. Estaba totalmente inmóvil, lo cual me obligó de nuevo a acudir a *Bobó*. Cómo me tocó remar sola, no alcancé a llegar donde ese señor sino que me detuve donde un payé *Jeañarã* que se llamaba Carlos. Él era hijo de la prima hermana menor de mi esposo, quien al verlo en semejante estado, se echó a llorar. Él no podía ni siquiera caminar, tenía los huesos rotos. Carlos se fue en busca de *Bobó*, quien más tarde llegó acompañado de otro sabedor Makuna llamado Andrés y ambos procedieron a curarlo. Andrés se dirigió a mí y me dijo que mi esposo superaría la muerte y que todo saldría bien. Pero más tarde, *Bobó* me dijo que mi esposo moriría y que a partir de ese momento ya no había nada que hacer para salvarlo. *Bobó* estuvo dos días completos curándolo, pero finalmente murió. Mi hijo Roberto apenas tenía 6 años, el otro era un niño de brazos y estaba embarazada de mi hija Gloria. Mariano se

murió en la maloca de Carlos; *Bobó* se fue para su casa y yo me quedé con mi tío Carlos.

Yo estaba muy preocupada porque tenía hijos pequeños y no había quien nos respondiera por la vivienda y la alimentación. En el momento de su muerte, mi esposo me dijo que no anduviera con los niños para allá y para acá, sino que vivieran con sus tíos más cercanos. Estuve viviendo con mi tío Carlos mucho tiempo y me acompañaba con la mamá de Carlos. Atanasio, mi esposo actual también vivía en la misma maloca con su señora Catalina, quien más tarde lo dejó por irse con un Makuna llamado Víctor. Yo viví un buen tiempo sola después de la muerte de mi esposo. Tuve a Gloria y me tocó asumir la responsabilidad de la crianza de los tres niños, lo cual fue muy duro para mí.

Con el tiempo, me fui a vivir con el señor *Kuribisu* del grupo de los Yauna. Él vivía por la parte del chorro de *Koro* arriba por el Pirá. Estuve viviendo mucho tiempo allí y luego bajé otra vez para donde el señor *Bobó*. Allí llegó un señor Makuna de nombre Pajarito, del clan *Buyayükua*, que me propuso matrimonio. Le acepté la propuesta y me fui a vivir con él. No duré mucho tiempo con Pajarito porque me maltrataba y les daba mala vida a mis hijos; por esa situación lo dejé y me fui a vivir sola.

Antes de vivir con Atanasio, estuvimos un corto tiempo viviendo en la maloca de *Bobó*. Cuando estábamos allí, se murió ese señor a causa de la maldición de unos makujes que llegaron a robarle la comida. Después nos fuimos a vivir donde la familia cercana de *Bobó*, quienes al verme llegar con los niños, se fueron para otra parte dejándonos solos en la maloca. Vivimos mucho tiempo solos en esa maloca. Luego llegó Alirio, yerno del finado *Bobó*, quien se encontraba trabajando caucho por las cabeceras del caño Umuña. Yo salía a pescar y comíamos.

Después subí al Popeyaka a comer las últimas yucas que me quedaban allá. Bajé y me quede en la maloca de Carlos en la bocana del caño *Güboasa*, donde se murió mi esposo Mariano. Mientras estuve en el Popeyaka, se murió la mamá de Carlos, mi compañera, a quien quería como a mi madre. Otra vez fue un duro golpe para mí. Lloré muchos días por su muerte. Donde Carlos todavía vivía mi esposo actual y con el tiempo me propuso matrimonio. Él era un cazador y pescador experto, traía pescado para mis hijos y yo le daba de comer. Finalmente acepté su propuesta y nos fuimos a vivir juntos. Él fue muy especial con nosotros y nunca nos maltrató, además tuvo que ver mucho en la crianza de mis hijos. Allí vivía una señora de

nombre *Kōē* que le pegaba mucho a mis hijos cuando comían casabe del balay de ella. Viendo tal situación, le dije a mi esposo que me hiciera un ranchito en la chagra; él lo hizo y nos fuimos a vivir aparte. Yo ya tenía harta yuca y para este tiempo, mi hijo Roberto ya podía tumbar una chagra, así que acompañaba a mi esposo.

De ahí me fui a vivir por la parte de un caño llamado *Sūñña*. Para esta época, la mayoría de la gente se ocupaba en las actividades del caucho. En ese momento, mi hijo Roberto se fue con el señor Lugo a trabajar el caucho y de nuevo quedé sola con los dos niños pequeños. Con el tiempo regresó e hizo una maloca grande. Ya vivíamos bien y habíamos superado la etapa más dura de la muerte del papá de mis hijos. Luego organizamos varias fiestas que tuvieron la participación de toda la gente Makuna. Esa etapa fue muy histórica, porque era como la etapa de la resurrección de la cultura después de que los Makuna habían dejado de organizarse como tales. Por eso, mi hijo Roberto recibió el poder de ser maloquero y el estímulo de la gente Makuna. Él fue la única persona que hizo revivir la cultura y quien hacía las curaciones era el payé Rafael *Ūmüa masā*. Yo me dedicaba a hacer la comida para la gente. En esa época todavía no se hacía el guarapo de caña, lo único que se hacía era el mingao. Todos los que conocí en ese tiempo se han muerto, únicamente quedo yo.

Yo era la que dirigía el baile cuando se realizaba; yo asumía el papel de hombre durante todas las curaciones que se hacían en mi maloca. Por esa razón, tuve mucho apoyo de la gente y adquirí una curación especial para ser *je jako*, madre de yuruparí. Esta curación me la habían hecho desde el nacimiento, pero empecé a trabajar en forma como *je jako* cuando me curó Isaac Makuna. Como *je jako* era la única autorizada para hacerle la comida a la gente que miraba yuruparí; durante esos días no podía ir a sacar yuca ni a rallarla ni a exprimirla, únicamente podía hacer casabe y todos los días me dedicaba a prepararlo mientras duraba el ritual y el encierro de los hombres. Por ser *je jako* he tenido que guardar dieta durante toda la vida y solo puedo consumir lo que esté autorizado por el curador. Cuando los hombres entraban a la maloca, me salía de ella porque de lo contrario podía morirme. Uno es la madre del yuruparí, pero eso no quiere decir que también tiene que verlo. Cuando los hombres llegan a la maloca con los instrumentos, hay que salirse y se entra cuando ellos se van, pues uno se muere si ve el yuruparí. Los días que permanece el yuruparí en la maloca, uno debe estar a cierta distancia teniendo la precaución de no verlo. El resto de las mujeres tiene que irse lejos.

Adquirí mucho poder dentro de la sociedad humana y la sociedad espiritual. Debido a eso, he tenido larga vida y todavía sigo viva. Además de ser la maloquera, yo también era la que contestaba al cantor al cantar las estrofas especiales. Luego, mi hijo Roberto consiguió su esposa y se fue a vivir por la orilla del río Pirá, específicamente en el lugar llamado *Wekügojesõã* como a dos horas de la desembocadura. Para esta época mis hijos ya estaban grandes, Gloria ya tuvo marido y el otro también. Así que me quedé viviendo con mi yerno, el marido de Gloria. Cuando Roberto se fue a vivir a esa parte, ya no tenía sentido organizar bailes. Allí estuvimos viviendo bastantes años.

Después subimos a vivir con mi yerno en un sitio llamado *Idegojetüría* por el Pirá en el que vivimos mucho tiempo. Mi hijo Roberto ya se había ido a vivir a caño Toaka. Las guaras y los chigüiros se nos comían la yuca y era un lugar muy regular para vivir. En ese sitio hicimos un baile de casabe en el que mi hija Isabel se empezó a enfermar. Su enfermedad tuvo que ver con una maldición hecha por la envidia de unos payés malos que asistieron a dicho baile, porque ella era la única mujer de edad muy temprana con la capacidad para organizar un baile de tal magnitud. Yo le eché la culpa al curador de ese baile. Luego, mi yerno fue invitado por su hermano que vivía en el Mirití y fue a visitarlo. Volvió y como a los 15 días se enfermó y se murió. Isaac que analizó el motivo de su muerte, dijo que un primo de él le había hecho la maldición. Luego de la muerte de mi yerno, subimos a donde mi hijo Roberto y estuvimos viviendo muy poco tiempo allí. Nos establecimos en el caño Umuña con mi nuevo yerno, el marido de Isabel. Ya no vivíamos en maloca.

Antiguamente, la gente tenía harta comida porque las mujeres trabajaban mucho. Las madres se dedicaban a educar a sus hijas únicamente en el cuidado de la chagra y en la elaboración de la yuca. En comparación con la cultura que viví en mi juventud, en la actualidad no encuentro el sentido a la vida, en especial a los jóvenes y a las jóvenes; cuando se reúnen en los días de baile, hablan chismes y nada más. Antes no era así; la gente se reunía a bailar y a estar contenta, a educar a los niños y a contar historias. El estilo de vida de la gente era muy diferente; antes se saludaba a todo el que llegaba a visitar, pero ahora solo saludan al que le da la gana. Ya no me importa tanto eso, ya estoy vieja y no espero sino la muerte. Yo, a veces, voy a visitar a mi hijo Roberto a costa de mi vida, pues ya casi no puedo caminar. Antes, cuando podía hacerlo, cogía a mi esposo de la mano y lo cruzaba.

ba por el caño para ir a la maloca, pero ahora no puedo caminar y no lo puedo cruzar por el caño; por eso ya no voy a la maloca. Yo ya soy vieja. Todo lo que hice en mi vida pasada, lo hice pensando en mis nietos para que alguien siguiera mi ejemplo.

Retomando el control sobre el yuruparí

Pasaron 20 ó 25 años sin que la gente mirara yuruparí. El único que podía hacerlo era Rafael *Ūmüa masā*, pero no directamente sino por medio de su pensamiento y de su poder. Isaac empezó a sentir la necesidad de mirar yuruparí, pues éste ya le estaba enseñando y dando la misma capacidad y poder. Fue a buscarlo a *Yirura*, pero no lo encontró; revolcó todo lo que había, quitó las hojas de la laguna y no encontró nada. En ese momento, Isaac empezó a llorar porque ese era el fin del grupo. La gente empezó a enfermarse, pero Isaac no decía por qué; si él contaba que el yuruparí de los *Ide masā* había desaparecido, iba a llorar delante de todo el mundo y ahí sí desaparecería el grupo. Así que se propuso a hacer todo lo posible para recuperarlo, pero no podía hacer nada para encontrarlo.

Isaac invitó a sus hermanos curadores, a Roberto, a Arturo, a Jorge, a todos los personajes importantes como los maloqueros, los cantores, al finado Chucho papá de Joaquín Makuna de Bocas del Pirá y a Gabriel Turbay de los *Jeañarā*. Isaac los reunió en la maloca de Roberto, les contó lo que había pasado con el yuruparí y les dijo que si no lo recuperaban pronto ese iba a ser el fin de todos los *Ide masā*. Ellos se sintieron muy tristes con semejante historia, ya que era como si nosotros dependiéramos de una batería para poder movernos y supiéramos el instante en que se fuera acabar. Sabían que quién les había escondido el yuruparí era un payé *Ūmüa masā*, porque ya les había anunciado que los iba a exterminar.

Él era un gran *yai* que veía todo. Nunca curó yuruparí y sin embargo puedo ver por qué el yuruparí era poderoso, de qué material estaba hecho, sabía por qué el yuruparí tenía la capacidad de convertir en piedra las cosas, por qué podía embarazar, por qué tenía la capacidad de hacer doler la cabeza, de convertirse en tigre y de matar a las personas. Él sabía de donde venía el yuruparí. Como era *kumañe yaia* (tigres que curan por espejos), tenía los ojos como un espejo y éstos le permitían saber donde estaba la cuya de fertilidad de los *Ide masā*. Al saber manejar ese conocimiento, quedaba con la capacidad de quitarle el yuruparí a un grupo étnico y desaparecerlo para exterminarlo.

El propósito del payé era llegar a ser el *je gu* de los *Ide masā*. Por eso, le solicitó permiso al abuelo de Ismael para hacer la curación, pero el abuelo nunca estuvo de acuerdo y se lo negó rotundamente. Esto sucedió cuando no había nadie en Toaka. El payé quería apoderarse del yuruparí para coger todo y convertirse en el mayor de nosotros, es decir, quería cambiar la historia para que los *Ide masā* dependiéramos de él. Deseó tomar todo el poder del yuruparí pero, al conocer de donde provenía, se dio cuenta que no podía matarlo porque él también desaparecería junto con todos los demás *Ūmüa masā* que dependían de nosotros. Entonces, en lugar de exterminar el grupo étnico, decidió acabar con una parte de la vida de nosotros, en especial, el poder de *ketioka* para cogerlo para su familia.

El payé estaba en el Apaporis. Cuando los tigres de yuruparí estaban cruzando el camino de ellos para ir hasta Araracuara a comer tortugas charapas (*riaka guga*), mataron a un sábalo y se lo llevaron encima de una loma para comerlo. Sólo *Waiyaberoa* estaba pendiente. En ese momento, el payé llegó convertido en un tigre con el pensamiento de los Miraña, se presentó en frente de *Waiyaberoa*, se dirigió a él como *yü üjü* (mi capitán) y le dijo que había ido a llevarse a alguno de ellos. *Waiyaberoa* le dijo que tomara a cualquiera porque él ya sabía. El *yai* arponeó con el espejo, mató a uno y se lo llevó. Los otros yuruparí que estaban comiendo se dieron cuenta, pero el payé ya se había desaparecido. Esto ocurrió en la bocana del caño *Badiya* sobre el Apaporis.

A *Waiyaberoa* no lo pudo coger ni hacerle mal por ser el dueño de todo el poder, y por esto decidió matar un yuruparí del grupo de *Waiyaberoa*. Le quitó el poder a *Jetakaroka* y lo mató. Cuando estaba haciendo eso, por medio del sueño y del pensamiento, mandó un viento para que pegara fuerte en la laguna donde estaba *Jetakaroka* y le cayeran los árboles encima y lo aplastaran. El viento era el mismo pensamiento del payé que, al hacer caer los árboles, recogía todo el *je üsi* (vida o pensamiento de yuruparí) de *Jetakaroka*; por medio del viento y del aire cogió el corazón del yuruparí y lo extrajo. Así mató a *Jetakaroka* y acabó con ese par, y de *Yájitorea* mató hasta la mitad de un par. Luego, cogió el poder de *Waiyaberoa* y creó otro yuruparí; también trató de secar la cuya de reproducción para acabar con los *Ide masā*. Sin embargo, no lo pudo hacer porque para poder secar la cuya tenía que acabar primero con el yuruparí. A raíz de esto, muchas personas se enfermaron, algunas mujeres tuvieron problemas en los partos, algunos hombres y algunas mujeres alcanzaron a quedar estériles; por ejem-

plo, Atanasio nunca tuvo hijos. Mucha gente murió por estas razones, aunque cuando Isaac cogió el poder del yuruparí, arregló esos problemas.

Después de hacer todo esto, el payé pensó que nadie le podía hacer daño, pues al coger el poder de estos yuruparí, todo lo podía controlar. Así pasaron muchísimos años hasta que ocurrió la reunión convocada por Isaac con todos los personajes importantes de los Makuna. En ella, Gabriel Turbay, un *Jeañarā* cuñado de los *Ide masā* que es un gran pensador y aún vive, les dijo a los que estaban en la maloca que los *Ide masā* no se iban a acabar mientras él existiera. Pidió coca y tabaco para ir a buscar el yuruparí. Se fueron a la laguna y le mostraron que estaba vacía, entonces pidió la coca, empezó a comerla y a curarla para botarla en la laguna; la tiró en el agua y vio al yuruparí. Al verlo, les dijo que lo cogieran; los que estaban con él se metieron a la laguna, pero ninguno veía al yuruparí. Se pusieron a escarbar y no lo encontraban ni lo tocaban. Gabriel les dijo que si el yuruparí se devolvía, sería el fin de los *Ide masā*, pero ninguno de los curadores que estaban con Gabriel podía verlo ni cogerlo porque aún estaban en proceso de aprendizaje. Él no lo quería coger porque su deseo era que Isaac lo agarrara por ser el dueño, pero como nadie lo pudo coger, Gabriel lo tomó y lo sacó de la laguna.

Para poder rescatar al yuruparí, Gabriel tuvo que ir como intermediario hasta la casa de nacimiento del yuruparí porque ellos ya se habían devuelto para allá, y por esa razón era que no lo veían en la laguna. Llegó a la Libertad como mediador y, por su tranquilidad característica y su dulzura, entró directamente a la casa para coger lo último que quedaba del yuruparí, es decir el *je üsi* de los *Ide masā*. Él actuó como *Wasoyuküjño* y negoció con los tigres para que volvieran a su sitio. Les dijo que él era de otro grupo étnico, pero que había entrado para rescatarlos porque no quería que desaparecieran; también les dijo que ellos estaban vivos, que ya había alguien que podía curarlos para mantenerlos y conservarlos, que ellos eran los que habían creado el mundo y tenían que estar en él. Los cogió y los revivió después de negociar. Isaac, por ser el dueño del yuruparí, no podía entrar en la casa de nacimiento de ellos, porque no tenía la capacidad de negociación y los mismos tigres de yuruparí se hubieran encargado de hacerle el reclamo por no haberlos protegido y no haberlos rescatado antes. Por estar en otro sitio, ellos ya no le pertenecían y no habrían regresado.

Cuando Gabriel sacó al yuruparí, los que estaban con él lo volvieron a ver. El par de *Jetakaroka* estaba destrozado y de *Yájitorea* había quedado

uno y medio. Como los dueños se dieron cuenta de todo lo que pasó, el yuruparí empezó a crecer y se vengó por la muerte de sus compañeros. Los mismos tigres de yuruparí de los *Ide masā* le dieron, en pensamiento, un banco de oro a Gabriel por haberlos rescatado; ese banco es de alegría, de dulzura y de tranquilidad y él es el único sabedor que lo tiene.

El yuruparí se vengó por la muerte de sus compañeros. El payé se empezó a enfermar y sentía mucho calor y ardor en el cuerpo, pero no le decía a nadie la razón por la que se estaba enfermando. Le comenzaron a salir llagas por todo el cuerpo porque los tigres de yuruparí lo estaban quemando, y ya parecía un jaguar. Para salvarse, se escondió en el territorio de los Miraña. A medida que él se iba escondiendo, los tigres de yuruparí lo iban encerrando. Éstos se comunicaron con el pensamiento de los Miraña que es *müno bede yaia* (jaguars de almidón de tabaco), es decir, que su poder está en el ambil, y les ordenaron que se comieran al *yai Ūmüa masā* si llegaba a su territorio.

Cuando él llegó, el yuruparí de los Miraña se lo tragó. En ese momento, perdió todo el pensamiento y el poder que tenía, y se comenzó a enfermar gravemente. No tuvo donde esconderse ni a nadie a quien acudir; ante esta situación, se vio obligado a confesarle a Isaac todo lo que él había hecho con el yuruparí de los *Ide masā* y como lo había matado mientras todos estaban fuera de caño Toaka. Con el tiempo, los tigres de yuruparí terminaron su venganza y el payé murió por los golpes que le causaron.

Antes de morir, el payé tuvo que confesarle a Isaac todo lo sucedido. Dijo: “Yo mismo tengo la culpa; maté al yuruparí de los familiares de mi mamá y ellos no me están haciendo ninguna maldad. Yo quité las curaciones que hacían dentro de sus malocas y, por ello, estoy pagando con mi vida. Me muero feliz por eso. Cuñado, yo hice esto y ahora compruebo que no es bueno hacerlo. Para recuperarlo, hagan así, pues yo hice las cosas de tal manera. Por eso los tigres del yuruparí me están acabando”. Uno de los hermanos que estaba con él le dijo que los *Ide masā* le estaban haciendo una maldad y que debería acabarlos mandándoles alguna maldición. Esto no le gustó al payé y maldijo para siempre a su misma familia; por esa razón, se vieron por segunda vez en peligro de extinción. También les dijo que nunca volverían a tener buenas relaciones con los *Ide masā* y que se morirían en tierras ajenas como perros sin dueño. Además, les dijo que los tíos y los cuñados de él nunca iban a dejar de ser sabedores y que el conocimiento de los *Ide masā* nunca se acabaría⁴. Esta familia quedó rechazada por toda la gente durante muchos años.

Los *Ümüa masā* estuvieron por mucho tiempo en peligro de extinción y gracias a la compasión de un curador *Jeañarā* llamado Carlos que les arregló la reproducción, pudieron aumentar su población. Debido a eso existen hasta ahora. Luego Isaac les hizo otra curación similar, y contó lo que había pasado como un chiste; de lo contrario, el mismo yuruparí se vengaría de nuevo. Isaac aconsejó mucho al hijo del payé y a los otros *Ümüa masā* para que no volvieran a hacer algo así, pero también les dijo que hacía falta una venganza por parte del yuruparí de los *Ide masā*. El accidente que le ocurrió a un nieto del payé fue una forma de pago. Mientras estaba tumbando un árbol de pepa *düjo*, un tronco le cayó encima y le causó una mutilación.

Las Encrucijadas Actuales

Los problemas del pensamiento

En los últimos años ha habido muchos problemas, en especial, con los payés a los que les entregaron el poder. Pepe es un Yukuna y es el único que le puede sacar la enfermedad a cualquier persona, por eso cuando se enferma el *je gu*, él es el único que puede curarlo. Esto quiere decir que Pepe es nuestro *yai goro*. El poder que tiene Pepe le fue entregado por el *je gu*. Este hecho provocó una gran discusión y una separación entre los *Ide masã* más importantes. Los que tenían maloca no querían porque pensaban que ese poder había que entregárselo a alguno de los hijos de ellos; sin embargo, como los *Ide masã* culturalmente nunca fueron *yaia*, el mismo *je gu* les dijo que por esa razón él no podía entregárselo a ninguno de los hijos de ellos.

Como Pepe es el hijo de una makuna, el *je gu* decidió entregarle ese poder, porque seguramente iba a tratar bien a los *Ide masã* y sería conveniente para el bienestar de los Makuna. Los maloqueros no estaban de acuerdo y hasta el momento siguen en contra de esa situación. En realidad, Pepe nunca fue malo, hay que reconocerlo; lo que pasa es que él es un grandísimo tigre, pero no es un gran pensador. Hubo una historia al respecto que todavía produce problemas.

Pepe estaba en su aprendizaje y aprendió perfectamente para ser tigre bueno. Él no sacaba enfermedades aún y en esa época ocurrió un accidente. La hija de un cantor makuna y su padre bajaron a un baile donde un pariente. La canoa del cantor se volteó en el chorro y su hija se ahogó. En ese entonces, Pepe ya estaba siendo tigre al igual que otros payés que están por ahí entre nosotros y que aprendieron mal. Para ellos, todo lo que veían era bueno, empezaron a aprovecharse y comenzaron a desordenar los poderes. Todos le echaron la culpa a Pepe porque el poder que estaba adquiriendo era grandísimo y lo acusaron de haberse comido a la muchacha ahogada como pago por el poder.

Como el yuruparí de nosotros actúa de la misma forma como actuamos los dueños, el yuruparí se vino en contra de Pepe y él no supo que hacer. Roberto se enteró y dijo que iba a haber un gran desorden y convocó a una curación grande donde estuvieran Pepe, el *je gu* y todos los Makuna. Pepe subió a la maloca de Roberto y se dio cuenta que la situación estaba muy tensa; en vez de hacer el baile, empezaron a celebrar el luto. Allí se encontraban todos los que estaban en contra de Pepe haciendo día de luto y

Roberto no podía controlarlos. La gente entraba a la maloca, pero no dejaron entrar a Pepe y lo trataban de criminal, de asesino. Entonces, el yuruparí se fue en contra de Pepe y a su vista, veía físicamente a todos en la maloca como tigres y moriría si entraba a la casa.

Roberto salió, y como es uno de los grandes dentro del clan *Tabotijejea*, el yuruparí actuaba en él como dueño de maloca, así que él se portaba como el yuruparí principal. Como Roberto era el único que aceptaba a Pepe, el resto del yuruparí estaba en su contra, y si entraba a la maloca lo maraban de inmediato, porque cuando se hace un baile siempre se está conectado al yuruparí; por este motivo, la misma gente que está dentro de la maloca hace las veces del yuruparí y éste actúa por medio de ella; o sea, en ese momento todo era yuruparí. Roberto salió y le dijo que entrara y lo cogió del brazo como a un niño y lo puso en el centro de la maloca. Roberto sabía todo lo que iba a suceder y la vida de Pepe en ese momento era Roberto, quien les dijo a los demás que era el dueño de la maloca, que no tenía miedo y que el resto podía hablar lo que quisiera. Pepe se ofreció y les dijo: “Si quieren matarme, mátenme. Los tigres me van a matar, así que o me matan los tigres o yo los mato a ellos”. Si Pepe mataba a los jaguares, todos los que estaba en la maloca se morirían. Roberto lo calmó un poco, pero en ese momento el cantor le dio una bofetada a Pepe por lo que estaba diciendo. Roberto les dijo que las cosas no eran así y que en la maloca de él no iba a pasar nada; también le dijo al *kūmu* que estuviera pendiente de Pepe, porque si llegaba a pasar algo, iba a ser muy grave.

Roberto le dio una cuyada de coca a Pepe, lo cual significaba que él estaba dentro de su mente. Por eso, se salvó en ese momento, pero el peligro ahora era el de salirse de la maloca y regresar después a la fiesta. Pepe no podía moverse ni siquiera dos centímetros alrededor y permanecía sentado obedeciendo las órdenes de Roberto. Terminó el baile y el *je gu* fue al igual que todos los demás. Pepe le dijo a Roberto que ya no se podía quedar más tiempo ahí, porque los tigres lo iban a matar y que mejor se iba para el monte a esperarlos. Pepe, en ese momento, estaba diciendo que él no era el culpable, que era consciente de que no era un Makuna y que prometía devolver a un hijo de los *Ide masā* todo el poder que le habían entregado.

En su vista de tigre, se estaban acercando los *je yaia*; él les rogaba y les decía que ya no más, que lo dejaran. Insistía en devolver el poder y que iba a curar a cuatro personas para que uno fuera cantor, el otro maloquero, otro *kūmu* y la otra dueña de comida. También decía que todo lo iba a

hacer bien. La gente se calmó un poquito, y cuando Pepe se despidió de Roberto se fue por el camino que conduce del Pirá al Apaporis. Cuando iba en la mitad del camino, vio que venían los tigres a matarlo. A su vista, los tigres venían en forma de bolas; Pepe las recibió, las comió y las devolvió al sitio de yuruparí. Si él las comía totalmente, mataba a todos los Makuna. Entonces, en lugar de botarlos, los devolvió, y así quedó. A partir de eso, empezaron a haber enfermedades, desórdenes, chismes y de todo. Pepe no regresó.

Pepe se encargó de dar ese mismo poder a otra gente, y ahora ellos nos ven como muy bajos porque no tenemos nada. Por cualquier problema de índole tradicional nos pueden atacar por ese lado, pues no tenemos defensa y no sabemos nada. Si alguien entrega el poder a personas que no son las más indicadas, éste merece un castigo, no de la gente sino de los tigres de yuruparí y de su mismo saber; pero el yuruparí se puede vengar perjudicando el proceso de aprendizaje de los futuros sabedores y curadores de mundo que estén en medio de su entrenamiento. El *je gu* ha tenido muchos jóvenes que han sido curados por él para diferentes cosas, por ejemplo curadores, cantores, artesanos o cazadores y hasta ahora nadie ha podido terminarlo.

El *je gu* empezó a repartir *ketioka* a otra gente desde hace poco. En tiempos antiguos no era así, pues se repartía *ketioka* entre la gente del mismo grupo; antes todos los abuelos eran sabedores de algo. Si lo comparamos con la actualidad, no somos nada; hay muy pocos jóvenes que medio saben de curaciones. Los viejos vivían muy bien, había cantores especializados y reconocidos por el pueblo, los curadores y demás personajes eran muy respetados y cada uno era especialista en algo. Desde este punto de vista las cosas han empeorado desde que el *je gu* empezó a manejar el mundo Makuna. Sin embargo, la forma de bloquear ya está cerca; todo eso se va acabar cuando se muera el *kūmu* y todo el conocimiento de los Makuna que está en otras manos se devuelva al yuruparí, pues esto ocurre cuando la persona que lo entregó se muere; ya hay alguien para recogerlo.

Si usted le da el poder a otra gente, no importa si la persona indicada es de cualquier grupo; pero si se le da a todo el que llega, es muy malo porque cualquiera no piensa como piensan los demás y alguno de ellos puede pensar en acabar con nosotros por medio de su poder y le queda fácil porque ya sabe todo lo nuestro. Mucha gente ha recibido nuestro poder y ninguno de nosotros lo tiene a excepción de Marcos. Se le trata de dar poder a mis

hermanos (Maximiliano) y a mis sobrinos, pero la misma vida no permite que esos muchachos aprendan porque el ambiente se dañó hace tiempo. Al existir mucha gente que tiene nuestro poder, se impide que nosotros tengamos las capacidades para aprender. Nos dan el poder, pero no lo recibimos; ahora no hay ni cantor.

Desde hace tiempo hemos permitido que gente de otros grupos étnicos tenga acceso a nuestro yuruparí. Lo peor de todo es que les hemos entregado nuestro poder, lo cual ha hecho que terminen manejándonos y manipulándonos en todo sentido en lo que tiene que ver con *ketioka*. Para evitar hechos como éste, era que los antiguos nunca dejaban que gente de otra etnia lo viera. El poder tampoco lo entregaban a otros sino que era de la misma gente: los únicos que podían tener nuestro poder eran los *Ēmoa*, nadie más. Nosotros tampoco podíamos tener acceso al poder de otra gente, por eso *Ayawa* nos dejó nuestro propio conocimiento. Actualmente, todos creemos que sabemos mucho, pero en realidad no sabemos nada. Una persona puede saber demasiado y puede llegar a utilizar el *ketioka* de otra gente para hacer alguna maldad y cuando no se es el dueño, automáticamente la maldad se hace a nombre de los propietarios y eso trae grandes problemas con la gente de otros grupos; eso quiere decir, que si alguien de un grupo diferente tiene nuestro poder y hace una maldad, los afectados van a pensar que fuimos nosotros.

Antes existía un solo *je gu* que era muy respetado y que hacía las curaciones a los niños, a las madres, a las mujeres, a las jóvenes menstruantes y a todos. Claro que había otros que serían los próximos *kūmua* en el caso de fallecimiento del anterior, pero ellos nunca se atrevían a cumplir sus deberes mientras él o los principales vivieran; hacerlo era una clase de desafío a los *kūmua* principales. El *je gu* era el único encargado para dar educación acerca de esos temas y tenía que ser muy bien atendido por sus aprendices, quienes tenían que hacerle balayes, llevarle pescado, cacería, coca y tabaco como reconocimiento por el buen desempeño de su trabajo con ellos; en otro sentido, era el gobierno de la gente y por eso no trabajaba, además tenía sus trabajadores pues su única tarea era cuidar a la gente por medio de las curaciones. Los encargados de sacar las enfermedades eran los cuñados *Ēmoa* pues ellos eran los *yaia* (payés tigres); en ningún momento de la historia los Yukuna o los Miraña o algún otro grupo eran *yaia* con *ketioka* de nosotros o entre nosotros.

Los cuñados *Searā* eran los que a veces hacían las curaciones dentro de la maloca de nosotros; los *Bekarā* hacían las coronas de plumas; los *Wiyua* eran cantores, bailadores y los que curaban mordeduras de serpientes; los *Ēmoa* eran los únicos que tenían el poder de sacar las enfermedades a las personas y al mismo yuruparí. La ventaja es que ellos pertenecían a los clanes de los *Ide masā* y somos familiares propios, somos hermanos y tenemos un solo abuelo Anaconda. Por tradición, en las ceremonias de yuruparí los *Ēmoa* eran la gente encargada de ir a buscarlo y traerlo a la maloca; pero apenas se acercaban a la puerta de la casa se lo quitaban y no se lo dejaban tocar más. Solo los *Ide masā* tocaban el yuruparí de acuerdo al orden del mismo y de la gente; por ejemplo, el *kūmu* tocaba a *Menejūra* porque él es *kūmu*; el maloquero solo tocaba a *Jāmo* porque él es maloquero; el cantor solo tocaba a *Guekero* porque él es cantor, y así sucesivamente.

Los propios *Ide masā* respetaban mucho al yuruparí y decían que era gente muy poderosa. En épocas antiguas, éstos instrumentos sagrados se convertían visiblemente en tigres y, por eso es que ni los niños ni las mujeres los pueden ver. Estos instrumentos son eternos y nunca se van a acabar; antes, el lugar donde estaban ubicados siempre estaba limpio como el patio de una maloca. Hoy en día, siguen siendo poderosos y cuando se deterioran, el *je gu* los puede renovar para que queden totalmente sanos y nuevos. Quien puede hacer eso es el *je gu* e incluso puede hacerlos aparecer en caso de que se lleguen a perder y por eso los *Ide masā* le tenemos un amplio respeto.

Nuestro yuruparí es muy bonito y muy atractivo; es capaz de reunir a toda la gente del planeta para que lo vean. Por estas razones ha venido mucha gente de otras partes a verlo. El problema grave ha sido que hemos dejado que estas personas aprendan hasta lo más prohibido y lo más sagrado de nuestra cultura. Los antiguos nunca dejaban que gente de otros grupos vieran nuestro yuruparí debido a que esas personas nos podían hacer el mal con el *ketioka* que aprendían de *Waiyaberoa*; mucho menos otorgaban el poder a los extraños. Cuando tenían que otorgar *ketioka* a los sobrinos, primos, hijos o hermanos, lo hacían después de haber pensado mil veces para ver si servirían o no. Había algunas personas que paseaban en nuestro territorio, sin intenciones de mirar el yuruparí. Por eso, los viejos vivían sin conflictos y no se hacían maldades. Existían problemas en los grupos que eran resueltos internamente de acuerdo a su *ketioka*. Tampoco nosotros cogíamos los poderes de otros grupos étnicos. Ahora todo el mun-

do sabe *ketioka* de todo el mundo y, por ello, vivimos en conflicto hasta con nuestros propios hijos.

Esas personas de otros grupos han raptado nuestro pensamiento, sabiduría, poder y muchas otras cosas de *ketioka*. Nuestro *ketioka* es muy fuerte y puede salvar a las personas hasta en los últimos momentos de la vida. Por eso, los viejos nunca enseñaban *ketioka* a otros que no fueran del mismo grupo porque *ketioka* es nuestra vida: sin *ketioka* no podemos seguir viviendo. Pero *ketioka* es algo bueno capaz de volver ambiciosa a una persona; por esta razón, los individuos que saben o tienen *ketioka*, cada vez quieren más y, por ello, muchos de ellos roban *ketioka* de otra gente por ambición. El mundo de *ketioka* es como un banco con mucha plata donde nadie puede entrar, solo los autorizados; *ketioka* es lo mismo: nadie puede acceder a tenerlo sin la previa autorización del dueño que se supone es el *je gu*, pero hay algunos payés tigres que lo sacan a escondidas de los propietarios. El poder y el conocimiento de los Makuna es potente; por ello, todo el mundo quiere tenerlo sin importar de qué grupo sea y el *kūmu* tampoco tiene la autoridad para impedirlo.

Mucha gente fabrica yuruparí en la actualidad y se encarga de dañar el mundo: matan a las personas y viven llenos de problemas. Ahora no entienden bien el concepto que para los *Ide masā* el mismo *je būkūrā* es *jerika sāmarā*, y construyen otros yuruparí que hacen morir a la gente por su pago. Le dan los mismos nombres, por ejemplo, *Waiyaberoa*, *Jāmo* o *Ŋamasabu* y por eso es que el mundo está como está. Mucha gente en el Apaporis, en el Pirá, en el Komeña, a excepción de los grupos específicos, tienen *jerika sāmarā*. Algunos Makuna en el Apaporis tienen *jerika sāmarā* al igual que otros Makuna de arriba; los Barasana del Apaporis y los Makuna del Komeña también tienen *jerika sāmarā*. Se han inventado tantos... Crearon esa forma de curación, sacaron el poder de *Waiyaberoa* y empezaron a hacer su yuruparí; por eso es que ahora los curadores se enferman; como empiezan a curar *jerika sāmarā*, no alcanzan a curar el resto y se mueren. Son inventos que ellos mismos hacen, pero que tienen que ver con una maldición que hicieron los antiguos porque la gente se burlaba de los grandes curadores y les desobedecía.

La gente que tiene *jerika sāmarā* hace el mismo procedimiento que se hace cuando se mostraba *Waiyaberoa* y se lo muestran a los niños, toman yajé, duran tres días en la maloca y después salen. Eso no se puede hacer con ese tipo de yuruparí. Por ese motivo, abajo en el Apaporis se han muer-

to muchos niños y algunos de los mismos viejos han fallecido por diferentes tipos de enfermedades como dolor de cabeza, picaduras de culebra y todo tipo de accidentes; ahora no respetan nada.

Como si fuera poco, hay muchos Makuna que han adquirido el conocimiento de otra gente, lo cual causa muchos problemas. Eso es muy peligroso: hay un Makuna que ha salido de caño Toaka recientemente por problemas y vive cerca de la bocana del Pirá. Cuando era pequeño, lo curaron para ser *kūmu* y, cuando curan así, la mente está apta para aprender cualquier cosa. Él no estuvo mucho tiempo al lado del padre sino que se fue a vivir por Centro Providencia y luego estuvo Caquetá arriba. Allá aprendió *ketioka* de los Miraña¹ y se lo apropió; después estuvo viviendo mucho tiempo en Centro Providencia, curaba y sacaba enfermedades: cuando hacía las curaciones no le pasaba nada porque el territorio es diferente. Se vino para acá y, ahora, cada vez que hace las curaciones, caen rayos y la gente se enferma y se empeora en la bocana del Pirá porque el pensamiento, el *ketioka* del yuruparí de caño Toaka, está peleando contra eso.

Si él se resiste a dejar ese *ketioka* puede morir y, en este momento, no puede mirar yuruparí; para verlo tiene que rechazar completamente el *ketioka* que aprendió con los Miraña y limpiar su cuerpo: tiene que sacarse todo pues él mismo se está haciendo mal. Si él quiere vivir bien, tiene que limpiar todo eso y seguir un nuevo proceso para aprender *ketioka*; además tendría que ir hasta donde los Miraña, hacer la curación y decir públicamente que él tenía ese poder para devolverlo. Después de entregar ese *ketioka*, ahí si ya puede mirar el yuruparí propio.

Los conflictos por el territorio y la guerra colombiana

Parece que en la actualidad nadie se preocupa por saber acerca de lo que somos y sobretodo quiénes somos. Por esta razón, viene gente de otras partes y hacen de nuestro territorio lo que quieren. Los antiguos nunca dejaban que gente de otros grupos tuviera contactos con el yuruparí, pues ellos eran muy reservados con sus creencias y saberes. Ahora todo mundo sabe acerca de nosotros y por eso les queda tan fácil hacernos daño si así lo quieren. Esta ha sido otras de las causas para que perdamos nuestras costumbres y conocimientos acerca del territorio. La gente que ha podido tener acceso a nuestro conocimiento nos trata de “pobrecitos” o “sin poderes”. Pero así mismo hay gente *Ide masā* que tarde o temprano tiene que darse cuenta de nuestra realidad. Ni siquiera los *kūmu* viejos se preocu-

pan por aconsejar a las personas para que no abusen del patrimonio cultural de los *Ide masã* de esta forma. Si ellos no se preocupan por esto, nadie se va preocupar por el manejo de nuestro territorio. De nada serviría que nosotros viviéramos en el Apaporis y nos hiciéramos una organización con el objetivo de cuidar dicho territorio; ahí sí que lo estamos perdiendo de verdad porque el Apaporis no es el lugar de vivienda para los *Ide masã*. El que quiera cuidar su territorio, que se venga a vivir a caño Toaka, de lo contrario a ningún Makuna se le puede creer que está cuidando los intereses culturales.

Nuestros hermanos ya no van a regresar a caño Toaka. Es evidente que ellos no vuelven porque muchos Makuna viven por todo el Apaporis y hasta la fecha no han venido a visitarnos; por eso, no hay la probabilidad de que algún día vuelvan a su tierra. Ellos seguirán viviendo donde están y habrá un momento cuando ni siquiera sabrán de dónde son ni a qué grupo étnico pertenecen. Todos somos nietos de un solo abuelo, pero ellos ya piensan que somos otra gente. Quizás algunos volverán con el tiempo, pero no hay mucha esperanza; también puede pasar que algunos terminen olvidando la lengua. Lo más vergonzoso es que algunos de los Makuna que viven en la Pedrera o en el Apaporis nos saludan en castellano: gente que siendo Makuna no sabe su lengua!. Hay muchos *Ide masã* que se han ido para la Pedrera y se han muerto allá mismo, como en el caso de un viejo llamado Antonio que era propio Makuna y se murió sin pisar su territorio verdadero; él era hijo de un *yai Ide masã* llamado *Webá*.

Ahora, caño Toaka es rechazado por nuestros familiares que habitan en el Apaporis; no lo reconocen como su tierra propia y para ellos Toaka significa atraso, pobreza, dejadez y muchas otras cosas. El mayor pretexto es que dicen que ellos viven en el lado del departamento del Amazonas y que por eso no pueden cruzarse para Toaka que queda en el departamento del Vaupés. También dicen que sus padres sacaron el resguardo para defender los derechos y los intereses del territorio propio, pero nada de eso es cierto; si fuera verdad, todos los Makuna estarían aquí trabajando por la defensa del territorio propio. Esas son mentiras. Ellos mismos no saben con quién trabajan y para qué lo hacen; solo están siguiendo los intereses de los que se hacen pasar por asesores, quienes realizan los trabajos de acuerdo a sus conveniencias y bajo unos intereses puramente personales. Por eso, muchos indígenas están convencidos, pero los grandes personajes de la vida nacional desconocen los pretextos de los indígenas que dicen ser voceros de su gente. El gobierno ni siquiera conoce ni sabe quiénes somos realmente.

En la actualidad, los curadores se han olvidado de manejar el orden que tenían los antiguos; por ello, vivimos repartidos por todas partes dentro de los territorios que no nos corresponden. Estas han sido unas de las causas por las que hemos perdido la mitad de los conocimientos tradicionales para el manejo y conservación de nuestro territorio. Tenemos que comenzar desde aquí para afirmar que cuidamos nuestro territorio ante cualquier personaje de la vida nacional. Nada se gana con hacer mapas y miles de cosas sin tener en cuenta estos parámetros culturales para hacernos respetar por otra gente. A mí (Marcos) me gustaría enseñarles a los jóvenes esto, para poder hacer mapas y hacer saber a la gente de otra cultura quienes somos para que nos respeten y no nos vean como seres inhumanos. El territorio ya lo tenemos prácticamente perdido, la culpa la tenemos nosotros mismos.

Hoy en día, hay mucha gente que dice cuidar el territorio, pero este punto de vista no lleva a ninguna parte positiva. La gente que dice cuidar y defender los intereses culturales y tradicionales mediante sistemas políticos extraños a los sistemas de la defensa territorial tradicional, lo único que hacen es deteriorar un sistema de vida indígena que se conservó desde mucho tiempo atrás. El territorio no se defiende únicamente creando una Asociación, sino viviendo según la tradición y escuchando las historias que se cuentan en las malocas. Los problemas territoriales tampoco se resuelven a través de políticas modernas implantadas por el gobierno colombiano sino conociendo quiénes somos, en qué lugar estamos ubicados en la vida nacional, de dónde venimos y, sobretodo, cómo vivimos. Lo importante en una sociedad es conservar el sistema de vida al que se pertenece y así evitar la alteración cultural como un riesgo de extinción como grupo étnico. Entre nosotros vivieron muchos otros paisanos y, sin embargo no hubo ningún conflicto porque ellos vivieron de acuerdo a las reglas propias de la gente *Ide masã*.

En estos tiempos, el método tradicional de impartir educación a la niñez se ha perdido bastante. Ni siquiera los sabedores, que son los directos ejecutores de esta educación, se preocupan por llevarla a cabo. Supuestamente los niños deben asimilar el conocimiento de las dos culturas para defender los intereses culturales dentro de la educación escolarizada en colegios o escuelas ubicadas al interior de las comunidades indígenas. La idea de que los niños aprendan en las escuelas el conocimiento de las dos culturas (tradicional y occidental), requiere necesariamente que el profesor sea un pensador que sepa todos los aspectos mencionados en el presente y que

la maloca se utilice como espacio único para enseñar. De lo contrario no se va hacer nada en este sentido, y, necesariamente hay que acabar las escuelas como tales y seguir viviendo como indígenas. Definitivamente nuestra educación tiene un momento especial y una forma muy propicia para impartirla, cosa que en ningún momento valdría la pena mezclar con la cuestión de las escuelas. Hay una educación especial para los hombres y otra muy diferente para las mujeres, además se dan en espacios totalmente diferentes. La cultura se aprende viendo, viviendo y practicando. Toda forma de aprender tiene dificultades en el proceso, pero para lograr ser alguien es necesario superarla. Todos los obstáculos se superan obedeciendo y siendo consciente de lo que se quiere aprender.

Uno de los principales inconvenientes, que se le presentan a los profesores que enseñan en las escuelas de las comunidades, es el inconformismo de los pensadores y de los padres porque sus hijos cada vez preguntan más sobre aspectos que antiguamente eran considerados como sagrados y, precisamente, esta forma de enseñar va en contra del aprendizaje tradicional. En la escuela, el maestro obliga a los niños a preguntar y a decir cosas que ellos no entendían. Varios de los padres de familia llegaron a cuestionar a los maestros porque los niños se estaban volviendo preguntones y les pidieron que no les enseñaran de esa forma. Entonces, un profesor indígena dijo: "Es que la pedagogía es así. No hay que prohibirle a los niños que sean investigativos", es decir, todo lo contrario del aprendizaje de nuestra cultura. Si pensamos un poco más a fondo, podemos darnos cuenta que este sistema de educar a los niños ha creado el deterioro del sistema de vida tradicional y la pérdida de múltiples aspectos culturales como conocimientos, formas de aprendizaje características, comportamientos y pensamiento.

Anteriormente, en el aprendizaje de los niños se utilizaba el garrote y el ají para corregirlos. Las madres cogían ajíes grandes, los machucaban y se los echaban en la cara a los hijos para que no volvieran a repetir las malas conductas. Esto era con el fin de que cuando el niño llegara a mirar yuruparí, estuviera tranquilo y quieto pues en ese momento se probaba la calidad del muchacho. Eso se mantiene ahora, porque los iniciados deben permanecer en unas posiciones corporales difíciles de aguantar y además se les dicen cosas que los denigran para ver como reaccionan; en esos casos, el comportamiento adecuado es el de quedarse callado y soportar todo. Si es así, los mayores dicen: "Este niño sí es bueno y lo educaron muy bien", y eso sirve

para tener mayor protección dentro de la cultura. En el caso de las mujeres es lo mismo, aunque ellas están más protegidas por los padres; en la vida, un niño tiene que aprender a afrontar problemas mientras que las niñas no se enfrentan a ello.

No creo (Marcos) que los jóvenes que están estudiando en los colegios puedan aprender cosas de la tradición. Es difícil aprender dos cosas al mismo tiempo. Para saber algo en la vida hay que dedicarse a una sola cosa, de lo contrario no se aprende ni lo uno ni lo otro. Si queremos que los niños aprendan primero lo nuestro, tenemos que enseñarles los nombres de todos los lugares importantes de nuestro territorio, qué significa cada lugar, qué historia hay en él y por qué hay que respetarlo. Yo pienso que esa es la única manera para que los jóvenes puedan aprender cosas de nuestra tradición. Pero así mismo esto se pasa por alto. Para el sabedor pareciera que las cosas fueran fáciles; él mismo por medio de sus curaciones hace que la gente aprenda y respete las cosas de su tradición. Si los jóvenes quieren aprender estas cosas, que vayan a donde el pensador, que hagan las dietas y cumplan con las obligaciones y reglas que él les imponga y que se olviden de las escuelas. De lo contrario, no van a aprender nada, absolutamente nada.

La diferencia de aprender en la escuela y en la maloca, es que el *kūmu* escoge a quién le transmite el conocimiento. Él no puede ponerse a hablar de la tradición delante de un grupo de cuarenta jóvenes debido que hay que seguir ciertas reglas y cumplir requisitos que no todo mundo puede seguir. Cada cosa tiene su misterio; misterio que uno descubre solo en el momento de verlo y después de haber cumplido cierta edad. Los viejos nunca le cuentan a uno cómo nace un niño ni cómo se usa el yuruparí; esas son cosas sagradas que sólo se entienden cuando uno las toca. Por eso, es necesario que la persona que tenga alguna especialidad tradicional crezca bien para luego ejercer la profesión con calidad. Es igual que las profesiones de los blancos; algunos son mecánicos, unos son médicos y muchas otras cosas más.

En ambos casos hay dificultades para lograrlo, porque en el proceso de aprendizaje siempre aparecen cosas bonitas que impiden llegar a la meta, pero uno tiene que ser fuerte y valiente para conseguir los objetivos y no dejarse atraer por esas cosas. Eso es lo que tiene que pensar una persona que quiera someterse a aprender cosas acerca de la tradición; debe pasar todas esas pruebas y llegar a ser alguien. Pero si en el proceso se deja engañar por esas atracciones, el mundo lo expulsa y nunca llega a ser alguien. En esto

somos similares a los blancos. Una vez superados todos los obstáculos, hay que coger una mujer de la misma condición social, inteligente, maloquera preferiblemente, trabajadora, calmada, decente, amable, acogedora y de buen ambiente. Ahora, ni los esposos ni las esposas se atienden, por eso yo (Roberto) siempre he dicho que no tengo mujer ni ella tiene esposo y que somos como los pollos y las gallinas, pues cada cual come como pueda y cuando encuentra comida. Antiguamente, los esposos y las esposas se atendían bien y estaban pendientes el uno del otro.

La mayor preocupación de los *kūmua* es la de asistir a congresos regionales que son realizados por los líderes encargados de ejecutar las propuestas de la defensa territorial ante las diferentes entidades gubernamentales encargadas de tales asuntos como la Gobernación Departamental o la Alcaldía Municipal. Lo más curioso que sucede ahora entre los sabedores es que se reúnen en los congresos zonales para discutir y solucionar los problemas de carácter cultural, lo que ha hecho que haya más conflictos culturales entre muchos grupos étnicos que convivimos en una sola región como el Pirá-paraná. A muchos de los sabedores no le interesa que la gente viva bien y por eso no hacen las curaciones necesarias para mejorar la calidad de vida humana. Para mí (Marcos) lo más importante en la vida no es ser sabedor grande, sino procurar que la gente viva bien. Es bueno trabajar por la gente. Hoy en día, ni siquiera se tiene en cuenta lo que pasa con los maloqueros, con los jóvenes y con diferentes personalidades.

El *kūmu* tiene que vivir en su territorio propio para defender los intereses culturales. De esta manera se evitan muchos problemas internos. Lo que no entendemos es de qué manera vamos a proteger nuestro territorio si nosotros mismos nos encargamos de hacer que los presentes aspectos se deterioren, sobretodo cuando la mayoría de los niños y los jóvenes se preocupan más en asistir a la escuela que aprender dentro de su propio núcleo familiar. Para los antiguos lo que era sagrado, era sagrado y absolutamente nadie podía tener acceso a tales cosas. El territorio ajeno era muy respetado y si no se tenía el permiso de los dueños para vivir, era imposible hacerlo. Los curadores también, por medio de su pensamiento, se relacionaban con otra gente como signo de respeto por su tierra. Por esta razón, cada cual vivía en su territorio de acuerdo a sus tradiciones culturales.

En los últimos tiempos, han cambiado parte de las costumbres, nos vestimos diferente, usamos herramientas distintas a las tradicionales y utilizamos otros instrumentos de caza y pesca; además, convivimos con gente

muy diferente a nosotros y por eso tenemos que aprender a entendernos y a respetarnos. Hoy en día, todos tenemos que saber algo sobre la cultura de los demás y para eso valoramos y respetamos lo que somos. No tenemos que negar lo que somos, porque si no nos conocemos seguramente no nos vamos a respetar. Primero, para poder convivir con otros, tenemos que tener claro algo sobre su vida, sus costumbres, su cultura y su comportamiento; de lo contrario, nunca podremos vivir en sociedad.

Los blancos siempre han sido gente con los que intercambiamos cosas. Antiguamente, la sociedad blanca no respetaba a los indígenas: si los veían rezando algo, los comparaban con un roedor o cogían los instrumentos de procesar la coca y se echaban pedos encima; si uno mambeaba, los blancos decían que por eso los indígenas vivíamos desnutridos y éramos flojos. En la época de la cauchería, algunos blancos maltrataban a los indígenas y nos consideraban como animales; nosotros somos salvajes pero con una normas muy claras acerca del manejo que tenemos que darle a la naturaleza. En la época de la jirga y del caucho los que más maltrataban a los indígenas eran los brasileños, pero gracias a nuestro manejo, los caucheros no nos maltrataron tanto como hicieron con otros grupos indígenas; los blancos siguen siendo ante nosotros los malos de siempre. En la actualidad, hay algunos blancos que reconocen la cultura indígena. Ahora más que nunca debemos apoyar a las personas que estén interesadas en dar a conocer nuestra cultura porque ellos pueden ayudarnos a proteger nuestras costumbres ante muchas personas que no nos respetan. Yo (Roberto) no tengo recelo y me parece muy interesante que aprendan de nosotros y que quienes nos conozcan nos puedan entender mejor.

Nosotros merecemos respeto. Los blancos antiguos eran unos salvajes; violaban a las mujeres y a las hijas delante de uno. En la época de las primeras escuelas dentro de los territorios indígenas, los curas llegaban a las malocas en las madrugadas para cazar a los niños y llevarlos a los internados sin tener el consentimiento de los padres. Las cosas empezaron a cambiar gracias a los pocos indígenas que se defendieron de ellos y a algunos curas de buen espíritu que protegieron algunos intereses de los indígenas para que no se llevaran a los niños lejos de su contexto familiar ni los desligaran de su propia forma de aprender. A pesar de todas esas violencias escolares, muchos jóvenes han aprendido cosas de los blancos y algunos realmente han sido los voceros y defensores de la gente de varias maneras.

Tras las múltiples violaciones sociales de los caucheros del Mirití y por las demandas hechas por algunos jefes indígenas a través de los corregidores, llegó un juez de Bogotá (el Secretario de Gobierno de Bogotá) que nos habló sobre los derechos que teníamos los indígenas ante cualquier persona y trató de mediar en favor nuestro por los múltiples maltratos de los caucheros. Estando allí, hizo un pronunciamiento público de la siguiente manera: "He venido a sanear los problemas causados por los caucheros a los indígenas. De hoy en adelante, ningún cauchero tiene derecho a maltratarlos; si alguno lo hace, será objeto de sometimiento a la justicia penal y los indígenas tendrán el derecho de denunciar tales hechos en el respectivo corregimiento". Este juez nos dijo que tendríamos que organizarnos de acuerdo a las tradiciones propias y que, si era necesario, contaríamos con su ayuda en caso de nuevas violaciones por parte de los caucheros. Nos habló sobre la posible creación de sistemas de economía propia para no tener que depender siempre de los blancos; nos dijo que teníamos que ahorrar la plata que conseguíamos con el caucho y que creáramos una tienda comunitaria manejada por nosotros mismos. Y dijo, alzando las manos: "Yo soy el juez, nadie más tiene la autoridad para violar a los indígenas sin mi autorización". Nos dijo que si los caucheros blancos cometían los mismos errores, los cogiéramos amarrados y lo mandáramos a los corregimientos para que fueran castigados por la justicia blanca. Fue la primera vez en mi vida (Ismael) que escuché a un blanco hablando en favor de nosotros; a partir de ese momento, los blancos dejaron de tratar mal a los indígenas. Esta fue la época en que los curas empezaron a establecer los internados dentro de nuestros territorios. Ellos cambiaron su metodología de apoderarse de la tierra indígena y ya no se llevaban a los niños, pero seguían teniendo poder sobre los indígenas por medio de las construcciones de los espacios escolares. Con el tiempo, llegaron algunos antropólogos que se sentaban en la maloca a oler tabaco y a mambear igual que nosotros. Ellos también hablaban de la importancia de la cultura indígena y nos decían que por ningún motivo nos olvidáramos de ella. En esta época ya no se hacían las curaciones del yuruparí porque nadie lo sabía.

Por todo esto, ahora no recibimos a los blancos que vienen con malas intenciones y solo recibimos a los que vienen a comer casabe, tucupí y a mambear, de lo contrario nosotros mismos los castigamos. El juez lo dijo; además, señaló que si algún indígena salía a las ciudades tenía los mismos derechos. Ya hay algunos blancos a los que le gusta mambear y son hasta

más viciosos que uno. Ya hay blancos que reconocen nuestra cultura y nos respetan en comparación con los caucheros. Ahora, algunos blancos ya entienden sobre nosotros, sobretodo los que han estado trabajando con los indígenas.

Hay muy poquitos blancos que nos conocen y saben quiénes somos; por eso nos respetan. Muchos blancos piensan que somos animales y que vivimos bajo los árboles. No quiere decir que los blancos nos respeten y nos privilegien, sino que los que nos conocen hablen acerca de nuestra vida a los que no nos conocen; que les digan quiénes somos, cómo vivimos y pensamos. Siempre hemos sido violentados por las acciones de la sociedad mayoritaria. Por otro lado, es bueno que los blancos nos conozcan y algunos de ellos nos puedan colaborar en lo que tenga que ver con los problemas territoriales que existen según la política gubernamental del gobierno nacional. Hoy más que nunca, necesitamos convivir con el resto de la sociedad que nos rodea, necesitamos conocernos para que podamos hacer del mundo un paraíso de tranquilidad y paz, sobretodo con la gente a la que solo le interesa hacer daño a las personas que quieren vivir tranquilas.

Nosotros nos consideramos los dueños de nuestro territorio y más que nadie somos los propios dueños; allí tenemos nuestro lugar de origen y nuestro conocimiento. La tierra en donde estamos ubicados es nuestra; nuestro territorio es nuestro mismo cuerpo, nuestra alma y nuestro corazón. Nadie lo sabe manejar mejor que nosotros porque esa es la tierra donde nacimos. Allí sembramos nuestra comida, pescamos, cazamos y allí tenemos que morir. La tierra es de todos y si se le da un buen manejo no se va a acabar. Así mismo, no podemos permitir que algunos extraños que no conocen nuestras leyes decidan a nuestro nombre qué debemos hacer, cómo lo debemos aprovechar y hasta qué parte nos corresponde o nos pertenece. Si alguien se interesa en trabajar con nosotros tiene que someterse a nuestras leyes e intereses y con eso todos nos entendemos y quedamos contentos. De lo contrario, generamos más conflictos, desunión y seguimos actuando de manera indebida.

Para nosotros, la naturaleza y el mundo están vivos; si hacemos algo indebido frente a ellos, podemos ser castigados y nos podemos enfermar. También podemos llenarnos de problemas familiares, con los vecinos y con toda la gente. Por eso, tenemos que proteger bien el mundo haciendo las curaciones cada vez que sea necesario. De todas maneras, el mundo está vivo y las personas que no piensan, tienen que ser conscientes de la crea-

ción. Hay que saber convivir porque el mundo da muchas vueltas y tiene que haber mucho respeto. Lo más importante para que un pueblo conviva bien es el respeto con el blanco, el negro y los de todos los colores sin importar el color qué alguien tenga, de dónde venga o quién sea. Todos debemos ayudarnos para poder llegar a un mismo punto.

Cada vez que se hace una curación, se acompaña con todo porque los grupos se han mezclado entre sí y el mismo yuruparí ha cambiado aunque todo el conocimiento que dejaron grabado los *Ayawa* está en él. La forma de curar cada cosa no se va a perder, pues si se quiere aprender, ahí está el yuruparí. Es importante convivir con otra gente y las curaciones que se hacen se complementan por muchos grupos de todas partes, porque así dejó dios el conocimiento que existe y que es el mismo de siempre. *Ayawa* mismo dejó las curaciones para cuidar el mundo y así tenemos que seguir hasta que dejemos de vivir sobre la tierra. El saber, el poder y el pensamiento del indígena no cambió; el mundo para nosotros no es evolutivo. Desde un primer momento se hicieron todas las cosas sobre la tierra y nosotros no podemos cambiarlas ni darles un uso inadecuado. Hay unas reglas muy claras para su manejo; si transformamos esas cosas, perdemos la cultura y la vida humana no tiene sentido. Si no se respetan las cosas, la naturaleza castiga pues así fue como *Ayawa* le dio la vida. Es importante conocer todos los componentes de la naturaleza para poder vivir. Lo poco que podemos hacer nosotros como indígenas es encomendarnos a la naturaleza.

A pesar de que no conocemos a fondo todo lo que está sucediendo en las sociedades, hacemos las curaciones para contrarrestar cualquier tipo de atrocidades. En general, para que un gobierno sea eficiente tiene que entender las reglas de vida de su pueblo; de lo contrario, va a terminar apoyando los intereses propios de aquellos que buscan acabar con el pueblo y con todas las vidas humanas. Sería muy interesante que los pueblos indígenas tuviéramos una participación directa en las mesas de negociación de la paz ya que con eso podríamos remediar un poco el peligro que corremos en medio de esta situación de violencia donde nadie es respetado.

Ahora, con más razón, debemos cuidar la naturaleza para que ella nos proteja contra todos los conflictos sociales que hay en este país. En la actualidad, el peor enemigo es el chisme que genera muchos conflictos, sobre todo, conflictos armados. Lo único que nos puede proteger de todo esto es la naturaleza y la convivencia sana con la sociedad. Tenemos múltiples problemas sociales en este país: hay secuestros, matanzas, violaciones de

los derechos de todas las personas y el gobierno es antidemocrático ante todas estas situaciones de violencia.

Es importante que las instancias gubernamentales tomen cartas en el asunto para adelantar programas en defensa de todas las culturas del país; no sólo el gobierno sino también los grupos alzados en armas. Nosotros los indígenas somos muy poquitos y si tuviéramos la presencia de estos grupos sería un peligro muy grande. Sin embargo, entendemos que en cada grupo social hay gente con diferente filosofía. Cuando las cosas son así, lo único que reina es el conflicto. Si se pudiera participar directamente en el proceso de paz con los grupos armados sería importante mencionar esto, para que los grupos que no comprenden ni respetan los derechos de las personas y la libertad de pensar, de vivir y de actuar, de acuerdo a la realidad y al conocimiento de las personas, pudieran entender que todos somos diferentes y que los problemas que se enfrentan también lo son.

Los *kūmua* deberían tener una participación directa con los distintos grupos armados pues una de las grandes preocupaciones que existe ahora en el pensamiento es que secuestran a las personas que no tienen nada que ver con la guerra; la naturaleza, los árboles y el sol existen para que el hombre pueda tener inteligencia. Se debería aprovechar la organización indígena del Pirá para hacerle una petición al gobierno donde se tengan en cuenta las historias de guerra que conocemos para ayudar en el proceso de paz y para que por medio de la curaciones los grupos armados nos escuchan y el gobierno se pronuncie para que no recluten a los indígenas y para que no los masacren así no más. Deberían invitar a varios curadores para que pidan un espacio en la mesa de diálogo donde puedan intervenir con las curaciones y curar al mismo gobierno y al mismo jefe de la guerrilla para que cambien de mentalidad. Si se llegara a hacer eso, el proceso de paz estaría a un paso y de esa forma se podría lograr la tranquilidad.

Notas

Tiempos de Guerras y Maldiciones

- 1 Hoy en día, quienes no son *kūmua* no se deben meter en problemas con los sabedores, porque no están en capacidad de manejar espiritualmente los problemas que pueden ocasionar dichas peleas; por eso, si se tiene algún tipo de inconveniente con un curador hay que buscar una solución de manera muy decente, pues ellos son muy delicados y si alguien los trata mal, se sienten muy dolidos y pueden hacer algunas maldades que enfermen a quienes los ofenden. Para mantener una disputa con algún sabedor hay que tener el mismo conocimiento para poder curar el efecto de las maldiciones.
- 2 Este baile se hace en la época de guama que se considera como la época de la guerra. Dicho baile sirve para curar la época de guama (*mene oka rodo*) y arreglar la agricultura.
- 3 Todas las armas que se usaron en los enfrentamientos, fueron los instrumentos empleados para la cacería y la pesca: los arcos, las flechas y el veneno. Por usarlas en estos combates dañaron la naturaleza por un buen tiempo. Las flechas que le entregó *Wayupina* a los *Ide masā* existían hasta hace poco en la maloca de un Makuna llamado Jorge, quien tuvo un único hijo varón al que dejó usar dichas armas para pescar; el muchacho terminó botándolas y ahí se perdieron.
- 4 Este tabaco era propio de los *Ide masā*, pero lo administraban los cuñados *Ēmoa*.

La Historia Reciente

- 1 Los *Ide masā* se burlaban de los *Jode masā* porque eran raros; físicamente eran muy delgados y les decían que andaban como rimana (zancudos).
- 2 Abuelo del finado Eduardo Makuna que vivía en Bocas del Pirá
- 3 Los *Bara* eran *jako riā* nuestros por historia
- 4 Por esta razón, a los que se están muriendo nunca hay que pedirles que hagan alguna maldad a la gente, pues pueden maldecir a quien se los pide.

Las Encrucigadas Actuales

- 1 Inclusive, el capitán Boa Miraña, uno de los pensadores grandes de esa gente, fue a ver yuruparí donde los Makuna. El *je gu* lo curó y le sacó el *ketioka* de los Miraña y lo reemplazó con el conocimiento de los *Ide masā*. No se sabe si los Miraña estén manejando el yuruparí de ellos con el conocimiento Makuna.

LOS MITOS

Este capítulo presenta algunos relatos míticos importantes para los Makuna. Sin embargo, la manera como están contados no obedece a una transcripción literal ni al modo especial que tienen de ser narrados en su contexto adecuado en el mambeadero de la maloca. Los mitos seleccionados constituyen una especie de historia del pensamiento, en particular el mito de creación, y además cuentan el origen de este mundo y sus cosas, así como de algunos bailes.

Los mitos encierran todo el conocimiento chamanístico y ecológico, la manera de hacer curaciones y las normas de conducta, entre muchas otras cosas. Desde ese punto de vista constituyen la esencia del saber, ya que los mitos no son estáticos ni hacen parte de un pasado inasequible pues siempre están vigentes por las curaciones cotidianas y los bailes rituales que rememoran ciertos pasajes mitológicos. Esa cualidad de ser un tiempo ajeno al tiempo que puede ser evocado y traído en cualquier momento, hace posible que el universo se pueda reactualizar y regenerar por medios chamánicos, como parte de un presente constante donde los humanos pueden tomar el papel de los dioses y los seres primordiales para darle continuidad a la vida.

La Creación (Ayawa mesã oka)

El origen y Kĩrukũjĩno

En realidad no sabemos como era el mundo antes. La gente dice que era una bola de oscuridad donde todo hablaba. Era también la misma pared. Así era el mundo y en eso sólo existía *Rõmikũmu* (Mujer Chamán). Ella hablaba en cualquier momento y cualquiera le respondía, por eso decimos que el agua no existía y lo que ahora existe estaba solo en *Rõmikũmu*. Había unos seres malos que pasaban como unos murciélagos y se burlaban de ella; esos seres eran oscuros, raros. En cualquier momento que alguien hablaba, se burlaban o decían algo a *Rõmikũmu*. Ella vivía según las exigencias de su medio: si necesitaba curación, curaba ahí no más y manejaba todo; si curaba el mundo se nombraba *ũmũãrĩ Rõmikũmu* (*Rõmikũmu* del mundo), si lo hacía para los palos se llamaba *Yukũ Rõmikũmu* (*Rõmikũmu* de los árboles) y cuando curaba el agua se denominaba *Ide Rõmikũmu* (*Rõmikũmu* del agua).

Después, del mismo mundo, los *Ayawa mesã*, los *ũmũãrĩ rĩã* (los hijos del mundo) se convirtieron en seres, en personas. Los nombres de los cuatro dioses *Ayawa* son: *Ayawa bũkũ*, *Kũmuyu*, *Bo Ayawa* y *Bokanea* aunque estos dos últimos son el mismo; así que no sabemos el nombre de uno de ellos. El principal es *Ayawa bũkũ* (Viejo *Ayawa*). Ellos actuaban igual que ella pero no podían vivir así por así, aunque se manifestaban por medio del aire y de muchos seres, como viniéndose ya para esta realidad. Como venían del mundo, sabían toda la constitución física y todo lo que había en ese mundo porque eran menores físicamente que *Rõmikũmu* pero en el pensamiento y el poder no lo eran. Vieron que ese mundo no tenía sentido porque todo el tiempo era lo mismo, entonces dijeron: “hagamos el mundo, hagamos una cosa donde podamos vivir de otra manera”.

También existía otra persona que había nacido de *Rõmikũmu*; no era hijo de ella pero había nacido con ella donde no había nada. Ese era *Je* (yuruparĩ) era *Kĩrukũjĩno* (Anaconda de Yuca). *Rõmikũmu* estaba con *Kĩrukũjĩno* pero no estaban creando la historia, ni el mundo histórico: así se piensa. Los *Ayawa* dijeron que *Rõmikũmu* tenía que crear el mundo e hicieron que ella lo hiciera; no es que tuvieran contacto con ella sino que existían así por así. Ella pensó que era bueno crear el mundo y ahí decimos que ella ya está creando el mundo físico.

Para crear la tierra, había como dos huevos de hombres, uno más pequeño y otro más grande. Un huevo se reventó y de él se apropiaron las lombrices, que son muy importantes en la creación del mundo ya que son uno de los componentes más sagrados que hay en la historia. Los primeros seres vendrían siendo las lombrices pero el mundo se completa cuando la mujer crea la tierra. Sin embargo, no había pájaros, animales, peces ni nada. Se supone que el río existía pero no como agua sino como material o como pensamiento pues al crear el mundo, se creó el río. *Rōmikūmu* cogió unos bloques de tierra y creó el mundo: creó la tierra, sin dueños, sin nada; todavía era en la imaginación. No había nada y ella reinaba sobre ese mundo. Solo ella lo podía manejar, nadie más.

Rōmikūmu tenía masas de tierra calculadas para cada territorio. Con un bloque de tierra creó el territorio de la historia de nosotros y le sobró un pedazo. No había espacio para botar ese pedacito de tierra; entonces, hizo a *Waiyaberoa* (Abejón del Pirá) el yuruparí que, al mismo tiempo, era *~Gūtā rotoro* (el que hace las piedras). Los *Ayawa* hicieron que ella fabricara un yuruparí con ese material sobrante. Ahí *Kirūkūjino* actuaba en el pensamiento, por el aire. Entonces formaron a *Waiyaberoa*, el instrumento largo que sólo ella manejaba; claro que era el *Waiyaberoa* en materia y de ahí *Kirūkūjino* nació físicamente y apareció como un niño.

Los *Ayawa mesā* no se identificaban así sino como seres que existían en ese tiempo y estaban cerca de *Rōmikūmu* porque estaban detrás de la creación y no estaban detrás de *Kirūkūjino* como yuruparí. Todo era de los *Ayawa* porque todo había venido de ellos. Entonces los *Ayawa* estaban sobre yuruparí, *Kirūkūjino*, y éstos pudieron haber venido de ahí mismo. Ellos son yuruparí mismo que, en ese momento, tiene un poder muy fuerte.

Rōmikūmu veía yuruparí y de las sobras de la tierra creó a *Waiyaberoa* (Abejón del Pirá) o *~Gūtā rotoro* (el que hace las piedras) y a *Rotoro*; de esa materia hizo dos pares como instrumentos; en ese sentido, había un yuruparí como instrumento y otro en forma humana *Kirūkūjino*, dos en uno y eran los mismos. Ellos aún no estaban en la creación. De *~Gūtā rotoro* emanaba frío y era como una nevera que congelaba. Ella no sabía que ese poder existía en el yuruparí pues, simplemente, cuando lo miraba hacía mucho frío.

Kirūkūjino era la sobra de la tierra en la creación y era como un niño pequeño. Él apareció con el mismo mundo, con la misma tierra. Al principio, apareció del agua pero no se sabe quién es su papá ni tampoco quienes

eran sus abuelos. Esta historia sólo se imagina de varias formas: se supone que los *Ayawa* ya existían al igual que algunos seres que nacieron al mismo tiempo. Cuando *Kirüküjño* apareció, dijo que era de las sobras de la tierra, o sea, hijo del mundo. Desde pequeño era muy poderoso pues poseía todo el conocimiento sobre la tierra y también dijo que era el padre de todo lo que había en este mundo. Él era muy simpático físicamente y la gente, que supuestamente vivía en ese tiempo, se reunía para observarlo; aquel que quería verlo tenía que hacer dieta. Él mostraba sus brazos y su cuerpo y luego les ponía a cumplir ciertos requisitos. Como aparentaba ser un humano, algunos de los que se acercaban a verlo no hacían dieta y se morían porque creían que era como cualquier otro. Cuando mostraba su cuerpo lo que estaba haciendo era mostrar el yuruparí. Muy pocos salían con vida después de verlo: esta historia cuenta la forma como hay que curar a la gente; esto no es fácil de comprender y sólo los que tienen poder pueden entender.

El mundo todavía no existía como grupos étnicos ni como sitios sagrados ni como selva con nombre. Sólo existían dos pepas que crecen en los rastrojos: *kāna* y *bisurubia*; las únicas dos pepas que habían nacido en el mundo. *Kāna* es una pepa negra que no se come porque es sagrada. Cada vez que los *Ayawa* querían hacer curaciones no podían porque no había con qué. Tenían el poder pero no podían practicarlo; tenían el conocimiento sobre esas frutas silvestres pero se limitaba el conocimiento porque no había otra clase de pepas. Ellos dijeron: “tenemos que inventar pepas” e hicieron *simio* (cincuenta centavos) que revienta en verano. *Simio'* era una de las pepas que comía *Kirüküjño* y además eran sus mismos brazos. En algún sentido, él es como el hijo de *simio* porque era un árbol de pepa más antigua que el yuruparí y él nace de ella. Él era persona pero, al mismo tiempo, se convertía en ese árbol pues *Kirüküjño* tenía diferentes manifestaciones. Para nosotros es *jerika bükü*, la pepa principal y está prohibido comerla.

Kirüküjño vivía en el monte, era parte de la selva y la gente escuchaba que algo sonaba allá; sabían que era yuruparí y algunos decían: “yo voy a ver yuruparí”. Se encontraban con *Kirüküjño* y le decían: “yo vengo a ver yuruparí”. Él contestaba: “mire mi cuerpo. Estos son mis brazos, estos son mis pies, esto es de tal pepa. No coman pepas, animales, lo que es de la agricultura porque todo lo que hay en este mundo es mío”. Les decía que no comieran e hicieran dieta por cierto tiempo y que después podían ir y

mandar a curar la comida. Pero la gente se extrañaba y decía: “si éste es una persona como nosotros, ¿por qué nos va a mandar dieta?”; la gente regresaba a su casa, no cumplía con la dieta y se moría. Como ellos comían pepas, el mismo *Kirüküjino* devoraba a los que no seguían las dietas.

En ese momento, la gente empezó a actuar como persona pues antes no había nada. *Kirüküjino* mandaba a la gente, serían los *Ayawa*, a que hicieran *jerika jiore* (entrar pepa) a la maloca de él ya que eso es le pertenece. Por eso, crearon todas las pepas y fueron a hacer *jerika jiore* con todo lo que crearon. Ellos le amontonaron muchísimas pepas a *Kirüküjino* y él comió de todas menos *toa*, *kumarika* y *kenu* porque eran las últimas pepas. Aunque quería probar de todas, no pudo comer físicamente, se convirtió en un gusano y probó un poquito de *keno*; por ello, comer esa pepa da dolor de muelas y produce *jiko* (caries). Como no alcanzó a comer de esas pepas, éstas no son de *je*. Haciendo estas cosas era cuando él le decía a la gente que era yuruparí, que miraran su cuerpo y que siguieran ciertas dietas.

Los *Ayawa* se manifestaban como mucha gente para probar la manera en que serviría el mundo. Ellos tenían la facilidad de ser un día cuatro y al otro día ser una multitud. Cuando iban a hacer *jerika jiore*, iban muchos pero era como mandar unos títeres con un comportamiento y un pensamiento; esos eran los que iban a mirar a *Kirüküjino* pues los *Ayawa* mandaban esos títeres con dos pensamientos: la desobediencia y el respeto. Algunos eran desobedientes y otros obedientes, lo cual servía para pronosticar qué tipo de personas sería bueno criar en este espacio: “no es bueno que todos piensen lo mismo; que unos respeten, que otros sean desobedientes, que otros sean lo que sean”. Ellos personalmente no se iban porque no tenían la necesidad de ver yuruparí porque ellos mismos eran *je*. Simplemente estaban viendo yuruparí para ver hasta donde podían manejarlo.

Los que vieron la primera vez, se murieron todos; los *Ayawa* estaban practicando sobre este mundo porque sólo lo tenían en pensamiento. Dijeron: “se murieron todos por desobediencia y tenemos que curarlos de esta manera”; iban arreglando poquito a poquito. Luego se fueron otras personas a ver yuruparí y se murieron también; ellos dijeron “todavía no somos capaces de manejar el mundo”. La tercera vez, vivió uno solo y se volvió cantor o *je gu*. A la cuarta vez, vivieron dos y ya eran tres que obedecieron y eran cantores y curadores del mundo.

Vieron yuruparí otra vez y todos vivieron pues obedecieron y aprendieron algo. Esta era la primera parte de la creación, no era un mundo físico sino que lo estaban practicando en el pensamiento y todo existía allí. Como había *kūmua*, *je gua* y cantores, comenzó a haber chismes porque habían muerto los que habían desobedecido. Ahí vinieron los chismes (*okajoyarioka*) contra los *je gua*. Dijeron: “si las cosas siguen así, esto no va a funcionar. Debe haber otras personas que hagan cosas diferentes; la forma de curar yuruparí debe ser de otra forma, la gente debe tener un origen distinto y cada origen tiene que tener su propia vida para curar al grupo étnico respectivo pues cada uno debe tener una sola creación”.

A medida que él iba mostrando su cuerpo, iba creciendo y ya era grande. Cuando bastante gente murió, empezaron los chismes pues lo veían como un *je gu* malo que se estaba comiendo a la gente. Hubo muchas críticas y chismes de la gente que había sido curada y decían que *Kirüküjino* ya no servía y que tocaba matarlo. Decidieron asesinarlo porque creían que él los estaba acabando; así empezaron a regarse muchos chismes y la gente empezó a pensar que él era malo. Entonces los mismos que vieron yuruparí, sus aprendices (*bía sabatiá*), decidieron matarlo².

Un día, *Kirüküjino* los reunió a todos y les dijo que no lo podían matar tan fácilmente pues las enfermedades, todos los tipos de armas, el viento, el trueno eran de él ni lo podían golpear con ningún tipo de palo porque le pertenecían: “de ninguna manera podrán matarme porque todo es mío: la candela, las armas, los golpes con palos. Yo soy el mundo; sólo me pueden quemar con la leña del palo *kāirūtā* y así me quemen, tengo que resucitar. Si no saben matarme, acabaré con ustedes y con todo lo que existe”. Eso ya era crear la historia. Aceptando la muerte dijo que sólo podían golpearlo con un palo llamado *miomü* y que para matarlo tenían que quemarlo con un palo rastrojero llamado *kāirūtā*.³ Luego se reunieron y entre todos lo cogieron, lo amarraron y lo quemaron con la leña del palo de *kāirūtā* en la boca de un caño que se llama *Badiya* en el Apaporis. Tal vez, los que quemaron fueron los mismos *Ayawa* porque realmente no se supo quienes fueron; como al mediodía lo quemaron y, por eso el mediodía trae tristezas para nosotros y antiguamente la gente no permanecía en la maloca a esa hora.

Una vez lo quemaron, los dioses se quedaron al lado del fogón esperando a que resucitara tal y como él lo había dicho. A las doce y media de la noche les dio mucho sueño y ya no se resistían; como a la una de la mañana

nació el yuruparí en forma de palma de chonta (*ñikõño*) y eso era símbolo de que yuruparí siempre iba ser un palo⁴. Los dioses sólo se dieron cuenta cuando vieron que dos palmas que salían del fogón casi estaban tocando el cielo. Inmediatamente, dos de los *Ayawa* se convirtieron en *ñisõka* (ardillas), cada uno se subió a una palma y les cortaron las cabezas: una cayó en la tierra y la otra en el agua. De la cabeza que cayó en la tierra nació *s?me* (borugo) y de la que cayó en agua nació *wajebüküa* (pez barbudo). Por eso, estos animales son sagrados y no se pueden comer así no más. De esas palmas se formó el yuruparí, cuya alma es la de *Kírüküjino*. Del fogón en el que lo quemaron también nacieron la especie negra de caña⁵, *ri ojorika* (plátano rojo), el lulo grande, una especie de ñame negro, una especie de batata roja, una especie de tubérculo que se llama *yai* y una palma que se llama *goja jotaño*. Está prohibido comer estos alimentos después de ver yuruparí porque es como volver a mirar *je* otra vez.

De la palma *ñikõño* hicieron el yuruparí para varios grupos étnicos, no se sabe cuales exactamente. Las dos palmas estaban caídas; cortaron la cepa y fabricaron a *je jüdo* (yuruparí de la cepa), el instrumento más poderoso pero que no tiene hueco ni suena; nadie lo puede ver y está en algún lugar desconocido. Ellos cortaron los pares de instrumentos, uno más largo y el otro más corto, uno es de voz gruesa y el otro de voz aguda; dividieron el yuruparí pero éstos instrumentos no valían nada sin el poder que tenía *Kírüküjino*. Sacaron todo ese poder y lo pusieron en ese material de la palma. Los dioses no sabían cómo hacer el hueco a los instrumentos porque todo se ensanchaba y se volvía el mismo mundo: si lo achicaban se cerraba todo y no tenían como hacerle la forma. Apareció un ratón pequeñito que llamamos *guare* y entró a las palmas e hizo los huecos pero faltaba hacer las formas. Ésta estaba con *Rõmikümu* pero el poder y el alma eran de *Kírüküjino*.

Los *Ayawa* sabían que era yuruparí pero no sabían como usarlo, cortaron un montón y lo tenían sin hacer nada; por esta razón, se podría decir, ellos habían dañado el mundo y vinieron chismes, guerras y malos entendidos. Luego se inmiscuyeron unas aves pero no las dejaron hacer las formas. Después intervinieron *Rõmikümu* y *Jeabueko* (una hija de *Kírüküjino*), y les quitó el yuruparí; aquí puede entenderse como la hija de yuruparí quien hizo la forma y arregló los instrumentos. Cuando se murió *Kírüküjino*, lo que había sobrado de la tierra desapareció porque él se llevó lo que tenía *Rõmikümu*. Los *Ayawa* se

quedaron sin nada, se ubicaron en *Yüisi* (raudal de la Libertad) en la casa de *Rōmikūmu* y se fueron a aprender *ketioka* con ella.

El robo de yuruparí

A *Rōmikūmu* también se le dice *Bokeru* y los *Ayawa* le decían *yü kāmüküko* (madrina) aunque también le decían tía o abuela. Ella les prohibía comer toda clase de comida porque estaban aprendiendo *ketioka* y les preparaba los alimentos. Sin embargo, ellos comenzaron a hacerle la vida imposible para quitarle el yuruparí. Ella lo miraba y los sacaba a ellos de la maloca e invitaba a unos personajes que eran las hermanas aunque no eran hermanas sino las mujeres del chisme (*okayojarioka*), es decir, la forma en que ella curaba el mundo y les decía *okayojarioka Beasego, okayojarioka Rayo, okayojarioka Rasebomo*. Como era mujer, relacionaba todo con las mujeres pues el mundo para ella era femenino y así lo manejaba. Se relacionaba con esas madres de los chismes para proteger el mundo y porque era mujer. Ella veía solamente a *Waiyaberoa* porque el resto de instrumentos estaban cortados y porque ella ya había tenido a *Waiyaberoa* y a *Rotoro*.

Cuando el yuruparí iba llegando a la maloca, los *Ayawa* salían de allí. Ella tenía un rallador de piedra donde estaba *bare jako* (madre de comida) y donde estaba concentrado todo lo de la agricultura y la comida pues dentro del rallador estaban las oraciones para manejar eso. Los *Ayawa* salían corriendo con el rallador sobre los antebrazos, por eso decimos que los hombres tenemos los antebrazos planos, y se escondían en el monte como hacen las mujeres ahora. Ellos no estaban de acuerdo con eso y tenían todo el poder y la capacidad para manejarlo sino que no se atrevían todavía.

No había aire y todo era como espeso, como oscuro; ellos simplemente aparecían y desaparecían. Dijeron “esta mujer tiene el poder y está dañando el mundo con la menstruación. Nosotros tenemos que asumir el poder porque esta mujer no puede seguir así toda la vida”. Ellos sabían que *Rōmikūmu* iba a curar yuruparí y los *Ayawa mesā* querían recuperarlo. Ese día se fueron al monte y, de repente, apareció un bejuco *goto* que se llamaba *Sebero*, otro yuruparí del mundo; no del mundo de la creación sino de otro material. Le dijeron: “nosotros queremos quitar el yuruparí a *Rōmikūmu*”; entonces, el mismo bejuco les iba diciendo que tenían que hacer: “reúnan todos los males del mundo” y ellos reunieron todo lo malo que había en el mundo y echaron ese pensamiento, ese poder dentro de ese instrumento; dijo “soplen”, ellos lo soplaron y todo quedó oscuro inmedia-

tamente, los árboles quedaron débiles y era el poder malo que había en ese momento. Ahí, ellos crearon otra forma en que curan y arreglan a las mujeres y a la misma vez lo utilizan para hacerles mal. En ese momento, *Rōmikūmu* había entrado a la maloca con el yuruparí y estaba con las otras mujeres con quienes se relacionaba. Cuando llegó la hora del baño (*ide guare*) al mediodía, ella se fue a bañar, volvió a la maloca, dejó los yuruparí y se sentó a curar casabe para comer en el espacio del descanso pues, en ese momento, nadie toca yuruparí y se debe estar quieto porque se está descansando. En ese instante, ellos entraron por ambos lados de la maloca con *Sebero*, lo soplaron y ella quedó totalmente privada. Como alcanzó a caer, cogió un yuruparí y se lo metió en su vagina porque no tenía donde más esconderlo; ese yuruparí se llama *bedi je* o *bedi samü*. De ahí viene la menstruación de las mujeres, por eso decimos que realmente es un yuruparí pero como es mujer ya va por meses.

Ella quedó como muerta y los *Ayawa* le quitaron los demás instrumentos, cogieron el yuruparí, se metieron en un pozo en el agua y lo escondieron allá; ni siquiera ella pudo darse cuenta que habían sido los *Ayawa* pero lo suponía. *Rōmikūmu* no hizo aún *wüjürē* (maldición). Los *Ayawa* llegaron por la tarde y le preguntaron: “abuela, usted ya terminó de curar?”. Ella invitó a uno de ellos para revisarle la cabeza a ver si tenía piojos; lo revisó y vio que tenía algo de hojas podridas en el pelo y, como se habían metido en el pozo para esconder el yuruparí, *Rōmikūmu* se dio cuenta que ellos hicieron el robo e hizo *wüjürē*, una maldición para que el mundo se llenara de chismes.

En ese momento, ella llamó a todos los animales, grillos y culebras y les preguntó cómo se iban a reproducir. Los *Ayawa* dijeron: “Las personas van a ser eternas, no se van a morir”, pero ella contestó: “Cómo van a ser eternas, si los dioses dijeron que las tienen que morir porque no es justo que una sola persona pueda vivir todo el tiempo; las personas tienen que pasar por etapas de crecimiento y curación para adquirir poderes, también tienen que reproducirse, tener hijos y morir”. Y las culebras dijeron: “Nosotras no vamos a morir, lo que vamos a hacer es cambiar de piel. Vamos a ser las mismas”. Los grillos contestaron que no iban a necesitar de mujeres para reproducirse porque iban a rajar un pedazo de rama para hacerlo. Los *Ayawa* manifestaron que querían el yuruparí para arreglar el mundo para que la gente pudiera vivir bien y que mantendrían el mundo limpio, ya que ellos no tenían la menstruación porque ella estaba llenando al mundo de

sangre, de *bedi*. A partir de ese instante se creó *rojori* (maleficio, maldición), pues se dijeron muchas cosas y se maldijeron entre ellos. *Rōmikūmu* dijo que todo lo que los dioses fueran a hacer con el yuruparí traería enfermedades. Entonces ellos dijeron: “Eso no va a suceder; nosotros lo vamos a cuidar y se lo quitamos para darle vida a la gente” y la mujer dijo: “Vayan, cójanlo y ténganlo; yo como mujer voy a morir sola”.

El trueno y la enfermedad

Los dioses no pudieron ver el yuruparí y siguieron viviendo junto a ella pues no sabían que hacer con él; empezaron a tener muchos problemas y se les dificultaba crear cosas. Los demás instrumentos ya tenían huecos y estaban arreglados pero había uno que no tenía forma; por eso querían ver el cuerpo de ella y trataron de matarla de nuevo. Pensaron en una fuerza, en una corriente que la pudiera matar; ellos mismos se convirtieron en trueno, pero no en un trueno que existía sino en uno que hacían y desaparecía. Una vez, en la Libertad, ella se fue a la orilla de lo que sería el Apaporis (aunque se hablaba de puerto no había todavía agua ni río) y le hicieron caer un rayo; *Rōmikūmu* no se murió pero quedó medio muerta, reaccionó de inmediato y no pudieron hacerle nada. Ahí, ellos crearon a *būjo* (trueno) y dejaron ese componente en la naturaleza: al existir el trueno, ellos pensaban como curar el mundo para que éste no viniera en cualquier momento y para que las generaciones futuras supieran curar los truenos que llegan en determinadas épocas⁶. Ella les preguntó: “¿Por qué hicieron eso?” y ellos contestaron: “abuela; lo que estamos haciendo no es un mal, es un bien porque estamos ensayando nuestras creaciones para que las generaciones venideras tengan este pensamiento y para que arreglen el mundo porque éste no puede estar solo así por así”.

Luego inventaron otra pepa llamada *jujia*; se fueron al monte y de repente del cielo cayó un bejuco *goto*. Ese bejuco les dijo que hacer y ellos cogieron un pedazo de éste e hicieron una pepa. Como el bejuco da rasquiña, cogieron toda esa rasquiña y la echaron en la pepa, la probaron y vieron que era muy “rasquiñosa”; entonces, con la misma cáscara hicieron la capa de la pepita. Esa pepa es dura y cuando se parte queda un pedacito duro que al pisarse se entierra; por chuzar y ser puntuda, sirvió para que los *Ayawa* crearan *ñosēri*⁷ con ella y dijeron: “Con esto vamos a matar a la mujer”. Cogieron la pepa, la botaron, la ensayaron y pensaron que era muy bueno. Cada uno cogió una pepa y se fueron a buscar a *Rōmikūmu*; la

encontraron otra vez en el supuesto puerto y le empezaron a tirar pepas a la cabeza. La mujer cayó muerta con la cabeza hacia arriba y con la vagina hacia abajo. Esa es la forma que tiene la caída del chorro de la Libertad porque antes no tenía piedras sino eran huecos de tierra plana. El agua cae de la vagina y la forma de la cascada es como las piernas de la mujer. Así se crearon las primeras piedras y ellos supieron que ese yuruparí tenía el poder para hacer los sitios sagrados y para hacer muchas otras cosas. Vieron la forma de la vagina e hicieron el hueco de *Jetakaroka*, otro yuruparí; copiaron la forma, la grabaron e hicieron otra historia; esa pepa es de la historia de nosotros y es sagrada, es *jüni* una pepa que está prohibido comer.

Rōmikūmu se murió pero luego se recuperó y les volvió a preguntar por qué hicieron eso y ellos respondieron: "Para que se pueda curar en la época de tal pepa; esta pepa no va a ser comestible en cualquier momento". Con eso mismo, las pepas se relacionan con el trueno porque el primer intento que los *Ayawa* hicieron para matar a *Rōmikūmu* fue con el trueno. Por eso es que el trueno siempre viene en la época de cualquier pepa.

Los animales

Pasó un tiempo y los dioses se dieron cuenta que no había agua, ni animales, ni nada. Antes de que existiera la agricultura sobre la tierra, nosotros ya la habíamos recibido de *Rōmikūmu* pero, en ese momento, la agricultura existía en la mente de las personas sin necesidad de ser sembrada. El origen propio de la agricultura es anterior a la historia de *Yiba*. Más abajo del raudal de la Libertad hay un chorro que se llama *Utia* (Avispa) en el que se originó una especie de yuca llamada *utia rükü* (yuca de avispa). *Rōmikūmu* tenía una chagra en la que tenía éste tipo de yuca al igual que otro tipo de semilla de yuca llamada *yese rükü* (yuca de cerrillo). Ella se iba para la chagra y llegaba con un cerrillo a la maloca pero, antes de irse al cultivo, *Rōmikūmu* hacía salir a los *Ayawa* de la maloca antes que ella. Cuando llegaba con el cerrillo, les prohibía comer y les avisaba la curación que debía hacerse para poder comer porque, al mismo tiempo, era *kūmu* y madrina de ellos.

Un día, los dioses regresaron a la casa antes que *Rōmikūmu* y abrieron la olla donde estaba el cerrillo. Los *Ayawa* crearon avispas⁸ con el casabe de la mata de *utia rükü* y echaron las avispas en la olla. Cuando ella regresó, dijeron: "abuela, mire que la olla del cerrillo está llena de gusanos" y ella contestó que en su casa no había gusanos. Ellos le dijeron que fuera y mira-

ra; destaparon la olla delante de los ojos de *Rōmikūmu* y ella se dio cuenta que eran puros gusanos. En realidad, eran avispas que los dioses habían echado para burlarse de ella. Los *Ayawa* le dijeron que lo iban a botar y a lavar la olla y ella aceptó; se llevaron la olla al puerto y se comieron la carne del cerrillo. Así pasó. Al echarle avispas a la olla, la carne de los cerrillos adquirió su efecto nocivo pues las avispas dan tos y además tiene el efecto de la yuca y de los gusanos porque eso es de lo que se alimentan: gusanos y pepas rasquiñosas. Para curarlos hay que saber todos los efectos que tienen por lo que comen pues a las personas que comen sin curar, les da tos, rasquiña y heridas por el efecto de lo que consumen los cerrillos.

Por curiosidad, los *Ayawa* querían saber de donde sacaba los cerrillos y dos de ellos se convirtieron en pájaros carpinteros (*suruwēte*) y la siguieron a la chagra, se pararon en un tronco alto y quemado y empezaron a cantar. Ella se dio cuenta que eran los dioses y los regañó; entonces, uno de ellos se devolvió y el otro se incrustó en la corteza de un tronco, de esas que se abren en dos cuando se queman los palos. Él vio como *Rōmikūmu* arrancaba yuca y se dio cuenta que cuando estaba terminando, ella se acercó a una mata de yuca grande en el centro de la chagra; ésta era la planta de *yese rükü*. Ella la movió e inmediatamente salió un cerrillo que mató y echó en un canasto. Después se devolvió a la casa y el *Ayawa* se convirtió en persona, le contó a los otros lo que ella hizo y decidieron ir a matar cerrillos.

Al otro día, se fueron a la chagra, arrancaron la mata de *yese rükü* y salieron los cerrillos, las dantas, los puercos y todas las especies de cuadrúpedos que hay en la selva. Ellos no sabían qué hacer con los animales y llamaron a *Rōmikūmu* para que tapara el hueco por donde se estaban saliendo los animales porque ella era la única que sabía cerrar esa puerta. Ella llegó al lugar y vio que los animales se estaban saliendo y empezó a aconsejarlos. Algunos que se habían escapado no se dejaron aconsejar y son los que, en muchas ocasiones, atacan a los humanos. Unos cerrillos y otros animales se fueron por el lado del Taraira mientras que con algunas especies de puercos pequeños salió un tipo de tigres de los que comen gente. Eso sucedió en un chorro llamado *yese ~gütā* (chorro de cerrillo), abajo del raudal de la Libertad, y ahí quedaron grabados en las piedras los rastros de los cerrillos; de hecho, se ve el camino por donde salieron.

Rōmikūmu regañó a los *Ayawa*, cogió a los cuatro, los metió en el mismo hueco del que se habían salido los cerrillos, los tapó con yuca y se quedaron encerrados en un hoyo muy oscuro; estaban muy tristes y no

sabían qué hacer, sólo lloraban. Por eso en la actualidad, cuando se comen cerrillos sin curar, ellos se llevan a las personas al mundo de abajo porque, realmente, pertenecían al mundo de la oscuridad, eran de ese hueco y no tenían salida. Cuando los niños comen cerrillo sin curar sueñan que están encerrados, que están en la oscuridad. Así, estaban creando la manera de curar cerrillos.

Los otros tres *Ayawa* eran tercios y siempre se burlaban del mayor, de *Ayawa bükü*. Por esa razón, ellos pasaron muchos días allí. *Ayawa bükü* les propuso que pensarán que tan lejos estaban de la luz y que la capa de tierra que tenían encima no era profunda pues solo estaba clavada con una mata de yuca: "Ustedes dicen que son poderosos y que son hombres; para ustedes donde esta la puerta?". Los otros empezaron a decir que ese sitio era un hueco muy grande y como siempre andaban con los yuruparí, empezaron a chuzar con ellos para abrir pero no pudieron hacer nada. Entonces *Ayawa bükü* cogió el yuruparí, dijo: "Para mí es aquí" y rompió la capa de tierra y ahí salieron de su cautiverio. *Rōmikūmu* se sentía muy contenta porque se había librado de ellos y creía que se iban a morir allá; ella se estaba burlando de ellos y, en ese momento, entraron a la maloca, le preguntaron lo que estaba diciendo y ella les contestó que estaba llorando por ellos. Los *Ayawa* no dijeron nada.

Cuando los dioses escaparon del hueco, otros animales se salieron. Los puercos hubieran sido comida si *Rōmikūmu* hubiera destapado el hoyo porque cuando metió a los dioses, dejó allí a los animales que quedaban para curar y comer; de ahí nacen esos animales. Con los puercos salió un tigre que es el que siempre anda con ellos y no es agresivo. *Rōmikūmu* les contó a los *Ayawa* la forma de curar. Así nacieron los animales y los dioses tenían la forma de curar pues la habían aprendido de *Rōmikūmu*, quien les había contado como se curaban todos los animales antes de que éstos existieran; ellos aprendieron y por eso quisieron que los animales salieran a la tierra, para que existieran historias y se pudiera curar. De esta manera, los animales salieron y se repartieron por diferentes partes de la selva. Los dioses querían tener animales en la selva y que la gente tuviera comida, además estaban creando poderes y saberes. A partir de ese momento hubo comida (cacería) sobre la tierra y crearon la forma de hacer las curaciones para comer dichos animales.

Los Ayawa tumban árboles

Quisieron hacer otra creación y siguieron con el agua. No había agua y solo *Rōmikūmu* sabía donde había. Ella iba, traía agua y bebía pero ellos no sabían de donde la sacaba. Un día, de la misma forma como hicieron con los cerrillos, uno se convirtió en colibrí *mimi* y vio que sacaba el agua de un árbol grande; ella lo abría y salía el agua. Él les contó a los demás y se fueron a tumbar el palo. Ella les preguntó: “¿Qué están haciendo?” y le contestaron que estaban buscando guacamayas y muchileros para hacer plumaje o que estaban haciendo canastos y artesanías. Ellos trataban de tumbar el árbol durante el día y, mientras tanto, escurría agua y saltaban astillas de madera; *Rōmikūmu* se iba por la noche, juntaba las astillas y hacía quedar entero al árbol de nuevo; así hacían todos los días. Los *Ayawa* decidieron tumbar de día y de noche hasta que llegaron al fondo del árbol donde escurría agua; esa agua corría formando los ríos pero no se sabe qué río se formó primero. Para que ella no cogiera esa agua, le iban echando basura que se iba convirtiendo en *ūko wai* (peces de remedio) o sea en los peces que están del chorro de Jirijirimo para arriba. De ese palo salían todo tipo de peces, igual que los que tienen origen en la Libertad.

Ella supo que estaban tumbando y por medio de su pensamiento, amarró la punta del árbol al cielo para que no se cayera. Cuando acabaron de tumbar, el árbol se cortó y quedó bailando pero ellos no veían físicamente el bejuco con que ella lo amarró. Con el pensamiento vieron el árbol amarrado y *Bo Ayawa*, que se llamaba así en ese momento y era como el último de ellos, se afanó y dijo que se subía al árbol. Dos de los *Ayawa* se convirtieron en ardillas *minoāmū* para cortar el bejuco y el otro le dijo a *Bo Ayawa* que no se hiciera en la parte de arriba porque al caer el árbol no podría bajarse. Le respondió que cuando cayera el árbol brincaba a la punta para caer juntos a la tierra pero el otro le dijo que no era buena idea. Entonces, *Bo Ayawa* quedó con la cabeza hacia arriba y el otro con la cabeza hacia abajo. El que estaba abajo cortó e inmediatamente se bajó como un gato y cayó privado. *Bo Ayawa* no alcanzó a brincar y se quedó en el cielo. Ahí se perdió un *Ayawa* pero regaron el agua por todas partes.

Quedaron tres dioses y un yuruparí se quedó sin quien lo tocara porque eran cuatro instrumentos, o sea, dos pares. Cada par era manejado por dos de ellos y, por lo tanto, un par quedó manejado por uno solo, lo cual es imposible. La historia dice que un par de yuruparí quedó sin compañero pero no fue así; como el pensamiento, el *ūsi* de ellos era el mismo yuruparí,

quedó faltando un *üsi*, un pensamiento para manejar ese instrumento. Ellos pensaron que podían traerlo de vuelta pero solo en alma sin el cuerpo; entonces necesitaban que naciera de una mujer porque no era permitido que crearan a otra persona de la tierra porque ellos ya habían sido formados de ella. Era como jugar el mundo que habían creado.

Como no había mujeres, no sabían con quien procrear, dijeron “vamos a buscar a nuestra abuela” y regresaron a *Yuisi*. *Rōmikūmu* les preguntó que dónde estaban y le contestaron que comiendo pepas; sin embargo, ellos estaban muy tristes. La mujer se dio cuenta y estaba muy contenta; les preguntó: “¿A ustedes qué les pasó?” y ellos le contaron: “Uno de nosotros se quedó arriba”. Ella les dijo: “Para que se den cuenta que no es bueno burlarse de otras personas. Ustedes dicen que son poderosos y que pueden hacer todo, ahora recupérenlo”. Por la noche, le hicieron dar mucho sueño a *Rōmikūmu* para poderle hacer el amor pero cuando intentaban tomarla, le abrían las piernas, se abría el mundo y había mucho espacio. Cuando le cerraban las piernas, se cerraba el mundo. Por esa razón, no había forma de hacerle el amor; ellos lo intentaron muchas veces pero fue imposible. Ahí estaban creando una manera de curar mujeres con problemas de parto ya que hay mujeres que tratan de bajar el bebé pero éste no sale; así se cura.

Empezaron a buscar pepas y con el pensamiento hicieron brotar un árbol de la tierra que llamaron *bokanea* (caimo); le dieron ese nombre porque sabían que de él iba a venir el reemplazo de *Bo Ayawa*. De la punta de la última rama, cogieron una pepa grande, la golpearon con los penes hasta dejarla blandita y la inyectaron con su semen. Llegaron a la maloca, entraron la pepa, se la llevaron a *Rōmikūmu* y le dijeron que era una fruta muy buena. Ella sospechó porque allí no había caimo pero la convencieron al decirle que habían estado comiendo esa pepa todo el día; le hicieron probar primero un fruto grande que no estaba fecundado y ella dijo que estaba muy rica. Luego le pasaron la pepa fertilizada y a ella le pareció que estaba muy blanda; le dijeron que era porque estaba más rica que la anterior y que tenía que levantar bien su cabeza para que no se le regara por todo el cuerpo pues estaba muy jugosa. Así lo hizo y cuando la mordió, de inmediato le bajó el jugo por la mitad del cuerpo, el semen entró en su vagina y la fecundó. Entonces, les hizo *wüjürē* otra vez y los maldijo. Eso lo hicieron para que ella les entregara el poder porque así podían complementar lo que no sabían. Por medio de *wüjürē* aprendían lo bueno y dejaban lo malo.

Eran como las 6 de la noche. Le dijeron: "Ahorita a las 10 de la noche usted descansa, tranquila". Ella los regañó pero replicaron: "Nosotros quedaremos al niño y va a ser de nosotros. Usted no va a sufrir cuidándolo"; además le hicieron una maldición para que sufriera durante el alumbramiento. A las 9 de la noche estaba sufriendo los dolores del parto, a las 10 estaba en la cama y a las 11 dio a luz. Ella iba a coger al bebé para matarlo, pero como estaba inconsciente del dolor por la maldición de los *Ayawa*, ellos cogieron al niño, lo curaron y quedó sano. Al niño le dieron el poder que había tenido *Bo Ayawa*, pero antes le hicieron *bojoritare*; de nuevo eran cuatro otra vez⁹. El niño creció rápido y al otro día ya era un adulto. De ahí viene *Bokanea* porque se originó de una pepa del mismo nombre pues todo era como crear pepas ya que siempre lo hacían con base en el yuruparí.

Ellos ya tenían todo el poder pero no veían yuruparí, sólo lo cargaban. Cuando no había pájaros en la tierra, los dioses quisieron hacer plumajes pero no encontraron aves en ninguna parte; sólo *Rōmikūmu* sabía donde estaba el árbol en el que los pájaros hacían sus nidos. Un día, los dioses se dieron cuenta que el árbol de las guacamayas estaba cerca de Jirijirimo y decidieron tumbarlo para coger los nidos, hacer plumaje para darle al yuruparí, para que alguna gente los domesticara, para que hubiera más cosas en el mundo y para que la naturaleza tuviera quien la utilizara. Cuando empezaron a tumbar el árbol, decidieron bautizarlo *wāmügü* (palo de umarí), no porque se llamara así sino porque se les ocurrió esa idea. Ese palo no cayó sobre la tierra sino que la atravesó y se quedó en el nivel más bajo del inframundo; así se originó un río imaginario llamado *wāmü riaka* (río de umarí). Se llamó así por el nombre que los *Ayawa* le pusieron y no por su condición natural; ni el árbol ni el río tienen que ver con el umarí, la fruta comestible¹⁰. *Rōmikūmu* hizo que los pájaros se fueran a *bojori riaka* (río de la tristeza), el mismo río de umarí. De ahí nació la historia de *wāmü riaka* pero solo se cuenta eso, no cómo nació ni cómo terminó ni quién anduvo por ahí. Luego tumbaron un árbol de guama y un nido de pájaros quedó sobre la tierra por el Apaporis; por eso hay un lugar sobre este río, abajo de bocas del Pirá, que se llama *minia bika* (nido de pájaros).

Después tumbaron un árbol llamado *bujegü* que cayó sobre *Bujeya*, el río Apaporis aunque también nos referimos a éste como *Jasa* que es un término en lengua Letuama y Tanimuka. Esta es una clase de palo que tiene la corteza urticante y, por eso, el Apaporis tiene el agua rasquiñosa.

De éste, nacieron peces grandes porque los peces que son grandes son originarios de los árboles que tumbaron los dioses. Esa es una historia que tiene que ver con la curación de los ríos. Todo esto lo hicieron los *Ayawa* para crear historias en la vida y no porque no existieran cosas; era con el fin de reproducir y desarrollar el mundo.

Después de esto, no se sabe para donde se fue *Rōmikūmu* pero la historia dice que ella permanece en *Yuisi*, en *ide soje*, y que está en todas partes. También se dice que subió a *ūmüārī jūna* donde termina el aire. Ella les desea todo lo malo para que se enfermen, se llenen de problemas, aprendan más cosas y obtengan mayores capacidades para crear cosas. Con ese objetivo ella le desea todo lo malo. Hasta ahí les dejó y ellos siguieron por su propia cuenta reconstruyendo lo que ella había hecho porque *Rōmikūmu* era muy individualista y no quería que las cosas fueran de toda la sociedad. Ellos lo que hicieron fue distribuir las cosas por todas partes para la vida de la gente.

La canoa y los cerros

Una vez creada el agua, los *Ayawa* intentaron hacer una canoa pues estaban haciendo cosas pequeñas para la vida del hombre. Hicieron una canoa y los remos; cuando la metieron al agua, se fue para el fondo; no flotaba porque el agua era muy pesada al principio. Los *Ayawa* adecuaron el agua para que la canoa pudiera flotar y para que los hombres tuvieran en que transportarse. Ellos espesaron el agua como una colada *gaiore*, hicieron la canoa otra vez y ahí si flotó.

También quisieron crear los cerros. En el límite del territorio de nosotros, por el río Tararira, encontraron una mata de guama especial; la halaron de la punta y ésta se convirtió en el cerro *Menegū* (cerro guama). Ese tipo de guama es compañero del yuruparí porque su cáscara se coge para enrollar el yuruparí y darle la forma. Siguieron por el mismo lado y en el Brasil hallaron una mata de *waje*, la tiraron de la punta y se convirtió en el cerro *Wekoboesarikü*. Por La Pedrera hicieron el cerro *Juriti* o Yupatí a partir de *bukoama*¹¹, una mata de calabaza.

La maldición de Rōmikūmu

Ya terminando, los dioses estaban contentos pues habían creado los pájaros, el agua y todo lo demás. Bajaron al puerto a vomitar agua y a echarse ají en la cara. Siempre que bajaban al río se ponían un *yiru* o *gāmoyukü*, un

pedazo de balso, en la oreja; para ellos el *yiru* era larguísimo, lo colocaban sobre el agua y atravesaba el Apaporis. El *yiru* servía para medir el mundo, el río y la selva; ellos lo alargaban y éste se alargaba, lo achicaban y se volvía pequeño. Mientras se bañaban, quisieron ver lo que contenía el río; pusieron el balso sobre el nivel del agua y vieron que bajaba el aceite de un árbol; lo lamieron, les gustó y pensaron crear una historia con eso. Subieron en forma de peces siguiendo el rastro y encontraron a *Wajükereka* (perezoso de *wajü*), un personaje malo dentro de la creación porque ya estaba haciendo efecto de la maldición que *Rōmikūmu* les había hecho.

Ellos subieron y, cerca de *Manaitara*, perdieron el rastro del aceite y pasaron derecho. El aceite venía de una quebradita que desemboca en el Apaporis más abajo de *Manaitara* que se llama *Biya*. Se convirtieron en personas, pusieron el balso sobre el río y entraron por ese caño; llegando al puerto de *Wajükereka* había un chorro grandísimo que era impenetrable. Ahí ellos se relacionan con *Jāmo*, un yuruparí que tiene la capacidad de derrumbar todo: una selva o un cerro. De la misma forma como habían creado los cerros, las cascadas y todo lo demás, dijeron: “Hagamos un yuruparí especial para demoler” y así crearon a *Jāmo* que tiene la capacidad de ser dueño de la maloca. Pensaron en algún personaje que tuviera que ver con escarbar y derruir, un animal bueno y rápido para derrumbar. *Jamogū*, el armadillo, fue el que se les vino a la cabeza y le dieron el nombre a ese instrumento aunque no es exactamente porque tenga que ver con un armadillo sino con una comparación.

Derrumbaron el chorro y subieron. Debajo del agua encontraron un canasto de *wajü* al que le escurría el veneno en forma de aceite¹². Como estaba tan rico, *Bokanea* quería comer pero *Ayawa būkū* le dijo que no lo hiciera porque debía venir de un personaje que estaba actuando por el efecto de la maldición de *Rōmikūmu* para que ellos llegaran, comieran y se murieran. Entonces, se convirtieron en camarones e hicieron que la pepa hablara; le preguntaron varias veces: “Ya está bien?” y ella contestaba: “Todavía falta”. Cuando no les respondió fue porque ya no tenía veneno y se convirtieron en peces y comieron. *Bokanea* quedó atrapado dentro de la masa que tenía el canasto.

Una muchacha bajó al río a buscar el canasto de pepas y lo encontró vacío. Ella llegó a la maloca y le dijo a su papá, a *Wajükereka*: “Papá, mire que la pepa de nosotros se acabó y no sabemos quién se la comió?”. Él contestó: “Deben ser los dioses que vienen a matarnos; vienen haciendo el

mundo y yo los estoy esperando”. La muchacha abrió el canasto en la maloca y vio que había un pescado atrapado y dijo: “Papá, mire un pez”. Él respondió: “Ese debe ser uno de los dioses; no lo coman, ese no es un pecado o es un pescado malo” pero los hijos decidieron cocinarlo y comerlo. En primer lugar, no lo cortaron para cocinarlo porque el mismo pescado lo mandaba así; cuando estaba hirviendo en la olla, el pez hacía que no lo cocinaran mucho y que les diera mucha hambre para que no lo cocinaran tanto. Ellos lo quitaron rápido del fogón y comieron. Mientras comían, apareció un grillito que nosotros llamamos *mosĩrō* e iba a donde estaban comiendo, cogía la basurita y se marchaba. La muchacha dijo: “Está bueno como para tenerlo de cría; vamos a domesticarlo” y empezaron a tirarle los huesitos del pescado. El mismo *Ayawa* estaba haciendo que no mordieran los huesos para recuperar a *Bokanea*. El grillo, que era uno de los dioses convertido, cogía los huesos y se iba a la esquina de la maloca; los hijos de *Wajükereka* estaban muertos de la risa porque el animalito halaba los huesos. Tiraron hasta el último hueso y quedó el cuerpo entero del pez; entonces, los dioses lo cogieron y repararon a *Bokanea*.

Wajükereka dijo: “voy a salir a buscar más pepas y si de pronto llega alguien, dele esta cuya de veneno; con eso comen y se mueren”. Cuando él salió, los *Ayawa* salieron por el puerto al camino que llevaba a la maloca. Allí estaba la hija de *Wajükereka* con un hermanito y le cantaba para que se durmiera. En el canto decía que el papá se había ido a buscar *wajü*, que no llorara, que más tarde vendría y que había dicho que si llegaban los *Ayawa*, los hijos del mundo (*ümüārĩ rĩā*) como les decían ellos, les diera veneno (porque tenían un veneno muy fuerte) y les dijera que eso era *tucupĩ*¹³. Los *Ayawa* escucharon el canto, supieron todo, entraron a la casa y dijeron: “Andamos extraviados. Estamos buscando pájaros para hacer plumaje pero estamos perdidos y ya tenemos hambre”. La muchacha contestó: “Mi papá dijo que les diéramos esta comida que es un veneno para que se mueran los hijos del mundo”. Los *Ayawa* dijeron: “Ellos vienen allá abajo; creemos que llegan hoy más tarde. Esperen”. Entonces, ella les dio la cuya de veneno pero le dijeron que estaban muy afeitados y que les regalara un pedazo de casabe y la cuya para comérsela en el monte y seguir el camino.

Ellos salieron de la maloca y uno de ellos dijo: “¿Qué vamos a hacer?. Vamos y le decimos que queremos ver al papá para hablar con él y le decimos que nos informe sobre pájaros que sirvan para sacar plumajes”. Entraron a la casa otra vez y dijeron: “Nosotros queremos hablar con su papá y,

como él sabe de esta parte de la selva, quizás nos pueda informar sobre algunos pájaros que nos sirvan para hacer plumaje”. Ella respondió: “Se fue por este camino, cruzando tal quebrada y llegan a un árbol de pepas y ahí esta”. Ella les contestó que por otro camino pero ellos ya habían escuchado por donde estaba y fueron a buscarlo. *Bokanea* se devolvió a la maloca y les dio de comer el casabe con el veneno y mató a los hijos de *Wajükereka*.

Wajükereka era un personaje muy poderoso y podía ver todo desde cierta distancia. Ellos no tenían como matarlo, así tuvieran el yuruparí. Cuando se iban acercando al árbol, *Wajükereka* se dio cuenta y dejó de tirar pepas porque él las reventaba y las dejaba caer un canasto (*aruga*) que estaba como en la mitad del árbol. Él estaba encima y tiraba las pepas dentro del canasto para que no se cayeran a la tierra. Ellos se convirtieron en unas hormiguitas que se llaman *masā būkūrā*, que cuando se tocan se quedan quietas. Se metieron entre las hojas e iban despacito mientras *Wajükereka* miraba y no veía nada. Llegaron al pie del árbol y se preguntaron cómo matarlo. *Ayawa būkū* dijo a los otros: “Ustedes dicen que son hombres poderosos. Hagan que se cierre la boca del canasto para que la pepa caiga directamente al piso y la recogemos, la rallamos y hacemos masa. Los otros no pudieron y *Ayawa būkū* dijo que él podía; con su poder hizo que se cerrara el canasto. *Wajükereka* tiraba una pepa al canasto pero rebotaba y caía directamente a la tierra. El perezoso bajaba un poco y miraba que ésta cayera; hizo lo mismo varias veces pero no vio nada porque no bajaba todo el árbol sino que observaba desde la división de las ramas. Ya había dejado escapar cuatro pepas, o sea las cuatro puertas del mundo, pues los *Ayawa* siempre buscaban las cosas de a cuatro.

Ellos se dieron cuenta que no tenían como rallar las pepas, entonces la panguana (*gājāgā*) dijo que rallaran con su pierna que es carrasposa y tiene orificios pues ella quería que la masa se quedara en sus cascotes. Los *Ayawa* no quisieron rallar con las patas de la panguana y cogieron la raíz de una palma *nīkōñō*; rallaron e hicieron cuatro bolas de masa de *wajū*, una para cada uno. Cerraron el canasto para que él bajara del árbol ya que todas las pepas caían en la tierra. *Wajükereka* se dio cuenta y bajó pero ellos no lo dejaron llegar hasta el piso; cuando estaba como a unos 3 metros de altura, *Ayawa būkū* dijo: “dejemos que baje hasta la tierra” y *Bokanea* dijo: “no. Ese no camina rápido y de un solo tiro lo matamos”; entonces *Ayawa* dijo: “hagan lo que quieran”. Los otros insistieron para que *Wajükereka* llegara a la tierra pero *Bokanea* dijo: “si no le matamos es porque somos muy flojos; ese no camina duro”.

En ese momento aparecieron como personas y le dijeron: “abuelo, abuelo; escápese porque lo vamos a matar”. Le tiraron la primera masa y nada; *Wajükereka* iba subiendo despacio pero no lo podían matar. *Bokanea* tiró su bola de masa pensando que ésta se convirtiera en una casa de comején en el árbol porque creía que *Wajükereka* no tenía la capacidad de darse vuelta y que, al llegar a la casa de comején, se caería. *Wajükereka* pasó de largo y aunque ellos le lanzaban y le lanzaban las pepas, llegó hasta la última rama del árbol, se agarró de los rayos del sol y empezó a orinar. Subió hasta el cielo, quedó agarrado del sol y todo se volvió oscuro. Los *Ayawa* se quedaron al pie de un árbol *gājisūārā* y se cubrieron con un hongo pues llovía mucho y además era caliente, como agua hervida; de repente notaron que todo empezó a inundarse. Ellos alargaron el árbol donde estaban y se convirtieron en esos gusanos *bodeka*¹⁴ que se dan en los hongos.

Llovió por muchos años y como el árbol en que se subieron era pequeño, crecieron flores en él. Ellos no tenían nada que hacer, estaban inundados y por más que alargaban el árbol, más subía el agua que ya estaba por alcanzarlos. Las flores, que eran puras mujeres, empezaron a hablar y dijeron: “Ya tengo 5 años, ya tengo 6 años, ya estoy menstruando, ya tuve marido, ya tenemos hijos”. Las flores iban creciendo, se iban haciendo pepas y cuando decían que tenían marido e hijos era porque estaban reventando. Como estaba oscuro y no podían saber dónde estaban, se llenaron de curiosidad. Cogieron unas pepas y le echaron pedos encima; por esta razón, esta pepa tiene un olor feo. Con ellos estaba un mico *wai* y un pajuil. *Ayawa* mandó al mico a medir el agua para ver por donde llegaba el nivel; bajó despacito, metió la mano, se dio cuenta que estaba caliente y se quejó pues quedó con la mano blanca porque se quemó el pelo.

Luego bajó el pajuil y alcanzó a meter un pedacito de las plumas de la cola y quedó con la cola blanca. Entonces dijeron: “Estamos jodidos”. Los otros empezaron a llorar porque el agua les estaba llegando y seguía lloviendo. Como las pepas alargadas del árbol *gājisūārā*, en que estaban subidos, ya estaban reventando, *Ayawa būkü* dijo que debían coger esas pepas para ver si podían matar al perezoso. Cada uno cogió de a dos pepas y el dios grande dijo: “Si no lo matamos con esto, estamos perdidos”. *Bokanea* fue el primero en tirar y nada, no alcanzó siquiera a pasar el camino del viento (*mino mā*); así hicieron los otros hasta que *Ayawa būkü* dijo: “Yo creo que debe estar por este lado” pues él si lo veía. Tiró la pepa, le pegó en la mano a *Wajükereka*, le quitó media mano y quedó con dos dedos; por

eso, ahora los *kereka* tienen dos dedos. Se aclaró un poquito y volvió a taparse; dijeron: “Si la mano está por aquí, el cuerpo debe estar acá”. Volvieron a tirar otra vez y no le pegaron; entonces *Ayawa bükü* tiró la pepa y le pegó por la cintura. La cola cayó al río, la mandaron para el Caquetá y de ella nació *bojori kereka* (perezoso de agüero) que aparece solo cuando va a haber una muerte o cualquier cosa mala; el cuerpo quedó en los árboles y es de los perezosos que existen ahora y que no tienen cola. Inmediatamente aclaró. Ellos dijeron: “usted va a ser comida pero la gente tendrá que curar especialmente para comer su carne” y ahí crearon otra forma de curar. Por eso, si uno come perezoso sin curar, se produce dolor de cintura y la gente se muere por la cuestión de que tiraron las pepas y todo eso¹⁵.

Ellos bajaron de nuevo a la Libertad y a través de eso crearon nuevas formas de curar. Después de matar a *Wajükereka* se enfrentaron con *Kuayo* (madremonte). Él era un ser muy poderoso dentro de la creación y estaba esperando a los dioses que subían por el Apaporis y tocaban el yuruparí. Ahí estaban creando *ketioka* malo y enfermedades en el mundo. *Kuayo* era imposible de matar porque veía todo, comía a la gente, tenía flechas y *jotajái* un bastón de corazón de palo; además, estaba listo para matarlos cuando se acercaran. Este personaje estaba con su esposa y ambos escuchaban que los dioses venían subiendo, creando y que eran los dueños del mundo. La contradicción entre esos seres era que ellos también se consideraban los dueños del mundo. *Kuayo* estaba esperándolos para comerlos. Como a una vuelta¹⁶ de llegar a su casa, los dioses soplaron el yuruparí para alertarlo; él pensaba: “Ya vienen, ya vienen” y alistaba su armas pero los dioses se demoraban y estaban haciendo una curación para que a éste le dieran ganas de hacer el amor con su mujer (eso se llama dentro de la curación *rōmia kütirise*). Él escuchaba ese ruido y pasaban horas y horas hasta que se cansó de esperar y dijo: “No van a venir”; se volteó y le dijo a la esposa que hicieran el amor. Cuando se acostaron, y en el momento en que menos esperaban, llegaron los dioses y tocaron a *~Gütā rotoro* o sea *Waiyaberoa*, le soplaron el tabaco de piedra¹⁷ y lo convirtieron en piedra; de esa forma lo mataron.

Esa piedra tiene la forma de ese ser y es una piedra grande en la que parece acostado sobre una mujer¹⁸. Ellos dijeron: “esta piedra no la puede ver cualquier persona y si lo hacen, va producir miopía. Siempre va a suceder así”. Ellos desearon ese mal para las otras generaciones; con eso, la piedra se convierte en sagrada y no se puede ver, ni pisar. En esta historia,

los *Ayawa* están haciéndole *bojoritare* al yuruparí, o sea le están quitando la tristeza y todo lo malo que tuvo el yuruparí mientras estuvo en manos de *Rōmikūmu*. Por eso, cuando lo repartieron a los grupos étnicos ya estaba sano; si no, el yuruparí tendría muchas cosas malas que nadie podría controlar.

Bajaron otra vez a la Libertad y curaron el mundo. Cada cosa que ellos hacían con el yuruparí, les exigía dieta; no comían nada, vivían del agua, vomitaban y pensaban. Ellos eran del pensamiento, vivían del pensamiento, de *üsü*. Después, enfrentaron a otros personajes malos porque los chismes, el *ketioka* malo y las enfermedades que podían llegar cuando estaban curando, se manifestaban por medio de esos seres; uno de ellos fue *Siji*. Él vivía arriba de Centro Providencia, e hizo una trampa en medio del río; la atravesó para que todo el que pasara por ahí cayera en ella y nunca más saliera, era como un hueco de perdición. Ellos subieron, llegaron al lugar y vieron todo tapado: el río en vez de correr hacia abajo corría hacia arriba para llevarlos a la trampa. Ellos dijeron: “éste no tiene nada de poder, no sabe nada; hubiera hecho otras cosas”; con el yuruparí atravesaron un nuevo desvío para salir arriba de la trampa que les habían puesto. Cortaron y crearon ese desvío.

Como siempre se escuchaba que los *Ayawa* venían subiendo y creando, nunca que venían bajando, los otros quedaron confundidos. *Siji* se había ido a la casa de *ĩmiyakajĩno* en *ĩmiñakuri* a bailar y le había recomendado a los hijos que revisaran la trampa cada rato porque los hijos del mundo venían subiendo; si ellos llegaban, debían decirles que los acompañaran a sacar los peces atrapados en la trampa y al sacarlos, los *Ayawa* caerían en ella; si lograban capturarlos debían comerlos. Como los dioses venían de arriba, llegaron a la maloca donde estaban los cuatro hijos de *Siji* y éstos les preguntaron: “Ustedes quiénes son?” y les contestaron: “Venimos invitados por *ĩmiyakajĩno* y vamos al baile”. Los hijos de *Siji* les preguntaron si habían visto a los *Ayawa* ya que estaban esperando que cayeran en la trampa para comerlos. Les respondieron que también los estaban esperando para matarlos porque oían los rumores de que estaban creando y matando a algunos seres. Los *Ayawa* convencieron a los hijos de *Siji* de ir a revisar la trampa para ver si los dioses habían caído. Llegando a la trampa, cogieron a los cuatro hijos, los tiraron en ella y se fueron.

Llegaron a la maloca en *ĩmiñakuri*, la casa de los bailes (*basa oka wi*); era una bola de piedra totalmente cerrada y no había por donde entrar, tan

solo se escuchaba que la gente bailaba adentro. *Bokanea* dijo que debían convertirlos en piedra y quería soplar el tabaco de ~*Gütā rotoro*. *Ayawa būkü* se negó a hacerlo y les sugirió buscar señales; como eran cuatro y cada uno tenía una mambiada, se la sacaron de la boca y la empezaron a tirar. Las mambiadas caían duro sobre el techo de la maloca y la gente empezaba a preguntar para saber donde caían: “Por la parte izquierda” decían; los dioses pensaban: “Si acá está la izquierda, ésta debe ser la parte derecha” y tiraban mambe sobre ella. Así hacían; daban la vuelta y tiraban la coca, entonces la gente decía: “-Dónde? -Encima de la puerta de las mujeres”. Para encontrar la de los hombres daban la vuelta y era muy difícil localizar la entrada. Cuando la gente dijo: “sobre la puerta masculina”, ellos soplaron el yuruparí e inmediatamente se abrió la maloca.

Entraron y dijeron que iban a bailar; el dueño les dijo, de mala gana, que entraran. No les ofrecieron coca ni nada; ellos se quedaron sentados. *Siji* se les acercó y les preguntó si habían visto a los *Ayawa*, y éstos le contestaron que se estaban escondiendo de ellos y que habían oído que estaban subiendo. *Siji* les contó que les había puesto una trampa y que había recomendado a los hijos para que la revisaran; les dijo: “Ustedes no han escuchado que los *Ayawa* cayeron en la trampa?”. Contestaron: “Lo que oímos fue que los hijos de *Siji* estaban esperando a los dioses y fueron a revisar la trampa pero ellos mismos se metieron en ella y se murieron”. *Siji* lloró y se fue volando convertido en un pájaro. Cuando esa ave canta cerca de la casa, nosotros decimos que va a suceder una muerte muy cercana¹⁹. Cuando empezó a llorar, *Bokanea* dijo: “llore por sus hijos porque para la nueva generación usted no va a hacer eso”. *Ayawa būkü* dijo: “no diga así. Eso va a suceder, va a ser el signo de la muerte. Él va a anunciar la muerte pero siempre va a requerir de un arreglo, de una curación”.

Ya era de madrugada y *Bokanea* vio que los ornamentos de baile de *ĩmiyakajino* estaban muy buenos, además de los cantos y el sonido del bastón *w?kā* con que estaban bailando. *Bokanea* tenía muchas ganas de ese tipo de bastón, sobretudo por sus ornamentos que eran puras llagas y heridas aunque a su vista era puro canto, puro poder, el bien y la vida; por ello, lo deseaba. Se ubicó, bailando, detrás del dueño pues se lo quería robar. *Bokanea* hizo que le diera mucho sueño al cantor y éste se quedó dormido al igual que toda la gente; él le sacó el bastón y, en reemplazo, le metió un palo cualquiera. Hizo dormir a todos y los *Ayawa* se fueron pero el principal no se había dado cuenta de lo que había hecho *Bokanea* pues,

además, le robó los brazaletes, lo que tenía en la cabeza y todos los implementos del cantor. *Bokanea* se los puso y se fue.

Cuando iban lejos, en el centro de caño Toaka, empezaron a rascarse por la sarna del bastón. Les empezó a rascar el cuerpo y no se aguantaban; entonces, se fueron a bañar en una lagunita que había en la selva mientras se bañaban, les salían llagas por todo el cuerpo, en la cara y en la boca. Ese lugar se llama *Bosorijoga* (cabeza de tintín) y está con la misma agua con que *Ayawa* se lavó el cuerpo; también se formaron unas piedras que cuando se tocan, sale esa enfermedad, la misma sarna.

Ellos querían dejar el *wēkā* para los Makuna y querían sembrarlo para que la nueva generación tuviera esos instrumentos como propiedad, pero como el bastón fue robado, no lo pudieron sembrar en ese sitio ya que además el dueño se daría cuenta y se lo quitaría²⁰. En ese momento, se levantó el cantor y les devolvió el mismo sueño que ellos le habían hecho dar. Se acostaron, se abrazaron y se agarraron bien, encima del bastón, para que no se los quitaran y se durmieron. *īmiyakajino* les venía siguiendo el rastro y llegó hasta allí; los vio dormidos y por medio de su poder hizo que se separaran, sacó el bastón y metió el palo que le habían puesto. Se fue y ellos se despertaron tarde y se preguntaron: “Ahora qué hacemos?”. Entonces, *Bokanea* dijo: “Regresemos a la maloca y matémoslo” pero *Ayawa būkū* decidió que iban a dejar las cosas así. Esto significa, en primer lugar que si se es invitado a un baile hay que obedecer las órdenes de los dueños de la maloca. En segunda instancia, cuando se está aprendiendo un baile, no hay que afanarse; hay que aprender despacio porque muchas veces dicen que, cuando se está aprendiendo algo, hay otras cosas que le parecen bonitas de ese conocimiento y se puede dejar ese proceso de aprendizaje para acudir a eso bonito, lo cual causa un perjuicio a quien aprende: es dejar las cosas a medias.

Regresaron otra vez a la Libertad, hicieron la curación y vinieron otros chismes que provenían de *Oa*, la chucha o zarigüeya, quien decía que iba a matar a los dioses. Los *Ayawa* dijeron: “Matémoslo”. Subieron por el río y *Oa* los estaba esperando con su bastón y sus flechas. Para los *Ayawa* resultó mucho más complicado matarlo porque él también veía todo. Ellos miraron yuruparí durante tres días para disimular y para que él se diera cuenta que estaban cerca. En la curación, los dioses hicieron que le dieran ganas de acostarse con su mujer de igual manera que lo habían hecho con *Kuayo*. *Oa* dijo: “Ya me estoy cansando de esperar y creo que ya no van a venir”. Se

dio la vuelta hacia su esposa y le dijo que hicieran el amor. Él dejó todas sus flechas y armas al lado, se acostó con su mujer y puso la cabeza para abajo para vigilar. Ante la dificultad, ellos tomaron su *yiru* y, como a una vuelta, lo pusieron sobre el río e hicieron un desvío para salir río arriba y sorprender a la zarigüeya. *Oa* estaba teniendo la relación sexual con su esposa pero miraba a ver a que hora llegaban. Sin embargo, los dioses pasaron por ese desvío y cuando *Oa* menos lo esperaba, se acercaron y tocaron el yuruparí, le soplaron el tabaco y lo convirtieron en piedra²¹. Ese lugar queda donde vive el hermano de Benjamín, arribita de *Manaitara*.

Después bajaron otra vez a La Libertad y dijeron: “Ya estamos terminando”. En el Apaporis terminaron la parte de nuestra historia, siguieron por el Pirá-paraná y construyeron el territorio Makuna. Por el Pirá estaban *Rase* y *Gakü*, un gavián grande y otro pequeño respectivamente. *Gakü* venía en forma de *ketioka* de *kumañe* que es el tipo de conocimiento que trae enfermedades en forma de espejos y es característico de otros grupos como los Barasano, Taiwano, Tuyuka, Bara y toda esa gente del Vaupés. Nuestro poder se relaciona con *kumañe* pero ambos son enemigos. *Gakü* quería matar a los dioses con esos pedazos de espejo pero ellos lo mataron. Eso significa que, en la actualidad, si una persona que viene enferma con *kumañe* puede ser curada por nosotros. También quiere decir que nuestro poder no se basa en *kumañe* sino en propiamente en el yuruparí.

Los *Ayawa* estaban mirando yuruparí arriba de *Najū goje* (Chorro de Casabe) para relacionarse con otra gente. *Rase* es un personaje que pertenece a los *Kumia* un clan Barasana. Él apareció como un ave grande que quería comer a todo el que estuviera en el mundo cuando los dioses estaban mirando yuruparí; *Rase* venía como *rōmia kütirise* (“soñar con mujeres”), como un chisme femenino. Esto significa que después de ver yuruparí, cuando se está haciendo la dieta, los hombres atraen muchas mujeres: si un hombre no acepta, crece bien pero si lo hace y tiene una relación sexual durante el período de dieta, él se embaraza y se muere. Por eso, los *Ayawa* dijeron: “éste no sirve”; entonces lo mataron; de no haberlo hecho siempre iba a ser así. Cuando mataron a *Rase*, cogieron las plumas y se devolvieron a la Libertad. En estas historias, los *Ayawa* estaban creando los sitios de origen de otra gente mientras que para nosotros ya estaban terminando.

Cuando empezaron a subir, más o menos, abajo de Centro Providencia, *Bokanea* empezó a jugar con las plumas de *Rase*. Cuando él estaba moviendo las manos en el agua, llegó un tucunaré grande y se lo tragó. Ahí

fue la segunda muerte de *Bokanea*. Ellos dijeron: “no sabemos como recuperarlo porque el pescado se lo llevó”. *Ayawa bükü* se acordó que tenían las plumas de *Rase* y decidieron usarlas como carnada. Empezaron a mover una vara grande dentro del agua y el tucunaré se comió las plumas. Para este pez, las plumas rojas representaban candela, entonces se acercó para apagar las llamas y se las tragó. Al ver las plumas como fuego, en la historia de la curación, él se vuelve caliente y al comer así no más, produce calor, dolor de cabeza y escalofrío. Lo destriparon y recuperaron a *Bokanea*.

Luego entraron por un cañito llamado *Wāsōāña* y encontraron una pepa llamada *tōmü*. Vieron caer las pepas y que una danta se las comía; entonces quisieron matarla. *Bokanea* dijo: “Yo me subo y me convierto en un gusanito en la pepa, para con eso, al caer, el tapir lo come y yo lo mato desde adentro de la barriga”. Se convirtió en un gusanito y entró en la pepa; cuando cayó, la danta se lo tragó y ahí es la tercera muerte. Para recuperarlo, los dioses hicieron que las huellas y la caca del tapir hablaran. Empezaron a seguir los rastros y éstos les decían: “Siga por acá”, “Cruzó por este lado”, “Siga por esta parte”, “Aquí durmió”, “Hace dos días que pasó por aquí”. Ellos seguían los rastros y éstos les avisaban: “En este sitio cagó hace un día”, “Aquí durmió otra vez”, “Salió esta mañana”, “Ya están cerca”. Cuando la encontraron, la persiguieron e hicieron caer al agua pues, con el poder de ellos, hicieron que el río se volviera un cerco a los ojos de la danta. Ella no podía pasar ni esconderse porque ellos taparon el río totalmente con el pensamiento. La cogieron, la mataron y recuperaron a *Bokanea*. Ahí crean el salado a donde va a cazar la gente de Centro Providencia. Los dioses ven que la danta es muy sagrada; por eso, nosotros antes no comíamos tapires.

Ellos regresaron a la Libertad. En sus recorridos por el río, los *Ayawa* se manifestaban de distintas formas, como peces, vientos o personas. Siempre bajaban hasta la Libertad, veían *yuruparí* y empezaban a subir por el *Apaporis*. Cuando llegaron Pirá, se ubicaron en una parte llamada *Joga* que es una piedra. Allí vivieron y levantaron un rancho. Un día, *Bokanea* se estaba bañando. Después de llover, siempre se forman unas bolitas transparentes de agua encima de la superficie que parecen burbujas. Una de esas bolitas estaba bajando y llegó muy cerca de donde él se estaba bañando. Estaba inhalando ají, haciendo dieta y vomitando. Dentro de la bolita, había una culebrita. La cogió y dijo: “Esto está bueno para criar”. La llevó y la mostró a los otros y *Ayawa bükü* le dijo: “No haga eso. Usted no se acuerda de toda la historia que nosotros hemos hecho y de todos lo perso-

najes que hemos matado?. De pronto alguno de ellos envió esa culebra para vengarse. Pudo haber sido *Siji* y si usted cría la culebra, cuando esté grande, lo va a morder y a matar. Deje que se vaya”.

Bokanea dijo: “Ese viejo ya ni se acordará de lo que le hicimos a sus hijos. Pobre viejo, debe estar llorando todavía por la muerte de los hijos”. Así que decidió quedarse con la culebra. Cogió pescaditos y le dio de comer pero ella no quería, entonces se preguntó: “¿Qué será lo que come este bicho?”. Como estaba haciendo dieta e inhalando ají, le salía grasa por la cara; agarró la grasa, se la untó a un ají y a un pedacito de pescado y le dio de comer a la culebra; ésta recibió ese alimento. *Ayawa бүкү* dijo: “No haga eso porque usted mismo se va a perjudicar”; él contestó “Ésta es mi mascota”. Al día siguiente le ofreció pescado asado pero no lo aceptó; lo asó con ají crudo y con hojas de una espina (*wĩĩĩ*), lo envolvió con esa hoja, se le dio de comer y ahí si recibió. Y dijo: “Ya es otra comida que consume”. Al otro día fue a coger mojojy para la culebra pero ésta no quiso; *Bokanea* empezó a chuzar el mojojy con una espina y la larva iba quedando bien dura hasta que le gustó a la mascota. Al cuarto día, la culebra ya estaba grandecita y él la medía cuando se bañaba. *Ayawa бүкү* dijo: “No haga eso que usted mismo se está perjudicando” pero él decía que era mentira. Al quinto día, le ofreció comida y no le recibió; se fue a coger sardinas (*sěä*), le dio con ají crudo y las asó para que quedaran bien mantecosas; ahí si comió.

Por la noche, *Bokanea* soñó que salía a cazar y se oscurecía; al otro día les contaba a los otros y *Ayawa бүкү* dijo: “Eso quiere decir que la culebra que está criando, cuando crezca, lo va a morder y usted va a perder la vista y se va a morir. La oscuridad representa eso”. Él contestó: “Eso quiere decir que yo voy y salgo a cacería y me va oscurecer por allá”. Salió a cazar, mató un animal y le cogió la noche en el monte; al regresar les dijo: “Pasó lo que yo soñé; no siempre es lo que usted me dice”. Al otro día siguió alimentando a su mascota con cosas grasosas. Esa noche soñó que salía a cazar y le salía sangre por la boca, por los pies y por todas partes. Por la mañana, le contó a los demás: “Yo soñé que salía a cazar y me oscurecía allá; luego soñé que mi piel estaba negra como si me hubiera untado pintura negra”. *Ayawa бүкү* dijo: “Eso quiere decir que la culebra lo va a morder” pero él replicó: “Eso significa que yo voy a salir y voy a regresar untado de sangre de la cacería” y así sucedió.

Al día siguiente se fue a bañar con la culebrita. Ella nadaba mientras él se bañaba; al terminar, la midió y se dio cuenta que ya le daba una vuelta alrededor de su cuerpo. Esa noche no soñó nada y se levantó con mucho sueño y pereza. Dijo: “Hoy no soñé nada. Me siento enfermo, me siento mal”. Ese día la culebra no recibió ningún tipo de comida; él intentaba alimentarla pero ella no le recibía. Se fue a bañar y dejó a la culebra enrollada sobre su banco, pues los dioses cargaban siempre sus bancos especiales. La culebra no se bañó pero él la midió y ya pasaba más de la vuelta. Cuando él iba a darle la vuelta, la culebra lo mordió, se fue al agua y se escondió. *Bokanea* quedó muerto de una vez. Toda la comida que la culebra consumía iba afectando el cuerpo de *Bokanea* gradualmente; eso quiere decir que él se estaba llenando de grasa (*üyesājārī*²²) y, en lugar de recibir la comida, la culebra veía que *Bokanea* era su alimento. *Ayawa bükü* dijo: “Si ve lo que pasa?” pero él estaba muerto y no respiraba.

Los tres *Ayawa* dijeron: “Hagamos la tumba para enterrarlo”; hicieron el hueco y, cuando iban en la mitad, *Bokanea* se levantó y dijo: “A mí, ¿qué me pasó?”. *Ayawa bükü* le respondió: “Lo que yo le dije. *Siji* se está vengando por la muerte de los hijos. Su mascota lo mordió”. *Bokanea* predijo: “Para la nueva generación: siempre que las culebras muerdan, las personas se van a morir” pero *Ayawa bükü* dijo: “A la nueva generación no le va a pasar como a usted. La persona nunca se va a morir por la mordedura de la culebra. A usted le pasó esto por desobediente”. Lo montaron a la canoa y subieron. Siguieron por el Pirá y llegando a *Yujeado* (Tumba) se volvió a morir y los otros vieron que ya no respiraba. Llegaron al sitio, se arrimaron a la orilla del río y empezaron a hacer el hueco. Lo terminaron y, cuando lo estaban alzando para echarlo, se recuperó de nuevo.

Entonces, dijo otra vez que las personas de la nueva generación que fueran mordidas por culebras siempre tendrían que morir. *Ayawa bükü* dijo que no sería así, le dio mucho consejo y lo curó. Ahí crearon la curación para las culebras. El entierro que iban a hacer significaba que cuando no se sabe curar a un paciente con picadura de culebra éste puede enterrarse vivo; por eso, las personas nunca se mueren por mordeduras de serpientes y, si dejan de respirar, hay que dejar que se recuperen porque muchas personas piensan que se murieron y las entierran. Para eso lo hicieron. Si alguien se muere por una picadura de culebra fue porque le sucedió *yai oka* (palabra de tigre), cuando los tigres de yuruparí así lo deciden.

Los *Ayawa* pensaron que esa culebra iba a ser peligrosa para la nueva generación y como no estaba aconsejada, fueron a buscarla. Estaba muy bravos con ella y se convirtieron en ranas comestibles (*üma*). Empezó a llover y comenzaron a cantar como ranas para ver si la culebra venía a comerlos. Ésta no se asomó, lo cual quiere decir que cuando uno come ese tipo de ranas, las víboras no muerden a la gente. Se transformaron en otro tipo de ranas que se llaman *üma tō?rōã*, empezaron a cantar y la culebra asomó la cabeza y, como ellos veían por todos los puntos del mundo, se percataron que la serpiente venía. Esas son las ranas peligrosas y, cuando se comen, la culebra pica a las personas.

La serpiente se asomaba y cantaban sin detenerse. La culebra estaba vigilante para que no la fueran a matar los dioses. Cuando salió entera, ya era grande y mediría como medio metro. Cogieron el bastón *jotajã* y la mataron. Se preguntaron: “Es bueno que haya culebras para la nueva generación? O la desaparecemos totalmente?”. *Ayawa bükü* dijo: “Es bueno que haya una historia; por ejemplo, que una persona salió a cazar de noche y le mordió una culebra o que salió a trabajar y lo picó una serpiente, y que tal persona la curó o que sufrió de cierta forma. Es bueno que haya esa historia”. Ahí se devolvieron a la Libertad.

La cabeza de la culebra se convirtió en una lagartija venenosa que se llama *ãñarijoga*. El cuerpo de la serpiente quedó sin cabeza y dijeron: “qué vamos a hacer con la cabeza?”. Decidieron crear las guayas de baile que se ponen en los pies; hicieron otra curación, otra vida en el mundo. Cuando uno sueña poniéndose las guayas, es porque la culebra lo va a morder; al ponérsela, se relaciona cuando *Bokanea* medía la culebra. Y si se sueña que se está untado con pintura negra o le sangra el cuerpo o está viendo yuruparí es porque la culebra lo va a morder y ese día no se sale de la maloca.

Siji se vengó por la muerte de los hijos y con la historia crearon otra forma de curación. *Bokanea* es el menor, es el más desobediente y también el que va a ser muy poderoso; así pasa en las familias. Cuando está pequeño, el menor es desobediente; por eso, hay que tratarlo con paciencia. Si ellos hubieran dicho: “Como él no nos obedeció, entonces no lo recuperemos. Vámonos”, no hubieran hecho todas las curaciones, historias y formas de pensamiento para poder recuperarlo. Eso significa que cuando un niño nace así, hay que curarlo de cierta forma para que pueda ser una persona útil.

La repartición del yuruparí

Ellos quisieron relacionar la historia de los Makuna con los *Yíba masā*. Arriba en el Komeña, en el caño *Jējēña* vivía *Bue bükü* (Viejo anguila). Los dioses decidieron mostrarle el yuruparí a los hijos de él. Los *Ayawa* estaban llegando a la maloca de *Bue bükü*, abrieron la caja de plumaje y dijeron: "Tapemos la caja". *Bokanea* dijo que no la cubrieran, que la dejaran abierta para ir mostrando el yuruparí y regresar rápido. Se fueron sin tapar la caja de plumaje, y llegando a la casa de este personaje, empezó a llover. No les dio tiempo para devolverse a cerrar la caja y *Bokanea* se convirtió en colibrí e iba cantando "*pi, pi, pi*"²³ mientras llegaba a recubrir la caja de plumaje.

Llegaron a la casa de *Bue bükü* y le mostraron el yuruparí a los hijos de él pero los mataron a todos porque no hicieron la dieta. Sólo sobrevivió uno y *Bue bükü* les hizo algún tipo de maldición. Después, ellos sufrieron el efecto de la maldición. Por eso, cuando los *Yíba masā* ven yuruparí, se enferman, se mueren a menos que acudan a *Waiyaberoa*. Eso es para intercambiar poder y así lo hicieron físicamente. Esto significa que nosotros no pudimos casarnos con ellos porque no nos entendemos tradicionalmente aunque seamos cuñados.

Una vez los dioses crearon todo lo que hay sobre la tierra pensaron que tenían que repartir el yuruparí a los grupos étnicos y que a cada uno tenían que destinarle su territorio. A los *Yíba masā* les dejaron el territorio de Komeña y como el centro de su mundo a *Tábotiro*. A los *Ide masā* les dejaron el territorio de caño Toaka y como el centro de su mundo a *Bujea*. Cuando *Ayawa* dejó el territorio a los grupos étnicos, maldijo el mundo e hizo que se llenara de conflictos. Además, lo ensayaron remediándolo con el último grupo de todos los yuruparí y con eso el mundo estaba cada vez peor. Experimentaron con otros grupos y el mundo empeoró hasta que lo pudieron arreglar con *Waiyaberoa*; ahí el mundo se calmó, el conflicto se acabó y toda la gente vivió tranquila. Pensaron que los únicos que podían tener ese yuruparí eran los *Ide masā* y por eso nos dejaron a *Waiyaberoa* como nuestro propio yuruparí que es el más fuerte de todos. Por eso, cuando actualmente hay muchos problemas, los remediamos con el yuruparí por medio de una curación especial. En ese yuruparí existen todo tipo de saberes y poderes para manejar el mundo.

Ellos se devolvieron a la Libertad y subieron hasta un poco más arriba de las bocas del Komeña, arribita del chorro de Casabe, y se ubicaron en una islita llamada *Guekeroyutio*. Allí acomodaron el yuruparí, uno tras

otro, y lo repartieron a muchos grupos étnicos. Le mostraron el yuruparí a todos los grupos, antes de repartirlos. Con algunos salió bien mientras que con otros no. Algunos quedaron con un yuruparí que no es fuerte y que es de comida o de pepas. Ellos le entregaron a cada grupo étnico su poder y su especialización. Después que ellos repartieron el yuruparí, muchos se enfermaron por haberlo visto. Fueron donde los dioses para que los curara *Waiyaberoa* y por eso decimos que *Waiyaberoa* sirvió para todo y ellos enseñaron la forma de curar a una persona después de haber visto yuruparí.

Se devolvieron con *Waiyaberoa* por el Pirá, entraron a Toaka y midieron donde era el centro del mundo de los Makuna. Así terminó la historia y *Waiyaberoa* entró a caño Toaka²⁴. Lo que sabemos es que repartieron el yuruparí primero a los paisanos y después dejaron a *Waiyaberoa* en caño Toaka, en *Yirura* porque era la mitad del mundo de yuruparí. Ahí lo dejaron y nos lo entregaron; esa es la parte final de la distribución del yuruparí.

La maloca, la noche y el sueño

Ya habían repartido el yuruparí, hecho la historia, creado *ketioka*, las formas de curar y todo. Se preguntaron: “Cómo van a hacer las curaciones las personas? No las pueden hacer debajo de un árbol; hagamos una maloca”. Ellos todavía no tenían idea de vivir en una casa e hicieron el intento de armar un rancho (*wijãĩ*). Empezaron a hacer el armazón de la maloca pero no tenían hojas para el techo; utilizaron hojas de tente (*tūtũ müjĩ*) pero se podrían muy rápido.

Fueron donde *Ñamiyari* o *Ñami būkü* (Viejo noche) a pedirle hojas para el techo, pues él era el único que poseía hojas y maloca; dijeron: “Nosotros venimos a pedir hojas para hacer una maloca”. Él dijo: “Primero vomiten agua, hagan dieta, piensen, hagan curaciones del mundo, del espacio donde la van a hacer, arreglen los palos que van a utilizar, los bejucos. No coman cosas grasosas, no coman pescado, vomiten agua, inhalen ají, cuenten historias, piensen sólo en *ketioka* y así evitarán problemas cuando terminen la maloca”. Ahí ellos aprendieron otra historia y crearon para pedir las cosas al dueño del bejuco, al dueño del árbol, al dueño de la tierra y para purificarla.

Empezaron a hacer la maloca, purificaron el terreno haciendo *bojoritare* porque la tierra tiene *bedr²⁵* (menstruación), ya que se necesitan ciertas etapas para poder construirla. Primero, los *Ayawa* hicieron casas con hojas parecidas a la hoja normal, hicieron malocas pequeñas que, ante la vista de

Ñami бүкү, no eran malocas. Él no les quiso dar hojas porque estaban armando un rancho que, según él, no servía para vivienda humana. Luego armaron una maloca de forma rectangular pero tampoco les dio hojas porque no era la forma adecuada para los *Ide masā* y la asignaron para los Tukano. Finalmente, armaron una maloca redonda y se fueron donde *Ñami бүкү* a pedir hojas. Él les dijo que le contaran lo que habían hecho y ellos le describieron la manera cómo la iban a manejar, que sentido le darían, como formarían, que sentimiento tendría, que capacidad y que poder tendrían para manejarla los nietos de las siguientes generaciones. Entonces, *Ñamiyari* les dio hojas porque esa maloca si era apropiada para los hijos de *Idejino*. Por eso las malocas redondas son propias de los *Ide masā*.

Ñami бүкү les entregó las hojas dentro de un coco (*beta*) bien cerrado y les dio instrucciones para destaparlo: "llegando al sitio del armazón de la maloca, hagan *bojoritare* otra vez para quitar la contaminación del armazón de los árboles y de todas las cosas. Después que hayan hecho todo eso, abran el coco". Pero cuando iban de regreso, *Bokanea* se percató que adentro sonaba algo raro y pensó: "Eso está muy chiquito. Será que si alcanza para entechar toda la maloca?". *Ayawa бүкү* le dijo que no lo abriera y que esperaran para seguir las instrucciones pero *Bokanea* hizo que le dieran ganas de ir al baño. Cuando el mayor se fue, *Bokanea* abrió el coco y se oscureció todo; él alcanzó a tapanlo de nuevo pero inmediatamente las hojas regresaron a la casa de *Ñami бүкү*; por esta razón cuando fueron a entechar no les alcanzó. *Ayawa бүкү* lo regañó por desobediente. Llegaron al sitio, se subieron al techo de la maloca y abrieron el coco; la maloca solo pudo tejerse hasta la mitad, hasta una parte que se dice *mujüribedo*. De esta manera se perdieron la mitad de las hojas y éstas se ubicaron en un lugar especial, razón por la cual las hojas no se consiguen en cualquier sitio.

Fueron otra vez a donde *Ñami бүкү*, quien dijo: "Ustedes son desobedientes. Ahora corten esas hojas y terminen con su propia mano". Para acabar, hicieron más dieta y tuvieron que trabajar pero costaba mucho más esfuerzo porque si no lo hubiera hecho así, de una vez hubieran terminado la maloca. La parte que se techó automáticamente se pudrió más rápido y la que terminaron con las manos fue más resistente. Concluyeron la maloca e hicieron la curación respectiva. En ese momento, la hoja para hacer la maloca ya estaba sobre la tierra; ellos estaban sacando todos los materiales para hacer la maloca, para que los humanos pudieran habitar en la tierra y para que pudieran construir las casas. Lo que no se sabe es donde brotaron

las primera hojas. Ellos dijeron: “el dueño de esta maloca tiene que sufrir lo mismo que nosotros; tiene que saber curar y hacer dieta. De pronto muchos nacerán para eso y adquirirán ese poder”.

Después de la maloca, ellos quedaron sin pauta en la vida porque todo era día. Contaban y contaban historias pero nunca terminaban y todo el tiempo vivían comiendo; no tenían como medir el día. Ellos se quejaban porque *Namiyari* mambeaba de noche, curaba de noche y dormía. Hicieron coca y se fueron a pedirle la noche en la Libertad; él les dijo que no eran buenos por lo que habían hecho con la hoja para la maloca y que no pensaban bien. *Nami бүкү* les preguntó para qué querían la noche y contestaron: “La historia no tiene fin; no hay un momento para descansar ni para dar satisfacción a algunas necesidades, la comida no tiene límite; además, la curación no tiene momentos para descansar y la vida no tiene etapas. Nadie puede vivir sin descansar”. Lo convencieron y les contó como tenían que manejar la noche, que consecuencias tenía, que males traía²⁶, y les enseñó para que curaran. Les dijo: “Antes de pedir la noche tienen que pensar que significa la oscuridad, que personajes malos tiene, que chismes vienen en la oscuridad, hasta que hora y cómo tienen que descansar, cómo tienen que levantarse en la maloca”. Les enseñó todo eso y ellos adquirieron ese conocimiento para cuidar la maloca y la noche pero primero les recomendó que practicasen para aprender bien, así que se fueron a su maloca.

Regresaron y le contaron todo, tal cual les había enseñado. *Nami бүкү* les dijo que ya estaban capacitados y que no hicieran lo mismo que con las hojas. Les entregó la noche en una pepa dentro de una totuma bien cerrada y les dijo lo que tenían que hacer apenas llegaran a la maloca para curar. Regresando, a medio camino, *Bokanea* hizo que a *Ayawa бүкү* le dieran ganas de ir al baño y como el mayor llevaba la pepita de la noche en la totuma, de un momento a otro, se la dejó al menor y le dijo que no la fuera a destapar ni la fuera a dañar.

Él se sentó en la cepa de un árbol caído de *wajü* y cuando estaba regresando, *Bokanea* destapó la totuma de la noche y quedó todo oscuro. En ese momento, *Ayawa бүкү* sacó la mambeada de su boca e hizo un hongo grande sobre su cabeza. La noche era muy fuerte: salían chismes, guerras, truenos, lluvia, murciélagos, diablos, tigres, boas y todo tipo de animales. *Nami рiма oka* (palabra de veneno de la noche) se llaman todo el tipo de males y de animales que salieron esa noche. Todos los personajes que sueñan en la noche son malos, llegaron y el mundo se llenó de chismes.

Los otros comenzaron a llamar a *Ayawa bükü* y él les dijo: “ahora hagan que amanezca”²⁷ pero esa noche iba a ser eterna porque ellos aún no habían curado, no habían hecho *beditare* ni *bojoritare*. Una chicharra nocturna llamada *gāi* (loro nocturno), empezó a chillar “*kinini, kinini, kinini*”; *Bokanea* dijo: “eso es signo de que está amaneciendo” y empezó a hacer la curación del amanecer pero apenas estaba oscureciendo. Por eso, esa chicharra canta antes del amanecer.

Un ave llamada *kajeagōrē* (el que quita ojos) pasó por encima de ellos cantando “*gōrē-gōrē*”. Cuando cantaba era porque les estaba sacando los ojos y ellos no se daban cuenta. Luego cantó “*kajeagōrē-kajeagōrē*”, les estaba diciendo: “Ya les quité los ojos” pero los otros empezaron a reír. *Ayawa bükü* preguntó: “¿Por qué se ríen?”. Contestaron: “Porque está diciendo *jodegōrē-jodegōrē*. Es muy chistoso”; ellos se reían porque les parecía gracioso que un ave pasara hablando encima de ellos. Como *Ayawa bükü* estaba debajo del hongo, el ave no le alcanzó a sacar los ojos y pasó rasguñando el hongo por encima; el dios principal sabía que estaba pasando.

Ayawa bükü le preguntó a los otros por qué se reían pues él creía que no tenía ojos. Les dijo: “Compañeros, a mí me parece que no tengo ojos. ¿Ustedes sí tienen ojos?”. Entonces ellos se tocaron y sólo tenían el hueco; les dolió y empezaron a llorar. El mayor dijo: “¿Si ven? Por ponerse a reír. Ustedes parecen unos tontos, no saben nada. Y ahora, ¿cómo hacemos para recuperar los ojos?”. El mismo *Nāmiyari* les sacó los ojos por medio de esa ave. Y así mismo, cuando los *Ayawa* perdieron los ojos, los animales que existían perdieron la vista: a todos les quitaron los ojos.

Ellos mandaron una araña no venenosa llamada *jüyadairo* a la casa de *Nāmi bükü* para que les recuperara los ojos y ella se fue a la casa de la noche (*nāmi wi*) en la Libertad. Esa araña era el mismo *Bokanea*. *Nāmiyari* estaba sentado en la maloca, moqueando los ojos como si fueran cacería y se los iba probando para descubrir el poder que tenía cada uno de los seres propietarios de los ojos. Al rato se durmió y, mientras tanto, llegó la araña y metió la mano en un canasto donde tenía todos los ojos; hizo caer uno y *Nāmi bükü* se dio cuenta pues el ojo se reventó en el fogón. De ahí vienen todos los dolores de los ojos y la miopía; por eso, los pensadores saben curar porque es el dolor que viene porque se quemó. Eso era la curación para los ojos. Ellos estaban creando puro *ketioka*.

La araña les llevó a los *Ayawa* el canasto donde estaban los ojos. Empezaron a probarse los ojos pero como la mayoría eran de animales, ellos

veían pero era como tener mucho mugre en los ojos y no podían ver bien. Los que no les servían los botaban; los animales los recogían y así iban recuperando la vista. Sólo quedaron seis ojos y ellos se pusieron tristes porque veían que se estaban acabando. Cogieron uno de los seis que quedaban: era un ojo izquierdo y se lo pusieron en el lado derecho²⁸. Así recuperaron la vista y por eso se dice que con el ojo izquierdo no se ve muy bien porque en realidad era el derecho y, además, un lado del ojo es más pequeño que el otro.

Después que recuperaron los ojos, faltaba arreglar la noche porque ellos la habían destapado sin curar. *Ayawa bükü* les dijo que arreglaran la noche tal y como les había dicho el dueño. Cuando llegaron a la maloca hicieron la curación para los de la casa. *Bokanea* trató de curar pero no pudo; después intentó el otro y no pudo; el tercero tampoco pudo. *Ayawa bükü* prendió el tabaco, fumó y arregló la noche; hizo curaciones por etapas durante ella para que pudiera amanecer. Arregló la noche con todas sus implicaciones, destapó la totuma y hubo noche sobre la tierra. Dijeron: “así tiene que ser: la noche va a ser mala”. Por eso, la noche necesita especialmente la curación para niños, para mujeres, para adultos, para jóvenes y los que están haciendo dieta; para los curadores y para la misma maloca. Cada etapa de la noche contiene diferentes cosas malas y crearon esa forma de curar.

Por la tarde mambearon. Ya había maloca y ya había noche. Antes, no existía el sueño y la gente permanecía viendo día y noche; los *Ayawa* se le pasaban comiendo a cada rato porque no podían descansar y no les rendía la comida. Oyeron que en la casa de *Ñamiyari* si había sueño, que la gente mambeaba, descansaba y dormía; entonces, fueron otra vez a la casa de *Ñami bükü*. Ellos le dijeron que querían el sueño para que la gente pudiera dormir y soñar. *Ñamiyari* les dijo a los *Ayawa* que era muy peligroso, que ellos nunca le hacían caso y que por esa razón no les podía entregar el sueño.

En la casa de *Ñami bükü* vivía un personaje llamado *Soda* (una rana que vive durmiendo todo el tiempo) que tenía su propia alcoba de sueño pues era el dueño de la habitación del sueño de los animales y allí las personas podían morir durmiendo ya que era parte del *ketioka* malo; también estaba la alcoba del sueño para la gente donde las personas dormían y se podían despertar, era la parte del sueño bueno. *Ñamiyari* le dijo a los *Ayawa* que hicieran una curación antes de entrar a la alcoba de sueños para la

gente pero *Bokanea*, lleno de curiosidad, entró de a la alcoba de sueños sin que *Ayawa bükü* se diera cuenta y sin haber hecho la curación como lo había dicho el propio dueño del sueño. De inmediato, quedó profundamente dormido y *Ayawa bükü* se dio cuenta tarde y lo despertó. Por esta razón, para los indígenas algunos sueños significan cosas malas. Si *Bokanea* hubiera esperado a que el principal terminara de hacer la respectiva curación, todos los sueños serían buenos. *Ñami bükü* dijo que alguno debía entrar a la habitación y dormir. *Ayawa bükü* se metió a la alcoba y calculó las horas que tenía que dormir durante la noche; *Ñamiyari* le dijo, durante el sueño, que se despertara y que curara de la misma manera. Después se regresaron para su maloca.

Estando allí, durmieron, ensayaron el sueño y todo quedó perfecto. Pero había un problema: si uno soñaba con algo, al despertar, se despertaba con ello. Los sueños eran varios: si se soñaba cazando cacería o consiguiendo cosas, podían amanecer con eso mismo; si soñaban que tenían mujer podían amanecer con mujer; si soñaban tumbando chagra, podían amanecer con otra chagra; si se soñaba que estaba donde otra gente, amanecía en otro lugar; si soñaban matando gente amanecían matando gente. La gente podía llenarse con eso y, por un lado, el sueño estaba perfecto pero lo malo era que si se soñaba teniendo un accidente o una muerte, en la vida real también sucedía. Para que no pasara esto, *Ayawa bükü* dañó los sueños y curó los sueños buenos, así que devolvió esa capacidad a la casa de origen de los sueños. De esta manera, hubo sueño sobre la tierra y la gente pudo dormir. Esta historia está relacionada con la forma de curar las noches para que la gente no tenga malos sueños ni se enferme. Los *Ayawa* curaron la maloca, mambearon y la gente tuvo sueño. Después que pidieron la noche y el sueño, mambearon, contaron historias y hubo un fogón para curar la noche: ellos ya tenían todas las cosas y habían hecho todo para las próximas generaciones, es decir, las curaciones, la agricultura y todo lo demás.

Los *Ayawa* querían medir la noche y para ello lo hicieron con la pava blanca (*kata*) y la pava negra (*katamajü*). Ellos serían los que iban a manejar las pepas y, hasta esa parte de la historia, los humanos no tenían poder sobre las pepas. Ellos quisieron ser sus dueños sin que el hombre no interviniera en nada. Como esas pavas eran personajes poderosos, hicieron una apuesta con los *Ayawa*; les dijeron: "Supongan que ustedes están creando las pepas de nuevo". La apuesta entre las pavas y los dioses era la de ordenar las pepas, así que midieron entre *simio*, *yaji*, *biu* y *kutu* que tienen las

vainas largas. Tocaba hacer las piolas largas pero bien hechas con la forma de pepas redondas. Las pavas dijeron que empezaran a las siete de la noche y terminarían a las cuatro de la mañana. Dijeron que si no terminaban a esa hora o cuando se despertaran, ellos iban a ser los dueños de las pepas.

A medianoche, los *Ayawa* se dieron cuenta que faltaban varias cantidades de pepas para ordenar. Al amanecer, como a las dos o tres, *kutu* y todas esas pepas les quedaron colgadas; largas porque ellos lo hicieron bien hasta la medianoche y después lo hicieron en desorden. Por eso, esas pepas a veces son largas y a veces son pequeñas. Desde antes, ellos sabían que *kata* se iba a despertar e iban cogiendo montones de piolas y las tiraban a los árboles. Desde esa vez, las pepas cambiaron la forma de cargar a como habían sido creadas originalmente. Cuando la pava se despertó, eran las cuatro de la mañana y, como estaba todo oscuro, dijo que todo estaba bien y que las pepas quedaban para ellos. La pava *katamajü* salió cerca de las cinco y, como había dormido bastante, ya no quedaba ninguna pepa. La pava *kata* vio que las pepas estaban mal hechas pero ya había decidido que las pepas eran para los *Ayawa* y dijo que no había nada que hacer pero, de todas maneras, decidió hacer un par de pepas. Por eso, nosotros decimos que antes de la época de producción de pepas, *kata* se levanta a las dos de la mañana y empieza a cantar. Eso era para medir la llegada de las épocas y no es la historia de la creación de las pepas sino historias complementarias. Esa es la forma de curar la noche.

Los *Ayawa* vivían en su maloca, mambeaban, contaban historias y podían dormir. A esta altura de la historia de la creación, se empezó a sentir realmente el efecto de la maldición de *Römikūmu* por haberle quitado el yuruparí. Cada curación que hacían se convertía en un chisme. Por eso, es que se dicen muchos chismes de los curadores y los maloqueros: “Que los maloqueros no sirven; que esos curadores no curan bien”. Dijeron: “Es bueno que haya su historia. No es bueno que una persona sea recta. Es bueno que tenga su historia: ‘que ese curador es malo’ pero después se arreglarán. Al tener malos entendidos con otras personas se irá arreglando mediante el pensamiento”. Había muchas amenazas de la gente por las múltiples enfermedades a raíz de la creación de las cosas porque mientras los *Ayawa* estuvieron en lo oscuro, vinieron muchas enfermedades peligrosas para la salud humana y se quedaron para siempre. Por eso los *kūmua* tienen que cuidar bien a la gente durante la noche. Allí empezaron los chismes sobre los dioses y ellos decidieron irse.

Finalmente decidieron abandonar la tierra porque ya todo estaba creado. De esta manera se subieron al cielo escala por escala. Ellos iban viviendo en cada una de las etapas vitales que se supone que hay de la tierra hacia arriba pero los chismes los alcanzaban con el tiempo. Subieron y se ubicaron en medio de los árboles en *yukü gudarekogodo*, el mundo de la mitad de los árboles; o sea, un mundo para nosotros. En cinco días les llegaron los chismes y subieron hasta *yukü jūnagodo*, donde terminan los árboles. Los chismes se demoraron un mes en llegar. Se fueron y quedaron en *makārükürō*, la mitad del mundo para nosotros. Cinco años tardaron para que los chismes llegaran hasta allí. Subieron bien arriba a *ümüārī jūnagodo*, lo más alto del mundo y ahí ya no llegaron. Decidieron irse más arriba para no escuchar nada de lo que sucedía en la tierra. Por eso se ubicaron en el espacio donde ya no hay aire, en *ümūātuti* pues los chismes solos alcanzaban a escucharse hasta la parte donde hay aire, donde no sopla el viento.

Los *Ayawa* dejaron en claro una cosa: ellos no volverían nunca más a vivir en la tierra y en caso de necesitar su presencia, sólo los sabedores *Emoa yaia* (payés Majiña) serían los encargados de bajarlos a la tierra; sobretodo, cuando se presentaran enfermedades que ni siquiera los curadores grandes pudieran curar. Por esta razón, los *Emoa yaia* bajaban a *Ayawa* para hacer consultas acerca de las situaciones que ellos no podían pronosticar. Para los *yaia* grandes, la casa de los *Ayawa* está muy cerca de la tierra y todavía existe el camino por donde ellos subieron: es como una escalera que comunica a la tierra con la casa de los *Ayawa*.

De esta manera, la primera gente que vivió sobre la tierra hizo su vida. Esa es la parte final de la curación, así recibimos nosotros; otros grupos étnicos deben tener historias diferentes. Esta historia es de los *Ide masā* y cada grupo étnico tiene su propia historia de la creación. Esta es la historia de los *Ayawa* acerca de la creación de *ketioka*.

Comentario

Hemos relatado el mito de creación como una historia. Para nosotros, existe una manera especial de contarlo dentro de la maloca o cuando miramos yuruparí pues de él no se puede hablar en cualquier momento. Son cosas que no se le cuentan a nadie y menos a la gente que no pertenece al grupo. Así que sólo se puede contar en su momento apropiado y a personas especiales que aprenden curaciones; los viejos les contaban a dichas personas para saber si realmente estaban capacitadas para aprender y curar. En el

mito están las bases de nuestro conocimiento, de nuestro *ketioka* y quien tiene la capacidad de aprender, lo hace cuando lo escucha dentro del espacio en el que corresponde hacerlo. Todo lo que abarcan estas historias va relacionado con el pensamiento y con el poder: esa es nuestra vida. Es imposible que se aprenda *ketioka* leyendo la historia en el papel y para que un blanco pueda hacerlo, nosotros tendríamos que entregarle el poder, tendría que vivir con nosotros, mirar yuruparí varias veces y aprender correctamente nuestro idioma.

La historia de la creación sirve para aprender muchas cosas, en especial, curaciones. Todo lo que hicieron los *Ayawa* sirve para que los curadores sigan ciertas normas de conducta. La historia hay que aprenderla muy bien pues, al comienzo, al curador se le hace difícil curar pero ya terminando se le hace más difícil; por ejemplo, si en la tercera etapa de la curación no puede seguir, la enfermedad lo coge y lo mata. Es una regla de enseñanza porque cuando se aprende una cosa hay que soportar dificultades: eso es lo que significa esta historia. Los *Ayawa* crearon la forma de aprender, así que el que quiera ser curador tiene que pasar por muchas etapas difíciles. Eso fue lo que crearon.

Cuando dicen que crearon las pepas, ni siquiera los mismos curadores les cuentan a los aprendices: "Esto hay que curarlo así". Relatan que se crearon las pepas y otras historias; si uno tiene la capacidad de aprender y, es bueno para eso, aprende. Hay que descubrir lo que hay detrás de cada cosa porque esa es la forma de aprender. Nosotros decíamos que, anteriormente, todo iba a ser muy fácil pero existió la necesidad de crear historia; para los *Ayawa* estaba bien pensar que iban a suceder cosas cuando la gente realizara cualquier actividad; por ejemplo, para hacer la maloca no es que de una vez la terminaran sino que había que contar sucesos como: "El otro día al ir a coger hojas, fulano se cortó", "Alguien tuvo que invitar a tal curador para poder recuperarse" o "Se enfermó esta persona por estar haciendo tal cosa". Por eso, dejaron esas formas de curación y poderes para las siguientes generaciones. No es una historia que ellos crearon, son puras curaciones de *ketioka*, puro poder.

Todos los grupos vecinos curan desde la Libertad, inclusive los de las cabeceras del Pirá-paraná. La historia se hizo en *Yúisi* pero luego se extendió por todo el territorio a través de varios personajes que protagonizaron la historia de la creación de las cosas, de la agricultura y de la comida que existe sobre la tierra. Cada grupo tiene una historia especial aunque tenga

puntos comunes como el origen de los animales ya que no existe un sitio diferente a la Libertad del que se diga de dónde salieron los animales y los peces, a menos que se nombren casas en otra parte dentro del territorio de cada cual. Como hay partes de la historia que son muy parecidas, ellos se confunden y terminan contando una parte de otra gente porque todo está muy relacionado.

La historia plantea muchas enseñanzas pero no hace explícitas algunas cosas. Por ejemplo, no se sabe quiénes fueron los primeros humanos en habitar la tierra; no se sabe dónde vivió el primer hombre; no se sabe exactamente cómo nacimos nosotros. A través de nuestra historia, se han nombrado muchos sitios de nacimiento y partes de origen donde empieza a vivir la gente pero no tenemos una sola idea de lo que pasó. Se puede imaginar que hay dos formas de creación del mundo: una de los ríos y otra de lo que hay sobre la tierra. No se sabe como fue la creación de los ríos pero, si pensamos en las anacondas ancestrales, debe haber una historia de cómo nació *Buyawasu*, cómo hizo para repartir a sus hijos y dejarlos en lugares muy especiales, cómo subieron las boas o por donde va su camino²⁹. Desafortunadamente no sabemos nada al respecto pero a nivel de pensamiento es claro que los *Ayawa* crearon todos los animales, hicieron y vivieron en una maloca, que venimos de *Idejino* quien fue la primera persona que tumbó una chagra e hizo una casa en el mundo de abajo, que *Yiba* sacó la agricultura a esta tierra y que de ahí empezaron a vivir las primeras personas pero no se sabe quiénes eran.

Se supone que *Kirükujino* es el padre de todos los seres que nacieron con el mismo mundo, es decir de los *Ayawa*, *Rōmikūmu* o *Buyawasu*, pero no se sabe con exactitud. Desde esa perspectiva, la hija mayor de *Kirükujino* se llama *Beasego* y luego siguen *Okayarioka Beasego*, *Rōmikūmu*, *Rayo*, *Bokeru* y *Rase* pero la principal protagonista de la historia de la humanidad fue *Rōmikūmu*. Esas hermanas con quien *Rōmikūmu* miraba yuruparí son manifestaciones de ella misma pero en términos que utilizan los sabedores, es decir, son interpretaciones que ellos hacen para relacionar los males con los puntos cardinales ya que se supone que en cada uno hay un personaje malo; también lo hacen para no decir, por ejemplo, que una persona está enferma o que el mundo está muy mal por muchas razones o que va a extraer una flecha o a botar un chisme. *Rōmikūmu* debe estar arriba más arriba que los *Ayawa* pero no se sabe como subió. También decimos que está en *ide soje* aunque pensamos que está por todas partes porque ella

escucha y se manifiesta en los árboles, la gente y las mujeres. No es común que las personas digan que los *Ayawa* están escuchando o que nos van a castigar. Son personajes que casi no se tienen en cuenta salvo por lo que dice la historia.

Los cuatro³⁰ *Ayawa* representan las distintas ramas del pensamiento y del poder. Eso se encierra en uno solo que es el dios grande que le da poder a esos cuatro. Ellos representaban, al mismo tiempo, varias cosas como los chimes, la desobediencia o la rebeldía; quien arreglaba todo era el mismo dios *Ayawa bükü*. Por eso, cuando *Bokanea* desobedecía era una manera de provocar que se hiciera todo el procedimiento de las curaciones y de enseñarle a los demás como era la manera correcta de realizarlas.

Nosotros no rendimos culto a los *Ayawa* ni existe un lugar específico para reunirnos y hacerlo, de hecho podemos reunirnos en cualquier parte. La maloca es un espacio para rendirle culto al conocimiento en general, al conocimiento que dejó dios; esto es respetar y adquirir una regla de vida: eso es *ketioka*. En ese sentido, estamos pensando y respetando *ketioka* y los dioses no importan porque ya nos dejaron todo hecho. Nosotros no tenemos ninguna relación con ellos pues los *Ayawa* están aparte, son gente de otro mundo. No pensamos en ellos porque solo vivimos en este medio. Cuando se hace curación, no se les da comida; los sabedores nunca han dicho que tenemos que alimentarlos. En estos momentos, los *Ayawa* son un cero a la izquierda para nosotros.

No queda muy difícil ir a una iglesia, arrodillarnos en un templo, creer que existe un dios con un solo nombre que hizo todo lo que existe en la naturaleza y pensar que si se comete una falta, ese dios va a castigar. A nosotros nos resulta difícil creer en eso pero respetamos a los blancos porque es una religión que existe. No sabemos realmente dónde nació esa religión ni dónde se practicó; sabemos lo que sucedió con el yuruparí, qué hicieron los dioses, dónde empezaron, qué problemas tuvieron, qué problemas crearon ellos mismos, para qué los hicieron, para qué crearon los cerros, cómo hicieron, cómo se fueron, qué mensaje dejaron. Ellos si subieron por el Apaporis, pisaron la tierra en caño Toaka, tocaron el yuruparí que nosotros miramos, con el que hicieron dieta las primeras generaciones, con el que crearon las piedras, los cerros, los árboles, los ríos y el aire. Sabemos lo que representan los sitios sagrados, por qué lo son y por qué se convirtieron en *jüniro*, cosas que causan dolor, cosas bravas. Por eso decimos que ustedes los blancos piensan una cosa que sucedió en lugares que

podieron haber existido pero no nos imaginamos; ese personaje, en quien muchas personas creen, no pisó la tierra donde estamos, nuestra tierra. La vida de nosotros es muy complicada por todos los componentes de la naturaleza y las curaciones que se deben hacer mientras que percibimos que ustedes tienen una vida muy sencilla y manejable. Esa es la razón por la que decimos que curar un blanco es lo mismo que curar a un perro.

Los *Ayawa* aprendían con *Rōmikūmu* pero veían más cosas para crear. Para que existiera lo que hoy existe, tuvieron que pensar y se ingeniaron, desde el pensamiento, las cosas pues tenían la capacidad de crear lo que imaginaban. Como *Kīrūkūjīno* comió las pepas se creó la forma de curar y proteger las pepas. Cuando empezaron a ver a *Kīrūkūjīno* y los que no hacían caso se morían, no solo significa muerte física sino que para aprender algo toca sufrir mucho. Eso fue como una maldición pues decían que siempre la gente se moriría y que el curador se llenaría de chismes al ver yuruparí; por eso, actualmente, cuando el *je gu* cura yuruparí hace *bojoritare* por la gente que murió para que no vuelva a suceder.

Cuando intentaron matar a *Rōmikūmu* crearon formas de proteger para que las enfermedades no le peguen a la gente. Al quedar privada, su pensamiento se fue para otra parte y eso es lo que los curadores tienen que hacerle a las mujeres cuando se enferman para que sus almas no se vayan a la casa de los muertos. Cuando matan a *Kuayo* enseñan la manera para protegerse de todos los males: por eso, los curadores tienen que pensar cuando hacen una curación.

Cuando mataron a *Wajükereka* crearon formas de curar pepas y las enfermedades del mundo que, en este caso, eran muy avanzadas. La oscuridad y el diluvio representan la gravedad de las enfermedades. Cuando se roban el bastón, en la historia de *Siji*, significa que hay personas que no piensan bien y desean el mal a todo lo bueno que hay en la maloca. En realidad, esos personajes que esperaban a los dioses para matarlos representan cosas malas que pueden venir cuando un curador hace una curación; por eso, hay que guardar los males y mantener cada cosa en su lugar. Por cada ser que ellos mataban, hacían una curación de yuruparí con su respectiva dieta para fortalecerlo y purificarlo; pero ese mal no se curó y siempre quedó en él. Sin embargo, los pensadores hacen curaciones a los iniciados en la época de yuruparí para quitarles el efecto malo de *je*. Todos esos eventos que crearon, eran la forma como tenían que curar a una persona o como tenían que proteger al mundo.

Umakañi Ñamigai Meneriyo y Rijākomakū

Esta historia no se debe contar así no más porque la gente que entiende puede malinterpretarla y hacerle daño a los demás. Esta es una historia larga que no es propiamente sobre la luna ni para curar lo malo que tiene sino que se relaciona bastante con la agricultura y con algunas conductas sociales. *Ūmakañi* (Sol), *Meneriyo* y *Ūmakañi ñamigai* (Sol de noche o Luna)¹ eran hermanos y vivían con su padre. Los tres tenían apariencia humana aunque tenían otros hermanos que eran palmas como *yaripa* (*ñaji*) y milpeso (*mijiño*), y otros que eran aves como pajuil (*rūjñ*), *gakū* y un pájaro llamado *waiwaiso*. Por esta razón, podríamos decir que todas las aves se convierten en los hijos del sol y, si se consumen sin curar, pueden causar calenturas en el cuerpo que suelen llevar a la muerte.

Como *Ūmakañi ñamigai* no tenía con quien tener relaciones sexuales, empezó a copular con las matas de plátano, de yuca, de caña y demás frutos de la chagra de su hermana *Meneriyo* aunque, en realidad, lo hacía para crear una nueva historia en este mundo. Un día, su hermana lo vio haciéndole el amor a una mata de plátano y le preguntó: “Hermano, usted por qué hace eso?” y le dijo que no era bueno porque cuando copulaba con las frutas estaba depositando su semen en ellas; a partir de ese momento las frutas de la chagra produjeron dolor de estómago y malestar e hicieron necesarias las curaciones para poder comerlas. De hecho, el semen es malo y, en ocasiones, causa abortos y problemas de parto a las mujeres embarazadas.

Ūmakañi ñamigai empezó a enfermarse de una hinchazón en la pierna y no encontró remedio alguno para curarse. Viendo esta situación y que su hermano sólo tenía relaciones sexuales con las frutas, *Meneriyo* le propuso que hicieran el amor una única vez para que pudiera sanarse pero le advirtió que no lo convirtiera en una costumbre. Entonces, hicieron el amor y la hinchazón desapareció. A él le gustó y siguió abusando de su hermana en las noches sin que ella supiera quién era el que la estaba buscando en su hamaca. Con el incesto, *Ūmakañi ñamigai* estaba generando una conducta social nueva e inventando curaciones e historias.

Tiempo después, *Meneriyo* quedó embarazada pero él seguía acosándola; cansada de la situación, cogió *ūmūārī we* (pintura negra del mundo) y la untó en la cara de su hermano sin que éste se percatara, pues pretendía descubrir al responsable cuando amaneciera. Al día siguiente, el hermano

se fue a bañar al puerto, miró el reflejo de su cara en el agua y vio que estaba pintado de negro. De inmediato, tomó una manotada de arena y se la restregó en la cara pero la pintura no desapareció; se lavó y trató de borrarla pero fue imposible. Ante tal circunstancia y con vergüenza, decidió lanzarse al agua para dejarse morir². Esto sucedió en el río Pirá-paraná, específicamente en un lugar llamado *Waiyawidira*. Los cangrejos se llevaron su cuerpo por el agua, la corriente lo arrastró hasta *Riari бүкү jido* (bocana de los ríos grandes) y allí se pudrió.

Entre tanto, el papá de *Ūmakañi ñamigaü* estaba muy angustiado por lo que le hubiera podido pasar a su hijo. Convocó a sus otros hijos para ver cual podía reemplazarlo; la palma de yaripa, la de milpeso y el pajuil propusieron sustituirlo pero yaripa era muy barrigona, milpeso era muy flaca y el pajuil era un ave por lo que el padre no accedió. Entonces, unos búhos que pasaban por allí le dijeron que ellos eran los hijos del mundo (*ümüārī rīa*) y, por lo tanto, podrían encontrar a su hijo si a cambio les daba coca. El papá les dio suficiente coca buena para que pudieran darle la vuelta al mundo buscando al hijo, pero por la noche los búhos se encaramaban encima de las ramas de guama a la orilla del río y se ponían a observar el reflejo de *Ūmakañi ñamigaü*, que ya estaba en el espacio, y metían las manos en el agua creyendo que podían agarrarlo. Hacían lo mismo durante toda la noche y cuando se les acababa la coca, volvían a la casa del papá de *Ūmakañi ñamigaü* a pedirle más. Finalmente, el padre se enfureció con ellos y no les volvió a dar coca.

Luego, los *Ayawa* se presentaron al padre y le dijeron que ellos podían encontrar al hijo; al oír esa frase, el padre les ofreció coca buena pero la rechazaron y pidieron el afrecho. Ellos no aceptaron la coca por lo que hicieron los búhos y querían enseñar a la gente que quienes no saben nada creen saber mucho y piden cosas buenas, mientras que los que de verdad saben están callados y hacen su labor sin presunciones. Los *Ayawa* utilizaron su *āmoyori* (atarraya que utilizan los *yai* para atrapar las enfermedades) y la arrastraban por el fondo de los ríos. Con el tiempo, encontraron el cuerpo de *Ūmakañi ñamigaü* en una playa llamada *Ūmakañi jajū* (playa de sol) al pie del cerro Yupatí sobre el río Caquetá (*Riari бүкү*).

Una vez que los *Ayawa* encontraron los restos, los pusieron sobre unas hojas de platanillo y, cuando estaban armando el esqueleto, se dieron cuenta que faltaba el hueso de un dedo de la mano que se ubicaba entre el índice y el pulgar. Reunieron a los camarones, los cangrejos, los sapos y

otros animales para preguntar quien se había llevado el hueso; los *Ayawa* contaban cosas graciosas para hacerlos reír y para ver quien tenía escondido el hueso en la garganta, pero el sapo *jata* no se reía y por eso se percataron que era el responsable de la desaparición del dedo. Ellos le rogaron que lo devolviera pero no quiso hacerlo; por ese motivo, los humanos sólo tenemos cinco dedos porque la gente de ese tiempo tenía seis.

Los *Ayawa* reconstruyeron el esqueleto y le hicieron una cabellera con fibra de cumare. Mientras armaban el cuerpo, *Bokanea* le escupía y saltaba sobre él, burlándose e insultándolo por lo que había hecho con la hermana; al oírlo, el esqueleto sentía vergüenza y se desarmaba. Lo mismo sucedió tres veces hasta que *Ayawa būkü* le dijo al esqueleto que no se dejara ultrajar porque no había hecho nada de que avergonzarse sino una nueva historia para las futuras generaciones: ahí resucitó. Después, los dioses se llevaron a *Ūmakañi ñamigaü* hasta la bocana del río Amazonas y allí le sacudieron el polvo de su cuerpo; de dicho polvo nacieron los moscos *ñami üsika* que pican por la noche cuando hay luna.

Por la noche, *Ayawa būkü* envió a *Bokanea* convertido en un pájaro nocturno llamado *moïō* a que le avisara al padre con unas señales especiales sobre un próximo encuentro con su hijo. La señal era la frase "*Ūmakañi koco*", es decir, "encontramos a *Ūmakañi ñamigaü*". Cuando *Bokanea* iba llegando al patio de la maloca, se equivocó y dijo: "*Masā boreo*" que quiere decir "le acaba de llegar una visita". El papá se indignó, cogió un tizón vivo y lo tiró al patio de la maloca, *Bokanea* lo agarró con su boca creyendo que era coca y se quemó la lengua; por esa razón esta especie de aves no tiene lengua. *Bokanea* regresó donde estaban los otros, les dijo que el señor estaba bravo y les contó la señal que había utilizado, ante lo cual *Ayawa būkü* lo regañó y lo envió de nuevo a pronunciar la señal de manera correcta. *Bokanea* obedeció y el papá de *Ūmakañi ñamigaü* salió de su maloca de inmediato y le entregó a los *Ayawa* dos ollas de coca pura como agradecimiento.

Luego se dirigieron todos hacia la maloca del padre y, por el camino, encontraron a la cría de un mico nocturno que serviría para probar el carácter de *Meneriyo*. Los *Ayawa* hicieron *rojare* con ese mico: decidieron que si *Meneriyo* pedía el mico primero y no saludaba formalmente a su hermano pidiéndole disculpas, en lugar de convertirse en una buena mujer seguiría un camino de locura y prostitución que terminaría llevándola a la muerte. Cuando llegaron a la maloca, saludaron a todos y al rato llegó la hermana

quien, en lugar de saludar primero a su hermano, empezó a pedirle la cría del mico y a preguntarle qué tipo de frutas eran su comida. Los *Ayawa* hicieron brotar en el patio, de un momento a otro, una planta de caimo de la que se alimentaba el mico; *Ūmakañi ñamigau* le respondió a su hermana que el mico comía la pepa de caimo que estaba en lo más alto de la mata que se encontraba en el patio de la maloca. Entre risas y coqueteos, la mujer se dirigió hacia ella, cogió una rama e intentó alcanzar la pepa que estaba más arriba. Cuando soltó la rama, ésta la catapultó hacia el cielo hasta un sitio que se llama *Ūmüa sabu* (cacho de día), un palo que queda en medio de *Ūmüaitara* (lago de día).

Al ver la tragedia que estaba ocurriendo, el padre decidió abandonar la maloca en el acto e hizo, con una olla vieja, una estatua con la apariencia de una anciana llorando pero haciendo una mueca extraña con unos dientes que parecían reír. Ubicó la estatua en la división del camino (*ma jido*) que salía de la maloca hacia el monte para que ésta le dijera a *Meneriyo*, cuando regresara, hacia donde se habían dirigido. De allí salían dos caminos; uno conducía a la maloca de un *yai* (payé) caníbal llamado *~Gāsū* y el otro iba a la nueva maloca del padre. En el camino que conducía hacia la casa de *~Gāsū* dejaron clavada en un tronco una pluma de un pájaro *utu* mientras que en el otro sendero pusieron una pluma de guacamaya. Además, le advirtieron a la estatua que si *Meneriyo* se burlaba de ella, le indicara el camino donde estaba puesta la pluma de *utu*.

Durante el tiempo que *Meneriyo* estuvo en *Ūmüa sabu*, las abejas y los bichitos iban a chuparle el sudor y estaban por todo su cuerpo. Entre tanto, un pájaro mochilero que era su mascota empezó a buscarla por todas partes. Dentro de la maloca del padre había una cuya con agua en la que el mochilero vio el reflejo de *Meneriyo* y se dio cuenta que estaba en el firmamento. El mochilero subió hasta allí y encontró el cuerpo de su dueña lleno de moscos y abejas por todas partes; el pájaro la limpió y le sacó bichos de la nariz, de los ojos, de las orejas y del resto del cuerpo. Una vez limpia, *Meneriyo* le pidió que bajara a la maloca y buscara una cuerda de cumare que estaba en la caja de plumaje. El mochilero tuvo problemas para hacerlo porque los padres, que aún estaban allí, le impidieron sacar la pita, pero al final lo logró y la llevó a su dueña; de esa hilaza surgió una clase de bejuco en forma de escalera por la que ella bajó hasta la maloca de sus padres. Cuando *Meneriyo* entró a la casa, no encontró a nadie; cogió una olla y se dirigió al puerto a sacar agua pero la olla se convirtió en un canas-

to. Al volver, ya no estaba la maloca y se vio forzada seguir por el camino donde estaba la estatua. *Meneriyo* la vio y se burló de su aspecto; luego le preguntó por cuál camino se habían ido sus padres y la estatua le señaló el sendero de la pluma de *utu* que era el camino de la perdición.

Siguió por allí y encontró la casa de *ēmū* (mariposa) y habló con su mamá. Le dijo que ella había llegado a vivir con su hijo, pero la madre le dijo que él no era una persona; sin embargo, ella lo esperó y éste llegó por la tarde. Al otro día, *ēmū* la invitó a comer pepas y en el monte, ella se dio cuenta que él estaba chupando las cáscaras de las frutas; decidió abandonarlo y seguir por el camino. Después llegó donde *oa* (chucha), habló con su madre y le dijo que iba a vivir con su hijo, a lo que ella respondió que éste no era una persona. Al día siguiente, él la invitó a comer *wāmū* (umarí) y por el camino quiso acostarse con ella; *Meneriyo* le pidió una hoja de platanillo limpia y si él no la traía rápido, ella no se acostaría con él. *Oa* se subió a una mata de platanillo, empezó a morder la hoja pero se demoró mucho y ella lo abandonó.

Siguió por el camino y llegó a la casa de *~Gāsū* que era un hombre muy feo que tenía carate (chanda); por eso también se le dice "Caratejo". Se encontró a la mamá del payé, quien le dijo que su hijo era muy malo y le gustaba comer gente; le dio ciertas instrucciones de comportamiento para cuando él llegara y, como precaución, la convirtió en un grillo y la metió en una hoja sobre la puerta de la maloca. *~Gāsū* estaba tumbando una chagra con sus hermanos, se dio cuenta de la visita, regresó de inmediato a la casa y le preguntó a la mamá si había llegado alguna mujer. Ella lo negaba, pero él estaba seguro. Para probar, cogió un espejo y empezó a soplar una pepa de *jujia* con cierto estilo especial para hacer reír a la mujer hasta que ella dejó caer una gota de saliva que él chupó y la hizo convertir en persona. Lleno de alegría y, con el afán de matar y comer³ a una mujer, organizó una fiesta urgente; le pidió a la mamá que buscara *we* para el baile y lo preparara. Por la tarde, estaban reunidas todas las personas de la maloca organizando la fiesta y *Meneriyo* era la encargada de pintarlas. Ella debía pintar a *~Gāsū* primero pero, como le parecía muy feo, prefirió pintar a sus hermanos que eran atractivos y no eran payés; esto le hizo dar mucha rabia al Caratejo, quien fue de últimas y con desgano a que ella lo pintara. Ella también desobedeció las recomendaciones que le hizo la mamá de *~Gāsū* por la noche cuando empezaron a bailar; *Meneriyo* sabía que debía empezar a bailar con él pero lo hizo con los hermanos y lo dejó de último. Llega-

do el turno, en lugar de abrazarlo ella solo lo tocaba con la punta de los dedos porque le daba asco el carate; eso le dio más rabia a *~Gāsū*, quien empezó a golpear su *w?kã* (bastón de baile) contra los pies de ella hasta que la mató. Luego, le saltó encima del vientre para matar al bebé quien, muy ágilmente, evadía los saltos del Caratejo. De inmediato, la mamá se llevó el cadáver de *Meneriyo* al puerto para sacarle las tripas y, mientras lo destazaba para dárselo de comer a sus hijos, descubrió que dentro del vientre estaba un bebé; entonces, le dijo que tenía que crecer para vengar a su madre y lo tiró al agua. *~Gāsū* se dio cuenta que la mamá hablaba con alguien y le preguntó sobre lo que estaba diciendo, a lo que ella contestó: “Esta mujer tenía mucha manteca”; él no le creyó y empezó a buscar al bebé con su *ãmoyori* pero no lo encontró. Después, cocinaron a *Meneriyo* y todos se la comieron.

La venganza de Rījākomakū

El hijo de *Meneriyo* con su hermano *Ūmakañi nāmigaū* se llamó *Rījākomakū*⁴. La criatura escapó de *~Gāsū* por el río, llegó hasta el puerto de *Ūmawātī*, quien era el *guga* del Caratejo y sus hermanos, y se escondió allí. El niño salía a la playa después de que las tres hijas de *Ūmawātī* iban a bañarse y cuando las mariposas llegaban a chupar el agua que quedaba en la tierra; en ese tiempo las mariposas eran blancas y *Rījākomakū* las pintaba de colores. Días después, las mujeres se dieron cuenta que un niño salía corriendo con un banquito y se tiraba al agua siempre que ellas bajaban a bañarse. Entonces, decidieron enterrar a una de ellas y se orinaron encima para que las mariposas se pararan allí; el niño salió, se sentó y la mujer lo agarró. En ese instante, él se convirtió en un bebecito que no dejaba de llorar; las tres hermanas lo cogieron para ver con cual se amañaba y éste solo se calmó cuando lo alzó la menor. Lo llevaron a la casa, le pidieron a su padre que lo curara para que fuera su hermano y él lo curó dándole todo tipo de capacidades para ser *kūmu*, artesano, cazador, pescador y cantor, entre otras cualidades.

El niño creció muy rápido y a la media noche ya era un muchacho adulto. Al otro día, empezó a fabricar arcos, flechas y otros implementos, pescaba e iba a coger materiales para hacer tejidos y siempre se mantenía haciendo sus actividades con *Ūmawātī*. Un día cualquiera, le dijo a *Ūmawātī* que había guarumo (*wījū*) para hacer balayes en un cananguchal al que había ido con su madre. Éste se sorprendió y no le creyó porque el joven

había nacido después de la muerte de *Meneriyo*, pero *Rijākomakū* lo llevó hasta allá y encontraron ese material nuevo. El muchacho, entonces, se dedicó a fabricar balayes y otros objetos de cestería.

Ūmawātī iba a la casa de *~Gāsū* a llevar los balayes, pero no quería que *Rijākomakū* lo acompañara por miedo a que lo mataran y, entonces lo mandaba a hacer actividades para distraerlo. Como el muchacho no era ingenuo, en una oportunidad se dio cuenta que algo extraño ocurría, pero al preguntarle a *Ūmawātī*, él le decía que iba muy lejos y que no cabían en la canoa. Un día puso a un pájaro *gakū* sobre el camino para espiar a su protector y, al escuchar el canto, *Rijākomakū* perseguía al ave para alcanzar a *Ūmawātī* quien sospechó las intenciones del muchacho y se devolvió. En casa, le dijo que el lugar a donde iba quedaba muy lejos y que lo dejaba para el día siguiente. Esa noche, *Rijākomakū* hizo una pita de cumare para amarrarla al tobillo de *Ūmawātī* sin que éste se diera cuenta y para poder determinar la distancia verdadera de su recorrido. Así que una vez medida, le pidió que le permitiera acompañarlo cuando preparaba otro viaje para llevar los balayes; cuando *Ūmawātī* le respondió que quedaba lejos, *Rijākomakū* le mostró la distancia medida en la pita y comprobó que era bastante corta. Al verse sorprendido, le dijo que llevaba muchos objetos y que no cabía en la canoa; entonces, el muchacho los ordenó de tal manera que encontró un pequeño espacio. Como último recurso trató de asustarlo y le dijo que no lo quería llevar porque en esa maloca estaba la gente que se había comido a su madre, a lo que él respondió que iría a conocerlos con mayor razón. Finalmente, se fueron juntos.

Antes de llegar a la casa del Caratejo, *Ūmawātī* cogió unas hojas de calabaza para evitar que *~Gāsū* se comiera al muchacho y se las untó en el cuerpo, las orejas, los ojos y en todos los orificios para que supiera amargo. Llegaron a la maloca pero no encontraron a nadie. *Rijākomakū* comenzó a partir todos los objetos de *~Gāsū* para iniciar su venganza: partió el tiesto, el pilón, la olla de cernir coca, el banco, la hamaca y todo lo que tenía que ver con el poder del Caratejo; sin embargo, volvió a armarlos pero ya les había quitado el poder, es decir, que por medio de ese acto ya se estaba comiendo el alma de todos los habitantes de esa maloca. La gente llegó por la tarde pues estaba en la chagra y *~Gāsū* le preguntó a su *guga* que quién era ese muchachito; *Ūmawātī* le dijo que era *Sūē* (que es el término para una persona que siempre permanece con otra persona que le enseña y hace referencia a “estar pegado”, aunque textualmente se refiere a algo que tiene

sabor a amargo). ~*Gāsū* quiso ver si realmente era amargo, metió un dedo en el oído de *Rijākomakū* y lo lamió; escupió y dijo que de verdad estaba amargo. Sin embargo, él se inquietó con la presencia del muchacho y decidió matarlo.

~*Gāsū* invitó a *Rijākomakū* a coger hojas secas de yarumo para hacer ceniza para mezclar con la coca y se fueron con dos canastos. Llegando al rastrojo, ~*Gāsū* se convirtió en tigre y corrió detrás del muchacho, quien se metió en un hueco debajo de un palo, se transformó en lagartija (*yuasūmea*), salió por el otro lado y recogió las hojas rápidamente; después, tomó una porción del aceite de su cara e hizo una araña venenosa llamada *būjū* y la metió dentro del canasto con las hojas secas. Mientras tanto, ~*Gāsū* se puso a escarbar el hueco pensando que el muchacho estaba escondido abajo pues quería comérselo, pero al rato se aburrió, recogió las hojas y con el aceite de la cara hizo otra de esas arañas y la guardó en el canasto. El Caratejo llegó a la maloca disculpándose porque había perdido a *Sūē* pero *Ūmawātī* le dijo que hacía rato había llegado. Entonces, ~*Gāsū* propuso que cada uno hiciera la ceniza del otro; *Rijākomakū* sacó las hojas y se escapó de la picadura mientras que a ~*Gāsū* lo picó la araña y lo mató. En realidad, las dos arañas eran iguales pero tenían una intensidad distinta de veneno; de hecho, la araña de *Rijākomakū* era más poderosa y con esta situación, el Caratejo estaba perdiendo más poder frente el muchacho. *Ūmawātī* le dijo a *Rijākomakū* que curara a ~*Gāsū* y lo revivió.

Por la noche, ~*Gāsū* le propuso a *Sūē* que durmiera en la misma hamaca y él aceptó. Cuando el Caratejo estuvo bien dormido, el muchacho se bajó, reemplazó su espacio con el banco y la *awiruka* (bolsa de caracol de tabaco) de ~*Gāsū* y salió a cazar en la oscuridad. ~*Gāsū* se despertó, cogió todo lo que estaba en la hamaca y lo partió; de esta forma se estaba matando a sí mismo y se dio cuenta tarde de que no estaba el muchacho. Entre tanto, *Rijākomakū* estaba sustrayendo las almas de cada uno de los miembros de la casa para convertirlos en borugos que luego cazó; por la mañana, llegó con una gran cantidad de estos animales, los cocinaron y se los comieron.

Ya era hora de despedirse y concluir la visita, pero ~*Gāsū* le propuso a *Ūmawātī* que el muchacho se quedara con ellos; *Rijākomakū* aceptó de muy buena gana porque quería culminar su venganza. *Ūmawātī* se fue y ~*Gāsū* y sus hermanos hicieron una apuesta con *Rijākomakū*. El Caratejo y sus hermanos habían cogido la cabeza de *Meneriyo* para utilizarla como un trompo (*beta*) de juguete que era lanzado sobre la maloca y tenía la

capacidad exclusiva de sobrepasar la cumbre de la casa. Por este motivo, le dieron a *Rijākomakū* un trompo de calabaza (*bukua*), que por ser tan delgado no tenía la facultad de pasar sobre la maloca, y le dijeron que si ellos eran capaces de sobrepasar la cumbre con su trompo y él no, algo malo le pasaría como, por ejemplo, que lo comieran, lo mataran o le quitaran el poder. *Rijākomakū* se percató de la trampa, sustrajo el poder de la cabeza de su madre y lo depositó dentro del trompo de calabaza; de esta manera logró hacerlo pasar por encima de la maloca mientras que ellos no pudieron. Por eso, hoy en día, está prohibido que los niños tiren los trompos sobre la maloca porque es como jugar con la cabeza de la mamá.

Después, *Rijākomakū* recogió los restos de las cosas que partió cuando llegó a la maloca del Caratejo, los tiró a una laguna llamada *Darika* (chorro de Córdoba) en el río Caquetá y los convirtió en puños o pirañas (*muñuā*). Hizo brotar un árbol de pepas llamado *riabadi* encima de la laguna, subió a él y ensayó para ver como actuaban los peces; cuando las pepas cayeron al agua, los puños llegaron a comer. Se dirigió a un extremo e hizo una trampa de pesca (*wai tare*) a manera de puente que cruzaba la laguna; ese puente estaba atado al cielo en pensamiento pero dejó un pedazo de la mitad mal amarrado para que en el momento en que *~Gāsū* lo pisara, la trampa se soltara, él se cayera al agua y se lo comieran los peces. De regreso a la casa, llevó algunos pescados de la laguna y se los hizo comer; los puños eran la misma carne de los hermanos de *~Gāsū* y de toda la gente de su maloca, así que todos se comieron su propio cuerpo. En el momento de comer dichos peces, ellos quedaron desposeídos de su pensamiento y *Rijākomakū* les propuso ir a barbasquear la laguna. Como los pescados estaban tan sabrosos, todos aceptaron y *Sūē* puso como requisito que las personas llevaran todos los elementos con poder para tener una mayor efectividad en la pesca. Eso lo hizo para acabar con todos y que no quedara ninguno de ese grupo, los *yaia masā*.

Se fueron a la laguna, llegaron a la trampa y *~Gāsū* desconfió de las intenciones de *Rijākomakū* y le dijo que le demostrara que la trampa estaba bien hecha; él la probó, brincó sobre ella y no pasó nada. Entonces, el Caratejo hizo cruzar a los hermanos a la cabeza, después a las mujeres con los hijos y él a la cola por ser el curador de esa gente; sin embargo, aún dudaba. Cuando *~Gāsū* llegó a la parte mal amarrada, *Rijākomakū* hizo que se soltara la trampa por medio de su poder. Cayeron al agua y todos los que iban adelante fueron devorados por los puños mientras

que a ~*Gāsū* le comieron ambas piernas pero logró escapar por su gran poder y subió al cielo.

Rijākomakū quedó contento por la venganza, regresó a la maloca de ~*Gāsū*, empezó a destruir y a quemar todo lo que tenía que ver con los asesinos de su madre. Fabricó armas, comenzó a tirar flechas por todas partes y dejó muchas huellas en el puerto para decirle a *Ūmawātī* que habían llegado unos enemigos a destruir a la familia del Caratejo. Una vez destruyó todo, corrió hasta la casa de *Ūmawātī* y le dijo que habían llegado unas personas a atacar y a destruir a sus *bia* (aprendices) y que habían acabado con todo. De inmediato, *Ūmawātī* corroboró que todo estaba devastado y observó que las huellas en la orilla del río, a pesar de ser muchas, eran de una misma persona y sospechó de *Rijākomakū*. Entre los escombros de la casa, lo único que quedó de ~*Gāsū* fue un pedacito de bastón con el cual pudo localizarlo; ~*Gāsū* bajó, habló con *Ūmawātī* y le dijo que *Rijākomakū* los había aniquilado. *Ūmawātī* lo regañó y ya no lo quiso como un hijo, pero permitió que siguiera viviendo con él.

Ūmawātī lo llevaba a tumbar chagra y hacía que le cayeran los palos encima, o lo pilaba cuando hacía coca pero éste no se moría porque era inmortal. Siempre, *Ūmawātī* pensaba que lo había matado pero *Rijākomakū* le aparecía por detrás y escuchaba todo lo que *Ūmawātī* decía. Cuando llegó el momento de quemar la chagra, le dijo a *Rijākomakū* que quemara la parte central mientras él lo hacía en los bordes del cultivo, pues su intención era incinerarlo. La chagra se quemó bien y en el centro se produjo el sonido de una explosión que hizo creer a *Ūmawātī* que el muchacho se había muerto, pero *Rijākomakū* se convirtió en un pescadito llamado *tibi* que se sumergió en un charquito de agua que había dentro de la chagra. *Ūmawātī* dijo: "Por fin maté a este muchacho que mató a mis aprendices (*bia*)", pero *Rijākomakū* apareció por la espalda y le preguntó que era lo que estaba diciendo. *Ūmawātī* contestó que estaba lamentando su muerte, pero él replicó y le dijo que estaba contento por creer que lo había matado y se puso muy bravo.

Rijākomakū le preguntó a *Ūmawātī* de que manera podían arreglar las cosas después de haber destruido a sus *bia*. Él le contestó que consiguiéndole una mujer para tener gente nueva a la cual curar y que la indicada era la hija del *Būjo* (Trueno). Como *Ūmawātī* y el Trueno eran amigos, él creía que éste mataría a *Rijākomakū* apenas lo viera. Previendo el peligro, *Rijākomakū* hizo un bastón de yarumo (*wakūra jāñ*) y llegó a mediodía a la

maloca del Trueno mientras éste hacía la siesta. Tenía entre los brazos el bastón para producir los rayos llamado *gogü jāi* y *Rijākomakü* muy sigilosamente se lo quitó y lo reemplazó por el de yarumo. Cuando *Büjo* se despertó, *Rijākomakü* llegó a pedirle la hija y éste trató de dispararle un rayo, pero el bastón se partió y no produjo ningún efecto. El Trueno no tuvo ninguna alternativa diferente que la de darle a la hija y *Rijākomakü* se la llevó a *Ūmawātī*, pero antes de entregársela le hizo una maldición para que ella le fuera infiel. Una vez cumplido el encargo, *Rijākomakü* se fue.

Ūmawātī recibió a la hija del Trueno y vivieron juntos. No pasó mucho tiempo y un día, cuando ella fue a bañarse al río, conoció a *Wai bomü* (jefe de los peces) y se enamoró de él. Cada vez que iba al puerto a bañarse o a coger agua, golpeaba una cuya contra la superficie del agua para llamarlo y hacían el amor. Uno de esos días, un pájaro *wikasitorō* se dio cuenta de la infidelidad y le avisó a *Ūmawātī* lo que estaba haciendo su mujer. Eso no le gustó y fue a corroborar si era cierto; se acercó con sigilo al río y encontró a su mujer teniendo relaciones sexuales con *Wai bomü*. Indignado, no dijo nada pero empezó a hacer flechas, les untó veneno, cogió una hoja de yota (*kajo*) y probó su puntería disparando hacia arriba pero haciendo que la flecha cayera encima de la hoja cuando se devolviera; luego, tiró la hoja perforada al río y se convirtió en un pez llamado *kajokae*.

Al día siguiente, él estaba pendiente del encuentro de su esposa con el amante; ella bajó al puerto, golpeó la cuya en el agua, apareció *Wai bomü* y se acostó con él. *Ūmawātī* cogió una flecha, la disparó hacia arriba, se devolvió y cayó sobre la espalda de *Wai bomü* matándolo de inmediato. Ella se dio cuenta que el amante estaba muerto, lo puso debajo de una ramada junto al río y salió para la casa. *Ūmawātī* bajó, encontró el cuerpo, le cercenó el pene, lo envolvió en unas hojas como si llevara un pescado para asar, lo llevó a la maloca, lo metió debajo del tiesto prendido pues la esposa estaba haciendo casabe, se fue al centro de la maloca y mambeó. La esposa le preguntó si no iba a comer lo que estaba asando y él le contestó que no lo quería porque ya estaba mambeando y que ella se lo podía comer. La hija del Trueno sacó y comió el pene de *Wai bomü* pensando que era un pescado y cuando terminó de comer, *Ūmawātī* le dijo: “Ya que usted estuvo comiendo por su vagina el pene de ese señor, ahora le toca comerlo por su boca”. Después la arrastró al puerto y la convirtió en delfín (*āmana*), un bugeo solitario; le dijo que ella no iba a dejar de existir, que sería un animal agorero y que aparecería frente a una persona para comunicar la muerte de un familiar o un suceso extraño venidero.

Pero esto solo fue el primer efecto de la maldición de *Rjākomakū*. *Wai bomü* se pudrió y los peces, que eran su gente, se dieron cuenta del asesinato. Esto motivó la guerra de los pescados contra *Ūmawātī* y ellos lo persiguieron por el Pirá-paraná, el Popeyaka y Apaporis arriba. A medida que la persecución transcurría, fueron creando muchos sitios históricos hasta que *Waireorikū* salvó a *Ūmawātī* y mató a los peces. Después, *Ūmawātī* barbasqueó el Apaporis y el Pirá para vengarse de los pescados y subió al cielo donde se supone que vive todavía. En la actualidad, *Ūmawātī* se manifiesta en forma de un arco iris al amanecer antes de la subienda de peces; por eso, hoy en día se hace un simulacro de guerra en el que, por ejemplo, se dispara un tiro en la dirección contraria a la que está el arco iris para que *Ūmawātī* nos proteja de la guerra y sepa aún que las personas somos capaces de defendernos de los enemigos como él lo hizo.

Yiba y Yawira (El Origen de la Agricultura)

Yiba era un personaje con apariencia de venado y de danta; descendía o era hijo de una anaconda llamada *Jotajido*, abuelo directo de los *Yiba masā* quien siempre ha habitado en la bocana del caño Komeña. *Yiba* vivía con su hermano *Büemisi* arriba del chorro de *Manaitara* (cerca de donde actualmente queda la maloca de Benjamín Tanimuka), específicamente en *Yiba jeta* (puerto de *Yiba*), mientras que sus padres vivían en la desembocadura del Komeña.

Un día, *Yiba* salió a comer una pepa silvestre llamada *ide jujia*, comida propia de los *Ide masā*. Estando al pie del árbol sintió que alguien caminaba a su alrededor y decidió esconderse detrás de unas matas. Precisamente eran las hijas de *Ide jño*: *Yawira*, *Narēō*, *Yuruo* y *Nakūō*¹. Desde su escondite, *Yiba* observó a las mujeres y quedó fascinado con una de ellas que era la más hermosa y era la que seguía a la mayor. *Yiba* regresó a su casa y le contó a su hermano menor acerca de las bellas mujeres que había visto y lo invitó a tender una trampa para atrapar a la más linda. Su hermano aceptó la propuesta y, al día siguiente, se fueron hacia el lugar donde las había visto y cada uno se convirtió en una cortadera extendida sobre el camino. *Yiba* se convirtió en una cortadera de su mismo nombre (*Yiba*) y su hermano *Büemisi* también se transformó en una cortadera con su mismo nombre. Con esta trampa, las hijas de *Idejño* pasarían por debajo de dichas cortaderas, se enredarían y quedarían atrapadas.

Las hermanas le avisaron a *Yawira* que tuviera cuidado porque por ahí podía estar *Yiba*.

Al rato las mujeres pasaron y al darse cuenta de las trampas, se agacharon y siguieron derecho, cayeron al agua porque eran anacondas pero la que tenía el pelo crespo y descuidado quedó atrapada: *Yawira* era la mayor de todas y la más trabajadora. *Yiba* la recogió y triste se la llevó para su casa porque no era de su total agrado. La casa de *Yiba* estaba llena de cáscaras de todo tipo de pepas que para *Yawira* eran veneno. Cuando ella llegó, la maloca olía muy mal porque *Yiba* comía pepas de monte puesto que él realmente era un venado. Entonces, *Yawira* se enfermó de inmediato al inhalar el olor de dichas pepas y decidió acostarse en un rincón de la maloca.

Yiba le presentó a su gente que, ante los ojos de *Yawira*, eran aves salvajes y animales cuadrúpedos mientras que para él eran sus trabajadores con sus esposas. A medida que el tiempo pasaba, la salud *Yawira* empeoraba y hasta que se acostó en una hamaca que estaba guindada al lado de un fogón. De repente, encima de otro fogón había unas ardillas tostando pepas de *wāsōā* (siringa) e hicieron caer una pepa sobre *Yawira* que yacía en la hamaca medio muerta. Ella la recogió y se la comió aliviándose inmediatamente; le pidió a las ardillas que le dieran más pepas y así lo hicieron. *Yawira* se curó del todo y le pidió a su marido que regara cuatro canastadas de dichas pepas para que sus hermanos peces comieran. *Yiba* obedeció la orden de su mujer y regó dicha cantidad de pepas en el río. Los peces se comieron todo y repitieron tres veces hasta quedar saciados: ellos eran los hermanos de *Yawira*. *Yiba* tenía unas guacamayas que parecían gente pero, físicamente, eran animales raros; una viejita al lado de la maloca imitaba el sonido de una guacamaya para que le dijeran que era una guacamaya. Ante los ojos de *Yawira* no eran aves, eran personas raras.

Después *Yiba* le ofreció casabe pero ella lo veía como masa de pepas venenosa y lo mismo ocurría con toda la comida que le ofrecían. Para ella era un mundo muy triste porque no había nada que pudiera hacer y comer. Por esta razón, decidió irse para la casa de su papá a buscar alimentos y éste es el comienzo del surgimiento de la comida en este mundo. Le dijo a su marido que la acompañara hasta el puerto. Llegando al río le dijo que la esperara allí, luego se sumergió en el agua. Al cabo de un rato *Yiba* empezó a preocuparse pues creyó que su esposa se había ahogado; empezó a buscarla por todas partes nadando y sumergiéndose en el agua. Finalmente, llegó *Yawira* y lo encontró muerto de frío y sin movimiento, lo recogió y lo

reprendió por desobediente. Luego le hizo probar el casabe que había traído de la casa de *Idejino* y él quedó fascinado.

Yawira iba con frecuencia a la casa de sus padres a buscar diferentes productos: umarí, chontaduro, coca, tabaco y toda clase de frutas cultivadas que siempre eran del agrado de *Yiba*. Sin embargo, esta pareja no tenía relaciones sexuales porque *Yiba* tenía su pene como el de los cuadrúpedos hasta que ella se lo golpeó con un cogollo de yota para enderezárselo; desde ahí pudieron copular. *Yiba* tampoco podía sembrar ningún tipo de planta debido a que no tenía esas cualidades. Después de que *Yiba* había probado todas las comidas que *Yawira* trajo de la casa de su padre, empezó a exigirle que le dijera a su papá que le mandara las semillas de yuca para sembrar. *Yawira* fue y le comunicó a su padre la petición de su marido, ante lo cual *Idejino* se mostró molesto y le mandó decir que tumbara una chagra bien grande y que sus hijas irían a sembrar. *Yiba* hizo una chagra tal como su suegro le había mandado decir. Llegó el día y *Yawira* tenía que invitar a sus hermanas a sembrar la chagra; le advirtió a su marido que se encerrara en la casa mientras sembraban y que no se atreviera a mirar hacia el cultivo. *Yawira* se fue a la parcela para encontrarse con sus hermanas y, para asegurarse de que *Yiba* no las viera, amarró las puertas con bejucos y salió de la casa pero antes le mandó a tejer un matafrío, un balay y todas las cosas necesarias para la elaboración del casabe sin afán. Estando con sus hermanas, empezaron a sembrar, *Yawira* metía sus dedos en la tierra y quedaba sembrada la yuca; mientras tanto hablaba con las frutas, sus hermanas. De repente, una le preguntó: "Hermana, ¿cómo es el pene de *Yiba*?" y *Yawira* le dijo que era como el de un cuadrúpedo. Inmediatamente todas sus hermanas empezaron a reír a carcajadas.

Al terminar de sembrar la yuca, *Yawira* ya podía arrancar la primera que había sembrado pues crecía ahí mismo y salía pelada; lo único que ella tenía que hacer era llevarla al puerto para lavarla y llegar a la casa a rallarla pero en el momento en el que estaba sembrando, *Yiba* la oyó reírse demasiado, no se aguantó la curiosidad y abrió una rendija entre las hojas del techo de su casa y miró a unas mujeres hermosas que se dieron cuenta que las espiaban. El miró sin que ella terminara de trabajar y los palos de yuca se fueron corriendo para el monte; la yuca desapareció y en su lugar nacieron malezas (*ta*) de diferentes clases, también quedó un pedazo de tierra sin terminar al igual que muchos palos de yarumo y hierbas como *yawí*, *kanamisi*, *bodeaju*, *kāirūtā*, *wakuñajūra*, *bodeajū*, *tabükü*, *tarōmia*, *mugā*,

münobouyuküri, gānū, yuayuta, būbuamisi y *wīsō*. Todo se convirtió en hierba y éstas eran las hermanas de *Yáwira*. Solamente quedaron algunas yucas en el centro de la chagra y es por esto que, en la actualidad, se dice que la yuca² nace bien sólo en la parte central de la chagra. La idea era terminar de cultivar, luego arrancar la yuca y regresar. De esta manera no habría necesidad de desyerbar ni procesar la yuca ya que la comida de la chagra se hacía por sí sola pues se arrancaría la yuca y ahí mismo saldría pelada. *Yiba*³ es el culpable de que esto no sea así.

Nuevamente, *Yáwira* regañó a su marido por desobediente. Luego, la mujer se fue para la casa de sus padres y *Yiba* le dijo que pidiera la semilla de la coca. *Idejño* volvió a negarse y le mandó decir que limpiara un terreno largo y destroncado porque él mismo iría a sembrar la coca cuando estuviera listo. *Yáwira* le contó a su marido y éste limpió un terreno corto, contrariando lo dicho por *Idejño*. Cuando la labor estuvo terminada, *Idejño* llegó a sembrar la coca de noche pero, como el terreno no era adecuado para el tamaño su cuerpo, tuvo que encogerse y por eso la hilera de coca nació torcida; de ahí que las hileras de coca nunca sean derechas. Por la mañana, *Yiba* fue a ver la chagra y quedó contento. Días después, *Yiba* mandó a pedir la semilla de tabaco; *Idejño* no le hizo caso y le mandó el polvo ya hecho. No obstante, insistió e insistió hasta que *Idejño* le mandó hojas secas de tabaco en forma de caloche moqueado. *Yáwira* le entregó y éste, enfurecido, decidió comérselo y se acostó a dormir. Por la noche se enfermó, le dio diarrea y vómito, ante lo cual *Yáwira* tuvo que cogerlo de los brazos y darle la vuelta a la maloca para que vomitara por todo el patio. De su vómito nació el tabaco, que ya por la mañana estaba florecido y grande. Sin embargo, *Idejño* había pensado que si pasaba esto lo que tenía que hacer era ir en forma de mariposa del tabaco (*müno momorō*) a arreglar la mata de tabaco y así lo hizo. De esta manera nació el tabaco que luego fue repartido entre diferentes etnias pero no se sabe con claridad en qué momento ni cuándo.

Después de eso, *Yiba* estaba buscando hormigas arrieras, cogió un canasto grande de hormigas moqueadas que era del tamaño de la puerta de la maloca y era del mismo ancho de la anaconda. *Idejño* mandó por el canasto que era de la medida de su boca; *Yáwira* le contó que su papá le había mandado pedir el canasto de hormigas pero, como *Yiba* siempre hacía todo lo contrario, no le creyó y se quedó con las hormigas para él.

Luego *Yiba* pidió que la mandara la semilla del chontaduro, pero *Idejño* no le hizo caso; en cambio le mandó decir que limpiara un patio amplio

alrededor de su maloca y que sus hijos irían a sembrarlo. *Yawira* le dio la razón pero *Yiba* limpió un terreno inadecuado y pequeño. Al día siguiente, llegaron los hijos de *Idejño* a sembrar el chontaduro en forma de loros (*gãñ*), lo cual no le gustó para nada al desobediente *Yiba* porque creía que *Idejño* iría en persona a sembrar. Los loros eran el mismo chontaduro y los hermanos de *Yawira* eran los dos que iban adelante pero ante la vista *Yiba* eran sólo loros. Le dieron la vuelta a la maloca pero el espacio para sembrar era muy pequeño. Al dar la vuelta, los tres círculos de loros que iban adelante, que eran chontaduro grande del propio de *Idejño*, no encontraron espacio y se devolvieron. Quedaba el círculo de los loros más pequeños y al verlo, *Yawira* le dio la vuelta al terreno y así nacieron las palmas: el chontaduro ya estaba maduro pero era pequeño, débil y con gorgojos. De no haber sido así, hubiera nacido un chontaduro bueno y alentado. Su mujer lo regañó por ese acto.

Posteriormente, *Idejño* le mandó decir a *Yiba* que le llevara cacería, especialmente aves panguanas que eran hermanas de *Yiba*. *Idejño* quería vengarse por sus desobediencias. Cumpliendo la orden de suegro, *Yiba* mató a sus hermanas y las moqueó. Llegó el día en que tenía que ir a la casa de *Idejño* y *Yawira* le advirtió que lo saludara, le dijera “suegro” en lugar de “abuelo” y que le entregara la bola de moqueado. *Idejño* iba a salir como boa para subir por la pierna de *Yiba* y bajar por el cuello para después acomodarse y recibir la cacería. *Yiba* entró a la maloca diciendo “abuelo” y en ese instante estaba dañando la relación con lo cuñados. Se sentó en un banco, cuando de repente salió una anaconda de gran tamaño, entonces *Yiba* salió gritando y le tiró la bola de aves en su boca; *Idejño* trató de acomodarla pero como era tan grande no pudo hacerlo. Ante los ojos de la boa, *Yiba* era un venado y para tratar de tragarse a *Yiba* intentó acomodarse la bola de panguanas dentro su boca. Si *Yiba* hubiera llegado con un canasto pequeño de cacería, *Idejño* se lo habría comido de inmediato.

Luego, Anaconda de Agua entró a su alcoba y se convirtió en persona. Finalmente, *Yiba* entró de nuevo a la maloca e *Idejño* recibió la cacería mientras se estaba quitando el cuero de boa al igual que su esposa. Saludó a *Yiba* como yerno y en forma de persona pero *Yiba* lo trataba de abuelo. *Idejño* insistía y lo trataba de yerno, hablaban sobre la cacería que era la manera de entregarle a su hija. Conversaron pero en ningún momento *Yiba* le dijo suegro. Al tratarlo constantemente como abuelo quedó desarticulado el parentesco de cuñados y así *Yiba* regresó a su casa. En realidad, la

intención de *Yiba* no era la de sacar la agricultura para este mundo sino la de tener como esposa a una de las hijas de *Idejño* pero por desobediencia terminó trayendo la agricultura a esta tierra. Hasta esta parte de la historia, *Yiba* se había convertido en el dolor de cabeza de *Yáwira* por sus actitudes y, además, la vida juntos había sido un desastre: de ahí que los Makuna y los *Yiba masā* nunca pueden convivir como pareja.

Días después, *Yiba* quiso vengarse de *Idejño* y le mandó decir que quería comer pescado, especialmente dormilón, pero su suegro rechazó la petición porque este pez era su pilón de tabaco. Le pidió a sus hijos que le llevaran a *Yiba* el pez tucunaré, considerado un pez muy juguetón con los niños. Así lo hicieron. Después, *Yiba* le mandó decir que necesitaba plumaje ya hecho, pero *Idejño* le mandó decir que pusiera unos travesaños gruesos en su maloca y que sus hijos llevarían el plumaje. *Yiba* puso travesaños delgados y muy cortos. Al día siguiente llegaron unas guacamayas que eran los hijos de *Idejño*. *Yáwira* le dijo que eran sus hermanos que venían a dejarle el plumaje, pero *Yiba* se enfureció y se acostó en su hamaca porque creía que *Idejño* iría en persona a su maloca para entregarle el plumaje.

Las guacamayas entraron en la maloca y como eran muchas, los travesaños no aguantaron y se partieron. *Yáwira* tenía la menstruación y estaba haciendo ollas de barro; las guacamayas alzaron vuelo y ella sin saber qué hacer frente a la actitud de su marido salió de cuarto, agarró una guacamaya y ésta quedó con las plumas azules por el barro que alcanzó a caerle. Por esta razón, los *Ide masā* nunca fabricamos plumajes, los que hacen el plumaje son los Barasana y otra gente.

Posteriormente, *Idejño* invitó a *Yiba* a su casa a una fiesta de pepa de siringa (*wāsōā*) y a tomar yajé. *Idejño* también había invitado a otra gente, por ejemplo, a los Bará del lado del Vaupés, a quienes ubicó en una playa arriba de *Manaitara* llamada *Mugā jajü*. Los dejó allá porque son considerados *Üko masā* (Gente de Chundul), y no quería que ellos entraran a la maloca con ese *üko* que puede matar gente y por eso, para ellos nosotros somos *jako rīā* (hijos de madre o paisanos).

Yiba fue, bailó y se emborrachó con el yajé que le dio *Idejño*. En medio de la borrachera, *Yáwira* le dijo que cantara y en la primera estrofa pronunciara su nombre pero él no le hizo caso y cantó otra estrofa. Por eso es que decimos que los *Yiba masā* son muy tercos. Además, *Yiba* seguía siendo muy necio con su suegro, nunca se dirigía como yerno, sino como nieto. Es

por esto que el intercambio matrimonial con los *Yiba masā* no funcionó.

A la fiesta habían asistido todos los animales, aves y trepadores. La ardilla era un personaje muy importante de la casa de *Yiba* y era la encargada de hacer los collares y el plumaje y era quien pintaba los cocos que cuelgan del plumaje. Cuando todos estaban bajo la acción del yajé, la ardilla se puso a pulir con sus dientes un coco para hacer un brazalete para la fiesta; en otras palabras, estaba rajando *beta*. Un mico que también estaba bajo el efecto del yajé le preguntó que estaba haciendo y ella le dijo que estaba comiéndose la cola. Entonces, el mico le creyó y empezó a comerse su propia cola. La ardilla se puso a reír y le dijo que ella no se estaba comiendo la cola sino elaborando un brazalete para el baile: estaba preparando instrumentos de *ketioka*, objetos sagrados para la casa de *Idejino*. El mico cayó en la cuenta y se puso llorar; por esta razón, los micos llamados *rūtūāmū* no tienen cola larga.

Más tarde y en medio de la fiesta, *Yiba* salió de la maloca a bailar en el patio haciéndose el burlado y despreciado por su suegro y sus cuñados. Durante el baile, los primeros que recibieron el yajé fueron los Tatuyo, luego los Bara, y en la tercera vuelta lo recibió un clan de los Barasana que se llama *Boe masā*, quienes tienen un yajé muy fuerte. *Yiba* recibió la última parte de *kajima* cuando salió de la maloca y estaban en la cuarta vuelta del baile: ahí nació ese tipo de baile que se llama *wāsōā basa* (baile de siringa). Cuando la gente hace este baile, todos salen al patio de la maloca tal como lo hizo *Yiba*. Este es un baile con el que se van arreglando las diferentes épocas y así se generó la agricultura porque antes sólo existía en la casa de *Idejino*.

Después del baile, *Yiba* mandó decir que le enviara la semilla de umarí (*wāmū*); *Idejino* le dijo que hiciera un baile para que sus hijos fueran a entregarle el umarí. Le dijo que cogiera coca y tabaco para que ellos fueran a encontrarlo en su maloca. Entonces, *Yiba* programó un baile y dentro de los invitados estaban *Yuka bokū* el jefe de los gallinazos y la danta. Cuando los hermanos de *Yawira* fueron a entregarle la semilla de umarí a *Yiba*, cogieron la cáscara de un palo que se llama *kāirūtā* para hacer las trompetas que se tocan al llegar a una maloca; los pedacitos que cayeron se convirtieron en sapos comestibles (*tūja*) y los que sobraron se convirtieron en ranas comestibles (*ūma*). Después que bailaron, cogieron las trompetas, alargaron su cuero y lo tiraron encima de un árbol y de allí nació la culebra *wāmūsūāgū*, que se puede decir, es del mismo umarí. Por eso, esta serpien-

te, las ranas y los sapos que consideramos como comida propia de los *Ide masā* se originaron del umarí.

El día del baile, *Yiba* escuchó el sonido de las trompetas que tocaban los hermanos de *Yawira* y se puso muy contento. Cuando ya venían cerca de la maloca, él vio que se aproximaban personas sin cargar nada, con las manos vacías, aunque a los ojos de *Yawira* venían cargados de umarí, los invitados iban cantando: "*Yawira mani piriba*". Sólo los dos primeros eran *Menerā* y *Meneyawiri* los hermanos de *Yawira*, el resto eran pepas y todo tipo de frutas comestibles. *Yawira* le había aconsejado a *Yiba* como tenía que saludar y recibir a la gente pero él no miraba al centro y se quedó acurrucado dándole la espalda a sus cuñados pues pensaba que los hijos de *Idejino* vendrían con los canastos llenos de umarí; se puso furioso y se acostó en su hamaca convertido en venado. Los bailadores se quedaron en el patio sin entrar a la maloca. *Yawira* le dijo a una paloma que fuera a buscar umarí donde los invitados: ella fue y la manosearon, razón por la cual quedó embarazada. Luego mandó a otra paloma y le pasó lo mismo, razón por la cual las palomas se crían en la época de umarí.

Para completar, todos los participantes que venían con los hijos de *Idejino* le coqueteaban a *Yawira* y la manoseaban, ante esta situación *Yiba* se encerró en su pieza y no salió más. Ella le advirtió que algunos de ellos eran sus hermanos y que el resto eran puras pepas pero él no le creyó porque ante sus ojos eran personas. *Yawira* le aconsejaba a *Yiba* que no fuera celoso y que tratara bien a los cuñados pero él no hacía caso y ella ya estaba aburriéndose. Él pensaba que no eran sus hermanos sino sus amantes. Cuando el umarí ya estaba madurando, los hermanos tenían aceite en la cara y cuando ya estaba listo, *Yawira* veía que sus hermanos se estaban pintando con barro amarillo (*bodea*). Después, *Yawira* decidió ir a hablar personalmente con los visitantes que querían hacer con ella lo mismo que habían hecho con las palomas; sin embargo, a medida que se le iban acercando ella los empujaba y al caer se convertían en *wāmü*. Además, intentó hacerle probar el umarí a *Yiba* y éste trató de recapacitar pero veía que el umarí en persona le coqueteaba a *Yawira*, suficiente motivo para que permaneciera enojado.

También entraron siringa a la maloca pero ésta no era gente sino propia pepa comida de pescados. *Yawira* repartió el umarí a la gente⁴ y amontonó lo que quedó. La fiesta y el baile duraron una noche; *Yawira* bailaba sin descansar con uno y con otro hasta que a media noche el gallinazo, que fue

al baile a entrar milpesillo (*ñomü*), la tocó con el chundul mientras bailaba con ella para que quedara enamorada de él. Ya era de madrugada cuando los bailadores empezaron a cantar las estrofas de despedida. Los bailadores ya se estaban despidiendo, estaban cantando la última estrofa donde decían que *Yiba* estaba celoso y que estaba regañando a su esposa. *Yawira* le dijo a la danta que hiciera la canoa del umarí, es decir, un hueco en el centro de la maloca; la danta obedeció y *Yawira* empujó a los bailadores al hueco e inmediatamente se convirtieron en *wāmü*. Sólo alcanzaron a empujar al umarí de segunda porque el mejor ya había salido. De esta manera nació el *wāmü* pero el baile lo recibieron los Yukuna [ver *Kajea sawari*]. Este hecho sucedió más arriba de la bocana de Jotabeya, en un lugar llamado *Yiba jeta* (puerto de *Yiba*).

Después, *Yiba* probó el umarí y quedó fascinado mientras que *Yawira* se puso a dormir por el trasnocho; sin embargo, *Yiba* le alcanzó a decir a *Yawira* que la iba a perseguir a donde fuera y que ella no iba a ser capaz de reconocerlo aunque ella le contestó que si iba a distinguirlo por lo feo que era. Al levantarse, ella cogió una totuma y se fue a bañar. Al agachar la cabeza sobre el agua vio el reflejo del gallinazo que volaba en el aire y ella dijo: “Yo me voy con usted gallinazo porque *Yiba* no me quiere”. Inmediatamente se tiró al agua y llegó donde él. *Yiba* estaba durmiendo y de repente una abeja que se llama *wāmü beroa* (abeja de umarí) habló cerca de sus oídos diciendo: “Abuelo *Yiba*, vengo a comer masa de umarí” y éste se levantó y le quemó la cola con un tizón, por eso esta clase de abejas tienen la cola brillante.

Yiba se levantó muy triste y como vio que *Yawira* no llegaba, se dirigió a la casa de *Idejino* a pedirle a otra de sus hijas pero su comportamiento obedecía a que él, en realidad, no quería a *Yawira* sino a su hermana menor que era mucho más hermosa. *Idejino* se opuso rotundamente ante tal petición pero le dijo que se fuera hasta la casa del gallinazo a recuperar a *Yawira* y le regaló unas flechas automáticas que en realidad eran los mismos dientes de *Idejino*. También le dio algunas instrucciones de uso y le dijo cómo iba a ser el viaje: le dijo que primero pasaría por el pueblo de los *Wakañarā* (Gente de Flecha) y allí se tendría que poner la camisa de flechas para que nadie le informara al gallinazo; luego llegaría al pueblo de los *Mugāñarā* (Gente de Maleza) donde se vestiría de maleza. También le advirtió que antes de llegar a la casa del gallinazo debería pasar por el pueblo de los *Kāmiñarā* (Gente de Herida) para vestirse de heridas. Adicionalmente,

Idejño le dijo que por el camino fuera matando muchos animales que le sirvieran para distraer al gallinazo.

Yiba emprendió el viaje hacia la casa de *Yuka bokü*. Primero llegó a la casa de la Gente de Flecha y se disfrazó de flecha, como estaba tan delgado pasó fácilmente. Por el camino mató muchos animales tal como le había indicado *Idejño*. Luego llegó al pueblo de la Gente de Maleza, se disfrazó y quedó convertido en maleza. Finalmente llegó al pueblo de la Gente de Herida, se puso esa camisa y quedó lleno de llagas por todo el cuerpo. Con ese disfraz llegó a la casa del gallinazo, quien no se encontraba en casa. Allí estaba *Yawira*, pero ella no lo reconoció y al verlo lleno de heridas empezó a vomitar. Él la saludó y le dijo que había venido a que el gallinazo le curara las heridas. Ella lo trató como al *makuje*⁵ de su papá. Más tarde llegó el gallinazo, *Yawira* le contó sobre el asunto y luego se dirigió hacia *Yiba* y lo saludó.

Por la noche, *Yuka bokü* se puso a curar a *Yiba* pero no le encontró nada. Al otro día, salió temprano y le dijo a *Yawira* que mandara al sirviente de su papá a buscar leña y que cuando le ofreciera algo de comer o de tomar, lo hiciera en la totuma que se utiliza para recoger el caldo podrido de yuca para que no le contagiara las heridas. Así hizo *Yawira* y le sirvió caguana en una cuya vieja y fea donde se secaba la masa de yuca. Después les dijo que se fueran a coger coca y así lo hicieron. Luego les ordenó que fuera a partir leña mientras él se iba a recoger sardinas. Llegando a la chagra, *Yiba* empezó a partir la leña con toda la fuerza; *Yawira*, sorprendida porque el enfermo pudiera partir la leña con tanta potencia, fue acercándose poco a poco y él se quitó la camisa de llaga para que ella se diera cuenta que era *Yiba*; lo abrazó y lo besó. *Yiba* le dijo que se la llevaría a la casa y ella le dijo que sería supremamente difícil debido que el gallinazo tenía muchos amigos que estarían a su favor; él la increpó por no haberlo reconocido y porque le había dado de comer en una cuya fea como si no fuera gente.

Se contentaron, hicieron el amor y ya estaban otra vez bien. Después, *Yiba* se puso la camisa de llagas y ambos se fueron para la maloca. Regresaron a la casa, ella se puso a hacer casabe con la leña que fueron a recoger y, como *Yuka bokü* había entrado mucho pescado a la casa, preparó la comida. En realidad, a los ojos de ellos no era pescado sino gusanos porque por ahí cerca se estaba pudriendo una danta pues el gallinazo veía a los gusanos como su propio pescado. *Yawira* cocinó con tucupí y comieron; cuando acabaron, él mandó a bajar la cuya nueva para servir la caguana ya que los

antiguos guardaban las cuyas nuevas en una bolsa de marimá que tenían en una repisa, y ella, entonces, le ofreció comida en los mejores utensilios, es decir, en los que comía el gallinazo. También lo hizo para evitar que le salieran más llagas. Luego *Yiba* se puso el disfraz de nuevo para que su rival no se diera cuenta.

Ese mismo día, *Yiba* y *Yawira* planearon todo para escaparse. *Yiba* le dijo que hiciera mucho casabe para el camino. Luego ella tomó jugo de achiote para parecer enferma ante el gallinazo. Más tarde, llegó *Yuka bokü* y la encontró enferma al igual que *Yiba*, le preguntó por qué había usado los utensilios nuevos y ella le dijo que el enfermo se empeoraba al comer o tomar en totumas feas. El gallinazo propuso que al día siguiente salieran todos a comer sardinas porque, según él, era época de subienda, aunque en realidad eran los gusanos que se estaban comiendo los animales que *Yiba* había matado en el camino. También le dijo a *Yawira* que hiciera mucho casabe, lo cual fue una sorpresa para ella y para *Yiba*. Para convencer al gallinazo que ella sí estaba enferma vomitó por la noche, le salía puro jugo de achiote y el gallinazo quedó convencido. Al otro día se alistaron y salieron hacia el lugar donde, según el gallinazo, estaban las sardinas. Pero ya por el camino, no muy lejos de la casa, *Yiba* hizo que se reventara el carguero del canasto de *Yuka bokü* e hizo desaparecer todo tipo de carguero a su alrededor. El gallinazo desesperadamente empezó a buscar un carguero por todas partes pero le fue imposible encontrarlo; el gallinazo tenía mucho afán y no podía esperar ni un minuto más. En ese momento, *Yiba* hizo aparecer un bejuco, que era él mismo, y le dijo a *Yawira* que lo cortara pero, al hacerlo, pisó un tronco que le atravesó la planta del pie y no pudo caminar. *Yiba* hizo todo esto a propósito. El gallinazo seguía muy afanado y dijo que él se iba adelante y que lo alcanzaran luego.

Cuando *Yuka bokü* desapareció, *Yiba* curó a *Yawira* e inmediatamente regresaron a la casa. A *Yiba* le quedaba una tarea dura y muy difícil: enmudecer a todos los animales y objetos que había alrededor de la casa del gallinazo porque todos eran amigos de él y le podían avisar. Entonces, *Yiba* empezó a enmudecer a todos los elementos que había dentro de la casa. Luego siguió con los pájaros, con los árboles, después con los grillos, moscos, lagartijas y hasta con la misma tierra porque todos hablaban el mismo lenguaje. Para asegurarse de que lo estaba haciendo bien, *Yiba* entraba y salía de la maloca. Sólo un pájaro que se llama *witobe* se salvó de la maldad de *Yiba* y fue el único que no quedó totalmente mudo. Los Makuna llamamos a este tipo de acciones *oka maniyire* (quitar el habla).

Mientras tanto *Yuka bokü* se estaba comiendo los gusanos que producían los animales que *Yiba* había matado; ante los ojos del gallinazo, estos gusanos eran sardinas de las quebradas. Además, para él ese era el mejor momento para coger sardinas porque era la época de tigre. Entonces, el pájaro que no había quedado completamente mudo y que se había dado cuenta de lo que *Yiba* estaba haciendo, estaba cerca del gallinazo y le empezó a decir: “*Yi, yi, yi, yi*” hasta que soltó la palabra “*Yiba*”. Este pájaro quería contarle al gallinazo que *Yiba* se había llevado a *Yawira* para su casa, pero *Yuka bokü* sólo entendió cuando el pajarraco pronunció la palabra completa. Inmediatamente, regresó a su casa para corroborar lo que estaba sucediendo pero cuando llegó no había nadie que le pudiera contar lo sucedido. Todo esto ocurrió hacia el mediodía. Mientras el gallinazo intentaba comunicarse con los suyos, *Yiba* y *Yawira* cogieron camino para su casa. *Yawira* le dijo a su marido que el gallinazo tenía muchos amigos que lo podrían ayudar en caso de que decidiera perseguirlos. Efectivamente y sin pensarlo dos veces, el gallinazo reunió a diez grupos de sus mejores hombres, cada grupo compuesto aproximadamente por cien guerreros, y se fueron a perseguir a *Yiba*, quien tenía la caja de flechas que le había dado su suegro.

Ese día no pasó nada; *Yiba* y *Yawira* pasaron la noche sin novedades, pero en la madrugada los hombres del gallinazo los alcanzaron, *Yiba* se defendió con sus flechas automáticas y venció a los amigos del gallinazo. A mediodía los alcanzó el segundo grupo de guerreros de *Yuka bokü* y *Yiba* los venció de nuevo. A las 5 de la tarde, aproximadamente, se acercó otro grupo y *Yiba* siguió ganando con sus flechas automáticas. De esta manera, *Yiba* y *Yawira* continuaron avanzando por el camino hacia su casa sin descansar. El gallinazo enviaba más y más guerreros para que mataran a *Yiba* pero éste siempre triunfó: solo faltaba un grupo de enemigos para que su victoria fuera total. Para la desgracia de *Yiba*, la comida que habían llevado para el camino se estaba acabando y ambos estaban muy cansados tras haber caminado durante varios días sin descansar. En ese instante vieron que un oso melero (*wāsōwejero*) hacía caer desde lo alto de un árbol miel de abejas comestible; recogieron las gotas de miel que caían y se las pasaban a la boca pero esto no era suficiente para saciar el hambre. Entonces, *Yiba* le dijo al oso que hiciera caer más miel, pero a medida que caía, la miel se deshacía en el aire. *Yiba* dejó sus flechas automáticas al pie del árbol y decidió subirse a comer la miel exactamente donde estaba el oso melero.

Yáwira se quedó abajo y *Yiba* le tiraba la miel desde lo alto pero se deshacía en el aire; entonces, ella también decidió subirse porque ya no aguantaba el hambre. Una vez los dos estuvieron en lo alto del árbol, se dieron cuenta que los amigos del gallinazo se acercaban para matarlos. No había nada que hacer porque las flechas automáticas de *Yiba* se habían quedado al pie del árbol. *Yiba* se sintió impotente y decidió matar a *Yáwira* empujándola dentro del hueco del árbol donde se convirtió en un sapo *ējōkā*. En el momento de su muerte, su alma se fue hacia la casa de su padre *Idejño*, él la recibió y la guardó en una totuma totalmente cerrada para resucitarla después.

Tan pronto sus enemigos se dieron cuenta que *Yiba* mató a *Yáwira*, regresaron a darle la noticia a su jefe gallinazo y éste al escucharla se puso a reír burlándose de *Yiba*. Éste bajó del árbol y se dirigió a la casa de *Idejño* con la idea de contarle lo sucedido y pedirle a su otra hija. Cuando llegó, *Yiba* le habló acerca del gallinazo y le contó lo que le pasó en el camino con su esposa *Yáwira* y además le pidió que le diera a su hija menor como esposa. Su suegro le dijo que por ningún motivo le daría a su hija menor para que fuera su esposa, además le aseguró que él ya estaba al tanto de lo que había pasado con *Yáwira* y que, por lo tanto, su alma se encontraba en su casa. Le dijo que si quería seguir viviendo con *Yáwira* tendría que comportarse correctamente y que sólo con esa condición le daría la totuma en donde estaba su hija. *Yiba* aceptó de mala gana la oferta de su suegro; así *Idejño* le entregó la totuma que tenía un orificio muy pequeño. En el momento de la entrega le advirtió que no lo abriera en el camino y que lo hiciera sólo hasta que llegara a su casa e hiciera una curación muy especial: *bojoritare*.

Yiba tomó la totuma y se dirigió para su casa. Dentro de dicha totuma estaba *Yáwira* en forma de una abeja pero *Yiba* no se aguantó la curiosidad al escuchar el zumbido que salía de allí y tampoco estaba convencido de que realmente *Yáwira* estuviera encerrada en tan pequeño calabazo. Así que destapó un poquito el orificio e inmediatamente *Yáwira* se salió volando, de nuevo, hacia la casa de *Idejño*. Cuando *Yiba* tapó el orificio ya era muy tarde. Cuando ella salió volando en forma de abeja, pronunció estas palabras: “*Yiba*, usted nunca me quiso, ni me quiere ahora y por eso me hace esto”. *Yiba* se fue muy triste a su casa y llegando, hizo la curación según lo indicado por su suegro, luego destapó la totuma dentro de la alcoba en la que se hospedaba con *Yáwira*. No sucedió nada, sólo se oyó un

sonido idéntico al que se produce cuando se abre una puerta y nada más. Como vio que *Yáwira* no resucitó, decidió ir a pedirle a *Idejño* a otra de sus hijas. Le contó lo que había pasado con su hija y le dijo que le diera a su hija menor para que fuera su mujer pero *Idejño* se negó rotundamente a recibirlo en su casa y le dijo que se desapareciera de inmediato porque no quería volverlo a ver.

Ante tal situación, *Yiba* tuvo que salir de la casa de su suegro y se dirigió nuevamente para su casa. Cuando iba llegando, pensó que el culpable de todo era el gallinazo y debía vengarse de él. Reunió una gran cantidad de hojas de yuca (*kī jū*) y se cubrió con ellas, además se puso un banco sobre el pecho. Con el tiempo, las hojas empezaron a pudrirse y los moscos llegaban a comerse lo podrido pues se oían chismes, como ahora, en los que la gente decía que *Yiba* se había podrido de tanto llorar a *Yáwira*. Entre estos moscos había una especie llamada *yuka* (moscos chulo) y uno de ellos le avisó al gallinazo que *Yiba* se estaba descomponiendo y que estaba lleno de gusanos. Ellos creían que *Yiba* se estaba pudriendo pero en realidad se hallaba vivo entre las hojas que se estaban descomponiendo. Al escuchar esto, *Yuka bokū* se alistó para corroborar la noticia; llegó al lugar y como vio que todo estaba lleno de gusanos, quedó convencido que *Yiba* estaba podrido; se quedó en la cumbreira de la maloca (*jetarisero*), bajó, se paró encima de *Yiba* e introdujo su flecha (*jeta bisu*) exactamente en el centro de las hojas podridas y la flecha se clavó en el banco. A *Yiba* no le pasó nada porque la flecha del gallinazo hubiera podido atravesar su corazón.

Finalmente, el gallinazo se paró bien en la dirección en donde se encontraba *Yiba*, dejó al lado su bolsa de poder y defensa, la misma que había usado en contra de *Yiba*, y se dedicó a recoger gusanos que ante sus ojos eran sardinas. De repente, *Yiba* se paró, agarró al gallinazo y quiso matarlo. Éste le pidió que no lo hiciera porque él no tenía la culpa de lo que había pasado con *Yáwira*; *Yiba* lo cogió y lo desplumó totalmente. Cuando el gallinazo ya no tenía ni una pluma, lo bañó con caldo del ají más picante y lo echó a la basura. Por esta razón, hay un dicho entre los Makuna que dice: "Al que roba la mujer de uno, por más que uno lo quiera matar no lo hace". *Yiba* flechaba lagartijas y se las daba de comer. El gallinazo estuvo mucho tiempo sin poder volar, mientras tanto vinieron algunas aves y le robaron todos los instrumentos de su poder: el tente (*tūtū*) tomó un collar que tenía forma de cruz (*kurusa*), que el gallinazo usaba para curar las épocas de pepas; el pájaro carpintero (*kōne*) cogió la flauta hecha con el

hueso de un animal que su dueño usaba para anunciar la llegada de la época del verano; el mico cotudo (*ugũ*) se robó un pito de un sonido muy agudo que el gallinazo soplaba durante la época del verano, y el pájaro burro (*utu*) cogió el colmillo de capibara o chigüiro (*riawekũ*).

Bojo Basa (Oso Yai y el Baile de Racimo de Coco)

Cerca de la bocana del Pirá vivía una familia compuesta por tres hermanos y una hermana. Un día, *Oso yai* (Murciélagos tigre) se convirtió en persona, se enamoró de una mujer y se casaron. Entonces, él empezó a comerse a sus cuñados. Invitó al primero diciéndole: "Acompáñeme a tal parte, vamos a moquear pescado". Llegando al sitio le dijo: "Bueno, usted quédese prendiendo el fogón y yo me voy a rebuscar". El murciélagos se fue y como el cuñado se quedó prendiendo el fogón, vino por detrás, lo mató y se lo comió.

Después llegó a la maloca y dijo: "Aquí está el pescado... miren que fuimos allá, nos cogió la noche, vino un animal y se comió a mi cuñado. Yo me pude escapar porque estaba despierto". La gente le creyó y lloró. A los cinco días de que esto sucedió, le dijo al otro cuñado: "A mí me da pena decirle que me acompañe porque me suceden cosas raras pero vamos a moquear pescado, vamos a rebuscar" e hizo lo mismo y, en esa ocasión, trajo una pierna del cuñado envuelta en hojas entre la cacería que había conseguido y dijo: "Esa carne que está envuelta no me la toquen porque es especial para mí". La gente le hizo caso pero, con la segunda víctima, la esposa sospechó que él estaba matando a sus hermanos y decidió revisarle la garganta y los dientes aunque él no se dejaba. En ese tiempo todos estaban desnudos, ella barría la maloca con las piernas abiertas y cuando él la miraba soltaba la carcajada pero no abría la boca lo suficiente, hasta que después de un rato la mujer pudo ver que por dentro estaba lleno de los pelos de sus hermanos.

Entonces, la mujer le contó al último hermano que quedaba e hicieron un trato para planear la muerte del murciélagos, además ese hermano era sabedor. Él pensó y curó con tabaco. Al día siguiente salieron los dos a rebuscar; llevaban dos tabacos porque *Oso yai* le había dicho el día en que saldrían a cazar. Al curar el tabaco, el sabedor estaba en capacidad de medir la agresividad del murciélagos y su capacidad de pensamiento, es decir, podía determinar hasta donde llegaba el pensamiento de *Oso yai*. Así se

podía saber que tan difícil sería matarlo. Cada uno llevaba un tabaco y en medio del camino, el curador le dijo que se fumarán un cigarrillo pero *Oso yai* sospechaba que la otra persona le estaba midiendo su pensamiento. Empezaron a soltar el humo hacia el cielo; *Oso yai* lo hizo primero pero la bocanada sólo llegó hasta donde llega el aire, cuando el otro lo hizo llegó hasta el cielo. Después de esto *Oso yai* ya estaba prevenido. Se fueron, llegaron al sitio y antes de barbasquear, *Oso yai* dijo: "Bueno cuñado, usted se queda prendiendo el fogón y yo me voy a barbasquear". El otro dijo que mejor fueran los dos y *Oso yai* contestó: "Lo que pasa es que yo voy muy rápido; tengo mucha hambre. Voy rápido, mientras consigo cacería, usted prende el fogón, cocinamos rápido, comemos y después nos vamos a rebuscar". Su cuñado insistió en que lo hicieran juntos. Se fueron y *Oso yai* le dijo que barbasquearan en un solo caño y el sabedor dijo que mejor lo hicieran por separado.

Empezaron a barbasquear y en el caño donde estaba *Oso yai* morían unos puños (pirañas) pequeños y espinosos. Donde estaba el cuñado no moría pez alguno porque esa era su intención; además, no quería distraerse porque podía llegar el murciélago y matarlo. Entonces, se dirigió a *Oso yai* y le dijo: "Ya conseguimos bastante, si tiene mucha hambre pues vamos a cocinar". El murciélago le propuso que prendiera el fogón mientras él destripaba los pescados pero el otro contestó: "No, juntos vamos a prender el fogón, juntos destripamos, juntos cocinamos y juntos comemos". Prendieron el fogón, pusieron la olla en el fuego y empezaron a cocinar rápido. El curador, por medio de su poder, pretendía que *Oso yai* se atragantara con los huesos del puño para poder abrirle la boca y matarlo.

Cuando la comida estuvo lista, la sirvieron en una hoja y empezaron a comer. Efectivamente, *Oso yai* se atoró con una espina que le atravesó el paladar. El sabedor preguntó qué había pasado y si era algo grave; el murciélago contestó que no lo era pues no quería que le viera la garganta donde tenía los pelos de los otros hermanos. Empezó a quejarse y a revolcarse en el suelo. Estaba a punto de morir cuando permitió que el sabedor lo mirara y éste vio todos los pelos que tenía con sólo abrir la boca. *Oso yai* tenía una piedra (~ *gütā boti*) con la que mataba gente; entonces el curador se la pidió prestada. El murciélago se negó pero el otro insistió diciendo que era con lo único que se podía sacar la espina. Como *Oso yai* no quería morir, le pasó la piedra. El curador le pegó pero *Oso yai* no se murió: se convirtió en un murciélago y se fue volando.

El sabedor fue y le contó todo lo sucedido a sus familiares. Después soñó y vio dónde estaba un árbol de uvas (*üyera*) y reconoció el lugar donde se hallaban todos los murciélagos (*osoa*). Era un árbol con huecos y ellos estaban comiendo gente. A la mañana siguiente, decidió ir al sitio donde quedaba ese árbol y, de repente, vio a *Oso yai* que estaba atragantado: estaba con la cabeza por fuera de uno de los huecos del árbol pendiente de quien venía de paso. Cuando abría los ojos no veía pero cuando los cerraba veía todo. El sabedor descubrió que cuando abría los ojos era porque estaba dormido y cuando los cerraba estaba viendo; poco a poco fue acercándose hacia el árbol: cuando *Oso yai* abría los ojos caminaba y se quedaba quieto cuando los cerraba. De esa manera pudo observar el árbol con detenimiento. Regresó, dijo que en ese árbol vivían los murciélagos que estaban acabando con la gente y decidieron quemarlo. Reunieron a mucha gente y empezaron a recoger leña. Partieron desde el río Apaporis, llegaron a un cañito que se llama *Meneboaya* y se quedaron arriba de la bocana del Pirá. Los murciélagos ya se habían dado cuenta porque escucharon el chisme de que los iban a quemar. Acordaron que si la gente intentaba prender fuego al árbol, ellos con sus orines lo apagarían.

Cuando la gente estaba en las bocas de *Meneboaya*, rondaba un murciélago muy pequeño, uno que siempre vuela al atardecer, y vio que la gente estaba preparando leña para quemar el árbol. Fue y le contó a los otros murciélagos cantando con el ritmo del baile de pescado de los Letuama. Los murciélagos pensaban que era un mentiroso y mandaron a un murciélago más grande. Salió por la parte superior del árbol para que nadie se diera cuenta pero no vio nada. Regresó y dijo que todo había sido un invento del murciélago pequeño.

Mientras tanto, la gente subía por el Pirá, entraron por un caño que se llama *Sũãña* y se metieron en la quebradita *Ñomüsĩniña* que desemboca en ese mismo caño. Allí cogieron palo de milpeso, entre otras clases de leña, y por eso lo bautizaron *Ñomüsĩniña*, caño de milpeso. Entraron por el caño *Gũboasa* (palo de castaño) donde recogieron más leña. Por la noche llegaron al árbol: el murciélago pequeño que ya sabía lo que iba a pasar se escondió en las raíces con su hermana, se ocultó hacia el centro de la tierra. La gente inició la quema y los murciélagos cuando vieron las llamas, orinaron y las apagaron. Volvieron a prender el fuego, los otros orinaron pero no pudieron apagarlo del todo. Echaron más leña y prendieron el árbol nuevamente pero con tanta fuerza que se quemó por completo con todos los

murciélagos que estaban adentro, excepto *Oso yai*. Las llamas le alcanzaron la cola; se metió en el agua pero el fuego no se apagaba. Cuando salía del agua, la llama se avivaba. Cada parte del río Pirá en la que él salía, recibía un nombre y se convertía en un lugar sagrado. Pasando una parte quiso hacer un desvío en una vuelta en forma de *iro'* y allí el murciélago se convirtió en ese animal para tratar de apagar el fuego. Así llegó hasta *Najū goje* donde habitaban los *Rase ~gana*, quienes le apagaron las llamas. Después siguió creando otros sitios sagrados, que ya no son del tiempo de los *Ayawa* porque a los otros lugares, precisamente, las llamas los hicieron sagrados.

El árbol se apagó totalmente y al tercer día salieron los dos hermanitos murciélagos; lloraban y se lamentaban de que sus familiares no les hubieran hecho caso. Vieron que todo estaba vuelto cenizas: no había nada, todos habían muerto. Por ahí cerca vivía una familia compuesta por una mujer que tenía tres hijos grandes y uno pequeño. Ellos estaban en época de dieta y tenían una chagra llena de uva. Entonces, los murciélagos se iban de noche a la chagra y robaban uva, y es por eso que los murciélagos comen uva. Cuando la mujer se dio cuenta, se fue muy temprano a la chagra y los encontró comiendo. Preguntó quiénes eran y ellos le contaron toda la historia. Se los llevó para su casa y los encargó del cuidado de su hijo menor pero le mordían los dedos y le chupaban la sangre. El niño se iba debilitando día tras día hasta que el murciélago hembra lo llevó a bañar al puerto y le mordió todos los dedos, le chupó toda la sangre y el niño se murió.

La mamá no dijo nada y lo enterró. Después mandó a la mujer murciélago a buscar leña para prender un tiesto para hacer casabe. Ella fue, buscó la leña, prendió y, cuando el tiesto ya estaba ardiendo, la cogió, la metió y la quemó. En ese momento, el murciélago estaba inhalando ají en el puerto con unas hojas que le servían de cuñas. Cuando la mujer murciélago se quemó, se convirtió en un pescado que se llama *tibi* y vive en las lagunas. Al transformarse en pez cayó en la cuyita de ají que el hermano estaba inhalando.

Él sabía que la habían quemado y cuando la vio le dijo que él ya le había advertido que no hiciera eso porque ya los habían intentado quemar una vez y si seguían buscando problemas los volverían a quemar. Cogió el pescadito, lo envolvió en una hojita y se lo llevó a la mujer, quien estaba haciendo casabe. El murciélago llegó y metió el pescado en el tiesto, tomó un poquito de caguana y mameó. La señora le preguntó que si no se iba a

comer el pescado, él le contestó que no porque estaba mambeando. Entonces, ella abrió el paquete, lo sacudió y le cayeron las cenizas en los ojos y quedó ciega por un instante. El murciélago sacó los cuatro huesos de su hermana y con ellos hizo que nacieran las cañas de la mata de chiruro² pero, en realidad, era él mismo que se había convertido en esas matas. Con las cañas hizo flautas y así nació el chiruro (*seru*). Después le preguntó a la mujer qué le había pasado, le sacudió las cenizas y la sanó.

Empezó a tocar porque él lloraba por medio de la música: tocaba y lloraba. Entonces, los hijos mayores de la señora le preguntaron dónde había conseguido esa flauta. Él les dijo que no se conseguía por esos lados. Ellos seguían insistiendo y les aseguró que los iba a llevar hasta el sitio donde se podía encontrar pero que tendrían que caminar mucho para llegar. También les dijo que cada uno debía mandarle a hacer un bulto de casabe a su mamá. Ellos obedecieron y partieron; el murciélago se metía en el monte y les daba vueltas. Iba tumbando palmas de milpeso, cogía el cogollo y daba la vuelta. Así pasó durante un mes hasta que se les acabó el casabe, pero les dijo que aún faltaba un mes para llegar. Les pidió que se devolvieran a buscar casabe y, en este recorrido, iban a emplear un mes de ida y un mes de vuelta. Durante ese tiempo, nacieron los mojoy en las palmas que habían tumbado de ida y en el segundo viaje ya iban comiendo de estos gusanos; el murciélago les iba dando mojoy asado, moqueado y chuzado. Así, ellos se fueron engordando, se convirtieron en pura grasa (*üyesājārĩ*).

Cuando iban llegando al sitio, el murciélago les advirtió que cogieran un solo instrumento pues de cada uno podían salir seis pares. Entonces, él hizo, por medio del poder, que la vista de ellos se enloqueciera al ver esos chiruros. No le hicieron caso y empezaron a cortar: para el murciélago era como cortarles los brazos y los dedos. La mata comenzó a reventarse, se convirtió en tigre y se los comió a todos; además, esas personas estaban llenas de grasa por todo lo que habían comido durante el camino.

El murciélago cogió todas esas matas de chiruro, las envolvió en un sólo bloque. Se envolvió y quedó convertido en *Rāme*, un gavián. Después se oscureció, llovió y empezó a cantar *bojobasa* pues estaba creando ese baile. En ese momento nadie lo podía matar, además él estaba cantando cómo fue que se comió a esas personas; también cantaba hablando de la cepa (*ñanaka*), las raíces (*ñanayure*) y demás partes de la mata de chiruro. Ese es un baile de guerra.

La mujer esperaba y nada que llegaban hasta que un muchacho que se había logrado escapar apareció a los seis días. Contó lo que había sucedido e invitó a otra gente a que fueran a flecharlo y a matarlo pero, cuando llegaron al lugar, se quedaron escuchando el baile hasta que lograron aprenderlo. Hubo uno que lo aprendió totalmente y para ese momento nadie le podía hacer nada al murciélago. Los familiares de los muertos querían vengarse, querían matarlo pero no se dejaba ver porque estaba envuelto en las hojas del chiruro. El que iba dispuesto a matarlo se paraba encima de las matas y escuchaba el canto, aprendía toda la canción y regresaba a su casa. Así se originó el baile, pero el árbol seguía comiendo gente. Entonces, invitaron a *Wasoyuküjino* pues él era el único que podía matar al gavilán porque era experto en flechas.

Cuando el viento soplaba, las hojas se abrían un poco y se alcanzaba a ver una parte del gavilán pero las ramas volvían a cerrarse rápidamente. Ocurrió de nuevo y cuando se abrieron las hojas, lo flechó y le pegó. Empezó a marearse por el veneno, vomitó y salió volando hacia la parte de arriba del Pirá. En ese momento, *Wasoyuküjino* se apropió de ese baile y, por esta razón, quedó en el yuruparí; también se puede decir que ahí es cuando los *Osoa masā* (Gente de Murciélago) tienen parte de la historia del yuruparí de nosotros. Ellos eran considerados por los antiguos Makuna como *bai mesā* (primos mayores) y a *Waso makü* lo tenemos como uno de nuestros abuelos. El chiruro quedó como instrumento musical y no como instrumento de yuruparí.

El árbol de chiruro está ubicado en un sitio que se llama *Bugojero*. Nadie sabía donde había quedado a excepción de un viejo Makuna que era *yai*. Por medio del sueño vio el lugar donde estaba esa mata y se dio cuenta que sólo se podía coger en la época de chontaduro; de lo contrario, el árbol se vengaría haciendo que la gente peleara y se matara por el deseo de tener *jota seru* (chiruro de chontaduro). Él murió pero tenía un hijo al que le decían "Pajarito", el papá de Calixto Makuna de bocas del Pirá. Antes de morir lo llevó a ese lugar pero le advirtió que no le dijera a nadie. Sin embargo, pensó que su hijo le podía avisar a todo el mundo y cuando regresaron ocultó el lugar por medio del pensamiento, para que nadie pudiera llegar hasta allá. Mucha gente ha intentado buscar ese chiruro y algunos dicen que queda cerca del río pero nunca lo han encontrado. Todas esas personas han querido llegar a ese lugar para coger un chiruro único que, para nosotros, es uno de los mejores instrumentos musicales.

No obstante, llegar hasta ese lugar está precedido de ciertas reglas: se tiene que ir con pasos adecuados, en posición de guerra y solamente en la época de chontaduro. Por eso es que hay que cogerlo con ciertas medidas de seguridad pues en esa época, antes del baile del muñeco, se hace un baile únicamente para ese tipo de chiruro. Cuando ellos iban a coger ese instrumento caminaban al estilo de guerra que era como ir a matar gente: tenían unos pasos muy especiales, cortaban una sola rama y se alejaban con rapidez; ellos no cortaban la caña ni la arreglaban en el mismo sitio porque era como matar gente. Como ahora no se saben esos pasos no se insiste en buscar ese chiruro. El sitio donde se encuentra el árbol de chiruro no es un sitio sagrado; la gente que ha lo visto dice que es recomendable coger una sola cañita y quedarse lejos de la mata.

Gaweta (El Baile de Gavilán)

Esta historia no trata sobre el origen de la gente hoy llamamos *Süroa*, sino de lo que ocurrió para que se hicieran familiares de los Makuna y empezaran a ser considerados como un clan. En épocas anteriores a ésta, vivía una familia compuesta por dos hermanos, uno de ellos era casado y tenía tres hijos; la niña se llamaba *Wemana*. En ese entonces, los hombres que no tenían mujer abusaban de las esposas de sus hermanos y, por esta razón, se maldecían entre ellos y se morían; en otros casos, peleaban con mucha agresividad. Un día, el hermano menor, el que no tenía mujer, empezó a abusar de su cuñada. Lo hacía a escondidas y nadie se daba cuenta. Sin embargo, le hacía canastos, le arreglaba las chagras y le traía pescado y cacería. El marido no sospechaba nada.

Así pasó mucho tiempo hasta cuando el hermano mayor los descubrió. Pensó en hacer el reclamo pero no lo hizo porque le dio pena con su hermano; sin embargo, sentía tanta rabia que decidió hacerle un daño espiritual (*rojori*). Su intención era que se fuera de la casa a vivir en el monte como un animal. Al cabo de algunos meses, la maldición hizo efecto y el hermano menor se fue de la maloca para vivir en la selva. Pasó mucho tiempo en el monte sin comer nada hasta que un día se fue a robar comida en la chagra de su cuñada. El hermano mayor se dio cuenta y maldijo todas las frutas de la chagra para que su hermano se muriera al consumirlas y así dejara de hacer el mal. Éste, sin tener la menor sospecha del asunto, siguió robando frutas en la chagra. Después se dio cuenta que se estaba adelgazando, hasta

el punto que parecía una flecha. Inmediatamente pensó que su hermano mayor le estaba haciendo daño y decidió vengarse.

Debido a la maldición, él adoptó la apariencia de *rümü* (curupira) y decidió ir así a la maloca de su hermano cargando un canasto lleno de masa de una pepa llamada *badí*, que les daría de comer a sus sobrinos en caso de que estuvieran solos. Cuando llegó no encontró a su hermano y mandó a los muchachos a poner una olla con agua en el fogón para echar la bola de masa y comer con casabe cuando estuviera lista. Mientras los muchachos cocinaban la masa, él se puso a dormir en la hamaca de su hermano y le dijo a sus sobrinos que lo despertaran cuando su padre estuviera, de regreso, a cierta distancia de la maloca. Los muchachos terminaron de cocinar, comieron y les gustó tanto que se acabaron el casabe que había en la maloca. En la tarde vieron que su padre se venía aproximando y levantaron a su tío, a quien no podían reconocer por su apariencia y forma de ser. Salió corriendo y les advirtió que no le dijeran nada a su padre sobre lo que habían hecho. Al llegar, el papá les preguntó por el casabe y ellos dijeron que no sabían nada.

Esto ocurrió en repetidas ocasiones hasta que un día los muchachos le contaron a su papá lo que estaba sucediendo y éste les dijo que rompieran el canasto mientras el *rümü* estuviera dormido. La idea era que cuando éste saliera corriendo se llevara el canasto sin la masa. El tío llegó, les dio las indicaciones de siempre y durmió en la misma hamaca mientras ellos cocinaban la masa pero también aprovecharon y le rompieron el canasto. Esta vez el papá llegó temprano y los muchachos no lo despertaron sino cuando su padre ya estaba entrando a la maloca. No le dieron tiempo para que revisara el canasto de la masa y con el afán de no dejarse ver por su hermano, cogió el canasto del carguero y la masa se salió por el hueco. Los muchachos repartieron la masa que había quedado entre ellos.

Cuando el tío se dio cuenta, sintió mucha rabia y planeó matar a todos sus sobrinos. Un día, aprovechó la ausencia del padre y mandó a los muchachos a cocinar breo (*werea*) en una olla de barro grande. Cuando hirvió, los cogió y los mató echándolos en la olla. Luego tomó una hoja de plátano, la tendió en el centro de la maloca para que su hermano mayor la viera al entrar. Cuando éste llegó a la casa, encontró a todos sus hijos muertos y pensó que su hermano debía ser el responsable de semejante acto. Al ver lo sucedido, decidió destruir todo lo que tenía en la chagra y se marchó a vivir a otro lado para que el hermano se muriera de hambre. Así ocurrió y el

rümü se tendió, prácticamente muerto del hambre, al pie de un árbol gigantesco de una pepa llamada *yegü*. Allí, *ga jagü*, un gavilán¹, tenía un nido con los pichoncitos recién salidos del cascarón.

Un día que estaba buscando comida para sus pichones, encontró al *rümü* al pie del árbol, lo alzó con su pico y lo llevó al nido como comida para su pequeños. Mientras estuvo en la copa del árbol, el gavilán estaba esperando a que se muriera para ofrecérselo a las crías pero él se estaba recuperando comiendo los sobrados de los pichones. Llegó el día en que estaba totalmente reestablecido y, como el gavilán no lo pudo matar y por su tamaño le era muy difícil bajar del árbol, se dedicó a cuidar a los gavilancitos mientras que el padre se iba a buscar comida. Sin embargo, no tenía tranquila la conciencia por lo que había hecho con sus sobrinos y empezó a buscar una solución.

Él estaba amañado con los gavilanes y ellos también lo apreciaban mucho por los cuidados que les brindaba. Un día pensó que si mataba al gavilán papá, podía coger a los pichones y convertirlos en sus sobrinos fallecidos pero le daba lástima asesinarlo porque lo había alimentado como a uno de sus hijos. No obstante, lo mató con la misma pepa del árbol y convirtió a las crías en sus sobrinos; de esa manera podría decirle a su hermano que sus hijos estaban vivos y que él los había hallado. Posteriormente, empezó a observar el árbol y descubrió la forma particular de sus pepas y por cada una de esas formas creaba una estrofa del baile que después se llamaría *gaweta* (baile de gavilán).

Cantaba sobre la forma de las pepas, de las ramas, de las flores, de la corteza del árbol; sobre la forma de las plumas de los gavilancitos y su color, los ojos, la forma de los picos, las garras, la forma del vuelo, etc. De esa manera, él hablaba, enseñaba el *ketioka* del baile de gavilán y se lo hizo aprender a las crías. Todo esto ocurrió en la parte superior del árbol porque todavía no había podido descender; un día descubrió una solución: pelar el árbol y bajarse por el carguero. De la cáscara que había pelado creó una estrofa del baile porque, en realidad, cada cosa que hacía la incluía en una estrofa. Esto lo hizo hasta que finalmente llegó a la tierra. Como los gavilanes todavía estaban pequeños y no podían caminar por sí solos, fabricó un canasto con hoja de milpeso para poderlos cargar. A partir de este acontecimiento creó otra estrofa.

Luego, se llevó a los gavilanes al monte para enseñarles a cantar y a vomitar agua. Un día les dijo que irían a la casa de sus padres a bailar lo

que habían aprendido. Entonces, él fue personalmente donde su hermano y le dijo: “Hermano, he encontrado a sus hijos; ellos están bien, están preparando plumajes para venir a bailar en su maloca. Póngase contento que muy pronto estarán acá bailando”. Al principio, el hermano mayor no le creyó pero el otro lo convenció; fijaron una fecha para el baile y el menor se fue para el monte llevando coca, casabe y tabaco para los muchachos de parte de su padre. Les contó todo lo que había hablado con su hermano y ellos recibieron la noticia muy contentos.

Llegado el día propuesto para el baile, el hermano menor marchó adelante para evitar cualquier inconveniente en caso de que su hermano no aceptara a los muchachos como sus hijos. Ellos iban tocando flautas y el supuesto papá salió a verificar si en verdad eran sus hijos; él quedó convencido porque eran muy parecidos y, en realidad, eran los hijos muertos. Entraron a la maloca, bailaron y hablaron con su padre palabras de *ketioka* toda la noche. Mientras bailaban, el yuruparí de los Makuna intervino en el pensamiento, en el aire y en el viento, especialmente *Waiyaberoa*; de ahí que este baile sea propio de los Makuna pues quedó grabado en nuestro yuruparí para siempre. Por esta razón, los *Süroa* son *bai mesā* de los Makuna. También se puede decir que el alma del yuruparí se encontró con la de los *Süroa* para que ellos fueran más cercanos a nosotros.

Rē Basa (El Baile de Canagucho y las Casas de Inundación)

Antiguamente vivían unas personas en alguna parte del Pirá. Un día, una señora que tenía un hijo salió al puerto y vio que había un huevo, aunque en esa zona no había huevos ni animales. Fue y le contó a su marido; éste le dijo que debía ser el huevo de un ave, lo cocinó y se lo comió. En realidad, ese era el huevo de una anaconda *Sōrī jakū* (papá de *Sōrī*) pero ellos no lo sabían. Sin embargo, una noche estaban hablando y el hombre se preguntaba si por haberse comido ese huevo se convertiría en animal o en otra clase de ser. También le preguntó a su mujer qué haría si algo así ocurriera. Ella le dijo que escaparía de él y el otro replicó que no podría huir porque él tenía la capacidad de estar en cualquier lugar. Este personaje se llamaba *Jiyekuri* y se conoce también como *Sōrījīno* o *Sūkē*.

Cuando estaba oscuro, se despertó y ya estaba convertido en anaconda. Le dijo a la gente que no se fuera y, a cambio, él seguiría pescando y cazando porque estaba impedido físicamente para tumbar chagra y construir la

maloca. De igual manera, les aseguró que no les haría ningún daño. Ellos lo trataron de papá y de tío pero no le hicieron caso. Al día siguiente ya era una anaconda gigante y cuando salió a cazar, la gente decidió irse muy lejos. Al llegar, no encontró a nadie. Él pensaba que con el tiempo volvería a ser persona; se quedó solo en la maloca pensando en su esposa y su hijo hasta que decidió ir a buscarlos. Los encontró y aunque les habló como persona, ellos se asustaron mucho y, por la noche, huyeron de nuevo. Cuando *Sükē* se dio cuenta, se enojó tanto que volvió a la maloca a vivir solo.

Planeó su venganza pues ya se había convertido otra vez en persona; el cuero de anaconda que lo cubría era de tabaco y lo secaba encima de la maloca; así que cuando se lo quitaba se convertía en una persona normal. Se fue muy cerca de la quebrada donde estaban sus familiares y, en uno de los pozos, se convirtió en una palma de canangucho con cuatro racimos de pepa, cada uno por puerta del universo (*sojeri*). La palma era el cuerpo, los racimos de un lado eran los brazos y los otros eran los ojos.

Su esposa se había ido a vivir con su cuñado pero aún no tenían nada. Un día, ella se fue con su hijo a buscar camarones a una quebradita y vio que entraba la culebrita *rēñña* (culebra de canangucho) y hacía un sonido que decía "reeee". Ella encontró una pepa roja de canangucho, la probó y le pareció deliciosa pero no le podía encontrar un nombre porque esa palma no existía. Como la culebra entró haciendo ese sonido llamó *rē* a la fruta. La mujer se llevó una pepa y regresó a la maloca; se la dio a probar a todos los presentes y, fascinados, se fueron a recoger esos frutos. Comieron y aunque querían hacer una fiesta *rējio* (entrar canangucho) no tenían tabaco ni coca para hacerla. Entonces, pensaron en volver a la maloca donde vivían antes pues creían que la anaconda se había ido; además, allí podrían conseguir tabaco.

Al llegar vieron un tabaco grande en hoja (*rike mūno*) y lo cogieron sin saber que era la piel de *Sōrjino*. Cuando éste regresó, no encontró su camisa y pensó decirles que lo fueran a visitar para vengarse. Como aún les faltaba la coca para el baile, aceptaron ir a saludarlo y él los regañó por haber escapado. Le dijeron que querían hacer un baile y que necesitaban coca; *Sōri* les preguntó: "Qué baile van a hacer?". La gente contestó que iban a entrar una pepa que encontraron y llamaron *rē*. La anaconda les dijo que conocía la pepa y que les enseñaría a curarla porque él la había sembrado. También les dijo que cogieran coca y que la curaran de determinada forma. Así creó una historia, advirtió sobre las implicaciones de la curación

y aseguró que vendría una inundación. Después les dijo que debían subir por la palma sin cortarla y coger las pepas con la mano sin hacerle ningún daño a la mata. La gente lo invitó al baile pero él les solicitó que le dejaran la pulpa sin cáscaras, es decir, sólo el almidón y el jugo.

La gente le contó al hermano menor lo que *Sükē* había dicho y éste dijo que él no sabía nada. Salieron al otro día a buscar canangucho y les pareció complicado cogerlo pepa por pepa; entonces, cortaron los racimos, los recogieron y se devolvieron a la maloca. Uno de los que se había subido a la palma olvidó su mochila y se acordó cuando ya iban llegando a la maloca. *Sōrī* hizo que esto ocurriera con su pensamiento y el muchacho se devolvió por su mochila. Cuando llegó, oyó que alguien gritaba y se asustó; se acercó y vio que estaba cayendo sangre humana de la palma. Recogió la mochila, regresó a su casa a contar lo ocurrido y, aunque se asustaron al oír la historia, siguieron adelante con los preparativos de la fiesta.

Llegado el día del baile, *Sükē* estaba enojado porque habían cortado su cuerpo; fue a la maloca y además no le dieron la pulpa de canangucho sino que le sirvieron como a cualquier otro. Les dijo que quería de las pepas más feas porque estaba muy bravo. Mientras bailaban, empezó a inundarlos e hizo que el pozo donde estaba el canangucho se acercara a la maloca; éste quedaba en un lugar llamado *Ñenoni* que, aunque lejos geográficamente para nosotros, era cerca para ellos. Era como si la casa estuviera en medio del cananguchal (*rētatarī*). Además, les volteó los ojos con el pensamiento y la gente no se daba cuenta de nada, sólo bailaba. A medianoche salió de la maloca y tiró una pepa para corroborar el nivel del agua, después salió seguido hasta que a las cuatro de la mañana, aproximadamente, se dio cuenta que el agua estaba terminando de inundar el patio: cuando las personas salían a orinar, veía que estaban dentro del agua, pero ellos no sentían nada. Luego, los invitó a bailar a todos y los enloqueció por completo; en ese momento el agua había llegado a la maloca y la inundación era un hecho. *Sükē* tenía muchos familiares cercanos y apartó a algunos de ellos para salvarlos pero a su esposa y a su hermano sí los mató. A los parientes que quedaron, los convirtió en loros y, en ese momento, creó las cuatro *Sōrī wiri* (malocas de inundación) porque había creado cuatro racimos de canangucho. En esas casas hay *ketioka*, tigres de agua, anacondas de inundación (*Sōrījīnoa*) y otros personajes¹. En esta historia está la forma de curar *rē* para los niños y las mujeres después de menstruación. Todos los acontecimientos de la historia son formas de curar: los juegos, el robo, la cortada de la palma, etc.

Hablando de *Sōrī wī*, está el caso de un Tanimuka que no conocía el río Taraira pero iba subiendo por sus aguas. Nosotros consideramos a ese río como *sōrī riaka* (río de inundación). El Tanimuka iba acompañado por su esposa y cuando se le hizo tarde, decidió acampar. En ese preciso momento pasaron volando unas pavas, él las persiguió con su cerbatana para flecharlas pero antes había matado dos micos *wau*. La mujer tenía la menstruación y, sin embargo, chamuscó a los micos y los metió al agua. Inmediatamente, el río se creció e inundó porque está prohibido echar cacería quemada en él porque los tigres del agua salen. El río se inundó y los peces dormilones (*roea*) se comieron a la mujer y cuando el agua bajó, el pez que la había devorado quedó atrapado en la canoa.

El esposo regresó y como había matado una pava, la quemó, la tiró al agua y se trepó a un árbol para ver qué era lo que sucedía. De inmediato, comenzaron a caer palos, casas de comején, esas que son como matas de piña (quiches), hierbas, cortaderas y sapos. Todos caían al río y éste empezó a subir. El Tanimuka empezó a flechar porque veía que el río estaba lleno de tigres que nadaban pues las cosas que caían al agua se convertían en jaguares. Como era *yai* pudo ver que cuatro de los tigres eran los principales *ide yaia* (jaguares del agua) puesto que venían de las cuatro puertas del universo. Los mató y el agua bajó; esperó un rato y vio que los quiches se subían otra vez a los árboles pero iban flechados. Los sapos y las casas de comején también salían con las flechas clavadas en sus cuerpos. Bajó y dentro de la canoa estaba un dormilón grande vomitando la pierna de su esposa. A los tigres que había matado les sacó los colmillos y nos los regaló; por esta razón, tenemos guardados esos dos collares en la caja de plumaje. Él dijo que los *ide yaia* existían en el agua y aún viven allí. *Sōrī wiri* son las casas donde viven esos *yaia*; hay cuatro en cada una de las puertas del mundo y allá también hay *ketioka*.

Kajea Sawari

Esta historia es reciente, ocurrió cuando la gente ya vivía sobre la tierra y pertenece a los *Ūmūa masā*, que no eran muchos; por eso se dice que siempre han sido *rojori jakū* (padres de maldiciones): se hacen daño entre ellos mismos. Había dos hermanos, uno se llamaba *Kajea sawari*² y el otro *Sawa sawari*, el primero era casado y el otro era soltero. Vivían en una sola maloca y el menor se enamoró de su cuñada. Quería matar a su hermano pero no

encontró la forma, entonces le dijo que los hijos tenían que mirar yuruparí y bailar con plumaje. Le aseguró a su hermano mayor que antes de mirar yuruparí tenía que preparar plumajes. *Sawa sawari* con su propio cuerpo hizo que brotara un árbol muy grande que se llama *bükügü* (un tipo de castaño) y con su pensamiento creó un nido de guacamayas para poder coger plumas. Entonces, le dijo a su hermano que él había visto un nido de guacamayas y que fuera a coger plumas para preparar el plumaje para el día del yuruparí.

Como no podía subir por el mismo árbol, obligatoriamente tenía que hacerlo por otro palo que estaba al lado de *bükügü*. El hermano menor haló un palo y lo amarró con las ramas de *bükügü*. Lo ató muy suavemente y con su pensamiento lo soltó al pasarse al árbol grande. Cuando ellos fueron a buscar el nido, *Sawa sawari* le dijo que fueran con cuidado y que llevara su banco, su tabaco y su coca, que era el alma del hermano mayor. *Kajea sawari* le hizo caso, se subió, pasó al árbol grande y cuando lo hizo, lo que el hermano menor había amarrado se soltó y los dos palos quedaron separados. De ninguna manera podía bajar porque el árbol era altísimo y permaneció allí muchos días sin comer. Una de sus hermanas llegó en forma de pájaro carpintero con casabe pero él no lo quiso recibir porque estaba enojado. Como él también era sabedor empezó a llamar por todas las puertas, es decir, por todos los cuatro puntos del mundo. Llamaba hacia arriba y nadie contestaba; después se le ocurrió llamar hacia abajo, hacia el río, porque el árbol estaba a la orilla. Finalmente, le contestó una boa y él le dijo que necesitaba que lo ayudara a bajar. La boa le respondió que quería subir a comérselo y *Kajea sawari* le dijo que subiera desde la cola. La boa le hizo caso, subió por la cola y él bajó; estando a cierta altura brincó y cayó medio muerto pero lejos del árbol. Tenía coca y un tintín se la robó. Durante el tiempo que estuvo atrapado, su hermano vivió con su esposa en la maloca. *Kajea sawari* hizo que empezara a llover pero se ubicó en una parte alta donde la creciente no lo podía alcanzar; se quedó allí: el río venía crecido y los animales se iban reuniendo en un sólo lugar. Empezó a buscar el pedazo de tierra que faltaba por inundarse y encontró un tintín medio muerto de frío que tenía la bolsita de coca (*jea baju*) y la recuperó: desde ese momento el tintín quedó como un animal sagrado para los niños y cuando no se cura produce hinchazones, *wijiri* decimos nosotros.

Se dirigió hacia la maloca; cuando llegó *Sawa sawari* lo saludó y le dijo: “Menos mal que llegó porque estábamos preparando una fiesta”; además

tenía que ir a buscar un cuero de danta (*wawe*) para sus hijos pues era el día de mirar yuruparí y también les contó que había visto un hueco de danta donde podrían conseguirlo fácilmente. El hermano mayor le dijo que hiciera lo que quisiera y se fueron a buscar *wawe* para hacer escudos: escarbaron el hueco del tapir para enseñarle a los niños a prepararlo.

Ellos se fueron y el hermano menor le hizo perder el sentido al mayor para que no se diera cuenta de nada de lo que estaba pasando: quedó como loco. Cortaron una palma de asaí y dijeron: "Tenemos que escarbar aquí para llegar a la casa de la danta porque está a la medida de esta palma". Empezaron a cavar y *Sawa sawari* supo, faltando algunos centímetros, que iban a llegar. Entonces, cogió un palo, perforó el hueco y empujó al hermano mayor. Ese hueco donde ellos escarbaron queda en el centro de una casa de *Wasoyuküjño* que se llama *Yükaitara* en el Apaporis; al hueco le decimos *mino goje* (cueva de viento)³. *Sawa sawari* atacó a su hermano para que muriera y él pudiera quedarse con su cuñada pero el cuerpo de *Kajea sawari* no se movió sino que se convirtió en algodón para no caerse en el agua ni hundirse o golpearse con las ramas que había al lado de *wāmü riaka* (río de umarí) en el inframundo. Mientras descendía, iba nombrando el algodón hasta que cayó sobre una rama de guama que había a la orilla del río. Inmediatamente el hueco se tapó, no había por donde salir y *Kajea sawari* ya estaba en *wāmü riaka* con todo su poder. Vio que subían unos patos y él también se volvió animal, estaba como loco, y todos los animales lo veían como persona. Después subió un pájaro que se llama *kūmana* y le dijo al verlo: "Abuelo yo necesito subir con usted" y éste le contestó: "Mi canoa es muy pequeña, usted es muy grande y pesa mucho. Más abajo viene otro abuelo suyo que lo puede llevar".

Más tarde llegó otro pato más grande, le dijo que necesitaba subir y le contestó que no llevaba gente porque la canoa no le alcanzaba y que abajo venía otro abuelo con una canoa más grande. Él no sabía qué hacer. El último pato al que se refería era el sol y éste llegó en una canoa muy grande: era como un barco de dos pisos que funcionaba con candela. Cuando pasó al frente, *Kajea sawari* los llamó pero no le hicieron caso. Lo hizo una vez más, el barco paró y el sol dijo: "¿Quién es el que me llama abuelo porque yo nunca he tenido nietos?". *Kajea sawari* le dijo que necesitaba subir con él y el sol le contestó que debía saber todo lo que él sabía para poder viajar juntos. Los que manejaban el barco eran micos de candela (*jea wau*) y ardillas de candela (*jea ñísōkā*) porque eran el fuego del barco; todos existen allá y no en este mundo.

Cuando iban subiendo, el sol masticó su *guari jea* (fuego de guerra) y prendió el río: lo hizo para ver si *Kajea sawari* era capaz de sobrevivir y para ver qué tan poderoso era. Entonces, *Kajea sawari* se convirtió en una araña que se llama *ria büjü* (araña de río) y se ubicó en la parte de abajo del barco hasta donde llega el agua. El río se llenó de candela e hirvió; después, como a los diez minutos, todo se calmó y el barco estaba igual que antes. Cuando el agua hervía, el barco y todos los que estaban adentro iban desapareciendo porque ellos eran el fuego y *Kajea sawari* iba recibiendo la fuerza del sol, la capacidad de quemar (*guari jea*). Luego que todo se calmaba, el sol empezaba a llamarlo *jako makü* (paisano), él le contestaba: “Aquí estoy” y el otro decía: “Ah bueno! Eso quiere decir que usted es mi propio paisano porque no se quemó”. Así ocurrió en cuatro ocasiones porque el sol quemó cuatro veces el barco; cada vez que lo hacía, *Kajea sawari* recibía el poder para quemar y ahí estaba aprendiendo *rojori* que es una fuerza para hacer el mal; por eso, los *Ümüa masā* eran muy maldadosos, se maldecían y se mataban entre familiares. Cuando el sol llegó a un punto y *Kajea sawari* ya tenía una bolsa de *guari jea*, llegaron donde la mujer del sol, quien tenía coca, mingao y casabe.

Un día, la mujer del sol le dijo que fuera a buscar coca pero *Kajea sawari* iba y la cogía hojita por hojita. Cuando ella vio que se demoraba mucho salió a mirar y le dijo que su esposo nunca recogía la coca de esa manera; puso el canasto debajo de la mata, la sacudió y el canasto se llenó. Digamos que todo el proceso de hacer la coca era un simulacro y con eso la coca se pilaba, se pulverizaba y quedaba lista. Así pasaron muchos días y la mujer le dijo que fuera a tumbar chagra; él se fue y tumbaba árbol por árbol. Ella se fue a mirar y le dijo: “Mi esposo nunca hace así, simplemente haga el simulacro o deje el hacha clavada en el árbol que por sí solo se tumba”. Llegando el día de quemar, *Kajea sawari* fue, quemó la chagra y encontró una palma llena de mojoy; empezó a rajar el palo y a comer. Después regresó a la casa con la boca, las manos y el resto del cuerpo lleno de sangre. La mujer del sol le preguntó qué había estado haciendo y él le dijo que no había hecho nada excepto comer mojoy. La mujer le dijo que ellos eran la gente de sol, los que tumbaban la chagra. Él le contestó que no sabía y ella replicó: “No hay que hacer eso, el sol se va a poner muy bravo. Usted tiene que volver a su mundo antes de que mi esposo llegue a casa”. Como él estuvo mucho tiempo allá, tuvo que tumbar la chagra y esperar para hacerlo en el tiempo adecuado, la época de verano. Después sembró e hizo todo las labores correspondientes.

Posteriormente, *Kajea sawari* se fue a recoger hojas para hacer ceniza pero no había nada; encontró una danta que estaba comiendo hojas de yarumo en el rastrojo y le preguntó: “Abuelo, usted qué hace acá?” y la danta le contestó que estaba recogiendo ceniza para hacer coca para el baile en la casa de *Idejino*. *Kajea sawari* le dijo que él también quería ir pero que no tenía un camino fijo para hacerlo. A lo que él se refería era que no podía caminar por cualquier parte y que no era capaz de soportar todo ese viaje. La danta le dijo que se convirtiera en una garrapata y que se pegara en una de sus patas. Se fueron y llegaron a un río muy grande; atravesando el *wāmü riaka*, la danta le dijo que tenían que cruzar por debajo del agua y que cuando no resistiera le pegara un mordisco. Cuando el hombre estaba a punto de ahogarse mordía a la danta y ella salía, de esa manera cruzaron.

Luego llegaron a una maloca grande que tenía en la parte de afuera una mata de umarí (*wāmü*); la danta le pidió que cerrara los ojos porque ya iban a entrar por la puerta de una casa de los animales y, cuando los abrió, estaba dentro de una maloca donde se encontró con el tintín. Para los que estaban allí, era un día de fiesta; había toda clase de animales, la danta estaba invitada y *Kajea sawari* era el único humano que estaba entre ellos, quien a pesar de tener los ojos locos, era visto por los demás como persona. La danta estaba durmiendo porque tenía mucho sueño y el tintín le hizo el amor. *Kajea sawari* y el tintín empezaron a hacer chistes con eso y bailaron; de repente, ella despertó y sintió que alguien le había hecho el amor. Llamó a su esposo, le preguntó y él le dijo que todos habían estado bailando. Sin embargo, se puso furioso y le dijo que de pronto le había pasado algo o que se había orinado. Ella repuso: “Yo siento que alguien me hizo el amor mientras estaba durmiendo pero no alcanzó hasta donde usted alcanza”. Los otros siguieron bromeando pero la danta se sentía incómoda y decidió revisarle el pene a todos los que estaban alrededor. Los otros le dijeron al tintín que, para que no lo descubriera, se untara cenizas en su pene; efectivamente se echó la ceniza y la danta revisó pero no encontró al culpable.

En la madrugada del baile, la danta se acostó a dormir en una esquina y, como ellas comen mucho *wāmü*, el ano le olía a umarí; el olor le gustó mucho al tintín y empezó a morderle la cola a la danta. Ella se despertó y le dijo que se comiera las pepas; él se percató que las frutas no tenían semillas y que solo estaban las matas y pensó que en esta tierra era necesario que existiera esa pepa. En la parte más alta del árbol había una pepa grande de

umarí que era la única que tenía semilla pero el árbol estaba rodeado por un cerco y no se podía entrar por ninguna parte. Él empezó a morder las paredes hasta que hizo un hueco, apenas de su tamaño, para entrar a robar la semilla pero no podía porque estaba arriba; por medio de su pensamiento, hizo que cayera la pepa y se la robó. La danta se despertó y empezó a perseguirlo, cruzó por el Pirá abajo del chorro de *Koro* y llegó al Apaporis; de ahí cruzó hasta el Mirití y sembró la mata de umarí en el territorio de los Yukuna, pero era un umarí diferente al que había sacado *Yiba*. Esa mata estaba acompañada de un baile llamado *wāmü basa* (baile de umarí) que fue recibido por ese grupo. Como *Idejino* es el dueño general de esas casas y de los cultivos, los Yukuna fueron en agradecimiento hasta *Manaitara* y bailaron; *Idejino* les dio tabaco y coca, por eso ellos tienen algo de nosotros. De ahí viene la relación con ellos a pesar que los Yukuna tienen otro lugar de nacimiento.

En la casa de los animales continuaron el baile y al terminar, *Kajea sawari* no sabía como salir de allí. Ese día había muchos animales enfermos y él los curaba; como en esa época utilizaban trampas con piola de cumare para que ellos cayeran amarrados, llegaban pavas, palomas y otros animales. La gente de este mundo hacía las trampas y los que se escapaban se iban con las piolas y llegaban allí. *Kajea sawari* les quitaba fácilmente las cuerdas y, por eso, era considerado un gran curador pero ante sus ojos eran flechas que la gente les había disparado: se las sacaba y quedaban curados.

Después de la fiesta llegó la época de verano, luego se puso a llover y volaron las hormigas arrieras. Las aves empezaron a decir que tenían que salir a buscar arrieras y un pájaro que se llama *mekāsibi* dijo que iba para el hormiguero y *Kajea sawari* se fue con él. Cuando abrieron la puerta, sintió que ya conocía esa tierra: era donde había estado cogiendo hormigas con sus hijos pequeños cuando vivía en este mundo. En esa época del año, sus hijos iban a ese mismo hormiguero, pero como él llegó antes dejó su rastro y como sabía que los hijos se iban aproximando se escondió detrás de un palo que se llama *rikema* que sirve para hacer los cabos de las hachas. Más tarde llegaron los hijos, el más pequeño vio el rastro, lo siguió y encontró al papá. Llamó a los hermanos, les dijo que se había encontrado con su papá pero no le creyeron y le dijeron: "Cómo va a estar papá por acá si hace rato que murió?". Todos se reunieron, lo vieron y era él mismo; les preguntó qué estaban haciendo y ellos respondieron que estaban en dieta y por eso habían ido a buscar hormigas, además le dijeron que su mamá estaba vi-

viendo con el tío y estaba embarazada. Él les contestó: “Yo ya no soy persona, soy otro. Soy un animal. De manera que cuando lleguen a la casa no le digan a nadie que me encontraron, simplemente entren a la maloca y hagan un cuarto aparte para mí con eso yo no les muestro mi cuerpo”.

Ellos se fueron y *Kajea sawari* se fue siguiéndolos pero como ya estaba de noche se paró detrás de la puerta de la maloca. Empezaron a comer y la mamá le pegó al menor que estaba llorando y le dijo que comiera callado, que las hormigas no eran como la cacería de su padre, que le diera pena que su papá se había muerto y que por lo tanto, como huérfano, tenía que comer en silencio. El niño dijo que las hormigas se las había dado su papá cuando se habían encontrado; el tío le preguntó a los mayores si era verdad y ellos dijeron que sí. Él se puso muy triste pero no lo demostró, entonces se fueron a saludarlo; ya habían visto yuruparí pero *Kajea sawari* no quería vivir allí. Al día siguiente, hizo un pozo con muchos pescados al frente de donde ellos vivían y con su cuerpo y poder hizo que alrededor de esa laguna⁴ nacieran muchas pepas *jatirika* que revientan en verano. Creó los peces y llevó algunos a la casa para que todos comieran; los familiares le preguntaron dónde los había encontrado y él contestó que en una laguna donde abundaban.

Sawa sawari propuso que se fueran a barbasquear allí pero *Kajea sawari* había hecho que su hermano pensara o reaccionara de esa forma para vengarse. Se fueron y, llegando a la laguna, se dieron cuenta que había muchos peces y el hermano menor dijo que esperaran un tiempo para ir a barbasquear. Empezaron a hacer casabe y coca, y *Kajea sawari* le hizo lo mismo que *Sawa sawari* le había hecho antes cuando lo mandó subir al nido de guacamayas: le cambió la mentalidad para que no sospechara ni se diera cuenta de lo que estaba pasando. Estaba convencido de que no iba a pasar nada porque le había propuesto que se fuera con su tabaco, su banco y todo su poder. El día de barbasquear se fueron todos y les cambió la mentalidad, los volvió locos. Muchos peces empezaron a morir, entonces le dijo al hermano que se metiera con su poder a recoger los peces que se morían. Hizo que en el centro de la laguna murieran peces grandes para que todos se reunieran en ese punto a recogerlos; *Kajea sawari* tenía una hermana que tenía cuatro hijos y ellos también estaban con él. Todos estaban locos, gritando y cogiendo peces; *Kajea sawari* reunió el poder que había adquirido del sol y lo soltó sobre la laguna. Sin embargo, no pudo agarrar bien a su hermana y ella se alcanzó a quemar un pie mientras que

todos los demás se quemaron por completo. La que se quemó se convirtió en una boa, salió por el Pirá gritando y se metió más abajo de esa laguna y se volvió el yuruparí de los *Ūmüa masā*, llamado *Majārā*. El yuruparí era la hermana misma y por eso sólo hay un par: uno que es más corto que el otro porque ella se quemó y perdió un pie⁵. Ellos se llaman *Ūmüa masā* porque adquirieron ese poder del sol para quemar y hacer daño a la gente.

Sawa sawari se murió y *Kajea sawari* subió, se fue con sus cuatro hijos y así se vengó. Se dice que desde la casa de la mujer del sol, *Kajea sawari* subió pero nadie sabe donde queda ese lugar. El trayecto para llegar hasta allá es muy largo. Para nosotros, se supone que el recorrido que hace el sol es de casi un año y es el ciclo largo que encierra todas las épocas. Al final de ese período hay un baile y ese es el momento cuando *Kajea sawari* vuelve a su casa, pero no sé los detalles.

Esa es la forma como los *Ūmüa masā* cuentan cómo recibieron *rojori*, cómo jugaban entre ellos y cómo curan animales; es la única historia que se relaciona con el sol. No obstante, debe haber otras historias que tienen que ver con el sol porque, por decir algo, en el río Taraira existe el raudal del sol (*ūmakañi ~gütā*). Para nosotros, el poder de los *Ūmüa masā* no significa nada porque sólo nos sirve si vamos donde ellos y, por ejemplo, tenemos que curar a un niño *Ūmüa masā* que esté enfermo⁶. Ese conocimiento les sirve a ellos para todo: pueden curar, arreglar la chagra o hacer *rojori* pero no lo pueden aplicar a cualquier persona, solamente entre ellos.

Notas

La Creación

- 1 Los dioses decidieron mirar otras cosas y ahí fue cuando crearon *simio* porque no había *jerika* (pepas), todo era de yuruparí.
- 2 Por eso cuando no se le hace caso al curador, las personas terminan matándolo. Ellos le hacen bien a uno pero si no se guarda dieta, ni se respetan las cosas, las personas se enferman, y terminan echándole la culpa al curador. Al final los amenazan de muerte. Esto también sucede en la actualidad.
- 3 Por esa razón, actualmente uno también puede terminar matando a un payé por no hacer dieta.
- 4 De todas maneras la historia tenía que cambiar de esa manera porque no podía seguir siendo hombre para toda la vida porque la gente no le creería. Por eso se convirtió en instrumentos.
- 5 Ese tipo de caña se siembra y se come pero no se le da a los niños porque es muy potente.
- 6 Ellos le dan consejo al trueno: "usted tiene que hacer esto en esta época. Los que van a vivir después tienen que curar de esta manera el trueno de verano, el trueno de invierno y si es un trueno que cae muy fuerte, tiene que curar de esta manera". El trueno se convierte en malo porque ellos intentaron hacer el mal por medio de ese personaje. Es un conocimiento que existe en el mundo, es una vida para nosotros porque es la vida misma y el pensamiento.
- 7 *Nōsēri* es una enfermedad que es como un chuzo que le entierran a la persona en el cuerpo.
- 8 También se dice que encontraron una colmena de avispas y depositaron algunas avispas en la olla.
- 9 Los *Ayawa* sabían, eran iguales. En realidad, era uno solo el que creaba. Lo que pasa es que tenía varias personas que eran del mismo cuerpo suyo y por eso nosotros decimos que eran cuatro. Él era uno solo; todos tenían poder y todos podían hacer. El que más sobresale en la historia es *Bokanea* pero los otros no sobresalen tanto.
- 10 Así mismo, hay una constelación llamada *wāmū kūma* (canoa de umarí) y tampoco tiene relación con la fruta; es un nombre cualquiera.
- 11 En el mito de Luna y *Meneriyo*, las mujeres que estaban protegiendo a *Rijākomakū*, el hijo de *Meneriyo*, crearon *bukoa*, la mata de calabaza, para untársela en los oídos al niño; éstos cogieron mal olor y *~Gāsū* y sus hermanos no lo pudieron comer porque metieron el dedo en los oídos, probaron y les supo amargo.
- 12 Cuando se cocina el *wajū* se le debe pelar la cáscara y dejarlo en el río para quitarle la manteca y el veneno que tiene.
- 13 Producto derivado del jugo de la yuca brava mezclado con ají que sirve como condimento.
- 14 Estos gusanos tienen el mismo nombre de los peces conocidos como omima (*bodeka*). Cuando alguien come dicho pez sin curar, los gusanos le causan heridas y le van comiendo el cuerpo a la persona.
- 15 En el caso del perezoso hay una enseñanza para ellos mismos y para los curadores. Primero hay que arreglar todo para que la calamidad no venga. Los *Ayawa* pensaron que

Wajükereka era muy lento y que lo podían matar muy fácil pero él cogió los rayos del sol, los ocultó y la calamidad se vino encima de ellos. Ahí crean una forma de curación. Por eso, los curadores hacen dieta por lo menos dos días antes de ir a curar una enfermedad; ellos no pueden ir de un momento a otro a hacer esa curación. Si la enfermedad se presenta en el momento tiene que arreglar su cuerpo primero, sanarse, purificarse antes de tener el contacto con el paciente. Eso es una forma de aprender, una regla de actuar frente a las cosas.

- 16 Los recorridos por el río se miden por vueltas y estirones.
- 17 El tabaco de piedra *~gütā mūno* nace con ellos. Era de la médula de sus huesos porque los mismos *Ayawa* eran *yuruparí*. Ellos lo utilizaban para matar seres y convertirlos en piedra.
- 18 Ellos crean una norma de comportamiento, cuando los curadores están curando una enfermedad o una época, no pueden tener relaciones sexuales porque viene la enfermedad y los mata. Desde un principio, los dioses pusieron esa regla. Por eso decimos que los curadores, cuando están curando, no pueden acostarse con su esposa en ningún momento mientras no terminen toda la curación. Ese es un tipo de enseñanza que da la historia pues cuando uno está en un peligro hay que terminar todo, asegurar todo lo que hay en ese momento para luego si hacer lo que uno quiera, sobretodo los pensadores.
- 19 Cuando *Siji* llora, se vuelve un pájaro que anuncia una cosa mala. Ahí es como enviar una enfermedad a las personas.
- 20 Una vez robado el bastón, los *Ayawa* se fueron hasta la cabecera del caño Jotabeya y sembraron un tipo de bastón llamado *yese wēkā* (bastón de cerrillo); no lo hicieron por considerar que los *Ide masā* no eran los apropiados para tener este tipo de instrumento y si lo querían tener, sería mucho mejor que lo consiguieran intercambiándolo por objetos culturales con los *Bosorasea* (Tukano tintín). Luego se dirigieron hasta el otro lado del río Taraira, lo sembraron en el territorio de los Tukano y se lo entregaron a ellos como dueños. Este bastón se usa en los bailes de casabe. Por esta razón, los Makuna nunca tuvimos estos instrumentos como propiedad sino que los intercambiábamos con los Tukano. Si lo hubieran sembrado dentro del territorio de los *Ide masā*, no habría tal necesidad. Por ello, estos instrumentos solo existen en la cabecera de un caño afluente del Taraira de nombre *Jaya*. Estos instrumentos son sagrados y no se pueden coger así no más. Por las cabeceras del caño Jotabeya nació otro tipo de instrumentos similares pero que no son muy apropiados debido a que no producen sonidos muy agudos. Pero así mismo los abuelos bailaban con ellos.
- 21 Los *Ayawa* estaban creando un tipo de conducta para los sabedores y un tipo de chisme para que también en esta vida hubiera chismes. Cuando los pensadores están curando y la enfermedad está próxima a atacar a una persona que está en la maloca, ellos pueden decir: “ya, estoy muy cansado, quiero acostarme un ratico” y se van a acostar. Y en ese preciso momento, cuando el curador menos piensa, llega la enfermedad y mata a la persona. Ahí es cuando la gente dice: “ese curador no sirve”.
- 22 No hay que confundir *sajari* con *üyesājārī*. *Sajari* es el bien, vivir bien, vivir contento, bienestar o una curación que produce ese efecto; es como un estado ideal pues se espera es que la gente viva en *sajari*. *Üyesājārī* es una enfermedad causada por irrespetar una dieta que consiste en llenarse de grasa que atrae a los tigres para que se coman a las personas por medio de *yai oka* (palabra de tigre). *Sājārī* es la entrada de una enfermedad

- incurable, lo malo. *Nēnāro* es el estado en el que la gente no está bien y es lo opuesto a *sajari*.
- 23 Nosotros decimos que si vamos de cacería o a trabajar en la selva, y el colibrí pasa cantando así es porque va a llover; muchas veces no hacemos la actividad y nos devolvemos pues él anuncia la lluvia.
- 24 Véase "El territorio" para detallar la creación de caño Toaka.
- 25 Todo lo que existe es femenino y todo tiene *bedi* porque la primera que se apoderó del mundo fue *Rōmikūmu*. Los árboles, animales, peces, tierra, bejucos y todo lo que existe tiene *bedi* y es como femenino; pero cuando se utiliza en cosas prácticas, se vuelve masculino.
- 26 Para nosotros, la noche también tiene menstruación (*bedi nāmi*), chismes (*okayojarioka nāmi*) y guerra (*bisu nāmi*).
- 27 *Ayawa būkū* no podía protagonizar directamente esos hechos porque él era el dueño, sabía todo pero les estaba enseñando a los otros compañeros. Esperaba para ver que hacían ellos para crear formas de curación, de protección, de vida y pensamiento. Con cada cosa que conseguían, estaban creando pensamiento y poderes.
- 28 Por eso los *Ēmoa yaia*, que eran los chamanes que bajaban los *Ayawa* decían que los ojos de ellos eran como los de una mojarra pues no tenía los huecos y eran derechos.
- 29 Hay una historia que tiene que ver con unas anacondas y *Rōmikūmu* pero no hace parte de nuestra historia. Para los Tanimuka hubo un personaje llamado *Warimi* que, un día, decidió ir a pasear con las grullas (*ewarā*). Ellas lo llevaron hasta la casa de *Rōmikūmu* a la que consideraban su tía. Hicieron un baile estando allí y por la noche, las grullas cantaron una estrofa con el nombre de *Warimi*; a él no le gustó y se desquitó burlándose de las zancas de las grullas. A ellas tampoco les gustó y se fueron saliendo una por una de la maloca antes del amanecer. *Warimi* se quedó solo y ya no podía volar porque las grullas se habían llevado sus alas. Amaneció y *Rōmikūmu* se puso a barrer la maloca y lo encontró tirado en una esquina sin poder volar. Lo recogió y lo adoptó como persona de servicio. *Warimi* cuidaba los hijos que ella había tenido con *Rīmajino* (Anaconda de veneno). *Warimi* quería hacer el amor con ella pero no pudo; al otro día, *Rōmikūmu* le dijo que fuera a bañar a sus hijos y él, creyendo que eran personas, los echó en un canasto y los llevó al río. Al destapar el cesto, se dio cuenta que eran anacondas y empezó a empujarlas con un palo porque tenía miedo de cogerlas con la mano. Partió a una boa y él no le quiso decir nada a ella pero el papá se percató de que le hacía falta un hijo, se puso bravo y *Warimi* tuvo que irse de allí. Esta historia es de los grupos *yai masā*, es decir, los Letuama, Tanimuka, *Jobokārā*, un clan de los Tanimuka, Yukuna y Matapí. Para nosotros no hay ninguna historia parecida y no podemos mezclar nuestro conocimiento con la historia de otra gente. La historia que no le pertenece a un grupo no se puede contar menos cuando no se sabe bien.
- 30 Siempre deben ser cuatro en cada familia: el mayor, el que le sigue, el del medio y el último. También las mujeres son cuatro al igual que los cuatro puntos de pensamiento.

Ūmakañi ñamigaü, Meneriya y Rijaikomakü

- 1 Nosotros creemos que el sol y la luna son seres vivos. Después de la historia que sigue, Sol y Luna tuvieron malos entendidos y se maldijeron entre sí; por eso cada cual se apropió de la luz que ahora tiene.
- 2 El eclipse de luna se debe a su muerte tras haber dejado embarazada a su propia hermana. El eclipse representa el viaje de *Ūmakañi ñamigaü* hacia la tierra cuando baja a comer gente; por eso, deja de brillar durante un rato y se pone roja.
- 3 *~Gāsū* es uno de los ancestros de los Tanimuka y por eso ellos son *yaia masā*.
- 4 Para los Barasana, el creador de la historia es *Rijaikomakü* a quien llaman *Sūē*.

Yiba y Yawira (El Origen de la Agricultura)

- 1 En otra versión también se menciona a *Wejewario*, *Riamisio*, *Wajura* y *Jubükürā* como hijas de *Idejino*.
- 2 Una chagra que no se quema bien queda con palizada; ahí es cuando la yuca crece más rápido y más contenta. La palizada son los parientes de *Yawira* que no se pudieron agachar bien cuando *Yiba* se asomó; los que se agacharon bien no quedaron contentos y en donde la tierra es plana, la yuca no crece bien.
- 3 La chagra no se sembró toda por la culpa de *Yiba*; por eso, hoy en día se deja un pedazo sin sembrar en medio de la chagra.
- 4 Según la versión de los *Sāirā*, los *Tabotijejea* no comieron completo el umarí y por eso son familiares.
- 5 En otra versión se afirma que *Yawira* lo trató de abuelo.

Bajo Basa (Oso Yai y el Baile de Racimo de Coco)

- 1 Se dice que este animal es como un elefante porque tiene la trompa, los pies y las orejas como éste aunque es más pequeño. Vive en la selva y todavía habita en el Pirá.
- 2 El chiruro es un tipo de flauta de pan.

Gaweta (El Baile de Gavilán)

- 1 Al parecer, este gavilán es exactamente una águila arpía.

Rē Basa (El Baile de Canagucho y las Casas de Inundación)

- 1 1 Nosotros decimos *sōrī* cuando se navega en el río. En el Taraira, por ejemplo, ocurría que cuando las mujeres menstruaban en el río, éste se crecía momentáneamente porque eran los mismos peces de ese río que lo inundaban y se comían a la gente: eso se llama *sōrī*. También puede ocurrir que si uno va con su mujer por cualquier parte del río y llega el momento del parto y uno no sabe curar, los *sōrī yaia* (tigres de inundación) vienen a comer porque no se curó nada.

Kajea Sawari

- 1 *Kajea sawari* quiere decir "el que tiene un ojo". La historia puede entenderse como la lucha entre dos hermanos: el menor quiere matar al mayor, cava un hueco y lo hace caer al río del inframundo. En otro nivel de interpretación, los dos hermanos corresponden al sol y la luna.
- 2 Ese árbol ya se cayó y luego nació otro que existe ahora en el Pirá.
- 3 Suponemos que de ahí sale el viento porque es un hueco que chupa y sopla. Antiguamente nadie se podía acercar alrededor de ese hueco porque chupaba y explotaba; ese hueco que ellos cavaron se comunica con *wāmü riaka*.
- 4 Cuando él creó esta laguna toda su alma y pensamiento estaban allí: nosotros le decimos a esto *üsi miōrē*. En esos tiempos así se crearon muchas cosas que se tenían que aprender a manejar luego. Cada una de estas personas, como *Kajea sawari*, cogían su alma y formaban una cosa como si fueran ellos mismos.
- 5 No creo que esta historia sea tan importante para *Ūmua masā* porque, como decía mi papá, ellos no tienen una historia de creación entonces cuentan la historia de la adquisición de poder por partes. Además, el fragmento de la mujer que se vuelve yuruparí no tiene nada que ver con lo de *Kirüküjino*.
- 6 Nosotros sólo pensamos hasta *wāmü riaka* nada más, desde *Toasaro* hasta *wāmü riaka*. En el mundo de abajo no hay más historias. No se sabe si abajo existen las casas de ellos, deben tener historias pero la gente siempre ha contado hasta ese punto.

GLOSARIO

Ñña gu: Especialista chamánico encargado de realizar las curaciones de las picaduras de serpientes.

Ayawa: Nombre general que reciben los “hijos del mundo” o los cuatro dioses masculinos que crearon el cosmos con el yuruparí.

Azagaya: Instrumento de pesca similar a un tridente o a un arpón.

Basa gu: Especialista encargado de realizar la curación de los bailes.

Breo: Resina olorosa elaborada con la cera de las abejas *werea* que es utilizada por los sabedores para ahumar, desinfectar, purificar y alejar las enfermedades y males de los espacios domésticos y del territorio.

Carayurú: Pintura corporal de color rojo que se utiliza para invisibilizar a las personas y así protegerlas de enfermedades y peligros. También se usa como elemento decorativo y protectorio en los bailes.

Casabe: Torta hecha de yuca brava (*Manihot esculenta*) que se prepara luego de rallar la yuca, extraer el veneno y separar la masa y el almidón. Es la base de la alimentación de los grupos indígenas del Noroeste amazónico.

Copay: Corteza del árbol del mismo nombre, que debido a su combustión lenta se emplea para iluminar la maloca durante las noches.

Curación: Todo acción chamánica realizada por los sabedores Makuna. Los distintos tipos de curación se realizan por medio de soplos, oraciones y relaciones con los seres del universo, y sus objetivos pueden ser preventivos, curativos, destructivos, purificadores y fertilizadores. Generalmente, tratan de eliminar los componentes negativos (*rudí*) y contaminantes, para los humanos, de todos los seres de la naturaleza. Los bailes rituales se conciben como grandes curaciones orientadas hacia la fertilidad del mundo.

Curador del mundo: (*ümüãrĩ gu*) Especialista chamánico encargado de fertilizar el universo gracias al poder del yuruparí. Es el mismo *je gu*.

Cuya: Calabazo, totumo. Recipiente para agua u otras sustancias.

Ide soje: (puerta del agua) Lugar en el extremo oriente del mundo, donde se cree que se originan todas las aguas de esta tierra. Puede identificarse con la desembocadura del río Amazonas, y en el contexto del territorio makuna con el raudal de la Libertad (*Yuisi*) en el río Apaporis.

Je: Yuruparí.

Je büküra: (yuruparí antiguo). Hace referencia a la fuerza vital primordial y creadora del universo que se encuentra depositada en un conjunto de instrumentos sagrados propios para cada grupo indígena de la región.

Je gu: (el que le da vida al yuruparí). Especialista chamánico encargado de curar el mundo y el yuruparí durante el ritual de iniciación masculina.

Jüni: (que causa dolor). Efecto producido a los humanos por los componentes de un lugar o de un ser, y que puede causar enfermedades y muertes. Es un término que suele aproximarse a lo "sagrado" en el sentido en que es algo que no se puede tocar.

Ketioka: Forma de conocimiento y poder particular a cada ser y cosa del universo. En un sentido más amplio, condensa todos los poderes y conocimientos del cosmos que manejan los especialistas chamánicos. También es todo lo que se hace en la vida.

Kūmu: Término genérico para referirse a un especialista chamánico poderoso que realiza todas sus curaciones con la fuerza de su pensamiento. No anda ni ve espiritualmente las casas de las plantas y los animales.

Maloca: Palabra en lengua *geral* que sirve para designar las casas comunales en la Amazonía. Para los Makuna, la maloca circular es su tipo de vivienda tradicional y es el epicentro de la vida ceremonial y de todas las actividades sociales importantes.

Mambeadero: Espacio rectangular y central de la maloca, delimitado por los postes principales; es de carácter ceremonial masculino, y en él se sientan los hombres todas las noches a hablar sobre curaciones, mitos, faenas de caza o acontecimientos de la vida mientras comen coca.

Mambear: Acto de masticar, chupar o comer la coca, ya sea en hojas tostadas o en polvo. Dicho acto tiene diferentes finalidades como la de ser un elemento indispensable para las labores chamanísticas, una forma de intercambiar palabras e historias o atenuar el hambre y el cansancio.

Manicuera: Bebida caliente de consumo nocturno que se prepara con el jugo de la yuca y con productos cultivados como el ñame y el lulo.

Matafrío: Instrumento alargado de cestería que representa a una anaconda y sirve para extraer el veneno de la yuca brava.

Payé: Palabra en lengua *geral* con la que se designa a cualquier chamán en el Noroeste amazónico. En este trabajo hace referencia exclusiva al *yai* o tigre, el especialista encargado de la extracción de enfermedades que además tiene la capacidad de transformarse en animal y de viajar y ver las casas de los seres de la naturaleza.

Pensamiento: palabra que hace referencia a la dimensión espiritual e invisible del mundo y al poder de los especialistas chamánicos para desplazarse y curar por él. Es la forma de conocimiento y poder chamánico (*ketioka*). También puede acercarse al término alma en la medida en que constituyen parte fundamental de la esencia del ser.

Pintura negra: Sustancia extraída de la genipa que se utiliza para curar y proteger a las personas haciéndolas invisibles a los peligros.

Rĩã gu: (el que da vida a los niños). Especialista chamánico encargado de la curación del nacimiento. Su función es la de volver humanos a los recién nacidos y asignarles un oficio en la vida y un nombre que los haga parte del grupo al que pertenecen.

Rõmikũmu: (Mujer chamán). Es la mujer creadora del universo.

Rudi: Cada uno de los componentes negativos para los humanos que tienen todos los seres de la naturaleza.

Tucupí: Condimento líquido de color negro hecho con jugo de yuca brava y ají.

Ûsí: Fuerza vital. Tener espíritu o alma.

Yái: Literalmente significa jaguar o tigre. También se emplea para referirse a los payés.

Yajé: Bejuco selvático del género *Banisteriopsis* del que se extrae una bebida que produce experiencias místicas que facilitan el aprendizaje de *ketioka*. Los Makuna emplean esta bebida en algunos de sus rituales, en especial los que se hacen con plumaje.

Yuruparí: Palabra en lengua *geral* traducida erróneamente como “diablo”. En realidad es la fuerza primordial que creó el universo y que le da vida. Dicha fuerza primordial está repartida y depositada en los instrumentos sagrados que los *Ayawa* le repartieron a cada grupo étnico. Los instrumentos se tocan durante el ritual de iniciación masculina.

ANEXO 1

Productos Cultivados

Nombre en makuna	Nombre en español	Nombre científico
<i>uñu</i>	aguacate	<i>Persea americana</i>
<i>bía</i>	ají	<i>Capsicum sp</i>
<i>bejero bía</i>	ají	<i>Capsicum sp</i>
<i>güso bía</i>	ají "de babilla"	<i>Capsicum sp</i>
<i>majājogaro bía</i>	ají "de guacamaya azul"	<i>Capsicum sp</i>
<i>wāsōā bía</i>	ají fuerte	<i>Capsicum sp</i>
<i>mica</i>	anón	<i>Rollinia mucosa</i>
<i>kurā</i>	barbasco	<i>Lonchacarpus sp</i>
<i>ñaji</i>	batata	<i>Ipomea batatas</i>
<i>wida</i>	batata	<i>Ipomea sp</i>
<i>yai</i>	batata	<i>Ipomea sp</i>
<i>jogoro ñaji</i>	batata de mariposa	<i>Ipomea sp</i>
<i>joaēō</i>	cacao	<i>Theobroma cacao</i>
<i>kānea</i>	caimo	<i>Pouteria caimito</i>
<i>mimiyukū</i>	caña	<i>Sacharum officinarum</i>
<i>āirigata</i>	caña	<i>Sacharum sp</i>
<i>gūnañe</i>	carayurú	<i>Arrhabidea chica</i>
<i>jota</i>	chontaduro	<i>Bactris gasipaes</i>

<i>jamo jota</i>	chontaduro "sin espinas"	<i>Bactris sp</i>
<i>kaji</i>	coca	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>jikoje kaji</i>	coca "de carguero de monte"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>ñake kaji</i>	coca "de chaquira"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>kaneajü kaji</i>	coca "de hoja de caimo"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>kaji rükü boti</i>	coca "de palo blanco"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>kereka kaji</i>	coca "de perezoso"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>yukü kaji</i>	coca "de palo"	<i>Erythroxylum coca</i>
<i>bayañaju</i>	copoaz	<i>Theobroma grandiflorum</i>
<i>tugakoa</i>	cuya para coca	<i>Lagenaria vulgaris</i>
<i>koa</i>	cuya, calabazo, totuma	<i>Crecentia kujete</i>
<i>mene</i>	guama	<i>Inga dulcis</i>
	guanábana	<i>Annona muricatta</i>
<i>kāmoka</i>	guayas	<i>Cayaporía sp</i>
<i>irimarā</i>	limón	<i>Citrus limon</i>
<i>marā</i>	lulo	<i>Solanum sessiflorum</i>
<i>ōjēa marā</i>	lulo largo	<i>Solanum sp</i>
<i>marā</i>	lulo redondo	<i>Solanum sp</i>
<i>ñasa</i>	maraca	<i>Theobroma bicolor</i>
<i>sōna</i>	marañón	<i>Anacardium occidentale</i>
<i>ñamo</i>	ñame	<i>Dioscorea alata</i>
<i>jota ñamo</i>	ñame de chontaduro	<i>Dioscorea sp</i>

	papaya	<i>Carica papaya</i>
<i>we</i>	pintura negra o genipa	<i>Bignonaceae</i>
<i>sēna</i>	piña	<i>Ananas sp</i>
<i>wakajaka sēna</i>	piña "de castaña"	<i>Ananas sp</i>
<i>kuriri sēna</i>	piña "de pintadillo"	<i>Ananas sp</i>
<i>büe sēna</i>	piña "de anguila"	<i>Ananas sp</i>
<i>ojorika</i>	plátano	<i>Musa paradisiaca</i>
<i>satume</i>	plátano (banano)	<i>Musa sp</i>
<i>mimi ojorikasara</i>	plátano bocadillo	<i>Musa sp</i>
<i>paisinana ojorika</i>	plátano "de cogollo morado"	<i>Musa sp</i>
<i>ri ojorika</i>	plátano "de sangre"	<i>Musa sp</i>
<i>waju ojorikaño</i>	plátano "de wajü"	<i>Musa sp</i>
	sandía	<i>Citrullus vulgaris</i>
<i>müno</i>	tabaco	<i>Nicottiana tabaccum</i>
<i>ide müno</i>	tabaco "de agua"	<i>Nicottiana sp</i>
<i>rike müno</i>	tabaco "de caloche"	<i>Nicottiana sp</i>
<i>wāmü</i>	umarí o guacure	<i>Poraqueiba saricea</i>
<i>üye</i>	uva	<i>Pourouma cecropiaefolia</i>
<i>kajima</i>	yajé	<i>Banisteriopsis caapi</i>
<i>mene kaji</i>	yajé de guama	<i>Banisteriopsis sp</i>
<i>kajisuruma</i>	yajé nudoso	<i>Banisteriopsis sp</i>
<i>wai kaji</i>	yajé de pescado	<i>Banisteriopsis sp</i>
<i>kajo</i>	yota	<i>Xanthosoma sp</i>

<i>ki</i>	yuca brava	<i>Manihot esculenta</i>
<i>boti rükü</i>	yuca "blanca"	<i>Manihot sp</i>
<i>ide rükü</i>	yuca "de agua"	<i>Manihot sp</i>
<i>boamarā rükü</i>	yuca "de arenilla"	<i>Manihot sp</i>
<i>utia rükü</i>	yuca "de avispa"	<i>Manihot sp</i>
<i>günañe rükü</i>	yuca "de carayurú"	<i>Manihot sp</i>
<i>ñamiarā rükü</i>	yuca "de hormiga"	<i>Manihot sp</i>
<i>wara rükü</i>	yuca "de la mosca de fruta"	<i>Manihot sp</i>
<i>wekomona rükü</i>	yuca "de loro blanco"	<i>Manihot sp</i>
<i>ñomümukā rükü</i>	yuca "de mojoy de palma seca"	<i>Manihot sp</i>
<i>Nakūō rükü</i>	yuca "de Nakuō"	<i>Manihot sp</i>
<i>Narēō rükü</i>	yuca "de Nar?ō"	<i>Manihot sp</i>
<i>ujüa rükü</i>	yuca "de palometa"	<i>Manihot sp</i>
<i>ojoju rükü</i>	yuca "de platanillo"	<i>Manihot sp</i>
<i>üma rükü</i>	yuca "de rana"	<i>Manihot sp</i>
<i>jüwai rükü</i>	yuca "de sábalo"	<i>Manihot sp</i>
<i>boso rükü</i>	yuca "de tintín"	<i>Manihot sp</i>
<i>Yuruo rükü</i>	yuca "de Yuruo"	<i>Manihot sp</i>
<i>yua rükü</i>	yuca "lagartija"	<i>Manihot sp</i>
<i>süme rükü</i>	yuca "verde"	<i>Manihot sp</i>
<i>bari rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>rüa rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>yabara rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>

<i>werika rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>wenü rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>petapaña rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>aburiri rükü</i>	yuca	<i>Manihot sp</i>
<i>kā</i>	yuca dulce	<i>Manihot utilissima</i>
<i>sēme kā rükü</i>	yuca dulce "de borugo"	<i>Manihot sp</i>

Plantas, Árboles, Pepas Silvestres y Palmas

Nombre en Makuna	Nombre vernáculo en español	Nombre científico
<i>sōji</i>	acapú	
<i>wajü</i>	acapurana	<i>Micandra spruceana</i>
<i>mijitika</i>	asaí	<i>Euterpe olaracea</i>
<i>gamoyukü</i>	balso	
<i>goto</i>	bejuco	
<i>abekara</i>	cacao silvestre	<i>Thobroma sp</i>
<i>rē</i>	canangucho	<i>Mauritia minor</i>
<i>misigājā</i>	carguero	<i>Carycar myrocarpum</i>
<i>gübotēā</i>	castaña	<i>Bertholletia exelsa</i>
<i>ejarijo</i>	castaña	<i>Bertholletia sp</i>
<i>bokarika</i>	castaña	<i>Bertholletia sp</i>
<i>bükü</i>	castaña	<i>Bertholletia sp</i>

<i>kutu</i>	castaño	<i>Bertholletia sp</i>
<i>bükügü</i>	castaño	<i>Bertholletia sp</i>
<i>simio</i>	cincuenta centavos	<i>Monopterix angustifolia</i>
<i>beta</i>	coco silvestre	<i>Astrocaryum chambira</i>
<i>kumakü</i>	comino	
<i>jota ējōma</i>	cortadera	
<i>büemisi</i>	cortadera	
<i>wüjü</i>	guarumo	<i>Ischnosiphon</i>
<i>uku</i>	guayaba de monte	<i>Bellucia axinanthera</i>
<i>taboti</i>	hierba blanca	
<i>bojorikütika</i>	inaya?	<i>Maximiliana regia</i>
<i>gogü</i>	itauba, "palo de flor"	
<i>werorewāsōā</i>	juansoco	<i>Couma macrocarpa</i>
<i>tatawāsōā</i>	juansoco de sabana	<i>Couma sp</i>
<i>rājā</i>	juansoco negro?	<i>Couma sp</i>
<i>toa</i>	laurel	<i>Dacryodes sp</i>
<i>rüjübojo</i>	laurel	<i>Dacryodes sp</i>
<i>meōrōātoa</i>	laurel	<i>Dacryodes sp</i>
<i>waniātoa</i>	laurel "de mojarra"	<i>Dacryodes sp</i>
<i>ututoa</i>	laurel "de pájaro burro"	<i>Dacryodes sp</i>
<i>ra</i>	maleza	
<i>yawi</i>	maleza	
<i>kanamisi</i>	maleza	

<i>bodeaju</i>	maleza	
<i>käirutā</i>	maleza	
<i>wakuñajura</i>	maleza	
<i>tabükü</i>	maleza	
<i>tarōmia</i>	maleza	
<i>mugā</i>	maleza	
<i>gānū</i>	maleza	
<i>yuayuta</i>	maleza	
<i>būbuamisi</i>	maleza	
<i>wisō</i>	maleza	
<i>münobuyukūri</i>	maleza “de tabaco”	
<i>ruā</i>	mamita	
<i>joasōna</i>	marañón de monte	
<i>waso</i>	marimá	
<i>ñomü</i>	milpesillo	<i>Oenocarpus batcabá</i>
<i>oso ñomü</i>	milpesillo “de murciélago”	<i>Oenocarpus sp</i>
<i>wakarika</i>	milpeso	<i>Jessenia polycarpa</i>
<i>jotamüjĩ</i>	palma	<i>Manicardia africana</i>
<i>bujanĩkōrōkā</i>	palma “de cerbatana”	
<i>goja jotaño</i>	palma “de sapo”	
<i>ñikōño</i>	palma de chonta	<i>Iriarteá exhorriá</i>
<i>müjĩ</i>	palma de pui	
<i>butuasēno</i>	penca	

<i>wāsōā</i>	siringa	<i>Hevea guianensis</i>
<i>tōmü</i>	<i>tōmü</i>	
<i>mujürikatōmü</i>	<i>tōmü</i> “de copay”	
<i>rāsikatōmü</i>	<i>tōmü</i> “de camarón”	
<i>gutōmü</i>	<i>tōmü</i> “de sabana”	
<i>ñajutōmü</i>	<i>tōmü</i> “de sabana”	
<i>makawāmü</i>	umarí de monte	
<i>dibu</i>	uva de monte	<i>Pourouma bicolor</i>
<i>badi</i>	yapura	<i>Erisma sp</i>
<i>ñaji</i>	yaripa	<i>Iriartea ventricosa</i>
<i>wakü</i>	yarumo	<i>Cecropia sp</i>
<i>jujia</i>	yugo	<i>Pouteria ucuqui</i>
<i>idejujia</i>	yugo de agua	<i>Pouteria sp</i>
<i>gakejujia</i>	yugo de maicero	<i>Pouteria sp</i>
<i>riti</i>	“árbol de hongos”	
<i>rājuā</i>	“árbol de lombriz”	
<i>kūmurō wiare</i>	“árbol de pintar banco”	
<i>bosoriti</i>	“árbol de tintín”	
<i>rikēma</i>	“cabo de hacha”	
<i>boso beta</i>	“coco de tintín”	
<i>umujikogü</i>	“cola de mochilero”	
<i>düjo</i>	“mamita grande de monte”	
<i>güsokogürika</i>	“mata cáscara de babilla”	

<i>ēōgūjera</i>	“palo de incienso”	
<i>rājuā</i>	“palo de lombriz”	
<i>umugū</i>	“palo de mochilero”	
<i>ūkogū</i>	“palo de remedio”	
<i>bea</i>		
<i>bisurubia</i>		
<i>biu</i>		
<i>bokarika</i>		
<i>bujei</i>		
<i>dūjo</i>		
<i>gājisuārā</i>		
<i>gumū</i>		
<i>jatirika</i>		
<i>jide rājā</i>		
<i>jikōjegū</i>		
<i>kāna</i>		
<i>kānarika</i>		
<i>kēnu</i>		
<i>kumarika</i>		
<i>moagajā</i>		
<i>nerika</i>		
<i>nisōrē</i>		
<i>riabadi</i>		

<i>rinitika</i>		
<i>ritirika</i>		
<i>rüa</i>		
<i>süia</i>		
<i>teore</i>		
<i>wāsiägüda</i>		
<i>wāsōmisi</i>		
<i>wirujotagü</i>		
<i>wirurika</i>		
<i>wümi</i>		
<i>yaji</i>		
<i>yajjaga</i>		
<i>yegü</i>		
<i>yibarākae</i>		

Peces

Nombre en makuna	Nombre en español	Nombre científico
<i>ñomari</i>	agujón	<i>Boulangerella sp</i>
<i>bue</i>	anguila	<i>Synbranchus marmoratus</i>
<i>kōmeāmü</i>	arenca	<i>Triportheus angularus</i>
<i>jeatutia</i>	bagre	<i>Pseudopimelodus</i>

<i>ñajutua</i>	bagre gucamayo	<i>Pimelodus ornatus</i>
<i>wajebüküa</i>	barbudo	<i>Leiarius sp</i>
<i>warutia</i>	cabezadura	
<i>yejoarā</i>	cachorro o "diente de perro"	<i>Rhapiodon sp</i>
<i>wañu</i>	cachorro grande	<i>Rhapiodon sp</i>
<i>rike</i>	caloche	<i>Apteronotus sp</i>
<i>jokü</i>	caloche	<i>Apteronotus sp</i>
<i>rasikā</i>	camarón	<i>Penaes sp</i>
<i>wainājā</i>	capaz	<i>Hemisorubim platyrinchus</i>
<i>mükā</i>	cucha	<i>Ancistrus sp</i>
<i>gamüka</i>	cucha	<i>Ancistrus sp</i>
<i>korea</i>	cucha	<i>Ancistrus sp</i>
<i>yakajāmoa</i>	cucha amarilla	<i>Loricaria sp</i>
<i>yaka</i>	cucha negra	<i>Loricariichtys sp</i>
<i>ke</i>	curbinata	<i>Plagioscion sp</i>
<i>roe</i>	dormilón	<i>Hoplias malabaricus</i>
<i>yiruwai</i>	guache	
<i>mükā</i>	kuyukuyú	<i>Loricaria sp</i>
<i>jasai</i>	lechero o valentón	<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>
<i>waisero</i>	lechero	<i>Brachyplatystoma sp</i>

<i>waiguiga</i>	misingo	<i>Pseudoplatystoma sp</i>
<i>wānigā</i>	mojarra	<i>Caquetaiaē</i>
<i>wānibotia</i>	mojarras blancas	
<i>sūārōwāniā</i>	mojarra roja	
<i>bodeka</i>	omima	<i>Leporinus sp</i>
<i>sūārō</i>	omima	<i>Leporinus sp</i>
<i>sita bodeka</i>	omima	<i>Leporinus sp</i>
<i>wāmū bodeka</i>	omima	<i>Leporinus sp</i>
<i>yukū bodeka</i>	omima de árbol	<i>Leporinus sp</i>
<i>bodeka būkū</i>	omima grande	<i>Leporinus sp</i>
<i>bodedürüa</i>	omima pintada	<i>Leporinus sp</i>
<i>ujuga</i>	palometa	<i>Mylosoma sp</i>
<i>sōmoujuga</i>	palometa de espuma	<i>Mylosoma sp</i>
<i>uju tadia</i>	palometa negra	<i>Mylosoma sp</i>
<i>ujua suāra</i>	palometas rojas	<i>Mylosoma sp</i>
<i>waniujua</i>	palometa de mojarra	<i>Mylosoma sp</i>
<i>uñu</i>	pejedulce	<i>Chararacidae sp</i>
<i>toawai</i>	pez de laurel, bocachico	<i>Prochilodus sp</i>
<i>majāwai</i>	pez guacamaya	
<i>waikata</i>	pez negro	<i>Paulicea lutkeni</i>
<i>biamū</i>	picalón	<i>Pimelodus pictusē</i>

<i>usaka</i>	picalón liso	<i>Pimelodus spē</i>
<i>kuriri</i>	pintadillo	<i>Sorubim sp</i>
<i>kuriri wāsōājāi</i>	pintadillo de siringa	<i>Sorubim lima</i>
	pirarucú	<i>Arapaima gigas</i>
<i>muñua</i>	puño	<i>Serrasalmus rhombeus</i>
<i>muñua ñigu</i>	puño negro	<i>Serrasalmus sp</i>
<i>rütübokü</i>	sabaleta	<i>Brycon malanopterus</i>
<i>jikōñigü</i>	sabaleta pequeña	<i>Brycon sp</i>
<i>jüwai</i>	sábalo	<i>Brycon erythropterum</i>
<i>sēā</i>	sardina	<i>Characidae spē</i>
<i>nokōrō</i>	sardina "de pozo"	<i>Characidae spē</i>
<i>yojarā</i>	sardina	<i>Characidae spē</i>
<i>mujā baju</i>	sardina	<i>Characidae spē</i>
<i>tibi</i>	sardina "de pozo"	<i>Pyrthulina brevis</i>
<i>baja</i>	sardina plato	<i>Characidae sp</i>
<i>moio</i>	tigre	<i>Apteronotus sp</i>
<i>yukünani</i>	tucunaré	<i>Cichla ocellaris</i>
<i>tamaki</i>	vaca marina, manatí	<i>Trichechus manatus</i>
<i>müja</i>	yacundá	<i>Crenicichla sp</i>
<i>müja bajü</i>	yacundá gris	<i>Crenicichla sp</i>
<i>müja gai</i>	yacundá liso	<i>Crenicichla sp</i>
<i>kajokae</i>	"hoja de yota"	
<i>kajisi</i>		<i>Schizodon isognathus</i>

<i>sai</i>		<i>Cetopsorhamdia sp</i>
------------	--	--------------------------

Animales cuadrúpedos o terrestres (jaka ~gana)

Nombre en makuna	Nombre en español	Nombre científico
<i>jámoga</i>	armadillo	<i>Dasypus novemcinctus</i>
<i>bújoga</i>	armadillo trueno	<i>Dasypus sp</i>
<i>sēme</i>	borugo	<i>Cuniculus paca</i>
<i>yesebotiro</i>	cerrillo	<i>Tayassu tajacu</i>
<i>riawekü</i>	chigüiro o capibara	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>
<i>wekü</i>	danta	<i>Tapirus terrestris</i>
<i>bu</i>	guara	<i>Dasypsecta sp</i>
<i>büko</i>	oso hormiguero	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
<i>jájārā yese</i>	puerco	<i>Tayassu peccari</i>
<i>wadosēme</i>	puercoespín	<i>Coendou prehensilis</i>
<i>bi</i>	ratón	<i>Proechimys guairae</i>
<i>guari</i>	ratón de agua	<i>Neusticomys mussoi</i>
<i>boso</i>	tintín	<i>Myoprocta acuchy</i>
<i>jarāju ñama</i>	venado	<i>Mazama sp</i>
<i>ñama</i>	venado negro	<i>Mazama sp</i>
<i>ñama suārā</i>	venado colorado	<i>Mazama americana</i>
<i>oa</i>	zarigüeya o chucha	<i>Didelphis marsupialis</i>

Animales trepadores (jēnirā)

Nombre en makuna	Nombre en español	Nombre científico
<i>nīsōkā</i>	ardilla	<i>Sciurus granatensu</i>
<i>minoāmü</i>	ardilla "de golondrina"	<i>Sciurus variegatoides</i>
<i>miji</i>	cusumbo	<i>Nasua nasua</i>
<i>nūsüāmü</i>	mico chichico	<i>Saimiri sp</i>
<i>seü</i>	mico churuco	<i>Logotrix lagotricha</i>
<i>ugu</i>	mico cotudo o aullador	<i>Alouatta seniculus</i>
<i>soriyai</i>	mico leoncito	
<i>gake</i>	mico maicero	<i>Cebus sp</i>
<i>üsika</i>	mico negro	<i>Saguinus nigricollis</i>
<i>nūsüā</i>	mico tití	<i>Saimiri sciureus</i>
<i>ukuamü</i>	mico volador	<i>Phitesia hirsuta</i>
<i>wau</i>	mico wicoco	<i>Callicebus torquatos</i>
<i>misākā</i>	oso melero	
<i>wäsōwejero</i>	oso melero	
<i>bojori kereka</i>	perezoso "de agüero"	<i>Bradypus sp</i>
<i>ajüaga</i>	perezoso pequeño	<i>Bradypus sp</i>
<i>kereka</i>	perico perezoso	<i>Bradypus sp</i>

Animales voladores (wütirā)

Nombre en makuna	Nombre en español	Nombre científico
<i>maji</i>	alzacolita	<i>Calidris alba</i>
<i>ñosō</i>	arrendajo	<i>Casicus sp</i>
<i>joṯāmini</i>	azulejo	<i>Buthraupis sp</i>
<i>ētēkōrō</i>	brujo	
<i>būrikatu</i>	búho	<i>Pulsatrix sp</i>
<i>gaku</i>	cacambra	
<i>gājākūmu</i>	chilaco	
<i>yuka ñirā</i>	chulo negro	<i>Coragyps atratus</i>
<i>riakoto</i>	cocinera	
<i>Ikagū</i>	coconuco	<i>Pipile sp</i>
<i>yuka bokū</i>	gallinazo, chulo blanco	<i>Sarcorhamphus papa</i>
<i>Wāsoa</i>	gallineta	<i>Tinamus major</i>
<i>tatarēa</i>	garrapatero	<i>Bubulcus ibis</i>
<i>Yage</i>	garza blanca	<i>Ardea alba</i>
<i>Bureru</i>	garza, arenaria	<i>Arenaria sp</i>
<i>awari</i>	garzón	<i>Jabiru mycteris</i>
<i>rāme</i>	gavilán	
<i>wīyego</i>	gavilán	<i>Buteo magnirothrix</i>
<i>ga jagu</i>	gavilán o águila arpía	<i>Harpia harpyja</i>
<i>mīnoāmū</i>	golondrina	

<i>ewarā</i>	grulla	<i>Grus sp</i>
<i>majā</i>	guacamaya	<i>Ara macao</i>
<i>majā jogaro</i>	guacamaya azul	<i>Ara arauna</i>
<i>saku</i>	guácharo	<i>Steatornis caripensis</i>
<i>koto</i>	ibis	<i>Plegadis sp</i>
<i>roe</i>	loro	<i>Amazona sp</i>
<i>gāi</i>	loro	<i>Amazona barbadensis</i>
<i>guekero</i>	loro bibicho	<i>Aratinga cunicularis</i>
<i>bokü</i>	loro verde	<i>Amazona mercenaria</i>
<i>ñasa</i>	martín pescador	<i>Ceryle torquata</i>
<i>werajo</i>	mirapalcielo	
<i>umu</i>	mochilero	<i>Casicus leocorampus</i>
<i>oso</i>	murciélago	
<i>kajeagōrē</i>	murciélago grande	
<i>utu</i>	pájaro burro	<i>Momotus momota</i>
<i>suruwēte</i>	pájaro carpintero	<i>Picidaeē</i>
<i>kōne</i>	pájaro carpintero	<i>Campepirus polliens</i>
<i>kāsākōne</i>	pájaro carpintero	<i>Trogon melacethalus</i>
<i>mekāsibi</i>	pájaro hormiguero	
<i>ruji</i>	pajuil	<i>Mitu salvini</i>
<i>riaruji</i>	pajuil negro	<i>Mitu tormentosa</i>
<i>witobokü</i>	pajuil "patirucio"	<i>Crax alector</i>
<i>juedurua</i>	paloma	<i>Leptolia verreauxi</i>

<i>buja</i>	paloma	<i>Leptolia sp</i>
<i>gājāgā</i>	panguana	<i>Nothocercus julios</i>
<i>kumana</i>	pato	<i>Merganetta armata</i>
<i>riarase</i>	pato aguja	<i>Anhiga anhiga</i>
<i>jabiyu</i>	pato "cagamanteca"	
<i>katamajü</i>	pava negra	<i>Aburria pipile</i>
<i>kata</i>	pava blanca	<i>Penelope jacquacu</i>
<i>jütura</i>	perdiz	<i>Odontophorus sp</i>
<i>jítiri</i>	pirirí	
<i>tutu</i>	tente	<i>Sophia crepitans</i>
<i>menejoraya</i>	tijereto	<i>Elanoides forficatus</i>
<i>rase</i>	tucán	<i>Ramphastus tucanus</i>
<i>ria umu</i>	"mochilero del río"	<i>Latevallus levraudi</i>
<i>kajikurā</i>	"nudo del bejuco de yajé"	
<i>kanea mini</i>	"pajarito de caimo"	
<i>rāmeā mini</i>	"pajarito de hormiga"	
<i>ta mini</i>	"pajarito de hierbas"	
<i>wakürika mini</i>	"pajarito de pepa de yarumo"	
<i>tata miniā</i>	"pájaro de rebalse"	
<i>waigōārimini</i>	"pájaro de huesos de pescado"	
<i>riaka miniā</i>	"pájaro de río", cardenal	
<i>bu sāmü</i>	"yuruparí de guará"	
<i>witobe</i>		<i>Pipra vilasboasi</i>

<i>beatu</i>		
<i>busuíro</i>		
<i>jetasui</i>		
<i>jisa</i>		
<i>jojo</i>		
<i>kumini</i>		
<i>kuri</i>		
<i>ñokōtobero</i>		
<i>sayatu</i>		
<i>sōji</i>		
<i>soro</i>		
<i>waiwaiso</i>		
<i>yajiyudua</i>		
<i>yuisigo</i>		

Otros animales

Nombre en makua	Nombre en español	Nombre científico
<i>beroa</i>	abeja	<i>Pterigotos holometábolos</i>
<i>werea</i>	abeja	
<i>momia</i>	abeja amarilla	
<i>wāmü beroa</i>	abeja de umarí	
<i>jĩno</i>	anaconda	<i>Eunectes murinus</i>

<i>joa jino</i>	anaconda de monte	<i>Boa constrictor</i>
<i>jüyadairo</i>	araña	
<i>ria büjü</i>	araña	
<i>büjü</i>	araña venenosa	
<i>üsika</i>	arenillas o jejenes	
<i>utia</i>	avispas	<i>Mischocyttarus</i>
<i>güso</i>	babilla	<i>Caiman crocodilus</i>
<i>kabarü</i>	caballo	<i>Equus caballus</i>
<i>süē</i>	caracol	
<i>īā бүкү</i>	chicharra negra	
<i>gāi</i>	chicharra o "loro de noche"	
<i>waimuni</i>	ciempiés acuático	
<i>jawa</i>	cobija	
<i>butuga</i>	comején	<i>Nasutitermes sp</i>
<i>idebuya</i>	cucarrón	
<i>kopi</i>	cucarrón	<i>Megacephala sobrina</i>
<i>gake</i>	cucarrón	
<i>rēāna</i>	culebra "de canangucho"	<i>Epicrates cenchira</i>
<i>riayui</i>	culebra talla x, mapaná	<i>Bothrops asper</i>
<i>rilmü</i>	curupira	
<i>āmana</i>	delfín, bugeo	<i>Inia geoffrensis</i>
<i>kara</i>	gallina	<i>Gallus gallus</i>
<i>pisana</i>	gato	<i>Felis domesticus</i>

<i>mosirō</i>	grillo	
<i>toetua</i>	gusano	
<i>menebisusa</i>	gusano de guama	
<i>bodeka</i>	gusano omima	
<i>īā</i>	gusanos	
<i>buya</i>	hemíptero	<i>Edessa sp</i>
<i>masā bükürā</i>	hormiga	
<i>mekā</i>	hormiga arriera	<i>Atta sp</i>
<i>jaka</i>	hormiga arriera	<i>Atta sp</i>
<i>jeta</i>	hormiga conga	
<i>ēmoa</i>	hormiga majiña	
<i>yai</i>	jaguar, tigre	<i>Panthera onca</i>
<i>āñarijoga</i>	lagartija "cabeza culebra"	<i>Hemidactylus palaichtus</i>
<i>yuasūmea</i>	lagartija verde	<i>Cnemidophorus lemniscatus</i>
<i>yuaboro</i>	lagarto	<i>Tupinambis tegoixin</i>
<i>bodea</i>	libélula	<i>Odonato</i>
<i>timi</i>	lobo o nutria gigantes	<i>Pteronura brasiliensis</i>
<i>barewa</i>	lombriz	
<i>wāsibomü</i>	lombriz roja	
<i>kuayo</i>	madremonte	
<i>ēmü</i>	mariposa	<i>Mechanitis sp</i>
<i>jogoro</i>	mariposa	<i>Polus vitisē</i>

<i>mũno momorõ</i>	mariposa de tabaco	
<i>wadoa</i>	mojojoy	<i>Rhynchophorus sp</i>
<i>yuka bekoa</i>	mosco "chulo"	<i>Sarcofaga sp</i>
<i>bekoa</i>	moscos	<i>Sarcofaga sp</i>
<i>kajediba</i>	nutria	<i>Lutra felinus</i>
<i>ekarũ yai</i>	perro	<i>Canis familiaris</i>
<i>buyairo</i>	perro de monte, zorro	<i>Cerdacion thous</i>
<i>yai suārã</i>	puma o tigre colorado	<i>Felis concolor</i>
<i>ũma tõerõã</i>	rana	
<i>soda</i>	rana	<i>Hyla sp</i>
<i>ũma</i>	rana comestible	<i>Osteocephalus</i>
<i>iña</i>	raya	<i>Potamotrygon hystrix</i>
<i>jata</i>	sapo	<i>Elachistocleis ovale</i>
<i>tarobũkũa</i>	sapo	<i>Bufo sp</i>
<i>ẽjõkã</i>	sapo	
<i>tũjã</i>	sapo comestible	<i>Leptodactylus pentada</i>
<i>goja</i>	sapo de monte	<i>Leptodactylus fuscus</i>
<i>wãmũsũãgu</i>	serpiente de umarĩ	
<i>ãñasiri</i>	serpiente verrugosa	<i>Lachesis mutus</i>
<i>runurõã</i>	tábanos	
<i>mirũ</i>	temblón	
<i>yai mũtãrã</i>	tigrillo, ocelote	<i>Felis pardalis</i>
<i>riaka guga</i>	tortuga charapa	<i>Podocnemis expansa</i>

<i>gusiria</i>	tortuga morrocoy	<i>Geochelone carbonaria</i>
<i>moāwekü</i>	vaca	<i>Bos taurus</i>
<i>mütēā</i>	zancudos	
<i>ivo</i>		

ANEXO 2

Etapas de la investigación y de la construcción del texto.

ÍNDICE DE CONVERSACIONES DE ACUERDO A LOS CASSETTES GRABADOS

Primera fase

CONVERSACIONES INVESTIGADORES

Ciclo vital I. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 6 de 1999. 90 MIN.

Ciclo vital II. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 6 de 1999. 90 MIN.

Kumua I. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 10 de 1999. 90 MIN.

Kumua II. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 10 de 1999. 90 MIN.

Territorio/Mito de creación. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 13 de 1999. 90 MIN.

Mito de creación. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 13 de 1999. 90 MIN.

Animales. Maximiliano García y Luis Cayón: agosto 17 de 1999. Bogotá. 90 MIN.

Árboles y plantas. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: agosto 20 de 1999. 90 MIN.

Maloca. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: septiembre 3 de 1999. 90 MIN.

Brujería/Tiempo. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: septiembre 3 de 1999. 90 MIN.

Mito de creación I. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: septiembre 28 de 1999. 90 MIN.

Mito de creación II. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: septiembre 28 de 1999. 90 MIN.

Bailes I. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: octubre 6 de 1999. 90 MIN.

Bailes II. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: octubre 6 de 1999. 90 MIN.

Cacería. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: octubre 19 de 1999. 90 MIN.

Conversación. Reynaldo Makuna, Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: octubre 27 de 1999. 90 MIN.

Keti oka/colores. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: diciembre 27 de 1999. 90 MIN.

Negociación. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: diciembre 29 de 1999. 90 MIN.

Exterminio grupos. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: diciembre 29 de 1999. 90 MIN.

Reproducción. Maximiliano García y Luis Cayón. Bogotá: marzo 7 del 2000. 60 MIN.

Segunda fase

Cassettes enumerados

CONVERSACIONES ROBERTO GARCÍA-INVESTIGADORES

1. **Guerra I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 17 de julio de 2000. 60 MIN.

2. **Guerra II.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 17 de julio de 2000. 60 MIN.

3. **Guerra III.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 17 de julio de 2000. 60 MIN.

4. **Guerra IV.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 17 de julio de 2000. 60 MIN.

5. **Guerra V.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 17 de julio de 2000. 60 MIN.

6. **Ide masã I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 18 de julio de 2000. 60 MIN.

7. **Ide masã II/Yiba.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 18 de julio de 2000. 60 MIN.

8. **Yiba.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 18 de julio de 2000. 60 MIN.

9. **Yiba/Ide masã.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 18 de julio de 2000. 60 MIN.

10. **Yuisi/Creación.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 18 de julio de 2000. 60 MIN.

11. **Animales/peces/pepas/curación.** Roberto García, Maximiliano

García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

12. **Curación.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

13. **Curación peces, mujeres y chagra** (19 de julio de 2000). Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá. 60 MIN.

14. **Ciclo anual I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

15. **Ciclo anual II.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

16. **Ciclo anual III.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

17. **Ciclo anual IV/Yuruparí.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 19 de julio de 2000. 60 MIN.

18. **Yuruparí II.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

19. **Yuruparí/Menstruación I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

20. **Menstruación II/Baile de muñeco I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

21. **Baile de muñeco II/Coca I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

22. **Coca II/Cacería I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

23. **Cacería II/Instrumentos de yuruparí.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 20 de julio de 2000. 60 MIN.

24. **Creación día y noche I.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 21 de julio de 2000. 60 MIN.

25. **Creación día y noche II/Organización social-clanes.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 21 de julio de 2000. 60 MIN.

26. **Muerte.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 21 de julio de 2000. 60 MIN.

CONVERSACIONES INVESTIGADORES

27. **Cuerpo/Keti oka/Wasoyuki jino.** Roberto García, Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 21 de julio de 2000. 60 MIN.

28. **Preguntas/Aclaraciones.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 21 de julio de 2000. 60 MIN.

29. **Naju basa/Yuruparí.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 24 de julio de 2000. 60 MIN.

30. **Muerte-Toasaro.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 24 de julio de 2000. 60 MIN.

31. **Mundo de abajo/Épocas-pepas/Reproducción.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 24 de julio de 2000. 60 MIN.

32. **Reproducción/Masã.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 25 de julio de 2000. 60 MIN.

33. **Masã.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 25 de julio de 2000. 60 MIN.

34. **Curar comida/Oka.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 25 de julio de 2000. 60 MIN.

35. **Yai/Nombres.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 25 de julio de 2000. 60 MIN.

36. **Especializaciones/Procreación.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 25 de julio de 2000. 60 MIN.

37. **Guerra/Ote/Jéríka.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 27 de julio de 2000. 60 MIN.

38. **Aclaraciones/Mito Sori wi.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 27 de julio de 2000. 60 MIN.

39. **Mito de creación.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 27 de julio de 2000. 60 MIN.

40. **Mito de creación/Pepas-épocas.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 27 de julio de 2000. 60 MIN.

41. **Kajea sabari/Ûmüa masã.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 28 de julio de 2000. 60 MIN.

42. **Aclaraciones mito de creación.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 28 de julio de 2000. 60 MIN.

43. **Aclaraciones.** Maximiliano García, Kaj Århem, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: 28 de julio de 2000. 60 MIN.

CONVERSACIONES TOAKA-APAPORIS

44. **Territorio 1.** Marcos Makuna, Ismael Makuna, Roberto García, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 7 de 2001. 60 MIN.

45. **Territorio 2.** Marcos Makuna, Ismael Makuna, Roberto García, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 7 de 2001. 60 MIN.

46. **Territorio 3.** Marcos Makuna, Ismael Makuna, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 9 de 2001. 60 MIN.

47. **Territorio 4/Épocas/Maloca.** Marcos Makuna, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 9 de 2001 y enero 12 de 2001. 60 MIN.

48. **Maloca/Dietas.** Marcos Makuna, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 12 de 2001. 60 MIN.

49. **Dietas/Boas/Mundo/Je.** Marcos Makuna, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 12 de 2001 y enero 19 de 2001. 60 MIN.

50. **Vida de Mariquiña Barasana.** Mariquiña Barasana, Maximiliano García y Luis Cayón. Caño Toaka: enero 14 de 2001. 90 MIN.

51. **Aclaraciones territorio caño Toaka I.** Maximiliano García, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: febrero de 2001. 60 MIN.

52. **Aclaraciones territorio caño Toaka II.** Maximiliano García, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: febrero de 2001. 60 MIN.

53. **Aclaraciones territorio caño Toaka III.** Maximiliano García, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: febrero de 2001. 60 MIN.

54. **Aclaraciones maloca caño Toaka I.** Maximiliano García, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: febrero de 2001. 60 MIN.

55. **Aclaraciones maloca caño Toaka II.** Maximiliano García, Luis Cayón y Gladys Angulo. Bogotá: febrero de 2001. 60 MIN.

56. **Chagra II/Ciclo vital I.** Gladys Angulo y Berzabe Makuna. Agua Blanca (Apaporis): diciembre de 2000. 60 MIN

57. **Ciclo vital II /Chagra I.** Gladys Angulo, Berzabé Makuna, Martha Makuna y Olga Día. Agua Blanca (Apaporis): diciembre de 2000. 60 MIN.

58. **Ciclo vital III.** Gladys Angulo, Berzabé Makuna y Martha Makuna. Agua Blanca (Apaporis): diciembre de 2000. 60 MIN.

Mito de Creación (versión makuna)

Grabación realizada por Kaj Århem con Enrique Ëmoa en el Alto Komeña, 1972. 180 MIN.

Traducción de Arturo Makuna con la intervención de su hijo Pedro, su nieto Alcides, su mujer Olga y Gladys Angulo. Agua Blanca (Apaporis): enero de 2001. 540 MIN.

ÍNDICE SEGÚN LAS TRANSCRIPCIONES

Comunidad de conversación Luis Cayón - Maximiliano García

Transcripciones de Luis Cayón

Tema	No. Pag.
Árboles y plantas	23
Bailes	53
Brujería-tiempo	23
Cacería	22
Ciclo vital	37
Conversación	14
Exterminio grupos	10
Ketioka-colores	24
Kumba	29
Los animales	21
Maloca	23
Mito de creación I	18
Mito de creación II	29
Negociación	24
Reproducción	14
Territorio	20

Total Pag. Transcritas 388

Comunidad de conversación Roberto García - Maximiliano García - Kaj Århem - Luis Cayón - Gladys Angulo

Traducciones en español de las grabaciones en makuna

Transcripciones de Maximiliano García

No. cassettes	Tema	No. Pag.
1-5	Guerra	20
6	Notas aclaratorias	1
6	Cassette 6	7
7	Ide masã II	6
8	Yiba	5
9	Yiba-Ide masã	8
10	Yuisi-creación	5
11	Animales-curación peces	5

12	Curación I	4
13	Curación peces, mujeres, chagras	9
14	Ciclo anual I	5
15	Ciclo anual II	6
16	Ciclo anual III	5
17	Ciclo vital	5
18	Yuruparí	6
19	Yuruparí-menstruación	5
20	Menstruación-baile de muñeco	13
21	Baile de muñeco II	8
22	Coca II-cacería I	6
23	Cacería II-yuruparí	6
24	Creación día/noche	5
25	Creación noche	4
26	Muerte	8
27	Cuerpo-kei oka	4

Total de páginas transcritas 156

Transcripciones de las traducciones orales de las conversaciones con Roberto García
Transcripciones de Gladys Angulo

No. cassette	No. Pág.
C6	5
C7	6
C8	7
C9	6
C10	6
C11	7
C12	3
C13	6
C14	2
C15	7
C16	6
C17	7
C18	7
C19	7
C20	6
C21	6

C22	7
C23	7
C24	6
C25	6
C26	7
C27	5

Total páginas transcritas **138**

Comunidad de conversación investigadores

Transcripciones de Luis Cayón y Gladys Angulo

No. cassette	Tema	No. Pag.
28	Aclaraciones I	11
29	Naju basa	11
30	Muerte-toasaro	16
31	Mundo de abajo-épocas	9
32	Reproducción-masã	11
33	Masã	12
34	Curar comida	12
35	Yai-nombres	12
36	Especialidades-procreación	11
37	Guerra-ote-jerika	9
38	Aclaraciones II-mito Soriwi	11
39-40	Mito de creación	22
41	Kajea safari	10
42	Aclaraciones mito de creación	10
43	Aclaraciones	9

Total páginas transcritas **176**

Comunidad de conversación Toaka-Apaporis

Transcripciones de Maximiliano García y Gladys Angulo

No. cassette	Tema	No. Pag.
44-47	Toaka-territorio*	28
48-49	Toaka-maloca-cosmología*	19
50	Mariquiña*	10
51	Aclaraciones territorio Toaka	9
52	Aclaraciones territorio Toaka	8
53	Aclaraciones territorio Toaka	8
54	Aclaraciones territorio Toaka	9
55	Aclaraciones territorio Toaka	6
56	Ciclo vital I Apaporis	8
57	Ciclo vital II Apaporis	6
58	Ciclo vital III Apaporis	5
Retranscripción	Territorio Toaka*	49

Total páginas transcritas 165

* En lengua makuna

TABLA DE CONTENIDO SEGÚN TEXTOS EDICIÓN GENERAL (Marzo-Abril 2002)

Realizada por Luis Cayón

CARPETA CICLO VITAL

Tema	No. Pag.
Ciclo vital	14
Iniciación masculina	29
Menstruación	11
Muerte	48
Nombres	5
Parto y nacimiento	31
Procreación	6

Total páginas 144

CARPETA ESTRUCTURA CÓSMICA

Tema	No. Pag.
Animales	29
Árboles	14
Aves	3
Ciclo anual	31
Clasificaciones	21
Jérica	2
Manejo territorial	4
Peces	41
Territorio	38
Yuruparí	45

Total páginas 259

CARPETA HISTORIAS

Tema	No. Pag.
Éxodo	11
Guerra	15
Historia makuna	9
Historia Pepe	3
Rafael ümüa masā	8
Vida Mariquiña	11
Wayupina	8

Total páginas 65

CARPETA MITOLOGÍA

Tema	No. Pag.
Historia de los Süroa	4
Historia de Sori	5
Kajea sabari	9
La creación	84
Mito Luna	5
Origen de la agricultura	35
Oso yai	11

Total páginas 153

CARPETA VIDA SOCIAL

Tema	No. páginas
Actividades diarias	3
Baile de muñeco	30
Bailes	26
Brujos	32
Cacería	23
Chagra y mujeres	33
Curaciones	13
Especializaciones culturales	6
Kumu	26
Maloca	45

Total páginas 237

TEXTOS SUELTOS

Tema	No. páginas
Conceptos	18
Explicaciones	6
Exterminio	11
Fertilidad	5
Negociación	19
Organización social	50
Reflexiones	5

Total páginas 114

ÍNDICE INFORME

“Voces de la selva: relatos autoetnográficos Makuna”

EL UNIVERSO SOCIAL

I PARTE “EL SOPORTE DE LA VIDA”

LA VIDA SOCIAL

La gente

Los Ide masã

Los grupos cercanos

Los cuñados y los paisanos

La maloca

Una construcción simbólica

La casa y su manejo

Los cultivos y sus madres

La chagra

Las dueñas de la comida

El rebusque

La cacería

La pesca

II PARTE “EL MUNDO DEL PENSAMIENTO”

Yuruparí

Los instrumentos sagrados

Los rituales

Jerika samara

Las dimensiones del conocimiento

Los caminos de pensamiento

Las curaciones

Los curadores

El curador del mundo

Los tigres

Otros pensadores

Los bailes

El repertorio ritual

El baile de muñeco

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO

La creación (Ayawa mesã oka)

- El origen y Kirükü jino
- El robo de yuruparí
- El trueno y la enfermedad
- Los animales
- Los Ayawa tumban árboles
- La canoa y los cerros
- La maldición de Rõmi kumu
- La repartición del yuruparí
- La maloca, la noche y el sueño
- Comentario

Del incesto y otras pasiones

- La venganza de Rijako makü

El origen de la agricultura

Bojo basa (Oso yai y el nacimiento del baile de la tristeza)

Gaweta (Origen del baile de gavilán)

Rẽ basa (Sori wi, Casa de inundación y el baile de canangucho)

Kajea sabari

Ikagü (Origen de los pájaros coconuco)

EL MANEJO DEL MUNDO

El mundo y la naturaleza

- La estructura del cosmos
- Los sitios sagrados
- Waso yuki jino y la formación de nuevos sitios sagrados

El territorio

- Sobre el manejo territorial

El ciclo anual

- Época de yuruparí
- Época de bailes
- Época de guerra
- Época de verano
- Época de frutas
- El manejo del tiempo y la fertilidad

Árboles y pepas

Los peces

- Tipos de peces
- La reproducción
- La subienda
- La curación de los peces

Los animales de caza

- Tipos de animales
- La casa de los animales
- La fertilidad
- La curación

Otros seres

- Las anacondas (jinoa)
- Los tigres (yaia)
- Animales venenosos (rima kütira)
- Animales que viven en la tierra y en el agua
- Animales que tienen cascotes (köküna)
- Insectos
- Animales extraños
- Comedores de gente (masā bare masā)

Intercambios

- Intercambios con árboles y peces
- Intercambios con los animales de caza

EL CICLO VITAL

El surgimiento de la vida

- La procreación y el embarazo
- El parto y la curación de nacimiento

Menarquía y menstruación

- La iniciación femenina
- La fuerza de la menstruación

Mirando yuruparí

- Gãmoã samara
- El comienzo de la nueva vida

La muerte

- La casa de los muertos
- Comida para los espíritus

EL PASO DE LOS AÑOS

Tiempos de guerras y maldiciones

- Las artes de la guerra
- Enfrentando a los Tanimuka
- La extinción de algunos grupos
- Conflictos internos y cercanos

La historia reciente

- El éxodo
- El regreso a casa
- El testimonio de Mariquiña
- Retomando el control sobre el yuruparí

Las encrucijadas actuales

- Los problemas del pensamiento
- Los conflictos por el territorio y la guerra colombiana**