



## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Recibido: 7 de mayo de 2025. Aprobado: 27 de junio de 2025.

DOI: 10.17151/rasv.2027.27.2.9

# **Phämúri, amanecer de este día para los dachomasä. La vitalidad de los kotiriamasä (wanano) en el Vaupés**

**Phämúri, dawn of this day for the Dachomasä.  
The vitality of the kotiriamasä (Wanano) in the  
Vaupés**

## RESUMEN

Las autoras siguieron una pedagogía de aprendizaje en el hacer que permitió recoger relatos desde la experiencia y memoria de una joven estudiante de antropología acerca del devenir de su pueblo en el Vaupés, los kotiriamasä. La inquietud inicial por las terminologías del parentesco, el patrilineaje y el multilingüismo redundó en algunas de las concepciones necesarias para abrirse a la posibilidad del mundo amazónico desde la propia lógica de su enunciación. El escrito evita el divorcio entre humano y animal, vida y muerte, salud y enfermedad, conocimiento y don, espíritu y cuerpo, fiesta y duelo o lo inmaterial del sueño; en cambio, juega con una comprensión nunca dual acerca del vínculo, la proximidad y la persistencia de la vida, dada entre este y ese otro día en los que transitan quienes de ningún modo llegan a ser nombrados como muertos o ancestros. Así, se abre la puerta a cuestionar los dominios supuestamente segregados de mito/rito, memoria/historia, espacio/tiempo y sagrado/festivo, e inquiere acerca del debatido dualismo sociedad/naturaleza, en una aproximación a una antropología de la vitalidad en y de la “muerte”, siempre entre comillas.

**YANDREY JIMENA**

**MOSQUERA-BORGES**

Antropóloga, Universidad  
Externado de Colombia.

Asesora técnica, Sinergias ONG,  
Alianzas Estratégicas para la  
Salud y el Desarrollo Social

ORCID: 0009-0002-4198-8759

Google Scholar

**CLAUDIA**

**PLATARRUEDA-VANEGRAS**

Antropóloga, magíster en  
Antropología Social, Universidad  
Nacional de Colombia.  
Docente investigadora, Programa  
de Antropología, Facultad de  
Ciencias Sociales y Humanas,  
Universidad Externado de Colombia.

Estudiante del Doctorado en  
Estudios Sociales, Facultad de  
Ciencias Sociales y Humanas,  
Universidad Externado de Colombia.

ORCID: 0000-0003-0145-8526

Google Scholar

## Cómo citar este artículo:

Mosquera-Borges, Y.J., Platarrueda-Vanegas, C. (2025). Phämúri, amanecer de este día para los dachomasä. La vitalidad de los kotiriamasä (wanano) en el Vaupés. Revista de Antropología y Sociología: Virajes, 27(2), 185-214. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.9>



**Palabras clave:** Amazonía, Vaupés, parentesco, multilingüismo, Wanano  
(Fuente: Tesauro de la UNESCO)

#### ABSTRACT

The authors followed a pedagogy of learning by doing that allowed collecting stories from the experience and memory of a young student of anthropology about the fate of her people in the Vaupés, the kotiriamasä. The initial concern for the terminologies of kinship, patrilineage and multilingualism resulted in some of the concepts necessary to open up to the possibility of the Amazonian world from the very logic of its enunciation. The writing avoids the divorce between human and animal, life and death, health and disease, knowledge and gift, spirit and body, feast and mourning or the immaterial of dream; instead, it plays with a never-dual understanding about the bond, proximity and persistence of life, between “this and that other day” in which transit those who in no way come to be named as “dead” or “ancestors”. Thus, it opens the door to question the supposedly segregated domains of myth/rite, memory/history, space/time and sacred/festive, and asks about the discussed dualism society/nature, in an approach to an anthropology of vitality in, and of “death”, always in quotation marks.

**Key words:** Amazonia, Vaupés, Wanano, kinship, multilingualism  
(Source: UNESCO Thesaurus)

#### Introducción

Este documento es el resultado del trabajo colectivo<sup>1</sup> adelantado en el Seminario de Familia y Parentesco del Programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia, a cargo de la docente Claudia Platarrueda Vanegas, durante el transcurso

<sup>1</sup> En el Seminario participaron los siguientes estudiantes: Juan Álvarez, Johana Buitrago, Natalia Español, Laura Castaño, Santiago Castillo, Katalina Franco, Saray Galvis, Andrés Gamba, Sofía Jiménez, Sol Mantilla, Christian Martínez, Linda Morales, Camila Niño, Paula Ortiz, Antonia Rueda y Gabriel Salavarrieta. El texto fue enriquecido por los comentarios de las antropólogas Laura Beltrán Solano y Mónica Cuellar Gempeller, y los antropólogos Luis Alberto Suárez Guava y Carlos Páramo Bonilla. Agradecemos sus aportes.

del segundo semestre de 2020<sup>2</sup>. Gracias a la generosidad y disposición de Yandrey Mosquera Borges, principal autora de este escrito, recogimos relatos desde su experiencia y memoria, siendo ella una joven estudiante de antropología, nacida en Tayazú (una comunidad ubicada en la ribera del río Vaupés, en cercanías de la frontera colombo-brasilera), quien ha indagado con sus parientes acerca del origen y el devenir de su pueblo, los kotiriamasä.

A partir de una inquietud inicial por las terminologías del parentesco y por el sistema patrilineal y de multilingüismo regional que persiste entre los distintos pueblos originarios de la Orinoquía y la Amazonía (Correa, 1996 y 1997; Ortiz, 1997; Cayón, 2004; Mahecha, 2011), la exploración de la clase redundó en historias acerca de las relaciones de parentesco de la gente wanano (los kotiriamasä), que fueron cargándose de una vitalidad sensorial, sustanciosa y afectiva, enriquecidas por una notable destreza narrativa de Yandrey, y por el genuino interés de sus compañeros por escucharla. Las relaciones existentes entre las nociones que fuimos trabajando ponen de relieve algunas de las concepciones necesarias para abrirse a la posibilidad del mundo amazónico desde la propia lógica de su enunciación. Participamos, de este modo, en una conversación que nos llevó a aproximarnos a la historia y a las concepciones kotiriamasä, mientras colaboramos en la anotación, transcripción y ordenación de terminologías del parentesco y redacción de los relatos que aquí se presentan, recogidos inicialmente rayando el tablero del salón con un genograma y, luego, resguardadas tras las pantallas de los computadores, durante los meses iniciales de cuarentena que siguieron al comienzo de la pandemia de COVID-19, entre febrero y agosto de 2020.

Como procedimiento, elaboramos un árbol de parentesco que precisó las terminologías, adentrándose en sus implicaciones desde la experiencia singular de Yandrey. Poco a poco, surgieron historias que nos llevaron desde el árbol del conocimiento (*diabohseariku*) hacia el recorrido de los masä a través del río Vaupés, en la saga originaria en que también hizo presencia la historia de la colonización de los llanos y la selva amazónica en relación con las entradas misionales y de explotación de recursos como el caucho o más recientemente, la energía eléctrica.

---

<sup>2</sup> Este escrito se inspiró en una pedagogía para el aprendizaje en el hacer, fundamento de la propuesta de **La AlfareríaTaller** de metodologías posibles en investigación social. Con el mismo espíritu, se ha venido apostando por una apertura del aula de clases a la pluralidad de las voces, en un anhelo por volcar los conocimientos y los aprendizajes entre y más allá de las aulas y propiciar diálogos más vitales a partir del trabajo, la confianza, la generosidad y la responsabilidad mutuas entre los invitados a las conversaciones que nos forman. A ese proyecto lo hemos llamado **Somos AulAVierta**.

Cada interrogante nos llevó a mantener una conversación fluida con los parientes en el Vaupés (especialmente con su abuelo paterno, su padre y su abuela paterna), en sesiones telefónicas con Mitú, en plena cuarentena, de modo que Yandrey llegó a profundizar en los conceptos y en las asociaciones posibles, en un acto de generosidad familiar que nos permitió volver sobre las mismas historias, añadiendo contenidos que ella traía a cuenta. Entre tanto, la situación de la pandemia nos obligó a trabajar vía internet, dividiendo el trabajo en temas por grupos de interés, así que la versión final es un repaso cuidadoso sobre lo que no había podido ser amarrado durante las clases, en nuevas reuniones y en horarios extendidos de trabajo que no hacían parte de los requisitos del Seminario, por lo que este fue un verdadero esfuerzo extra académico de algunas de las participantes que se logró, paradójicamente, pese a las circunstancias adversas del momento.

Sin el ánimo de plantear sobre interpretaciones de los relatos, porque aquello no constituyó nunca el objeto de nuestro ejercicio colectivo, cada relación vinculante nos llevó a devenires insospechados en las historias sobre los *kotiriamasä*, mientras nos inspiraba la literatura de la clase<sup>3</sup>. Conversamos con especial interés a partir de las nociones de *karo* –a la que nos resistimos a traducir inapropiadamente como cuerpo– y de *bao*, –entendida no como muerte sino como un proceso de desafectación–, trabajadas por Maurice Leenhardt ([1947] 1979). Tales conversaciones fueron fértiles para aproximar la coexistencia entre las gentes de este día (*dashomasä*) y de otro día (*padashomasä*) en las latitudes de la fiesta, los bailes, el sueño y otras motivaciones vitales que se expresan de maneras tan potentes en la relación concomitante que vincula a la multiplicidad de mundos que habitan los *kotiriamasä*.

Con la invitación inicial a profundizar en el sentido y el contenido de los conceptos y de las terminologías, el trabajo se resistió a apresurar traducciones binarias simplistas, de modo que se ha dejado en suspenso o siquiera se alude a un divorcio entre las nociones sobre lo humano y lo animal, la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el conocimiento y el don, el espíritu y el cuerpo, la fiesta y el duelo o lo material o inmaterial del sueño. En cambio, nuestro escrito juega con la posibilidad de una

<sup>3</sup> En particular, los trabajos sobre la relación entre el consumo de sustancias y el proceso de ir haciéndose personas y parientes (Carsten, 2007), las relaciones entre los ciclos agrícolas y festivos con los devenires escatológicos (Harris, 1983; Hugh Jones, 1981), las nociones de salud y la enfermedad wanano (Moreno, 2018), las concepciones sobre la muerte y el suicidio (Halbmayer, 2017) y los antecedentes históricos y etnológicos wanano (pueblo wanano, [s. f.]; Waltz, 1997). En especial, el trabajo de Suárez-Guava (2008), sobre riqueza y codicia colonial, y el de Bolaños (2019), sobre dones ocultos e intenciones brujeriles, fueron inspiradores para aproximar la experiencia de los parientes de Yandrey acerca del devenir de las misiones y sobre la violencia del caucho.

comprensión acerca del vínculo, la proximidad y la persistencia de la vida dada entre *este* y *ese otro día*; entre los días en los que habitan y transitan los *dashomasä* y los *padashomasá*, cuando estos últimos de ningún modo llegan a ser nombrados, en el lenguaje *kotiria*, como *muertos* o siquiera como *ancestros*.

El procedimiento que guio el deseo de profundizar en las historias fue encontrar los modos de nombrar cosas que no son ni cuerpo, ni muerte, ni ancestralidad, para pensar por fuera de nuestros prejuicios ontológicos y epistemológicos, como procedimiento pedagógico para hacer etnografía. Asimismo, a partir de los relatos dados desde una experiencia singular, el trabajo de la clase abrió la puerta a cuestionamientos sobre los dominios del mito y el rito, de la memoria y la historia, del espacio y el tiempo, de lo sagrado y lo festivo, de lo espiritual y lo natural, de la cultura y la biología. En síntesis, el trabajo inquirió acerca del debatido dualismo sociedad/naturaleza en una aproximación, desde el parentesco, a una antropología de la vitalidad en y de la muerte, siempre puesta entre comillas y entendida desde la posibilidad de la experiencia.

Para facilitar la lectura y comprensión de este texto, en la Tabla 1, se muestran las equivalencias de los términos empleados.

**Tabla 1.** Glosario de terminologías del parentesco *kotiria diavani*<sup>4</sup>

TÉRMINO	RELACIÓN DE PARENTESCO / SIGNIFICADO	ABREVIATURA
<i>Mai</i>	Papá (cuando hablo con él)	Pa
<i>Yuvukh</i>	Papá (cuando hablo de él)	Pa
<i>Bukubut</i>	Hermano del padre	HnoPa
<i>Müoka</i>	Hermana del padre	HnaPa
<i>Amico</i>	Hermana mayor	HnaPaMy
<i>Bão</i>	Hermana menor	HnaPaMe
<i>Amí</i>	Hermano mayor	HnoPaMy
<i>Bau</i>	Hermano menor	HnoPaMe
<i>Iñocoro</i>	Abuela paterna	MaPa
<i>Ñoco</i>	Abuela materna	MaMa
<i>Maichiró</i>	Abuelo paterno	PaPa

<sup>4</sup> Reconocemos que existen espacios en blanco en la estructura genealógica que pudieran ser indagados en futuras aproximaciones.

TÉRMINO	RELACIÓN DE PARENTESCO / SIGNIFICADO	ABREVIATURA
Maichiró	Abuelo materno	PaMa
Yuwämisuma	Hijo del hermano mayor del padre	HjoHnoMyPa
Yuwamiosuma	Hija del hermano mayor del padre	HjaHnoMyPa
Yubaana	Hijo del hermano menor del padre	HjoHnoMePa
Yubaosuma	Hija del hermano menor del padre	HjaHnoMePa
Bujibú	Esposo de la hermana del padre	EsoHnaPa
Bujibó	Esposa del hermano del padre	EsaHnoPa
Iño	Mamá (cuando hablo con ella)	Ma
Yuvuko	Mamá (cuando hablo de ella)	Ma
Bukubú numino wamino	Hermano mayor de la madre	HnoMyMa
Muoka numino vamiono	Hermana mayor de la madre	HnaMyMa
Bukubú numino bauro	Hermano menor de la madre	HnoMeMa
Muoka numino booro	Hermana menor de la madre	HnaMeMa
Yutañú	Hijo de la hermana	HjoHnaMyMa
Yutañó	Hija de la hermana	HjaHnaMyMa
Yutañú	Hijo del Hermano	HjoHnaMeMa
Yutañó	Hija del hermano	HjaHnaMeMa
Makü	Hijo (Ego)	Hjo
Mako	Hija (Ego)	Hja
Yukoya	Familia Paterna	FliaPa
Numino Koya	Familia Materna	FliaMa
Yutañana	Primo/Prima Materno/a	Hjo/HjaHnaMa
To Namono	Esposa	Esposa
To Manuno	Esposo	Esposo
Makunamó	Nuera	EsposaHjo
To phona	Sus hijos	En general
Makuno	Hijo	Singular
Makono	Hija	Singular
To numiaphona	Sus hijas	Plural
To muaphoná	Sus hijos	plural
To vukusuma	Los padres	En general
Mäsä	Gente	Plural
Mäsuno	Persona	Singular

TÉRMINO	RELACIÓN DE PARENTESCO / SIGNIFICADO	ABREVIATURA
Numino	Mujer	Singular
Munia	Mujeres	Plural
Muno	Hombre	Singular
Muá	Hombres	Plural
Numia	Mujeres jóvenes	Plural
Vuknumia	Mujeres mayores	Plural
Namosumia	Esposas	Plural
Manusumá	Esposos	Plural
Yukoyamasä	Mi gente	Singular
Säkoya	Nuestra gente	Plural

Fuente: elaboración propia.

### Kotiria ti du'tepure ti dujivitophâno (los kotiria antes de este día en la tierra)

En un principio, los kotiria existíamos como *padachomasä* (*pa*: otro / *dacho*: día / *masä*: gente). Vivíamos en *diabohseariku*, un enorme árbol que tenía la capacidad de albergar a muchos. Cuentan los abuelos que, desde su tronco hasta el infinito, tenía casas dentro de él. Este árbol no era cualquier árbol, era un árbol alto y grande; desde su tronco hasta su infinito poseía vida, fuerzas que permitían que nuestros abuelos pudieran conectar con otras casas, como con *Wujpowu'ü*, la casa del trueno, con *Warewu'ü*, la casa del caimó; desde ese lugar, los abuelos podían comunicarse con otros hermanos que ya se habían establecido en la tierra.

Este árbol estaba ubicado en *Waphadurí* (hoy le llamamos Phátepoe o Panoré), un raudal de origen que está cerca de la comunidad Yavareté, en el límite con Brasil. Cerca de ese árbol, en el caño Querarí (próximo a la comunidad Santa María), existía *Buhsiokuwu'ü*, la casa del achiote, convertida hoy día en un cerro; allí vivía el hermano mayor, el *vamisuma* de los cubeo, Kuway, el primer naciente. Ese *vamisuma* de los cubeo tenía su chagra en su tierra y con él vivía su hija, una joven a quien pronto le llegó la menstruación. Por costumbre, Kuway construyó una casa, elaboró *kamokasaka*, que es un tejido para protegerla en el periodo menstrual; la protegía también con *batsaä*, es decir, con tabaco, la aconsejaba sobre lo que a la joven le esperaba en la vida adulta. Mientras la joven estaba encerrada, Kuway decidió recorrer los cuatro puntos del mundo. Un día caminó hacia donde sale el sol, otro día caminó hacia donde entra el sol,

el tercer día se cruzó por los lados, comprobando cuántos pueblos más habían aparecido sobre la tierra.

Mientras pasaba ese tiempo, su hija se entretenía tejiendo teserí, un tejido hecho con la fibra de la palma de cumare, con el que ellas (*numia*) se adornan los brazos y las piernas en las fiestas. En ese momento, apareció un abejorro, un *mimasä*, llamado Mikiro, que comenzó a molestar a la joven con un sonido molesto, a lo que ella reaccionó agresiva y le dio una palmada hasta hacerlo caer. En ese momento, la mano de ella quedó de color rojo. Impresionada al ver ese color rojo, le dijo al abejorro: -Si usted fuera *masuno* (de este día), me hubiera traído mucho de este color y así podría decorar mi teserí-. Al escuchar eso, el abejorro salió volando. Al otro día regresó, ya como *masuno*, todo pintado, muy guapo; al llegar, le pregunta a ella: -¿Usted qué me había dicho el día de ayer?- Ella respondió: -dije que, si usted fuera *masuno*, me hubiera traído de ese color rojo que tiene-. Él le dijo que en la casa de él hay mucho *buhsío* (achiote). Le dijo que, si ella quería *buhsío*, le haría *dabucury*, una fiesta de ofrenda de *buhsío*.

Mikiro es uno de los nietos del abuelo Boaro Yairo, y de los *vaušuma* (hermanos menores) de Wiroa-Phóna. Al saber la respuesta de la joven, Mikiro le dio indicaciones a ella. El joven le dijo que el primer día debía ir a la chagra a sacar la yuca brava, el segundo día debía trabajar para preparar la chicha, el tercer día debía preparar *waa*, un tinte para adornarse, y el cuarto día sería el día de la fiesta del *dabucury* y la chicha. Llegado el día, la fiesta fue realizada en la maloca de Kuway. Los *mimasä*, los abejorros, llegaron muy temprano a la maloca de Kuway, ahí mismo, en el cerro *Buhsiokuwu'ü*, por el caño Querarí, en el bajo río Vaupés. Cuando los *mimasä* llegaron para la fiesta, llegaron ya en forma de *dachomasä* (*dacho*: de este día / *masä*: gente), pero solo vinieron *múa* (ellos), no *numia* (ellas). Cuando entraban a la maloca, poco a poco, fueron multiplicándose. Todos los *mimasä*, como *dachomasä*, eran iguales, no se podían diferenciar; a los de la maloca de Kuway se les hacía raro todo lo que estaba pasando dentro de la maloca. Tomaron chicha, danzaron con las flautas (*mabaco*), asimismo, haciendo entregas de *buhsío* a todas las jóvenes de la casa de Kuway; en la noche danzaron carrizo. Uno de los *mimasä* dirigía palabras de agradecimiento, mientras se hacían las entregas de *buhsío*.

En una de las esquinas estaba el *vauro* (hermano menor) de Kuway, observando todo lo que estaba pasando dentro de la maloca. Los invitados cantaban y danzaban; mientras cantaban y mencionaban una melodía particular que se llama *peruri* (brillar) salía relámpago. Al darse cuenta de esto, el hermano menor presentía que algo malo iba a pasar. Fue a advertirle a la sobrina con un pellizco, hasta hacerla llorar. Los *mimasä*

comenzaron a devorar a la hija de Kuway y tuvieron relaciones sexuales con otras jóvenes. Al darse cuenta de esto, el hermano menor decidió contarle a Kuway, su to vamino (hermano mayor) lo sucedido. Hoy día, a ese hermano menor se le conoce como Sipi, un pájaro mensajero, que también dio origen a la tristeza, a la decepción y a la duda, porque esos pájaros traen los mensajes y las noticias buenas o tristes a los pueblos kotiria y a otros pueblos del Vaupés. Por este acto, los *mimasä* se convirtieron en *né'neno*, en seres que lamentan y desaparecen cuando obtienen lo que quieren. Ese acto dio origen al desorden y a peleas en las tomatas de chicha, en la maloca.

El *vauro* de Kuway, convertido en el pájaro Sipi, le dio la noticia triste de lo sucedido en la casa. Enojado, Kuway decidió vengarse. Se unió con un hermano cubeo que se llama Koorosi, que quiere decir media flor, y con Phicasca Pūro, el hombre cubeo dueño del fuego. Querían quemar el enorme árbol donde vivían los *mimasä* con todas las otras gentes, cuando eran todos *padachomasä*. Mientras ellos planeaban la venganza, Khörë, un pájaro carpintero, se quiso unir y dijo que les ayudaría a cumplir su venganza. Ellos confiaron en Khörë, aunque el carpintero era uno de los que vivían dentro de este árbol grande. Como él era el único que sabía volar, les dijo que sería él quien cerraría las puertas de cada casa del árbol, dejando, asimismo, leña y *turi* (una madera muy buena para encender el fuego, aun estando húmeda) traídos desde el río Isana, en Brasil. En realidad, su plan era salvar a los *mimasä*, ya que él era uno de ellos. Khörë empezó a desalojar por cada hueco del tronco a los *mimasä* y a otros que vivían en el árbol. Cuando ya todos los *mimasä* habían salido, él dio la señal de quemarlo, pero en ese momento se dieron cuenta de que en el árbol ya no había nadie. Cuando salieron de ahí, los *mimasä* se fueron a *Wujpowü'u*, la casa del trueno, y otros fueron a otras casas *padachomasä*, como a *Karewü'u*, la casa del caimo, a *Wachopá*, la casa de los loros y a *Ñapiotaroa*, la casa de las estrellas, que son las más luminosas de los *padachomasä*, los del otro día.

### ***Kotiria ti dujiviriba'ro* (los kotiria cuando arriban y amanecen en este día)**

Después de que el árbol fue quemado, los *vamisüma*, los hermanos mayores, empezaron a hacer los preparativos para el *voreatamujataro*, el amanecer. Con cantos, equilibraron los espacios para que nosotros pudiéramos habitar. En este camino hacia el amanecer perdimos conocimiento, perdimos nuestro *tuothua*, los dones para saber todo, lo que significaba que ya no podíamos volver a ese tiempo, cuando vivíamos en el palo del *diabohseariku* y compartíamos nuestro *tuothua* con nuestros abuelos.

En su camino desde Dianoseaku, los *mimasä* llegaron a Pechowu'ü y luego bajaron a Pēchōtaro, la laguna de leche, en donde tomaron la leche como alimento de la vida; del mismo modo, se preparaban para su aparición como *dachomasä*, durante este día, en el amanecer de la tierra, en Phamuri. Allí encontraron las casas sagradas de los abuelos. Llegaron a Ba'tiwu'ü, la casa del árbol de Yapura, y a Wāmu'ü, la casa del árbol de umarí. En Wāmu'ü volvieron a tomar leche para fortalecerse y allí recibieron el *miniaphona*, la fiesta de *yuruparí*, el centro de la sabiduría, para aprender como *dachomasä*. Así, el abuelo más sabio, el que siempre está presente, aunque no lo veamos, Maichiró Mukhutiró Yairo, decidió hacer visitas a las casas de otros abuelos muy sabios. Fue a Wijōwu'ü, la casa del *payé*, que es casa de mucha sabiduría a la que pocos pueden acceder; fue también a Kārēwu'ü, la casa del camino; a Wujpowu'ü, la casa del trueno; a Sewu'ü, la casa de las uvas de dulce. Cada una de estas casas se continúan alimentando de la leche. Así, el abuelo, Maichiró Mukhutiró Yairo, también se preparó y apareció como *dachomasä* para dar recibimiento a los *mimasä*.

Cuando ya fue el día de aparecer en la tierra, Maichiró Mukhutiró Yairo apareció en el raudal de *Wapariduri* (Panure), encontrándose con sus parientes y con otros pueblos; se encontró con los *wahchopámasä*, los loros, y con los *ñapiotaroamasä*, las estrellas. Allí, Maichiró Mukhutiró Yairo se encontró también con otro abuelo, Kheney Diawu, el guío, la boa más grande que conocemos, que iba con su canoa y que ya había aparecido en la tierra al momento del encuentro. Maichiró Mukhutiró Yairo no sabía cómo llamarlo. Le dijo hermano y él no respondió; le dijo: "Serás *yuvau*, mi hermano menor", pero tampoco aceptó. Hasta que Maichiró Mukhutiró Yairo se dirigió a Kheney como *yuvami* (mi hermano mayor), a lo que él sí le respondió, por lo que desde entonces Kheney es su hermano mayor. Mientras hablaban, fue apareciendo poco a poco la canoa grande de Kheney, *phinono*, en la que iban sentados todos los *mimasä* que habían aparecido en la tierra y que él fue recogiendo, mientras se establecían sus lugares sagrados, *wamathiro*, para cada uno de ellos.

En el camino, pasaron por varios lugares; en la playa del carpintero fumaron tabaco y llamaron a los *kotiriamasä*, pero ellos no habían aparecido del todo; intentaron y llamaron cuatro veces, pero no respondieron. En el tercer llamado, con la fuerza del tabaco, la totuma se rompió y se escuchó una tormenta. En el sexto llamado, abrieron la totuma de la vida y no había nada; solo vieron una bolita de agua transparente, cristalina, brillante, como el rocío de agua sobre una hoja. A esa bolita de agua nosotros la llamamos *kostiria*; primero dijeron *kostiria* y luego vieron que dentro de esa gota había un *masuño* (alguien de este día) y entonces lo

llamaron kotiria (ko: agua / tiria: bola). Así, aparecemos los kotiriamasä, los kötiria waikhapea ñajory.

Es así como surge el primer kotiria, conocido como *waikhapea* (el ojo de pescado) ñajorí (*masuno* de muchas figuras). El primero de los kotiria es el hijo de la gota de agua transparente. Después de *waikhapea* ñajo, siguieron saliendo muchos del lugar de Phátepoa, un hueco donde antes estaba el gran árbol que fue quemado, en la cachivera, en los raudales. Antes de cerrar el hueco salió una escopeta, un objeto que ninguno de los hermanos mayores pudo manejar; el único que pudo hacerlo fue un hombre extraño, que ahora conocemos como Ñarairo, que son *dachomasä* muy lejanos de nosotros, los blancos. Después de ese encuentro, Maichiró Mukhutiró Yairo cogió el bastón de mando, *yaichu*, tomando su puesto como *vamino*, el hermano mayor de los kotiria, y continuó en la canoa ancestral por el río Diaphosá, que hoy llamamos el río Vaupés. Yairo fue con Khene, recorriendo el río, hasta que el último decidiera dónde encontrar su lugar sagrado *kämōawū'u*, el lugar del *yurupary* a donde fue a quedarse cada quien.

Por eso, los kotiriamasä son todos de los mismos *säkoya*, nuestra gente, desde *phämúrimasä*, desde ese amanecer, el momento en que los primeros kotiriamasä aparecieron en el lago de leche. El primero en llegar fue Maichiró Mukhutiro Yairo y él apareció a Whaikhapea Ñajorí, su primer *makunomuno* (hijo varón), sacándolo de esa bola cristalina que se parece al ojo de un pez, por lo brillante. Luego, apareció a Dianumia, un pato de río, su segundo *makunomuno*. Después, apareció a Joriko Yayaro, *mäkono*, su hija mayor, dueña de muchas figuras. Por último, apareció a Diavani Dujicho, un pato de río, que es *mäkono*, su hija del medio, sentada, dueña de la maloca, la más sabia. En ese momento, cada grupo tuvo su propio lugar de origen, en el que se conformó su propio lugar para la vida de estos hermanos kotiria.

### **Kheney y sus hijos, tiempo de pacto, alianza y guerra**

Los kotiriamasä fuimos los últimos en arribar a la canoa de Khene, nuestro hermano mayor, por eso hoy somos tan pocos; como fuimos los últimos, no teníamos espacio para estar. Los hermanos mayores eran muy conquistadores de tierras. Lo único que quería Khene es que fuéramos haciendo parientes por todo el río Diaphosá, el río Vaupés. Él quería tener a sus hijos repartidos en todas esas tierras. Por eso, en ese entonces se mataban mucho, los hermanos peleaban mucho con los otros pueblos. Mis abuelos mataban con flecha, también con pensamiento; decían: –mandémosles un rayo– y mandaban un montón de aguaceros y rayos, para poder

matarlos. Los otros también les devolvían lo mismo. Ellos peleaban mucho con los curripacos, que eran más bravos, porque eran sabedores. A veces, los curripacos pensaban: –esos kotiria quieren gobernar nuestras tierras y les mandamos una culebra para que los pique o mandemos un tigre para que se los coma–. Y, así, ellos peleaban.

Lo único que quería Kheney es que eso no pasara; a él no le gustó eso, porque ya se estaban acabando. Los hermanos ya no pensaban en criarse, sino que pensaban solamente en andar y correr por todas esas tierras. Y lo que Kheney quería era que pelearan y se quedaran, que hicieran sus casas y luego fueran a otras tierras y así. Sin embargo, eso no funcionó hasta que él llegó aquí, a Tipiaca. Fue ahí cuando pudo ubicarlos. Ellos hicieron un pacto con los *buisamasä*, los cubeo; ellos nos permitieron a nosotros quedarnos ahí, en el río Vaupés.

Säkoya son mis parientes, los que son muy cercanos a mí. Entre nuestros säkoya, los *kotiria biroa* eran los más guerreros; viven en el río Negro, ellos son *vamisuma*, los hermanos mayores. Los *diana phona kotiria nítisoria* somos los del medio. Dusaina es una parte que queda; cuando uno toma mucho, a veces le queda un poquito en el vaso; eso son ellos, los que quedaron, ellos son los *kotiria dusaina*. Antes, mis ancestros no habían peleado, pero comenzaron a pelear, porque ellos tenían que ganar muchas tierras. Los *nítisoria* y los *biroa* querían quedarse en ese territorio que ahora se llama Tipiaca, pero no podían, porque los dos iban peleando y mataban a otros *dachomasä* y esos *masä* los mataban a ellos. Así, ellos estaban en el momento de las discusiones, a ver si ellos podían llegar a un acuerdo, porque ya se habían matado muchísimo, no con flechas, sino solamente con pensamiento. Por ejemplo, decían: –que le dé un ataque a él–, y a él se le paraba el corazón, o le mandaban un rayo; entre ellos se peleaban. Kheney lo que hizo fue quitar ese poder que tenían, para que ellos tuvieran que pelear solo con la fuerza propia de ellos.

Así, en ese entonces, los *kotiria biroa* y los *dhiana phona kotiria nítisoria* pelearon. Kheney dijo muy bravo: –les voy a poner un reto a ustedes para ver quién es el que puede talar más tierras–. El reto que Kheney puso fue que ellos tenían que traer muchísimo alimento para él. –El que más acumule comida es el que va a ganar. Yo les voy a dar una estrategia para que puedan ganar a otras tribus–. Diavani es ella, es *numino*. Ella es la dueña de la maloca de los *kotiriamasä*, la protectora de la maloca; ella era la maloca. La única manera que vio Diavani fue traer mucho almidón, porque el almidón es lo único que no puede faltar en la casa. Ella lo que hizo fue decir: “nosotros tenemos que llevar almidón, pues cosechamos muchísimas clases de Yuca brava para poder sacar almidón y

así podemos ganar y quedarnos en estas tierras". La misma maloca les dio ese mensaje a sus hijos. Entonces, comenzaron a ver muchísimo almidón y también yuca brava y todas las clases de yuca.

Como Biroa era muy avisado, siempre que Dusaina o Diavani iban a algún lugar, él estaba ahí. Él era como un hermano mayor envidioso, que todo lo quería para él. Entonces, cuando él llegó, cuando ellos pelearon con Diavani, con esa maloca, pelearon con toda esa protección que los diavani llevan. Como Biroa era también muy mañoso, se convertía en animalito para mirar qué hacían ellos. Miraba y sabía que ellos estaban haciendo tal cosa y entonces él hacía lo mismo. Siempre miraba lo que ellos hacían y él hacía, copiaba y hacía. Una vez, Diavani se dio cuenta que había un animalito; se fue, lo pisó y le dijo: -¿Usted qué hace aquí?, ¿por qué nos está vigilando?- Biroa le dijo: -es que yo solo vine a hacer un mandado-. Y le mandaron *pamachu*, unas hormigas *manibara*, que se sacan de debajo de la tierra. Entonces, Biroa le trajo ese envuelto de hormigas de ellos. Cuando él entregó eso, ella lo cogió; de un momento a otro, la hoja, en la que le habían entregado el envuelto de hormigas, se soltó. Ahí fue cuando Kheneh hizo crecer el río. Esa fue la estrategia de Kheneh para hacerlos caer a todos ellos.

Cuando el río creció, la única estrategia que las *diavani* miraron para poder escaparse fue pararse encima del almidón que ellas estaban haciendo. Ahí, el cerro empezó a crecer. Como Biroa ya había visto lo que ella estaba haciendo, él ya había hecho mucho más almidón. Cada nada, él vigilaba lo que ella hacía; por eso, el cerro de Biroa creció más alto. En cambio, como Diavani llevaba más poquito almidón, aunque era mucho, el cerro creció menos. Y esos cerros están ahorita así, uno más alto que el otro.

Entonces, todas las *diavani* pudieron bajar, porque ellas estaban en un cerro bajito. Ellas dijeron: -no vamos a pelear aquí, nos vamos a ir a buscar otras tierras-. En cambio, los biroa sí se quedaron allá, por lo que ellos quedaron en lo alto. Lo que Kheneh dijo cuando vio eso fue: -ustedes, como *masuno*, son muy envidiosos; entonces, miren a ver cómo bajan-. Ahorita, todavía, eso es liso, liso, muy liso. Por eso, ellos se hicieron pájaros, gavilanes, aves que vuelan, para poder bajar de vez en cuando. Desde entonces, los biroa se quedaron ahí, ahora viven en los dos cerros Tipiaca. Ellas, las *diavani*, sí pudieron bajar. La mayor parte de los *kotiria diavani* no siguieron el río Vaupés, sino que bajaron, para poder quedarse por el caño de Aviyú. Ahora están en Santa Helenita, están en Cururú (Brasil), están en Bocas del Chí. Los otros *diavani* siguieron por el río Vaupés y están ahora en las comunidades de Tayazú, de Puerto Paloma,

de Santa Cruz; algunos están en la comunidad de Timbo. Mis sákoya viven en Tayazú (o Yesepoa, que en lengua *kotitia* significa puerto del marrano).

### ***Ijtia, el mal olor y el engaño de Chucha en la fiesta de Cahandí***

Si ustedes algún día van a Mitú pregunten por Urania y vayan allá, al cerro de Urania, río abajo, en el río Diaphosá, en el Vaupés. Allá es hermoso, hay túneles, hay como seis puestos de las sillas de los reyes de nosotros, no reyes sino sabios. El principal es Yairo, el sabio Cubai, el jaguar, el tigre, el más sabio. Esa era la casa de él, de Cubai. Urania es el terreno de esos cubeo. En esas sillas tan bonitas esos sabios estaban reunidos. Estaba el jefe de las águilas; estaba también Yujká, que es el chulo que come pescado dañado y que también es un sabio. Todos esos eran unos sabios que se ubicaron desde Urania hasta Carurú (Brasil), hasta Yavaraté.

Todos ellos querían que Cahandí hiciera una fiesta para un mayor en Yavaraté, donde también dicen que hay un lugar muy bonito, una maloca grande. Cahandí era un joven guapo, él era el hijo del *Pajut Cahandí*; *Caha*, como también le decimos, es un pájaro chiquitico, pero es un pajarito muy hermoso del monte, que siempre canta jeru, jeru, jeru en el monte; era el joven más lindo de esa zona. Mi abuelito dice que él es un jefe que hacía las fiestas más grandes para los otros jefes que existían y las jóvenes siempre querían estar ahí, todas querían estar con él.

En Bacará, al otro lado del río, también estaba Chucha. Nosotros le decimos *pakomá*, alguien que es como secretario (en lengua *yeral*), alguien menor que usted; nosotros también le decimos *cahasero*, que va y viene en la maloca, que hace los mandados, que trae los animales del monte bravo y pescado de los caños. De allá, de Bacará, los sabios iban y sacaban a sus *pakomá*, a los que ponían a trabajar para ellos, para que les hicieran la coca y el mambe; también ellos debían saber de medicina, curar las heridas, las mordidas de culebra, aunque ellos no hacían el *yagé*; ese lo hacían los abuelos mayores, los sabedores, el *kumú* o el *yairo*. La Chucha era esa clase de *masno*, aunque él también era un señor muy sabio. Sin embargo, Chucha siempre quería ser como su rival Cahandí, él quería sentarse en las sillas de Kuway; pero los otros señores no querían, porque para ellos Chucha olía mal y porque ese no era su momento.

Entonces, las dos hijas del Yairo, que eran las jóvenes más bonitas, querían también estar en las fiestas de Cahandí, donde él siempre tocaba *yarumo*, tocaba baile de danta, baile de moroco, baile del venado, y eso se escuchaba hasta la casa de ellas. Ellas prácticamente vivían solas en la casa, no hacían nada, no salían. Dice mi abuelo que esa desesperación

que a veces nos da a las jóvenes de querer irnos, de conocer, nace desde esas dos jóvenes que son nuestras mayoras, así se podría decir. Cada una de ellas dijo: "yo quiero ir". La hermana mayor era más asentada, pero su hermana menor, to vaoro, que era esa loquilla que quería hacer todo, convenció a la mayor, to vamiono, para que fueran y decidieron escaparse. En el camino se encontraron con él.

Entonces Cahandí invitó a las dos hijas de Yairo. Él les dijo que tenían que viajar: "hay dos caminos, uno que va a ser con la cola del perezoso y otro que va a estar parado con muchas plumas, con un plumaje grande y brillante; ese con plumas, ese va a ser mi camino, lleva a la casa en donde voy a hacer la danza y allá las voy a esperar". Mientras tanto, Chucha estaba vigilando y escuchando lo que Cahandí les decía a las dos jóvenes. Escuchó eso y dijo: -ninguna de las jóvenes hijas de esos sabios mayores mira a nuestros parientes, esta es la oportunidad de que yo pueda conquistar a las hijas del mayor más sabio-. Así que, el día que ellas iban hacia la casa de Cahandí, la Chucha cambió las dos colas. La cola de las plumas la dejó en el camino de su casa y la cola del Perezoso la dejó en el camino de Caha.

Cuando ellas se fueron caminando, recordaron las palabras de Cahandí y dijeron: -donde hay muchas plumas es donde tenemos que ir, allá es donde queda la casa de él y el otro es el camino del Perezoso-. Entonces, ellas se metieron por el camino de la cola de plumas sin saber que Chucha había cambiado las direcciones. Mientras iban en el camino, ellas miraban charcos, cosas feas y algo olía a feo, lo que les pareció extraño, porque todas las jóvenes que habían ido a la casa de Cahandí hablaban maravillas sobre el camino. Mi abuelito dice que la hermana mayor, que era más atenta, había escuchado y estaba pensando en todos esos detalles sobre la forma en que el camino debía tener y eso la hizo dudar de irse por ahí, porque pensaba que se habían confundido, pero la hermana menor, que era muy terca, convenció a su *vamiosuma* de que se fueran por el camino que les cambió la Chucha.

Cuando llegaron al final del camino, había una chocita y en esa choza había una hamaca y ahí estaba la abuela de la Chucha. Al verlas, la abuela dijo entre los dientes: -jmm, a dos *numia* conquistó mi nieto-. A ellas les dijo: -¿Ustedes qué hacen por aquí?- Ellas le dijeron que venían a buscar a su nieto Cahandí, a lo que ella les dijo que Cahandí no era su nieto, que él vivía en otro tendido del río. La abuela continuó y les dijo: -ustedes son las invitadas de mi nieto, espérenlo en la hamaca de él mientras él viene de coger *manibara*-. La hermana mayor le dijo a *vausuma* que por culpa de ella se habían metido en otro camino, que ellas nunca iban a llegar allá. Ellas le tenían mucho asco a la Chucha, porque olía muy feo, ellas no

querían nada con él; por eso, ellas no querían acostarse en esa hamaca, que estaba llena de moscas, como si hubiera algo podrido en ella, pero la abuelita las obligó a acostarse ahí. Estando en esa hamaca, ese mal olor, que es *ijtia*, se les penetró a ellas y se le pegó al cuero de ambas, que es *packu*, para toda la vida; ese *packu*, ese cuero oloroso, ese manto, lo heredaron sus descendientes, también.

Ellas quisieron seguir para poder llegar a la casa de Cahandí. Entonces, cogieron una canoa y se fueron río abajo y se encontraron muchas especies de pescado que iban subiendo, pero como *dachomasä*. Así que las jóvenes les preguntaron hacia dónde iban y ellos respondieron que a la fiesta de Cahandí, al *dabucury*, que había comenzado en este día. Cuando ellas llegaron al puerto para mirar cómo iban a subir, fue pasando Diavani. Ese pato de agua estaba subiendo con su gallada; todos así pintados, con plumas, con sus flautas, con sus ofrendas, con todo el vestuario de la fiesta, todos muy bonitos. Ellas y ellos, *múa* y *numia* estaban subiendo. Ellas dos pidieron el favor de que las llevaran, porque necesitaban llegar también. Ellos dijeron: –no, porque ustedes se dañaron–. Ellos podían sentir su mal olor, *ijtia*, y no las recogieron. Así, pasó toda esa gallada de Diavani.

Luego, pasó la gallada de *Buyairo*, el pescado tigre, que es un pescado grande, grande; su piel es muy dura y por eso no es costumbre comerlo. Él pasaba con su filo, con sus dientes brillantes, también pintados y con su corona. Asimismo, las jóvenes les pidieron el favor a ellos y ellos les dijeron lo mismo, que no, que ellas ya se habían dañado. Los pescados se negaron, porque ellas ya eran parte de la Chucha y si querían ir las debía llevar la Chucha misma y él no era bienvenido en la casa de Cahandí.

En esas, fueron pasando los *diamasä*, los que son del agua, unos pescados muy transparentes, casi invisibles, que hacen enfermar a las jóvenes cuando se bañan en el río. Esos *diamasä* llevaban mucho pescado *vaiphona* en su canoa, que son unos peces locos, que también iban a hacer *dabucury*. Y ellas les pidieron el favor. Ellos les dijeron que sí, que las llevarían si ellas tenían relaciones con ellos. Por querer ir allá, ellas accedieron y todo el semen se les derramó a los pescados que ellos llevaban. Por eso, esos pecados *vaiphona* hoy en día son tan pegachentos y no se comen; a veces los venden y dicen que es un pescado muy rico, pero yo, por esa historia, no los quiero comer.

La fiesta ya había comenzado en la maloca. Todavía hoy, esas fiestas siempre empiezan como a las dos de la mañana. Al amanecer, Cahandí ya estaba tomado, haciendo su danza, él estaba saliendo para entregar el canto de la mañana. Entonces, cantaba *du ju ri ti, du ju ri ti*, así dice

maichiró. Antes de salir, él estaba en la mitad de la maloca, con su plumaje, con su pintura, las manos negras, todo pintado estaba él, bonito, porque era muy bonito. Como mis abuelos, él tenía aretes, que se cuelgan en las orejas, que son como de plata, muy brillantes, que intercambiaban y traían del Brasil. Mi abuelo tenía de esos aretes, pero los perdió. Cahandí estaba con muchas jóvenes que le habían hecho visita, aunque él esperaba principalmente a las dos hijas de Yairo.

Cuando ellas llegaron a la fiesta de Cahandí, todos se les quedaron viendo y les preguntaron: “¿Quiénes son ustedes? Ellas respondieron que eran las hijas de Yairo, a lo que les preguntaron por qué olían así, si los *musäkoya* de Yairo, sus parientes, no olían feo. En esas, Cahandí sale bien maquillado, con sus plumajes, con su corona brillante, saludando a recibir a sus invitadas. Sin embargo, él sintió el olor y no se acercó más, diciéndoles que ellas se dañaron y no las dejaron entrar en la maloca. Ellas le dijeron que se habían perdido. –Ustedes se perdieron, porque la Chucha les hizo una trampa–, les dijo él.

Ellas quisieron abrazar a ese muchacho, mientras él trataba de apartarlas y ellas insistían. En eso, llegó otra vez esa Chucha, diciendo que, si Cahandí tenía tantas *numia*, por qué no le daba a él por lo menos una de ellas. Cahandí decía: –escoja las que quiera–, y le dio la posibilidad de escoger a otras jóvenes que habían llegado con otros *payemasä*, los parientes de otros mayores sabios. Chucha no aceptó, él quería a una de las dos hijas de Yairo. Y él dijo: –bueno, escoja de todas maneras, ellas ya se dañaron para mí–. Entonces, cuando él dijo eso, ellas dijeron que no querían nada con él. Así fue el modo como ellas rechazaron a la Chucha.

Cahandí quería matar a la Chucha, para castigarlo por cambiar las indicaciones del camino, cambiando las colas. Logró matarlo, aliándose con los *padachomasä* de *Wujpowü' u*, la casa del trueno; ellos le mandaron un rayo y él murió. Entonces, los hermanos de la Chucha comenzaron a hacer llover muchísimo, para vengar a la Chucha, y se aliaron con los *teroairomasä*, las avispas, para matar a Cahandí. En realidad, los *teroairomasä* no querían apoyar a los parientes de la Chucha, sino a los de Cahandí, con quienes iban a salvar los huesos del pie izquierdo de Caha.

Así, los *padachomasä* de *Wujpowü' u* cazaron a Cahandí y lograron matarlo. Cuando Cahandí estaba muerto, comenzaron a cocinarlo y a machacarlo para poder repartirlo entre todos. La Avispa llegó en ese momento y le dieron un plato. La Avispa comenzó a patear las dos patas de atrás buscando los huesitos de Cahandí; cuando encontró uno de los huesitos lo pateó, el huesito llegó hasta el puerto de la abuela de Cahandí,

que se encontraba lavando el colador. Después de exprimirlo, el hueso le quedó ahí. Ella ya sabía que Cahandí iba a llegar al otro día, como *padachomäsä*, eso ya había sido pronosticado. Cogió el hueso y lo subió hasta su casa y lo dejó encerrado y de ese huesito de la pata izquierda nacieron dos niños muy traviesos, Mina y Cahandibaduro, dos niños que quieren tener el poder del trueno en la tierra, robando el *da'síasoro*, el collar de colmillos del sabedor de *Wujpowu'ú*, de la casa del trueno. Pero esa es otra historia. Así, se hizo la fiesta de Cahandí. Cuando la fiesta terminó, Cahandí se marchó a su casa en el otro día. Hoy, cuando suena ese pajarito, sabemos que él va subiendo al otro día como *padachomäsä*.

#### ***Numiabukarijire* (encontrar esposa). Alimentos, chicha y fiesta**

Hasta la generación de iñocoro, mi abuelita paterna, fue que se acabó eso de las guerras. Iñocoro, que es cubeo, fue arrebatada, ella nunca quiso casarse por voluntad con mi abuelo, don Rafael; nunca había estado diciendo: "me voy a casar con él". Ella me dice que ella vivía en Santa Lucía, donde es puro selva, selva, selva, como doce horas caminando desde la comunidad de nosotros, en el Caño Querarí, cerca de la comunidad de Santa Lucía. Ellos vivían en una maloca y dormían en hamacas; hasta sus catorce o quince años, ella andaba desnuda; los papás, todos ellos eran así. Solo cuando llegaban los misioneros, ellos se ponían túnica y, cuando los misioneros se iban, se la quitaban. Entonces, el hermano de ella, que trabajaba como misionero, conoció a mi abuelito, *maichiró*.

*Maichiró* tampoco se quería casar. Mis bisabuelos, los papás de *maichiró*, dijeron que había una joven en el monte bravo. Entonces, fueron hasta por allá en la noche, la cogieron y la trajeron hasta Tayazú, y ella se quedó ahí. Y como en Tayazú ya andaba mucho misionero, ella comenzó a ponerse ropa, a ponerse zapaticos; para ella, todo eso era nuevo, eso me comentaba mi abuelita. De ahí en adelante, sus parientes ya se fueron acabando, porque ya era la época de los misioneros, de los monfortianos, de los jesuitas; se fueron a trabajar con los caucheros, con los misioneros, el hermano de mi abuela fue asesinado por los caucheros en tiempos de la cauchería. Ya muchos vivían en poblaciones más lejanas. Por ejemplo, Monfort fue construida por los monfortianos, es una iglesia bien grande que queda en Yabaraté, casi en Brasil. Mi abuelita dice que todo eso se acabó con un padre monfortiano muy malo, que se llamaba el padre Loza.

En esa época, mi abuelita todavía vivía en una maloca muy lejana, en la selva. Cuando ellos llegaron allá, el padre Loza casi les quemó la maloca a mis abuelos, les decía que ellos eran como animales, les pateaba la chicha con las botas que él tenía y cuando miraba la carne asada la quemaba en

el fogón, diciendo que esa era la comida del diablo. Entonces, cuando ellos hoy ven a alguien muy malo, dicen que es el padre Loza, porque con él se acabó casi todo. Mi abuelita dice que esa vida era más bonita que la que tenemos ahora.

Hasta la generación de mi abuelo, *maichiró*, se acabó todo eso de entregar o arrebatar a las jóvenes *numia* por la fuerza. A ella la entregaron, porque los papás de *iñocoro* querían acercarse más a Tayazú, porque les quedaba más cerca de Mitú. Por eso, la historia de la Chucha es para entender por qué hoy en día los parientes mezquinan a las jóvenes. Por ejemplo, ese Yairo no quería que nadie se acercara a sus hijas. Sino que, por orden de él, las hijas se debían casar con quien él quisiera.

Antiguamente, en mi pueblo era así, pero ahorita ya es muy normal que uno se case con el que uno se quiera casar y con el que uno quiera hacerse pariente. Antiguamente, el que entendía del matrimonio de uno era el papá. Entonces, Yairo era así, él estaba diciendo que la ley tenía que ser así, que en el matrimonio tenía que mandar el papá. En los tiempos de ahora, los *kotiriamasä* pueden escoger con quién emparentarse, que la pareja sea tukano, cubeo, desano, siriano, yurutí o de otro pueblo; hoy también se permite que los *kotiriamasä* puedan casarse con *ñarana*, es decir, con los blancos; *ñarana* es como decir *muy lejano* a lo que uno es.

Mi abuelo me dice que todos los *kotiriamasä* somos de la misma sangre, solo que con la evangelización nos dividieron y dijeron que nosotros teníamos otra sangre, otro apellido, otras características, cuando en realidad nosotros los *kotiria* somos de una misma sangre, al igual que los cubeo entre ellos. Y el principal matrimonio que tenía que darse desde el principio era con los cubeo. Digamos, las hijas de los cubeo se casaban con los *kotiria* y las hijas de los *kotiria* se casaban con los cubeo. Ya después se cambió. Creo que esos cambios, de casas unifamiliares, de dividirse las casas, de no vivir en una misma maloca, empezaron a verse al principio del siglo XX, cuando llegaron los monfortianos; esas nociones de una familia nuclear tienen que ver con la evangelización.

Por eso, los *kotiriamasä* nunca se casan con otros *kotiria*; los *múa* van encontrando *namosumia* (esposas) y las *numia* van encontrando *manusuma* (esposos) entre otros *dachomasä*. Hacer estas alianzas con otros pueblos fue una forma de poder estar en las tierras de otros. Por ejemplo, si yo me casaba con alguien tukanomasä, mis parientes tenían la oportunidad de ir a mirar el terreno tukano, ir a consumir con ellos chicha, ir a compartir saberes, hacer fiesta.

Por ejemplo, mi padre (*mai*), que es *vamis̄ma* (hermano mayor), tiene tres hermanos menores (*vaus̄ma*) que encontraron y trajeron a vivir a Tayazú a cada una de sus esposas que son makumasä, tukanomasä y barasanamasä. *Mai* también tiene una hermana mayor (*vamiono*) que se casó con alguien desanomasä; además, tiene cuatro hermanas menores (*vaos̄ma*), que se casaron con sus respectivas parejas cubeomasä, tukanomasä, *ñarana* (blanco) y komasä (mestizo, es decir, un hijo de una madre yurutí con un *ñarana*, porque un hijo no es mestizo cuando el papá es kotiriamasä, así sea hijo de una madre *ñarana*).

Por eso, en Tayazú, entre mis parientes, han vivido *masäno* (de este día) que vienen de otros pueblos y que hablan cuatro idiomas distintos: cubeo (por mi abuela), yurutí (por mi madre), makú, tukano y barasana (por las esposas de mis tíos); por eso, en Tayazú, todos nosotros sabemos varios idiomas. Yo, por ejemplo, recibí el idioma kotiria (de mis parientes paternos, *yukukoya*); hablo también cubeo, porque lo aprendí de mi abuela; sin embargo, no domino el yurutí, porque mi madre casi no vivió conmigo; hablo también tukano, además de barasana (que es casi igual que el kotiria, porque son idiomas cercanos); entiendo un poco de makuna (especialmente, cuando la esposa de uno de mis tíos regaña a sus hijos); también domino el español, porque lo aprendí en la escuela, y entiendo y hablo un poco el portugués, porque Tayazú queda muy cerca de la frontera brasilera.

Cada koritiamasä se reconoce como parte de los parientes de su padre, ellos son *yukukoya*: todas las *numiapona* (hijas) y los *m̄apona* (hijos) de los *vamis̄ma* (hermanos mayores), de los *vaus̄ma* (hermanos menores), de las *vamios̄ma* (hermanas mayores) y de las *vaos̄ma* (hermanas menores) de *mai* (el padre). Entre nosotros, siempre distinguimos entre nuestros hermanos y hermanas mayores y menores y eso se refleja también en el trato que tenemos con cada uno de ellos. Así fue cuando Kheney se encontró por primera vez en la tierra con Maichiró Mukhutiró Yairo, él aceptó que Maichiró le dijera *yuvami*, ya que él estaba con su canoa, antes que los *mimasä* aparecieran.

Es por eso por lo que yo me hago *vamios̄ma* (hermana mayor) de los hijos de los *vaus̄ma* (hermanos menores) de *mai*, así yo haya nacido después de ellos, porque mi *mai* es *vamis̄ma* (hermano mayor) del papá de ellos. Siempre somos mayores los hijos e hijas del hermano o la hermana de la generación de nuestros padres. Como yo soy una hermana de la mitad, mis hijos siempre van a ser hermanos menores de los hijos de mi hermano mayor o de mi hermana mayor y, al mismo tiempo, van a ser

los hermanos mayores de los hijos de mi hermano menor o de mi hermana menor.

Para mí, mis *bukubu* (hermanos de mi padre) también son mis padres y mis *muka* (hermanas de mi padre) también son mis madres; a todos ellos los trato como a mi padre o a mi madre. Entonces, mis tíos y mis tías paternos me consideran a mí *mako* (hija) y a mi hermano *maku* (hijo). Eso hace que yo sea también hermana de sus hijos; yo le digo *yuvamio* a la hija de la hermana o del hermano mayor de mi padre y le digo *yuvao* a la hija de la hermana o del hermano menor de mi padre; mi hermano también es hermano de ellos, él le dice *tivamino* al hijo del hermano o de la hermana mayor de mi padre, y le dice *tivauro* al hijo del hermano o de la hermana menor de mi padre.

Por eso, todos los hijos e hijas de las tías y los tíos paternos nunca nos casamos entre nosotros. Tampoco podemos casarnos entre los hijos e hijas de *numinokoya*, nuestros parientes maternos. Por ejemplo, ni mis hermanas ni yo podemos casarnos con los hijos de los hermanos de mi madre (*bukubu numino makuno*); tampoco mis hermanos pueden casarse con las hijas de las hermanas de mi madre (*muka numino makono*). La única posibilidad que existe es que mis hermanas y yo queramos casarnos con los hijos de las hermanas de mi madre (*yutaniana numino pona*, no diferencio entre hermano/a mayor o menor), excepto cuando su padre o su esposo son *kotiriamasä*.

Cuando los *kotiriamasä* se casan, el esposo (*to namuno*) debe tener algo que ofrecerle a la esposa (*to namono*), tener su casa, tener sus tierras ya organizadas. Por eso, se busca a una *masäno* (persona de este día), para que ella cultive, para que ella les dé vida a esas tierras que los papás les dieron a sus hijos varones (*muno*). Antes, los jóvenes se casaban a los quince o dieciséis años, pero ya no. Si un hombre quiere casarse, el padre tiene que dar unos terrenos para que él pueda trabajar junto a su esposa, el padre debe tener tierras para todos sus hijos varones. Muchas veces, esas tierras se encuentran en lo profundo del monte bravo, pero ellos saben dónde quedan sus territorios. Entonces, el padre decide en qué sitio dejar a cada uno de sus hijos.

Como *masäno* viene de afuera, cuando las parejas deciden irse a vivir, a la joven le dan como seis meses para que coma los alimentos que tiene *yumarecho* (la madre de su esposo), mientras crecen los alimentos sembrados por ella. En esos seis meses, también se construye la casa, y cuando ya tienen su cosecha, se pasan a vivir a la casa nueva de ella y ahí se hace una *numiabukarijire* (*numia: masäno / bukari: encontrar / jire:*

estar, vivir acá). Hacen fiesta y hacen danza y la joven, la nueva pareja, tiene que hacer muchísima chicha para ofrecerles a todos. Eso significa que *to namono* es trabajadora, que es gentil, que no le va a faltar comida para poder compartir con todos, con *yumarechi* (el papá de su esposo), con *yumarecho* (la mamá de su esposo), con *bujibu* (el hermano de su esposo) y con *tebū* (la esposa del hermano de su esposo); especialmente, con ella, porque, entre las esposas de los hermanos, comparten muchísimas cosas, ellas se enseñan el modo de trabajar, entre ellas se van enseñando.

Nosotros le decimos *iñokoro* a mi abuelita, pero eso también es como decir mamá, que se dice *iño*, mientras que *coro* significa vieja, sabia y consejera. Como mi mamá vino de lejos, de las tierras de ella, a vivir en las tierras de *mai* (mi padre), *iñocoro* pasa a ser la mamá de *iño* (mi mamá) y también pasa a ser la mamá de sus nietos, porque ella va a cumplir ese proceso de enseñarle los cuidados a *iño* y a los hijos de *iño*, sobre los cultivos y todo lo demás. Por eso le ponen ese nombre, esa cercanía a la abuela paterna, *iñokoro*. Porque la abuela ya aprendió de la tierra kotiria y ahora, como *yumarecho*, le enseña a *makū namono* (la esposa de su hijo).

Si yo me caso con un hombre de afuera y me voy a vivir allá, mi suegra sería también *yumarecho* y ella me tendría que enseñar a mí. *Yumarecho* da el consejo, las enseñanzas de vivir, que son los cuidados que debo tener dentro de la casa y fuera de ella; también, acerca de qué es lo que puedo cultivar y de cómo se cuidan esos cultivos, acerca de cómo se trabaja en la chagra. *Yumarecho* significa que yo, *makū namono*, tengo mucho de ella adentro, tengo lo que me enseña, tengo a su hijo (*makü*) o a su hija (*mako*) y tengo a su nieta (*panamaño*) y a su nieto (*panami*).

La relación que tengo con *yumarechi* (mi suegro) también es muy importante, esa relación va en un sentido de protección. *Yu* significa mío, que yo tengo mucho de él y que tengo a su hijo y a sus nietos; también tengo su protección, porque la vida de él ya está dentro de mí por medio del *baatsä*, en el momento del parto, en las dietas, frente a los otros seres, en los rezos que él me da, pero nosotros no les decimos rezos sino *baatsä*. Entonces, la joven tiene esa protección de su suegro, cuando ella recién llega.

Si yo me casara con otro pueblo, *yumarechi* me daría la protección, de acuerdo con las tierras a las que yo vengo, porque yo vengo de otro lugar. Por eso, siempre voy a tener su protección. Hay una relación cercana, porque cuando yo llego a ese lugar, por medio de ese *baatsä*, él me va a guiar el camino de la chagra, el camino de la fruta silvestre, el camino de ir a bañarme y relacionarme con el agua, con las playas que

existen, con las piedras, la relación que voy a tener con los parientes de él, también.

Yumarechi diría: –no puedes bañarte a las seis de la mañana, porque el camarón te pica en los senos y los va bajando por todo el río, si hay incumplimiento–. Entonces, a uno se le crecen los senos o, a veces, a la hora del parto, ni leche tiene uno, porque a uno se lo chupó todo. En el rezo, yumarechi le dice: “tiene que bañar antes que los hombres se bañen”; también le dice: “uno no puede preparar la comida sin bañar, uno tiene que bañarse antes de cocinar y, si está en periodo, tampoco puede cocinar”. Y si uno hace todo lo contrario, pues uno no está ayudando con la protección que está guiando y uno se enferma; a veces, uno no puede tener bebés, el bebé se le muere en el estómago, uno se vuelve flaco, se engorda, se muere, porque esos son incumplimientos que se hacen ver.

Yumarechi también protege a sus nueras en los encuentros que pueden tener con los *pitibojka*, que hacen daño en el monte bravo. Cuando las jóvenes que llegan de afuera van a las tierras del esposo, ellas son muy vulnerables frente a eso. Esa protección que hace el yumarechi y los abuelos se da con *baatsá*, con palabras para proteger, que están con los mismos animales; por ejemplo, para protegerse de una culebra, los abuelos comienzan a hacer todos esos cantos de pájaros, comienzan a nombrar esos pájaros, para que cuando la culebra nos vea, con esos cantos de los pájaros, se deslumbren; si uno no tiene esa protección, la culebra nos deslumbra a nosotros y uno se vuelve débil; por eso, nos pica. Eso es lo que estamos aprendiendo con los mayores.

### **Wamathiromasä, encuentro, sueño y pensamiento**

Cuando los kotiriamasä nos preparamos para ir a los sitios sagrados, *wamathiro*, nosotros decimos *wamathijina wajina*, nos arreglamos para ir a una fiesta. Antes de eso, los abuelos, por medio del pensamiento, *tuothura*, saben mirar en esos sitios y sienten, tienen los dones que les sirven para conocer, a veces lo sueñan. Si en el sueño el abuelo miró muchas culebras, él dice: “no nos quiere aceptar a nosotros, no hay que ir”. Pero si los abuelos sueñan con una chagra llena de muchas frutas, es porque va a haber abundancia y porque nos van a recibir bien. Nosotros decimos *bahajina*, que iremos con mucha felicidad, iremos con buen ambiente, con fuerza. Ellos conocen y sueñan antes y al otro día comienzan a hablar sobre aquellas cosas con las que soñaron: –yo me soñé una numino tan bonita, tenía el pelo largo. Toca irnos bien arreglados, porque no podemos irnos así para allá–. Ellos van hablando solo lo bueno, para que nos alimentemos de eso; si uno va pensando cosas malas, así mismo va a pasar.

Ellos nos dicen cómo vamos a vestirnos. Entonces, comenzamos a pintarnos. Los dueños de ese lugar les piden en el sueño a los abuelos que todas nosotras vayamos en *carayurú*, que se pinten la cara de rojo; cuando nos pintamos la cara de rojo es porque vamos a encontrarnos a ese dueño de esas tierras. Entonces, nosotras nos pintamos de rojo y ellos se pintan de negro. A veces, los abuelos dicen que ellos pidieron chicha fuerte, de *caña*; entonces, llevan el jugo de caña. Cuando llegamos al lugar, comenzamos a decir: “le trajimos canasto, le trajimos casabe”, lo que tenemos aquí en vida lo llevamos y lo dejamos ahí en el pozo, lo entregamos a ellos, a los *wamathiromasä*.

Llega primero el *kumú*, el sabedor, y él reza. Luego, los abuelos echan *carañá*, que es un fruto de un árbol; ese fruto es algo pegachento y cuando uno lo quema tiene un olor muy rico; entonces, lo quemamos, si ese es el olor que a los *pitibojka* les gusta. La chicha que llevamos no es mucha, todos los parientes llevan y nosotras la regamos alrededor. Las abuelas cantan y todas nosotras comenzamos a bailar, a anunciar la llegada de nosotros; lo que hacemos es llevar la caraña y ambientar; quemamos la caraña y bailamos, mientras los abuelos están en el centro.

Comienzan los abuelos a cantar y no se les entiende casi nada, porque ellos lo cantan desde la garganta, porque es el idioma de ellos, como así ellos se entienden con los *wamathiromasä*. Cuando ellos aceptan, los abuelos comienzan a golpear las piedras y dicen: *bijamusayoka*, “entren, entren, mis hijos”. Ahí, nosotros terminamos y podemos empezar a hacer lo que fuimos a hacer, podemos barbasquear o recoger fruta, si fuimos solamente a eso. Después de eso, sí podemos recoger o pescar. En cambio, si uno no hace nada, entonces los *wamathiromasä* cobran, por medio de los *pitibojka*; ellos cobran a veces con una mordida de una culebra o a veces con una enfermedad hecha de por vida: a alguno de los parientes le quitan la vista o alguno queda mudo. Eso es por incumplimiento: “sabían, porque se les dijo, pero no se lo dijeron a los otros, no lo hicieron”.

### **Dachomasä y padachomasä, entre este y el otro día**

¿Quiénes son los *wamathiromasä*? Mi abuelo dice que todos ellos están con nosotros mismos. “Lo que pasa es que los *kotiriamasä* somos *dachomasä* (de este día) o *padachomasä* (de otro día)”, así dice *maichiró*. Los *wamathiromasä* son *padachomasä*, ellos son de un día distinto. Cuando yo le dije: –¿Entonces, los de este día somos gente terrenal?– Él me dijo: –no, lo que pasa es que estas tierras también las compartimos con ellos, en todos los espacios–. Por ejemplo, cuando nosotros trabajamos de día

ellos nos miran. En los sueños, nosotros podemos mirar que ellos trabajan también, que comen, hablan con nosotros, de noche. Pero eso no significa que ellos sean de noche, sino que ellos son de otro día, *padachomajcaina*, dice él.

Maichiró dice que, aunque yo no los vea, mis parientes *padachomasä* siempre están conmigo. Yo no los puedo ver con este cuero oloroso, *packníjtia*; sin embargo, al momento en que sueño con ellos este *packníjtia* está aquí, pero mi *phona*, mi esencia, está con ellos, en ese sueño. No sé si alguna vez ustedes han soñado con un pariente muerto, ahí es que ustedes están cerca de ellos; así es, como indicando que ellos siempre están con ustedes, que ustedes nunca están solos. Mi abuelo dice *masäyajiriphona-jiri* (*masä*: gente / *yajiri*: respiro / *phona*: esencia / *jiri*: están). *Yajirisäja* es cuando estoy respirando. Pero *masäyajiriphonakiri* es cuando ya no estoy (*kiri*: fue), ya no soy *packníjtia* sino que me quito este cuero oloroso, este manto y queda solo la esencia (*phona*), el aliento (*yajiri*) de lo que soy.

No sé cómo decirlo: cuando nosotros nos quitamos de este espacio es que podemos estar con nuestros parientes, solo cuando nos quitamos este “cuerpo”, que no es cuerpo sino *packníjtia*, este cuero oloroso con el que somos *dachomasä*. Ahí, empezamos a ser *masäyajiriphonakiri*. El *packníjtia* es el que nos permite estar aquí, de manera constante; nos hace visibles acá, para poder trabajar la chagra, para poder estar en contacto con los *dachomasä*, que están aquí, en este día. Cuando estamos en *padachomajcaina*, en otro día, este *packníjtia* se queda aquí y eso nos permite estar en ese otro día.

Como decía mi abuelo: -a usted, en este momento, que vive en Bogotá, los abuelos están constantemente protegiéndola, porque usted está en las montañas y usted no es de las montañas, usted es alguien de aquí, del monte bravo-. Entonces, estar en las montañas me pone más en riesgo, porque mi ombligo está en el monte bravo y desprenderme de mi ombligo significa de pronto enfermarme, muchas cosas que me pueden pasar. Sin embargo, el *batsaä* de mi abuelo permite que yo esté aquí, en medio de las montañas, que dice mi abuelo que son montañas de tierra.

Todo lo que nosotros somos, nosotros olemos; cada uno de nosotros tiene su olor, pero no es solo que yo huela a feo, aunque en parte sí; ese olor que todos tenemos nos permite entrar en otros. Mi olor no es igual al tuyo; por ejemplo, puede ser que yo sea buena tejedora, buena madre, el olor es lo que a mí me permite ser lo que yo soy. Puede ser que no te vaya bien en *batsaä* o puede ser que el olor no te deje hablar con

muchas personas; te vuelves nervioso, porque el olor te desanima, hace que no puedas pensar. Nosotros siempre decimos que la sabiduría viene desde el ombligo hasta el habla de nosotros, digamos que esa es la conexión que hay entre el ombligo y la maloca; el ombligo siempre está conectado con la maloca, con el sitio donde el sabedor mambea. Mi abuelo dice que el ombligo mío está en la cocina de mis abuelos, porque ahí fue donde yo nací y en donde mi abuelo hizo *batsaä* cuando derramó mi sangre, ahí es donde está mi *phona* (mi esencia).

Antes del siglo XX, mis parientes, mis *yukoyamasä*, todavía vivían en una maloca grande, los hijos traían a sus esposas y vivían ahí. Después de la reubicación, comenzaron a vivir separados en familias, con ese proceso de evangelización. En las comunidades, uno puede mirar esta familia o la familia de allá, pero eso no era así, eso ya fue construido por los evangelizadores. Cuando vivíamos en *diabohseariku*, el árbol del conocimiento, vivíamos con distintos mantos de animales; hoy, cuando soñamos o cuando abandonamos este día, podemos tener esa habilidad para poder encontrarnos con los *padachomasä*, con mantos de distintas figuras. Cuando nosotros nos hacemos *padachomasä* volvemos a una sola maloca. Allá nos encontramos con los *padachomasä*, todos nuestros parientes, en una maloca grande y allá cabemos todos. Eso es lo que saben los abuelos con el *tuothua*, ese don que les permite distinguir y limitar la presencia de los *padachomasä*.

Los *padachomasä* no se muestran como si yo mirara un fantasma, sino que aparecen con distintas figuras, con distintos mantos, con distintos *packu*: los pájaros de monte bravo, cuando aparecen en la casa, anuncian una presencia que llega desde ese otro día; cuando se muestra el paujil, el tintín, la lapa, la guacamaya, cuando llegan cerca a la casa, son esas presencias de nuestros abuelos, ahí cerca, visitándonos. Por ejemplo, cuando alguien se va sin que el abuelo y los parientes lo hayan cuidado, arriba de la tumba aparece un pájaro. A mi abuelita no le hicieron *batsaä* y al otro día del entierro apareció una gallineta. ¿Y a la comunidad cómo va a llegar una gallineta? Entonces, se supo que ella no pudo llegar a la maloca, porque seguramente en el camino esa gallineta se apoderó de su *phona*, su esencia, y por eso ella se devolvió; eso indica que a ella le tienen que ayudar para poder llegar a la maloca de los *padachomasä*.

Así, cuando me hago *masäyajiriphonakiri*, abandono mi cuero oloroso. Lo que hace el mal olor (*ijtia*) es que busca atrapar a otro *packu*, para hacerse parecer a él mismo, como *dachomasä*, de nuevo. Por eso, al *packu* de los que abandonan este día lo enterramos prontamente, para que su mal olor no se apodere de otro *packu*. Por eso, los que deben y pueden estar cuidando ese *packu* cuando se entierra son los mayores; un niño no

puede estar ahí cuando se le está enterrando, porque ese niño es un *packu* muy fácil de atrapar; tampoco deben estar cerca las *masäno* que están embarazadas. Ese *ijtia* pudo haber sido bueno o podría tener una malicia; entonces, lo que hace el *masäyajiriphonakiri* es que domina, a veces hace a la persona enfermiza, mala, rabiosa, malgeniada o puede aumentar su olor hasta hacerse más fuerte, porque su cuero oloroso no tiene la misma fuerza del olor que lo atrapó.

Entonces, yo puedo decir que yo me siento muy bien, me levanté bien, puedo hacer mis cosas, pero, para el *yairo*, yo estoy ya ida; es decir, mi esencia como Yandrey no está o está dominada por el otro olor. Él comienza a mirar esos cambios tan estrictos que se dan en las personas cuando ese olor las domina, cambian su forma de hablar, de hacer las cosas, se vuelven perezosas o más hábiles, porque también puede ser algo positivo. En algunos casos, la persona se vuelve agresiva, porque el dueño anterior de ese olor, aunque se mostró como una buena persona, en el fondo, en su corazón, en su esencia, tuvo esa malicia, que comienza a fluir cuando el otro la atrapa.

El *packu* se entierra y queda debajo de la tierra, en la misma casa donde la persona estuvo, ahí queda esa presencia. También en los sueños los *masäyajiriphonakiri* se muestran y terminan por enfermar al que está en este día. Antes, los abuelos enterraban en la misma casa y no pasaba nada, ellos podían convivir, porque había una relación permanente con el *yairo*; entonces no había tantas enfermedades. Maichiró siempre relaciona que eso es lo que hace que la gente se desvíe y entonces él dice que esos *packu* ahora deben ser enterrados en otro lugar, donde no estén los *dachomasä*. Antes no nos enfermábamos tanto porque el *yairo* y el *kumu* eran muy fuertes y porque ellos eran muchos. Hoy siguen siendo fuertes, pero como son muy pocos, entonces ya los *masäyajiriphonakiri* los quieren dominar. No sé cómo decirlo: esa presencia se vuelve más fuerte, porque no hay esa comunicación con el *yairo*, que dice: "yo te doy esto y también permítame vivir bien, no me des enfermedades".

Hay ciertas restricciones a la hora de un entierro. Si a esa persona la dejaron, la tenemos ahí al lado del fogón y al día siguiente ya entierran; se espera dos o tres días, solo si alguno de los parientes no está cerca, pero después de esos días ya no esperan más. Entonces, en medio del *batsaä*, se le pide a los *masäyajiriphonakiri* que no hagan daño a los parientes que no alcanzaron a llegar. Lo otro es que, cuando entierran en una maloca o en una casa que tenga puerta, no se deja a nadie que esté solo y que mire a la puerta. Si uno mira la puerta y la persona se le aparece es porque uno tiene los días contados para enfermarse y empezar a irse. Para evitar

eso, uno no debe andar solo, ni rodear por la casa donde tuvieron a esa persona, hasta que le hagan una protección a ese lugar. Si el abuelo no hizo bien *batsaä* para guiar, esa esencia puede pegarse a los animales o las personas. Para que eso no pase, el abuelo lo que hace es curar y enviar otra vez para la maloca a los *masäyajiriphonakiri*; ahí es donde ya desaparece, esa esencia se sale del animal y ya puede ir a la maloca. La persona que ha enfermado vuelve a nacer, ya comienza a alimentarse como un niño nuevamente y luego de meses vuelve a renacer.

A través del *batsaä* siempre estamos en esa protección; entonces, si una persona queda con esa tristeza, porque alguien ya no está, esa persona se vuelve débil. A veces, los *padachomasä* ven a la persona tan triste que ya dicen: “a ese, entonces, lo traemos para acá”. A la persona se le puede aparecer una culebra y lo puede morder y se lo llevan. Como nosotros estamos constantemente con ellos, mi abuelo dice que, si uno se aferra y está pensando todo el día en la persona que se fue, eso le hace daño. Lo permitido es que nosotros tengamos contacto en los sueños, que es cuando los *padachomasä* nos dan mensajes o consejos y nos enseñan. La protección con *batsaä* hace que los *masäyajiriphonakiri* vayan directamente a la maloca de los kotiria, que se reúnan con sus *sakoyamasä*, que lleguen felices y que no permitan que esa tristeza con la que quedan los parientes los retenga aquí.

Cuando los *masäyajiriphonakiri* se aparecen, uno se empieza a enfermar, porque ellos constantemente quieren que vayamos. Con el *bassä*, lo que hace mi abuelo es quitar esa memoria que entristece a los parientes, que no piensen que él murió, porque no es así. Quitar la memoria es como hacerlo desaparecer, que no esté constantemente ahí contigo, siempre ahí. A veces uno no acepta esa partida o uno no ha tenido la protección, y eso es lo que enferma. No se trata de que desaparezca totalmente esa memoria sino de saber que esa persona ya se encuentra con sus parientes, que se fue a caminar a otro día. Dice mi abuelo que allá, en ese otro día, ella hace lo mismo, solo que en nuestra maloca. Por ejemplo, yo sueño a la mamá de mi abuela arrancando yuca, rayando yuca, cosas así; entonces, mi abuelo me decía: “ellos deben estar allá haciendo lo mismo, ellos van a la chagra, trabajan, hacen lo mismo que nosotros aquí, solo que ya viven otro día, son gente de otro día. Que algún día nosotros también vamos a ir”. Él siempre dice eso. Iñocoro decía: “si eso es así, yo quisiera ir por allá, porque aquí también hago lo mismo”, pero *maichiró* dijo que no, que no es casi lo mismo, porque acá nosotros somos distintos.

Si se va un kotiria suena como un trueno gigante y eso significa que la maloca abrió la puerta y que él ya llegó, ese día se nubla y la nube se

hace oscura, luego gris, luego oscura y así; viene subiendo y cuando llega la mitad de la comunidad empieza a llover y se aclara, pero llueve solo en ese espacio donde estuvo la persona que se fue. Eso es muy particular y pasa en todo el Vaupés. Esa es una señal de que recibieron a esa masä-yajiriphonakiri con fiesta, con chicha, con toda una fiesta para celebrar. Por eso es por lo que nosotros no podemos ponernos tristes, nosotros debemos estar también bien para esperar nuestro turno, también para poder ir allá. En realidad, cuando llueve así, esa lluvia es chicha. O sea, se sabe que, en el otro día, a la persona que va desde acá, los padachomasä la recibieron con chicha, con fiesta. Por eso uno no debe llorar. Si uno llora, se está haciendo como una mala señal de uno mismo, entonces se va a enfermar. Por eso, uno no trata de llorar o llora de felicidad, pues nuestro pariente está yendo a encontrarse con sus sakoyamasä.

## Referencias

- Carsten, J. (2007). La sustancia del parentesco y el calor del hogar: alimentación, condición de persona y modos de vinculación (*relatedness*) entre los malayos de Pulau Langkawi. En R. Parkin y L. Stone (Eds.), *Antropología del Parentesco y de la familia* (pp. 515–542). Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Cayón, L. (2004). El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental. *Boletín de Antropología*, 18(35), 92-115. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703505>
- Correa, F. (1996). *Por el camino de la anaconda remedio*. Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.
- Correa, F. (1997). Organización social y ejercicio lingüístico en la región del Vaupés colombiano. En X. Pachón (Ed.), *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia* (pp. 443–492). Instituto Caro y Cuervo e Instituto Colombiano de Antropología.
- Halbmayer, E. (2017). Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y otros pueblos amerindios de las tierras bajas suramericanas. En L. Campo y M. Aparicio (Coords.), *Etnografías del suicidio en América del Sur* (pp. 11-43). Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Núcleo de Estudios de Amazonía Indígena. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/19070>
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. *Revista Chungará*, (11), 135-152. [https://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol11/Los\\_muertos\\_y\\_los\\_diablos\\_entre\\_los\\_laymi\\_de\\_Bolivia.pdf](https://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol11/Los_muertos_y_los_diablos_entre_los_laymi_de_Bolivia.pdf)
- Hugh-Jones, S. (1981). Historia del Vaupés. *Revista Maguaré*, 1(1), 29–51. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/29-51>
- Leenhardt, M. ([1947] 1971). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós.

- Mahecha, D. (2011). Escuela y multilingüismo en Amazonia: un desafío contemporáneo. En J. A. Echeverri y C. Pérez (Eds.), *Amazonia colombiana: imaginarios y realidades. I Cátedra Jorge Eliécer Gaitán primer semestre de 2010* (pp. 293-309). Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI). <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/12221>
- Moreno, C. (2018). *Mary pájku, dùjtí, mary kotia. Concepto de salud y enfermedad desde la cosmovisión del pueblo Kotirya masa del departamento del Vaupés* [Trabajo de pregrado, Universidad Externado de Colombia]. Repositorio Institucional Externadista. <https://bdigital.uexternado.edu.co/entities/publication/392cbdb4-8e06-4a50-b4c4-7413b656107c>
- Ortiz, F. (1997). *Condiciones sociales de las lenguas indígenas de los Llanos Orientales de Colombia*. En X. Pachón (Ed.), *Lenguas Amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia* (pp. 383-442). Instituto Caro y Cuervo e Instituto Colombiano de Antropología.
- Pueblo Wanano (Kotiriamasä) ([s.f.]). *Kotiria, gente trueno. Plan de vida de los wanano del bajo Vaupés*. Asociación de Autoridades Tradicionales AATI – CRIVA, Planeación Municipal de Mitú, DASALUD, Secretaría Departamental de Educación y Pastoral Social. [https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI\\_ALUBVA\\_Final\\_2.pdf](https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI_ALUBVA_Final_2.pdf)
- Suárez-Guava, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Maguaré*, (22), 223-289. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/15292>
- Bolaños, A. (2019) “Le dieron algo”: la mecánica de los dones ocultos y la brujería en La Primavera, Vichada. En L.A. Suárez-Guava (ed.), *Cosas vivas. Antropología de objetos sustancias y potencias* (pp. 289-303). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Waltz, N. y Waltz, C. (1997). *El agua, la roca y el humo. Estudios sobre la cultura wanana del Vaupés*. Instituto Lingüístico de Verano, Editorial Buena Semilla. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/67/20/116720817062372223619076773287750823138/37507.pdf>