

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Creación y ordenamiento de la naturaleza desde la cosmovisión de la gente de canangucho (*Kineni*) de la cuenca media del río Caquetá

Creation and ordering of nature from the worldview of the Canangucho (*Kineni*) people of
the middle basin of the Caquetá River

Delio Mendoza Hernández

Universidad Nacional de Colombia

Posgrados Sede Amazonia

Leticia, Colombia

2023

Creación y ordenamiento de la naturaleza desde la cosmovisión de la gente de canangucho (*Kineni*) de la cuenca media del río Caquetá

Creation and ordering of nature from the worldview of the Canangucho (*Kineni*) people of the middle basin of the Caquetá River

Delio Mendoza Hernández

Tesis de investigación presentada como requisito para optar al título de:

Magister en Estudios Amazónicos

Director:

Ph.D., Juan Álvaro Echeverri

Línea de Investigación:

Historias y Culturas Amazónicas

Universidad Nacional de Colombia

Posgrados Sede Amazonia

Leticia, Colombia

2023

(Dedicatoria o lema)

A mi gente Kineni, que ha luchado por mantener viva su sabiduría. Principalmente a Eusebio Mendoza (QEPD), Plácido (QEPD) y Orlando Mendoza (QEPD). A mis padres por la bendición de haber sembrado un canangucho en esa tierra de abundancia y sabiduría y por darme la posibilidad de haber llegado hasta este punto de mi vida invirtiendo gran parte de las suyas.

Y a mi hermano Herman (QEPD), recientemente fallecido, como homenaje a su gran labor de liderazgo en la causa indígena y al amor por su cultura.

*Servicio 650
alimentación*

Declaración de obra original


Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Delio Mendoza Hernández

Fecha 30/11/2023

Agradecimientos

Haber logrado llegar al final de este camino solo fue posible gracias a la voluntad suprema de nuestro *moo buinaima* que siempre ha estado presente a través de nuestra coca y de nuestro tabaco y que hace posible que nuestra palabra se haga eterna. La colaboración y participación directa e indirecta de muchas personas fue también fundamental por sus aportes en conocimiento, experiencia, por el apoyo moral y espiritual como también desde al ámbito administrativo que abonaron de manera determinante un aporte valioso a esta tesis que quiero presentar.

Quiero agradecer a mis tíos Eusebio (*Jarimanairai*), Orlando y Placido Mendoza, que durante el proceso de este trabajo fueron llamados por nuestro *moo buinaima* habiendo cumplido su misión de transmitir la palabra de vida. También agradecer a mi tío Anastasio Rivera quien aún mantiene viva la palabra de la coca, el tabaco y la yuca dulce, por todos sus aportes que, desde su conocimiento, le dieron vida a este escrito.

Agradezco a mi gente *Kineni* (tíos, abuelos, hermanos, sobrinos, padres) y a mis antecesores que han sabido acoger a mis hijos, esposa y a mí en el seno de nuestra palabra. A mi familia (esposa, hijos, mamá, papá) que a pesar de los tantos momentos críticos por los que hemos pasado han estado a mi lado brindándome su apoyo incondicional.

Quiero agradecer a los maestros y colegas de la Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, que me aportaron conocimiento y consejos para llevar a buena finalización este trabajo. Más aún, quiero resaltar el inigualable empeño y dedicación por aportar un grano de arena en la búsqueda de un futuro para nuestra amazonia y su gente.

Al profesor Juan Álvaro Echeverri, por sus valiosos aportes y orientaciones y por su labor como director, que contribuyó enormemente para sacar adelante la tesis.

Un especial agradecimiento a mis colegas del Instituto Sinchi que me han brindado un gran apoyo profesional y afectivo. A la Doctora Luz Marina, que como directora del instituto me brindó el apoyo necesario para culminar este trabajo.

Resumen

Creación y ordenamiento de la naturaleza desde la cosmovisión de la gente de canangucho [*Kineni*] de la cuenca media del río Caquetá

Este trabajo pretende evidenciar formas estructurales sobre las que se erige el conocimiento sustentado por la gente de canangucho [*Kineni*] de la etnia uitoto *nipode* de la Amazonia colombiana, a partir del contenido de las principales narraciones de creación y ordenamiento del hombre y la naturaleza, contadas por sabedores de nuestro propio linaje, considerando que las narraciones y sus narradores se constituyen en el mecanismo natural para transmitir información que permite a nuestros pueblos dinamizar nuestra cultura y mantener el relacionamiento con el medio para garantizar un buen vivir en abundancia. Así, se pretende mostrar formas clasificatorias de la naturaleza y de la sociedad desde una visión diferente a la científica. Los resultados presentados se consideran pertinentes en la medida en que pretenden contribuir a minimizar las barreras cognitivas creadas entre el conocimiento científico y tradicional de los pueblos indígenas que es marcado por el monopolio y representatividad ejercido por este último.

Palabras clave: Conocimiento tradicional, Gente de canangucho, narraciones.

Abstract

Creation and ordering of nature from the worldview of the people of Canangucho [*Kineni*] of the middle basin of the Caquetá river

This work aims to demonstrate structural forms on which the knowledge sustained by the Canangucho people [*Kineni*] of the Uitoto *Nipode* ethnic group of the Colombian Amazon is built, based on the content of the main narratives of creation and organization of man and nature, told by knowers of know our own lineage, considering that the narratives and their narrators constitute the natural mechanism to transmit information that allows our people to energize our culture and maintain the relationship with the environment to guarantee a good life in abundance. Thus, the aim is to show other forms to classify nature and society from a different perspective than the scientific one. The results presented are considered relevant to the extent that they aim to contribute to minimizing the cognitive barriers created between the scientific and traditional knowledge of indigenous peoples that is marked by the monopoly and representativeness exercised by the latter.

Keywords: Traditional knowledge, canangucho people, narrations.

Contenido

INTRODUCCIÓN	15
Los <i>Kineni</i> , Gente de Cangucho	17
Antecedentes	19
Metodología	24
Enfoque autoetnográfico	31
Planteamiento de la pregunta de investigación y objetivos.....	24
Identificación de técnicas de registro de información.....	26
Selección de informantes	27
Registro de información.....	28
Análisis de la información	30
1. CAPÍTULO I: CREACIÓN Y ORDENAMIENTO DE LA NATURALEZA - NARRACIONES	35
1.1 Episodio 1: <i>Kai Komuiya</i> (Génesis).....	38
1.1.1 La narración	38
1.1.2 Identificación de unidades funcionales	46
1.1.3 Interpretación	50
1.2 Episodio 2: La mujer falsa	51
1.2.1 La narración	52
1.2.2 Identificación de unidades funcionales	55
1.2.3 Interpretación	58
1.3 Episodio 3: La muerte de <i>Uímediki</i> [<i>Kudíbini</i>].....	59
1.3.1 La narración	60
1.3.2 Identificación de unidades funcionales	67
1.3.3 Interpretación	71
1.4 Episodio 4: Camino de la abundancia – <i>Monipue ringo</i>	74
1.4.1 La narración Camino de la abundancia.....	75
1.4.2 Identificación de unidades funcionales	87
1.4.3 Interpretación	94
1.5 Episodio 5: La entrega del canangucho (<i>Aridi buinaima</i>)	98
1.5.1 La narración	98
1.5.2 Identificación de unidades funcionales	109
1.5.3 Interpretación	113
1.6 Episodio 6: La muerte de <i>Jitdiirema</i>	116
1.6.1 La narración	116
1.6.2 Identificación de unidades funcionales	124
1.6.3 Interpretación	130
1.7 Episodio 7: Construcción de la maloca y entrega del manguaré.....	133
1.7.1 La narración	133

1.7.2 Identificación de unidades funcionales	136
1.7.3 Interpretación	139
1.8 Episodio 8: Nacimiento de la humanidad	141
1.8.1 La narración	141
1.8.2 Identificación de unidades funcionales	145
1.8.3 Interpretación	147
2. CAPÍTULO II: ORDEN DE LA NATURALEZA	149
2.1 Categorías clasificatorias	150
2.1.1 Ambiente universal	154
2.1.2 Ambientes fundamentales	157
2.1.3 Formas existenciales	159
2.1.4 Grupos fundamentales.....	162
2.1.5 Subgrupo específico 1	175
2.1.6 Subgrupo específico 2	180
2.1.7 Entidades específicas	184
2.2 Otras perspectivas estructurales	196
3. CAPÍTULO III. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.....	201
3.1 Conclusiones	201
3.2 Discusión.....	204
3.3 Recomendaciones.....	204
ANEXOS	207
Anexo A: Categorías de suelos	209
Anexo B: Categorías de paisajes.....	211
Anexo C: Fauna Terrestre y Arbórea	213
Anexo D: Alimentos sembrados	215
BIBLIOGRAFÍA	217

Lista de figuras

Ilustración 1. Ubicación actual de los <i>Kineni</i>	17
Ilustración 2: Aproximación al árbol genealógico de los <i>Kineni</i>	19
Ilustración 3: Componentes básicos de la naturaleza según los <i>Kineni</i>	151
Ilustración 4: Aproximación conceptual de la estructura de la naturaleza de los <i>Kineni</i>	154
Ilustración 5: Elementos del mundo exterior desde la visión <i>Kineni</i>	156
Ilustración 6: Elementos interiores a la tierra desde la visión <i>Kineni</i>	156
Ilustración 7: Aproximación temporal de los <i>Kineni</i> en el mundo.....	199

Lista de tablas

Tabla 1: Relación de episodios y narradores	28
Tabla 2: Ambientes fundamentales en relación con sus categorías anteriores y posteriores	158
Tabla 3: Unidades existenciales en relación con sus categorías anteriores y posteriores	160
Tabla 4: Entidades básicas en relación con sus categorías anteriores y posteriores	163
Tabla 5: Comunidades primarias en relación con sus categorías anteriores y posteriores	176
Tabla 6: Comunidades secundarias en relación con sus categorías anteriores y posteriores	180
Tabla 7: Entidades específicas en relación con sus categorías anteriores	184

Introducción

Es reconocida la importancia de los Sistemas de Conocimiento Tradicional poseídos por los pueblos indígenas y demás sociedades tradicionales. En las últimas décadas, han recibido gran atención en el ámbito internacional, a raíz del relevante papel que juegan en la conservación, debido al manejo especial que hacen de los ecosistemas que han habitado durante milenios, y por sus potencialidades para el desarrollo de alternativas productivas y de conservación. Así, el rol de los conocimientos tradicionales se constituye como elemento fundamental para sus generadores, poseedores, y para el resto de la humanidad (Ramírez, 2005), como para el entorno donde se desarrolla dichos conocimientos.

También, es reconocida las divergencias epistemológicas con el conocimiento occidental, en relación con la percepción que cada uno de ellos tiene sobre la naturaleza. Este trabajo aborda la percepción que tienen los *Kineni* [gente de canagucho] de la etnia uitoto *nipode* frente a la naturaleza y en relación con el hombre, en la perspectiva del diálogo horizontal, como un reto para afrontar la realidad que plantean la modernidad y la globalización frente a la convivencia social y al papel de la humanidad en la naturaleza, en consideración de que la comprensión, la divulgación y la promoción de la práctica del conocimiento tradicional, fortalecen los procesos de desarrollo sostenible de la Amazonia colombiana y contribuyen a la conservación de los activos culturales de los pueblos indígenas que allí conviven.

La forma en que las sociedades tradicionales ven e interpretan la naturaleza muestra una gran complejidad y riqueza respecto a sus conceptos, sin embargo, estos conocimientos no están suficientemente documentados y corren el riesgo de perderse conforme los grupos culturales tradicionales tienden a ser desarticulados por su mayor integración al mundo occidental y por la hegemonía conceptual que pretende ejercer el conocimiento occidental. De esta manera se requiere del quebrantamiento de la representatividad y supremacía ejercida por la academia-ciencia a partir de la acción directa de los titulares del conocimiento tradicional para la explicación, explicitación y reconstrucción de sus modos de vida y formas de conocimiento desde sus historias y epistemologías propias, con el objetivo de reencontrar los pasos perdidos y de reafirmar su presencia tanto en los

espacios donde se generan y reproducen como por fuera de ellos en el ámbito intercultural de un mundo plural y diverso que se vive hoy y que se proyecta más plural e intercultural hacia el futuro (Argueta, 2012). El monopolio y la representatividad que pretende ejercer el conocimiento occidental, sobre el conocimiento tradicional, conlleva un problema de asimetría e incompreensión que cataloga a este último como rudimentario y superfluo (Reyes-García, 2007) marginándolo al campo de lo folclórico y de lo simbólico. Así, mucho del conocimiento tradicional que es abordado desde la perspectiva de la ciencia occidental, tiende a perder sus atributos debido al uso de preceptos metodológicos, conceptuales, temporales y políticos, inapropiados para su entendimiento y aplicabilidad, lo cual ha conllevado a imprecisiones e interpretaciones, muchas veces erróneas o segadas hacia propósitos particulares.

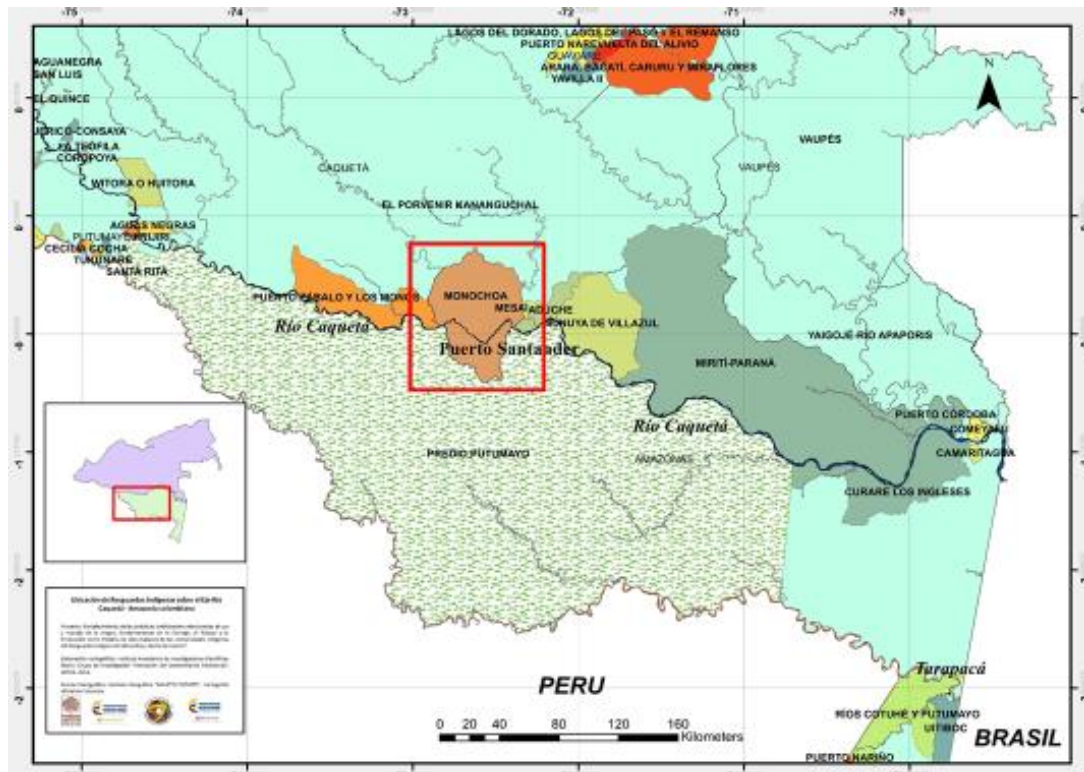
Dado que la oralidad es el mecanismo natural para la reproducción del conocimiento en las sociedades indígenas se plantea como hipótesis para este trabajo que *“las narraciones tradicionales son contendores de conocimiento y mecanismos fundamentales para la transmisión de los mismos. El conocimiento sobre la naturaleza, sus órdenes y relaciones con el hombre, cuyos fundamentos dirigen su presente y futuro, se encuentran codificados en estos complejos sistemas que, al ser descifrados, conlleva a una mejor comprensión de la visión del mundo y de la vida de las sociedades que las sustentan y posibilitan una mejor relación con las sociedades externas en las actuales circunstancias de un mundo global”*. De acuerdo a esto, se planteó como objetivo evidenciar formas estructurales sobre las que se sustenta el acervo de conocimiento sobre la naturaleza, desde la perspectiva de la gente de centro *Kineni* de la etnia *uitoto nipode* del medio río Caquetá.

El documento se compone de tres capítulos. El Capítulo I, “Creación y Ordenamiento del mundo – narraciones”, recopila ocho [8] episodios que se refieren a los momentos de la creación y ordenamiento del mundo, a los actuales se realiza un análisis a partir de las funciones que plantea Barthes (1970) para el Análisis Estructural de Relatos, concluyendo en una síntesis de cada uno de los episodios y una explicación de los relatos a manera de interpretación. En el Capítulo II, “Orden de la Naturaleza”, como una acción interpretativa, basado en las funciones indicios e informantes, se describe cada elemento de una estructura que plantea la forma en que los *Kineni* tienen conceptualmente organizados todos los elementos de la naturaleza. El Capítulo III, “Conclusiones y Recomendaciones”, está dedicado a mostrar los resultados concretos en referencia a los objetivos planteados y a plasmar reflexiones y perspectivas sobre el futuro del conocimiento tradicional sustentado por los *Kineni* y plantear acciones para complementar este trabajo o para contribuir en la vigencia de estos conocimientos.

Los *Kineni*, Gente de Cangucho

La gente *Kineni* son un clan de los llamados uitoto de habla *nipode*, de los autodeterminados *Gente de Centro*¹, su origen es el complejo cultural de la Chorrera, en el Departamento del Amazonas, entre los ríos Caquetá y Putumayo, en “Entre ríos”, nombre de una antigua estación cauchera ubicada entre las cabeceras de la quebrada *Nokaimaní* [afluente del río Caquetá] y las cabeceras del río Cahuinarí, en el actual resguardo Predio Putumayo. De acuerdo con Griffiths (1998), se localizaban en la depresión topográfica somera entre las cabeceras del río Igara-Paraná, al suroeste, el río Cahuinarí al sur y el río Nokaimaní al norte. Sus vecinos cercanos fueron los clanes de las etnias okaina, muinane, bora y los demás clanes uitoto. En la actualidad los *Kineni*, grupo objeto del estudio, se encuentran ubicados en el Resguardo Indígena de Monochoa, a la altura del medio Río Caquetá (Ilustración 1).

Ilustración 1. Ubicación actual de los *Kineni*.



Fuente: Mendoza D., et al, 2017.

¹ Gente de Centro es la autodenominación de las etnias amazónicas que se caracterizan culturalmente por el uso del tabaco, la coca y la yuca dulce, en forma de ambil, mambe y manicuera, respectivamente, como elementos espirituales para el manejo y control social y de la naturaleza (Echeverri, 2022).

El contacto de los *Kineni*, como el de las demás etnias de la *Gente de Centro*, con la sociedad “blanca”, no ha sido muy generoso con su cultura, territorios y población, dados los episodios desafortunados de la cauchería, la religión, las bonanzas, el conflicto armado y, de manera general, por la ineficaz intervención del gobierno nacional con alternativas de desarrollo acordes a sus particularidades. Especialmente, la cauchería y la evangelización provocaron un decaimiento socio-cultural de estas poblaciones, en enormes proporciones, lo cual ha inducido a cambios drásticos en los modos de vida, por la vinculación a una sociedad ajena y por la tendencia a la adopción de sus costumbres, lo cual ha generado nuevas expectativas de vida y, por ende, nuevas necesidades.

De acuerdo con Ismael Mendoza, mi padre, los actuales *Kineni* son los nietos de los sobrevivientes del holocausto cauchero, quienes en su recorrido por la búsqueda de caucho llegaron al río Caquetá y se establecieron en lo que actualmente es el Resguardo Indígena Monochoa, dice él:

... me contaron nuestros padres alrededor de la colonia [penal de Araracuara], antes de conocernos como personas. Mi mamá me contaba que primero ellos, es decir, antes de abrir la colonia, lugar que es al frente de Araracuara, que era un sitio en el que nuestros antepasados venían a pescar al río, era como una estación de ellos.

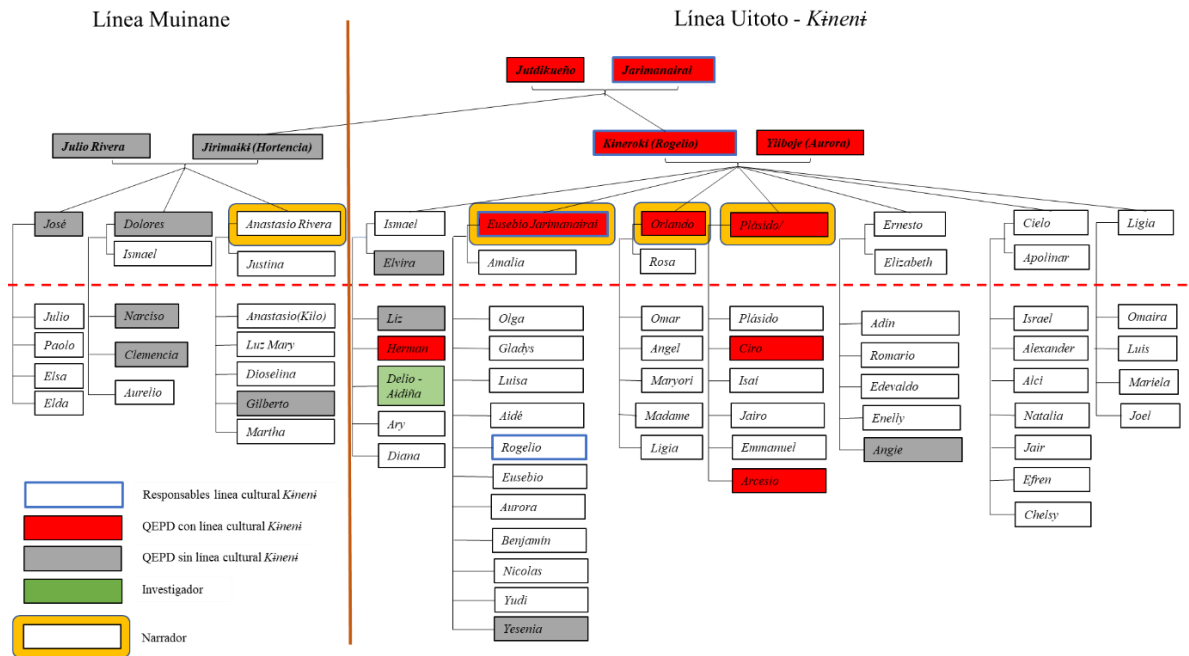
Como en la época de la casa Arana, lo caucheros o los paisanos caucheros, tenían que buscar el caucho por todas partes, por tanto, ellos fueron abriendo campo, llegando a la orilla del río Caquetá. Por esos tiempos fue que se presentó la época del conflicto colombo-peruano.

Entonces los peruanos comenzaron a llevar a la gente a tierras peruanas, por el lado derecho del río. Como muchos de los paisanos, por no ir con los peruanos se volaron hacia la orilla del río Caquetá, cruzaron el río y fueron a dar a las orillas del río Mesai. En el caso de mi papá, a mi papá sí se lo llevaron para el Perú. En el caso de mi mamá, a ella no se la alcanzaron a llevar y se volaron cruzando el río Caquetá, se bajaron por la orilla del lado izquierdo, cruzaron el río Yarí, llegaron hasta la quebrada que hoy se llama Metá. Entonces, de abajo venían personas y paisanos que habían desertado del dominio peruano e iban a abrir Araracuara con un contrato para abastecer los aviones en la guerra. Bueno llegaron muchos paisanos de otras partes, pero ahí se presentó una epidemia donde murieron muchos yucuna, finalmente se quedaron trabajando con la gente de allí: uitoto, muinane, andoque, y no me acuerdo quien más... (Ismael Mendoza, 2005).

Así cuenta mi padre la llegada de los *Kineni* al sector del Araracuara. Haciendo un ejercicio retrospectivo con él mismo, se llegó a que la actual gente *Kineni* del Resguardo Indígena de Monochoa, vienen de dos ramas de hermanos; *Jirimaiki* [Hortensia] y *Kineroki* [Rogelio Mendoza] quienes lograron sobrevivir de los peruanos. Hortensia conformó su línea familiar con Julio Rivera, muinane, Rogelio lo hizo con Aurora Muinane, de la étnia de su mismo apellido. Actualmente se reconoce a Anastasio Rivera como quien sustenta el conocimiento, por parte de la línea de Hortensia, y por parte de Rogelio, no quedan concedores reconocidos; Eusebio, Plácido y Orlando fallecieron en tiempos en que se desarrolló este trabajo; sin embargo, les queda el reto de empoderarse de la

palabra a sus hijos y nietos, principalmente los de Eusebio, quien fue el único que siguió una carrera cultural; la de baile de *yukí* [baile de frutas].

Ilustración 2: Aproximación al árbol genealógico de los *Kineni*



La **Ilustración 2**, revela una alta incertidumbre sobre el futuro cultural de los *Kineni*, toda vez que la base cultural ha desaparecido, y quienes deberían seguir la línea tendrían que ser los hijos de Eusebio, sin embargo, está en duda que hayan logrado recoger, por lo menos buena parte del conocimiento, a pesar de ello, aún existe Anastasio quién posee un buen dominio de la palabra *nipode*, por su familiaridad de base, aunque estén por la línea muinane por ser hijo de Hortencia y Julio. Reconocer

Antecedentes

A continuación se hace referencia a trabajos de orden académico que han abordado el tema de los saberes tradicionales buscando comprender los diferentes conceptos y ordenes sobre la naturaleza, y las discusiones que se han generado acerca de su validez y aplicabilidad en procesos de desarrollo sostenible, reivindicación de derechos culturales de poblaciones originarias y en procesos de

valoración del conocimiento tradicional en la Amazonía colombiana y su influencia en el manejo territorial, como un campo de investigación interdisciplinar e intercultural (Acosta et al., 2020).

La existencia del conocimiento tradicional puede considerarse tan antigua como las mismas civilizaciones a quien se les asigna su pertenencia. Para el continente americano, el reporte de la existencia de estos conocimientos, data del siglo XVI, tras la recopilación y puesta en conocimiento de las memorias de exploradores, frailes y cronistas que durante los procesos de conquista y colonización recorrieron los nuevos territorios. Fue hacia mediados del siglo XX cuando académicos de las ciencias humanas como Conklin y Claude Lévi-Strauss pusieron en conocimiento la existencia de saberes originarios relacionados con la dinámica hombre y naturaleza de pueblos indígenas, cuyos fundamentos y métodos se contraponen a la razón analítica forjada en el entorno académico. Las “Ciencias de lo Concreto”, como lo denomina Lévi-Strauss, debían ser motivo del restablecimiento de sus derechos y de legitimación, sin embargo, este proceso implica interrogantes sobre potestad, metodologías y/o impactos, que aún son objeto de estudio y discusión (Pérez & Argueta, 2011).

Por otra parte, el interés por los conocimientos tradicionales de parte de las ciencias dio comienzo a la conformación de las denominadas etnociencias. En 1896, Harshberger, de acuerdo con Argueta (1997), utiliza por primera vez el término etnobotánica, a partir de sus trabajos sobre el uso de plantas por pueblos indígenas de Norte América. En principio, estas disciplinas estaban enfocadas al estudio de las reminiscencias en términos de uso de las culturas primitivas [sic], que permitieron conformar las primeras perspectivas temáticas, que más adelante robustecieron los intereses y propuestas sobre los Sistemas de Conocimiento Tradicional.

Mientras se llevaba a cabo la discusión en el campo de la academia, la lucha social de los pueblos indígenas se abría paso en el campo jurídico y de la política, logrando el reconocimiento de mucho de sus derechos. Así, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), y el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), Art. 8j y Art 10c (ONU, 1992), reconocen el papel de los pueblos indígenas en la conservación y gestión de la biodiversidad a través de la aplicación del conocimiento tradicional; en Colombia la misma Constitución del 1991 y sus leyes que asimilan el CDB y otros compromisos con la población indígena y el medio ambiente, son otros logros y reconocimientos en este sentido. Todos ellos han marcado una línea política de los conocimientos tradicionales, que buscan el reconocimiento a un mismo nivel social y político que sustenta el denominado conocimiento científico, generando todo un movimiento y procesos por la valoración y reivindicación de los conocimientos tradicionales.

Específicamente, en la Amazonia colombiana se han desarrollado una gran cantidad de estudios, en gran parte enfocada a la etnobotánica y a las técnicas de los sistemas productivos tradicionales y de los ecosistemas, que requirieron para su mejor comprensión, incorporar la descripción del contenido cultural de las prácticas tradicionales, lo que fue abriendo paso a la investigación participativa; hablamos de estudios realizados por la COA, La Fundación Tropenbos, GAIA, Puerto Rastrojo, El Instituto Sinchi, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Javeriana y la Universidad de los Andes, entre otras instituciones.

La biología es una de las primeras disciplinas en incorporar los conocimientos tradicionales para captar toda la amplitud de conocimientos, clasificación y uso de recursos naturales venidos de las sociedades folk e indígenas [sic], así, se abre campo a las disciplinas etno que, como la etnobiología, plantean que la clasificación que hacen sociedades como los pueblos indígenas, son un reflejo del desarrollo cultural, y se presentan en datos que sugieren una apariencia temporal ordenada y predecible de las categorías etnobotánicas de nomenclatura (Albuquerque, 1998) y se considera que existe una correspondencia general entre el número de categorías codificadas en cualquier momento en la historia de una determinada lengua y el grado de desarrollo sociocultural (Berlin, 1972). De esta manera se abren paso trabajos que pretenden describir los fundamentos y simbolismos que enmarca el relacionamiento del hombre indígena y la naturaleza como es el caso de las chagras, que se consideran un espacio donde se establece una serie de íntimas relaciones, a partir del uso de una diversidad de especies vegetales, como para la etnia andoque de la Amazonia colombiana, donde se reporta la existencia de 128 especies vegetales agrupadas en 49 familias, clasificadas bajo criterios científicos, reforzada, en algunos casos, con los nombres de la planta en lenguaje local y se expone su importancia en relación con sus usos que resalta, el relacionamiento indivisible entre las especies vegetales, animales y el hombre (La Rotta, 1983).

De otro lado, Sánchez (2005) aborda el conocimiento local a partir de la generación de información sobre el uso tradicional que hace la etnia miraña de la Amazonia colombiana sobre los recursos vegetales. Realiza una identificación de criterios alternativos de uso de la biodiversidad, obteniendo caracterizaciones de aspectos ecológicos desde el punto de vista occidental y desde el punto de vista del conocimiento local y establece aproximaciones de tipo taxonómico sobre flora, suelos y paisajes y plantea que los diferentes patrones de uso establecidos eventualmente podrían ser considerados como herramientas valiosas para la implementación de programas de uso y manejo alternativo de estos recursos. El autor establece que la clasificación del mundo vegetal, por parte de los miraña,

obedece a una relación con la estructura paisajística y muestra semejanza con las estructuras occidentales de clasificación y su nominación obedece a una estructura polinomial.

En la tesis “Wai-Masha: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena” (Lima, 2013), se aborda el conocimiento tukano respecto a los peces y realiza una disertación sobre las cercanías y divergencias entre los dos tipos de conocimiento y resalta las narraciones como contenedores de este tipo de conocimiento. Concluye que el modelo de producción y reproducción del conocimiento científico no se corresponde con el modelo tukano de conocimiento; que los *kihti* (mitos) son contenedores de información sobre origen de los seres humanos invisibles, de los humanos, de los animales y de todos los elementos de la naturaleza; y, que el indígena no realiza una reflexión sobre el conocimiento, puesto que él no es del orden de lo pensado, sino de lo vivido y de lo practicado.

La etnia uitoto, su lengua, sus mitos, sus pensamientos, han sido abordados por diferentes investigadores desde diferentes orientaciones teóricas y metodológicas que han puesto en el dominio público, principalmente académico, aportes que hacen acercamientos al entendimiento de la cosmovisión y actualidad de estas sociedades en sus diferentes lenguas. Preuss (1994), presenta una recopilación de diferentes narraciones recopiladas durante su experiencia desde el Putumayo alto hasta el Cará-Paraná, principalmente en dialecto *mika*, en su obra “Religión y Mitología de los uitoto”, presentada en dos tomos. En “Las Palabras de Origen, Breve Compendio de la Mitología de los Uitotos” (Urbina, 2010), se hace una recopilación de mitos uitoto relacionados con la cosmogonía, el territorio, antropogonía, plantas de poder y chamanismo, también hace una contextualización sobre la ubicación actual y lugar de origen, como también del origen de la palabra uitoto, como una palabra de la etnia Karibe para referirse a sus enemigos de guerra.

Juan Alvaro Echeverri, en su amplia trayectoria de trabajo con pueblos indígenas ha realizado investigaciones sobre antropología social y conocimiento tradicional de la etnia uitoto, como la realizada con Oscar Roman, indígena uitoto, enfocado en las especies que son empleadas para extraer sal vegetal. En él se presenta la percepción tradicional sobre la sal vegetal a partir del concepto de “*rafue de la sal*” (Román-Jitdutjaaño et al., 2020), o palabra de sal, que se refiere al contexto narrativo que contienen todo el conocimiento teórico, espiritual y de formación ética del ser humano; allí se realiza una aproximación etnobotánica sobre las plantas utilizadas para la preparación de la sal de monte, ingrediente del ambil.

Es importante también, destacar el esfuerzo que muchos autores indígenas, varios en compañía de investigadores occidentales, han estado realizando para mostrar los conocimientos tradicionales desde su misma experiencia y perspectiva como también desde el ámbito técnico y académico. En Tabaco frío, coca dulce, se expone a la coca y el tabaco como de uso ceremonial y fuente de conocimiento para una vida moral y socialmente correcta, más allá del uso estigmatizado de sustancias nocivas y adictivas (Candre & Echeverri, 1993); Garzón & Macuritofe (1992), bajo la perspectiva etnobotánica, aborda el universo conceptual del pensamiento uitoto sobre las plantas, más allá de la elaboración de listados taxonómicos; Matapí et al. (2013), describen el mundo de las plantas, resaltando el valor cultural y su significado para la vida; Matapí & Matapí (1997), recopilan la historia de la etnia matapí, sus orígenes y conformación de los fundamentos que rigen las relaciones del hombre con la naturaleza; Andoque & Castro (2012), resaltan el potencial de la chagra y las especies tradicionales en los procesos de mitigación del cambio climático; Farekatde (2004) aborda el tema indígena desde la perspectiva de la reivindicación de cultural y el papel de los conocimientos tradicionales en los procesos de la “lucha indígena”. Así, se ha estado conformando una creciente base de información generada por autores indígenas de la Amazonia colombiana que pretenden resaltar y reivindicar el valor de los conocimientos tradicionales. Se observa entonces un proceso de empoderamiento de las letras, los documentos escritos y la investigación para la divulgación de los conocimientos tradicionales como formas especiales de concebir la naturaleza y sus relaciones con el hombre, destacando la vida como fundamento y objetivo principal. Así mismo, autores indígenas como Bidigima & Silva (1997), en “Oralidad y Territorio en la Cultura Uitoto”, exponen una perspectiva del origen uitoto desde las inundaciones, mencionadas en las narraciones de varios pueblos, donde se evidencia las narraciones como fuente de información sobre el territorio, historias y relaciones entre el hombre y la naturaleza, a través de la narración de *Juma Yuema*. A pesar de estos esfuerzos, las incursiones en este campo, por parte de los pueblos indígenas, aún son mínimas, y hasta cierto punto continúan bajo la tutoría e influencia occidental

Es importante destacar el trabajo de tesis “Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia”, de Griffiths (1998), para el caso específico de la lengua *nipode*. Desde una aproximación etnográfica, describe las bases de la economía indígena como un proceso de subsistencia, donde la jardinería [sic], haciendo referencia al modelo de agricultura itinerante, es el núcleo de la economía indígena sustentada desde la moralidad y la religiosidad bajo un ambiente de relacionamiento espiritual con las plantas, lo que establece una lógica de reciprocidad por el bienestar mutuo de los humanos y la naturaleza. Primero, realiza una descripción sobre la escritura utilizada para las palabras en lengua

nipode basado en el desarrollo del Instituto Lingüístico de Verano, de acuerdo al análisis fonético realizado por el Dr. Jhon Coleman, la cual tienen un desarrollo lingüístico que sustenta su uso y de hecho se adopta para el presente trabajo. En su proceso de caracterizar el modelo de economía local de los *nipode*, realiza una descripción histórica, sociocultural y de su entorno territorial. Lo más relevante para el presente trabajo, es que aproxima una categorización de suelos de acuerdo a su color, componentes orgánicos y textura (Ver Anexo A); tipos de paisajes, de acuerdo a la vegetación dominante (Ver Anexo B); menciona el orden dado a los animales para su vida en el bosque evidenciando categorías de animales terrestres y de altura (Ver Anexo C); se hace una relación de las plantas sembradas, tanto alimenticias como no alimenticias (Ver Anexo D). Así, Griffiths realiza una buena descripción de elementos que forman parte de la vida diaria de los *nipode*, en el contexto de la economía propia.

Metodología

Se definió el enfoque etnográfico como directriz general de la investigación y se siguieron cinco pasos para su desarrollo, que son considerados estándares para los procesos etnográficos: Planteamiento de la pregunta de investigación y objetivos; identificación de técnicas de registro de información; selección de informantes; registro de información y; análisis de la información; más adelante se desarrollan cada uno de ellos. Planteamiento de la pregunta de investigación y objetivos La investigación aborda una problemática amplia referida a la latente pérdida de los valores culturales de los pueblos indígenas debido a la interrupción del proceso de transmisión oral, a causa principalmente, del desarraigo social y cultural influenciado por las sociedades externas, que conlleva entre otras cosas, a la pérdida de la identidad cultural y de los patrones bioculturales de relacionamiento con la naturaleza. Una de estas influencias tiene que ver con la barrera conceptual que se ha generado entre el pensamiento científico y el pensamiento diferencial de las sociedades originarias dada sus características de producción y validación que plantea una dicotomía entre lo existente y no existente, como dos opciones en las que se deben ubicar los conocimientos científicos y los tradicionales, donde lo que se refiere a lo existente se encuentra “a un lado de la línea” y al “otro lado de la línea” lo no existente, donde se desplaza al lado de lo no existente a los conocimientos sustentados por las sociedades originarias (García, 2014), dificultando la posibilidad de un diálogo horizontal basado en la argumentación y la contraargumentación entre distintas epistemologías (Santos, 2009). En esta misma dirección, García (2014) sustenta, que el desplazamiento hacia el “otro lado de la línea” se da por cinco razones construidas por la modernidad científica: la monocultura del saber científico como único saber válido y riguroso; la monocultura

del tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y dirección únicos que se reflejan en las ideas de progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización; la lógica de la clasificación social o naturalización de las diferencias, es decir, de la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan —y ocultan— jerarquías; la lógica de lo universal y lo global como escala dominante; y, la lógica productivista y de crecimiento económico basado en el capitalismo.

Este “pensamiento abismal”, al que se hace referencia en el párrafo anterior es posible combatirlo mediante acciones dirigidas a reconvertir ideas entorno al convencimiento de que la diversidad del mundo es inagotable y al reconocimiento de que existe una diversidad de saberes en el mundo que carecen de una adecuada epistemología para su comprensión y requiere del desarrollo de las denominadas Epistemologías del Sur (Santos, 2011), que debe partir del conocimiento, la aceptación y entendimiento de las distintas formas de ver e interpretar el mundo y la naturaleza.

Sobre lo anterior se establecieron las siguientes directrices investigativas:

Problema:

Existen discrepancias conceptuales y prácticas entre el mundo tradicional y las sociedades mayoritarias que relegan a los primeros a un ámbito de marginalidad limitando su participación democrática en diferentes espacios donde los conocimientos tradicionales pueden jugar un papel importante, como es el caso de los asuntos ambientales. Para esto es importante el establecimiento de un diálogo horizontal entre la ciencia, la sociedad global y los conocimientos tradicionales basado en la comprensión y aceptación de las diferentes perspectivas de ver e interpretar la vida y el universo desde el punto de vista de los poseedores de los conocimientos tradicionales; sin embargo, conocer todas las perspectivas de las diferentes sociedades tradicionales de una manera sistemática se convierte en una tarea monumental que requiere de una participación intercultural, incluso interdisciplinaria para poder, a un nivel macro, establecer pautas para propiciar el diálogo horizontal, por lo que cada oportunidad para abordar estos temas con un grupo social particular es un aporte importante, ya que los conocimientos tradicionales tienden a degradarse en la medida en que la continuidad en la transmisión es interrumpida por el desinterés de las generaciones actuales, por el deceso de los actuales poseedores y por la influencia de conceptos y formas de vida externas; así, si no se realizan esfuerzos para su documentación y transmisión, la pérdida será total e invaluable.

Pregunta de investigación [hipótesis]:

Las narraciones tradicionales son contenedores de conocimiento y mecanismos fundamentales para la transmisión de estos. El conocimiento sobre la naturaleza, sus órdenes y relaciones con el hombre, cuyos fundamentos dirigen su presente y futuro de los *Kineni*, se encuentran codificadas en estos complejos elementos narrativos, al ser descifrados, conlleva a una mejor comprensión de la visión del mundo y de la vida de las sociedades que las sustentan y posibilitan una mejor relación con las sociedades externas en las actuales circunstancias de un mundo global. Lo anterior permite plantear las siguientes preguntas como premisa de investigación: ¿pueden las narraciones tradicionales dilucidar conceptos y parámetros clasificatorios sobre la naturaleza desde el punto de vista tradicional? y ¿cuáles serían los principios y categorías básicas de esas posibles clasificaciones? Basado en esto, se plantean los siguientes objetivos:

Objetivo general:

Realizar una aproximación a la comprensión de la cosmovisión de los *Kineni* [Gente de Canangucho] de la etnia uitoto *nipode*, del medio río Caquetá.

Objetivo específico 1:

Identificar y documentar narraciones que ostentan el conocimiento sobre el origen del hombre y de la naturaleza de la etnia uitoto *nipode* del clan *Kineni* [Gente de Canangucho].

Objetivo específico 2:

Identificar formas clasificatorias sobre la naturaleza y ordenamiento del mundo desde la visión de los *Kineni* [Gente de canangucho] de la etnia uitoto *nipode*.

Identificación de técnicas de registro de información

Las narraciones, como contenedores de la información requerida, se establecen para efectos del trabajo, como los objetos fundamentales de estudio. Ellas se encuentran arraigadas en el seno del pensamiento de los sabedores del clan canangucho [*Kineni*], donde para poder acceder a su contenido se requiere de una estrategia que permita a los sabedores un flujo de la palabra de manera natural conforme a su contexto cultural.

Para lograr lo anterior, se ha optado por la entrevista etnográfica, como una forma de la técnica de observación participante concebida como una herramienta de acceso a información cualitativa que

minimiza el control de la conversación sin desviar su atención del objeto o problema de investigación imprimiéndole flexibilidad a preguntas guía y a la libre selección del espacio y tiempo de la conversación donde "...el tiempo y el lugar se disponen exclusivamente para la entrevista. Aquí, las oportunidades para una entrevista surgen a menudo de manera espontánea y sorprendente a partir de contactos de campo regulares..." (Flick, 2012; p.105), lo que garantizaría una información rica en contenido y descripciones que contribuyen al entendimiento e interpretación de las narraciones.

Como instrumento fundamental para el registro de la información se utilizó las grabaciones de voz, en consideración de que su uso no genera ningún tipo de perturbación para el desarrollo de la entrevista y permite un registro total de la conversación y la atención centrada en el entrevistado y su conversación y da la posibilidad de retomar la entrevista de modo original en momentos posteriores.

Para efecto de la investigación, se partió de la consideración de que el tema de investigación es de total y de único dominio de los sabedores y se actuó desde una posición aprendiz, lo cual no permitió predeterminar preguntas directrices salvo las generales establecidas para la tesis; las preguntas, surgieron durante el desarrollo de la entrevista para efectos de claridad o ajustes. En este sentido los sabedores fueron los protagonistas, y ellos dispusieron del espacio y de la mayor parte del tiempo.

Selección de informantes

Para el desarrollo del trabajo de campo se contó con la colaboración de cuatro [4] conocedores con el rol de narradores (Ver Ilustración 1), miembros de la línea familiar del clan de canangucho [*Kineni*], quienes ostentan gran parte, por no decir todo, el conocimiento tradicional de la etnia uitoto *nipode*.

Un proceso etnográfico requiere que el investigador establezca una relación con los miembros de la comunidad o grupo objeto que permita identificar las personas a ser entrevistadas para que se pueda generar la información requerida sobre el tema objeto y permita también, generar información sobre el contexto sociocultural del grupo, e identificar estrategias para facilitar el acceso a distintos escenarios que podrían considerarse de carácter privado; para el caso específico de la investigación, se cuenta con la ventaja de pertenecer al grupo social a nivel familiar, lo cual facilitó el acceso a las narraciones.

A partir de charlas reflexivas en momentos anteriores a la investigación, se observó la necesidad de llevar a cabo algún tipo de acción que contribuya a rescatar el conocimiento sustentados por los abuelos y tíos sabedores, toda vez que existía el riesgo, como cada uno de ellos lo observaba, de que el conocimiento podría estar en “peligro” debido a la edad de los conocedores y a la baja preocupación de los jóvenes por adquirir el conocimiento, aunque siempre afirmaban que “la palabra nunca va a desaparecer, ella siempre va a permanecer callada hasta cuando alguien se interese en ella”. El riesgo se hizo efectivo ya que durante el proceso de la investigación tres de los ancianos desaparecieron de este mundo volviendo a sus verdaderos orígenes, y uno más sufrió una enfermedad que dificultó su desempeño físico.

Los ancianos que participaron en este proceso fueron (**Tabla 1**): Eusebio Mendoza [tío QEPD], Orlando Mendoza [tío QEPD], Placido Mendoza [tío QEPD], Anastasio Rivera [tío], Manuel Zafiama [primo] e Ismael Menfdoza [padre]. El papel de Ismael Mendoza fue fundamental en asuntos de traducción y explicación en términos del lenguaje; por su parte Manuel Zafiama contribuyó en aclaraciones desde su posición de sabedor, a pesar de que su lengua materna es *minika*.

Tabla 1: Relación de episodios y narradores

Episodios	Participantes
1. <i>Kai Komuiya</i> [Génesis]	Orlando Mendoza Rivera, 2019 Eusebio Mendoza Rivera, 2019
2. La mujer falsa	Anastasio Rivera, 2019
3. La muerte de <i>Uímediki</i> [<i>Kudíbini</i>]	Anastasio Rivera, 2020
4. Camino de la abundancia – <i>Monipue ringo</i>	Eusebio Mendoza Rivera, 2019
5. La entrega del canangucho [<i>Aridi buinaima</i>]	Anastasio Rivera Muinane, enero 2020
6. La muerte de <i>Jitdiirema</i>	Anastasio Rivera Muinane, enero 2020
7. Construcción de la maloca y entrega del manguaré	Anastasio Rivera Muinane, enero 2020
8. Nacimiento de la humanidad	Plácido Mendoza Muinane, mayo 2021

Registro de información

El conocimiento sobre el origen y organización de los distintos componentes de la naturaleza, conforman fundamentos de la cosmovisión los pueblos indígenas, particularmente de los

amazónicas, toda vez que ellas son un soporte para la existencia física y cultural. Los detalles sobre la creación, organización, atributos, significados, usos, etc., de los elementos de la naturaleza se encuentran registrados en los mitos o narraciones que conforman la memoria colectiva de los pueblos indígenas, y han sido conservados a partir de su práctica y transmisión oral.

La metodología particular que se adoptó se basó en el concepto tradicional de “hacerlo amanecer”, concepto uitoto que puede interpretarse como una filosofía de trabajo basada en el pensamiento, la palabra y la obra. Esta metodología supone, también, la existencia de tres espacios de trabajo o instancias de interacción social para la recolección de información: el mambadero/casa, el bosque, y la chagra. La recolección de la información [narraciones], tuvo en cuenta estos dos aspectos tradicionales principalmente, ya que la mayor parte de las entrevistas se realizaron en el entorno del mambadero de la maloca y otras veces en las casas de los ancianos, considerando como ellos dicen, que el mambadero se establece donde hay tabaco y coca, lo que propicia la presencia de la “palabra”.

De esta manera se realizaron nueve entrevistas considerando los siguientes pasos:

- *Registro de información primaria:* La evidencia principal de la investigación son las narraciones realizadas por los conocedores tradicionales por lo cual cada una de ellas fue grabada en formato digital de audio.
- *Traducción:* Parte de las narraciones se realizaron en lengua propia por lo que fue necesario un proceso de traducción con la colaboración de los mismos conocedores, principalmente, de uno que domina, tanto el español como la lengua uitoto *nipode*, Ismael Mendoza, padre del investigador. Dicha traducción se convirtió en una acción importante para la comprensión e interpretación de las narraciones por parte del investigador.
- *Explicación:* En el ambiente del mambadero se generaron diálogos para aclarar dudas y obtener explicaciones que contribuyeron al entendimiento de las narraciones.

De los anteriores pasos resultaron ocho [8] narraciones, los cuales se conformaron en el objeto final de análisis.

Análisis de la información

El análisis se llevó a cabo en los niveles de comprensión, explicación e interpretación, lo que en el contexto del análisis de textos se definen como el nivel literal y el inferencial. El análisis de las narraciones se realizó mediante el modelo planteado en Análisis Estructural de Relatos de Roland Barthes (1970).

Barthes, plantea un modelo de análisis que explora tres niveles: las funciones, las acciones y la parte discursiva de la narración: las funciones, están relacionadas con las unidades del contenido del relato; las acciones, por su parte, se relacionan con los participantes; y el discurso, tiene que ver con el acto comunicativo, del cómo está hecho el relato. Para propósitos de la investigación, el análisis de las narraciones se centró en el entendimiento e interpretación, por lo que el análisis fue realizado a nivel de las funciones. Este nivel pretende identificar unidades fundamentales que permiten tener un mejor entendimiento del relato sobre cuatro funciones fundamentales: núcleos, catálisis, informantes e indicios. Los núcleos, son acciones que conforman la secuencia del relato, ellas son indispensables, en la medida en que la falta de alguna, hace que el relato pierda su esencia; las catálisis son también acciones, secundarias, sin embargo no son fundamentales pero permiten el desarrollo del relato estableciendo posibilidades para la continuación del relato y para mantener el contacto entre la narración y el lector u oyente; los indicios son señales que permite tener un panorama del ambiente, del carácter o estado de los actores o del tiempo; y los informantes, son propiamente información que describen directamente alguna situación que conectan el relato con la realidad como fechas, lugares u objetos.

Considerando que el objeto de análisis son las narraciones que tratan del origen y ordenamiento de la naturaleza de los *Kineni*, se obtuvo versiones de distintos episodios sin un orden específico, toda vez que los sabedores narraban conforme a su conocimiento vigente y en diferentes situaciones de lugar, tiempo y estado. Sin embargo, se siguió la directriz del anciano Anastasio Rivera, para lograr una secuencia sensata en el marco del objeto de análisis. Fue así como los diferentes episodios narrados fueron organizados secuencialmente, como un primer nivel de análisis funcional, considerándolos como núcleos macros de una gran narración sobre la creación y ordenamiento de la naturaleza, de lo cual se consolidaron ocho [8] episodios: *Kai komuiya* [génesis], la mujer falsa, la muerte de *Uimediki*, el camino de la abundancia [*Monipue ringo*], la entrega del canangucho, la muerte de *Jitdiirema*, la construcción de la maloca y entrega del manguaré y el nacimiento de la humanidad.

Para cada uno de estos episodios se aplicó el análisis funcional, dirigido a cumplir los propósitos de los objetivos, identificando núcleos, catálisis, indicios, para, con base en ellos, lograr un buen acercamiento a la comprensión y a la interpretación de las narraciones y llegar al objeto final de una aproximación a las estructuras del conocimiento tradicional de los *Kineni*.

En busca de una buena comprensión de las narraciones, se identificaron unidades de texto consideradas como funciones núcleo, catálisis, indicios e informantes, que permitieron una síntesis e interpretación del contenido de las narraciones. En la dirección de identificar estructuras que den una aproximación a la organización de los elementos de la naturaleza desde la visión *Kineni*, como una acción *interpretativa*, se acudió a las funciones de indicios e informantes, principalmente informantes, identificando diferentes componentes y/o elementos de la naturaleza, conformando así una propuesta clasificatoria de siete [7] niveles de los elementos de la naturaleza sustentada en las narraciones.

Enfoque autoetnográfico

A pesar de que la investigación fue realizada a partir del enfoque etnográfico convencional, el estudio posee un buen ingrediente autoetnográfico, por lo que a continuación se presenta a manera de discusión ciertas percepciones particulares a este respecto y cómo se aborda la autoetnografía en el contexto de la tesis.

La autoetnografía como una herramienta metodológica se ha venido visibilizando desde el seno del método etnográfico y se ha estado consolidando en el mundo de la investigación social, a pesar de los múltiples reparos en términos epistemológico y por su amplio contenido subjetivo (Blanco M., 2012), por incorporar al investigador como sujeto de investigación, acción que puede considerarse como un acto razonablemente reflexivo frente a la condición general de ser “parte integral de la naturaleza” como cualquier otro de sus elementos, concepto fundamental para mantener el equilibrio de la naturaleza, desde la perspectiva de los *Kineni*, y muy seguramente desde la perspectiva de la mayoría de pueblos indígenas amazónicos.

El propósito del método autoetnográfico es contribuir, desde lo personal, a la comprensión de los distintos fenómenos que se gestan a partir de las interrelaciones sociales que tienen como sustrato el mundo natural, que para el caso de los pueblos indígenas están conectados espiritualmente, lo que

finalmente genera culturas con conceptos del mundo y de la vida diferentes. La autoetnografía conlleva a métodos particulares de hacer investigación y presentar los resultados a partir de la descripción y análisis sistemático de las experiencias personales que ayudan a entender los fenómenos socioculturales (Luévano M., 2016), saliéndose de las formas tradicionales de hacer investigación social y de representar a los otros, al tratar a la investigación como un acto político, socialmente justo y consciente [“treats research as a political, socially-just and socially-conscious act”] (Ellis, Adams & Bochner, 2010). Más allá, pretende generar conciencia y actos transformativos que redireccionen actos sociales, políticos, económicos o culturales que se han mantenido inercialmente con un rumbo apocalíptico.

El pensamiento *Kineni* está dirigido a mantener la abundancia [*monipue*], abundancia entendida como una filosofía para mantener la vida a partir del conocimiento [*onoóga*], la práctica [*dtájie*] y la espiritualidad [*jóriai*], tres palabras que soportan todo un universo conceptual y de prácticas que solo, quienes lo sustentan, lo practican y lo recrean, podrían llegar a explicarlo sin riesgo de tergiversar la realidad. Tratar de entender desde el exterior los fenómenos socioculturales puede llegar a generar descripciones frías carentes del sentimiento humano, lo cual es resuelto, en buena medida por el método etnográfico al incluir al investigador en el ambiente social de estudio. El método autoetnográfico va más allá, al incluir al investigador como objeto de investigación permitiendo la comprensión de los fenómenos socioculturales desde las experiencias propias de vida del investigador en el contexto de estudio.

En la comprensión de fenómenos socioculturales como la cosmogonía y cosmovisión de sociedades tradicionales como los *Kineni*, la autoetnografía se constituye en una herramienta potencial cuando el investigador forma parte del mismo grupo social de estudio en la medida en que sus vivencias están enmarcadas en el contexto particular de estudio lo cual permite salir del marco europeo que domina esta disciplina que considera los objetos de estudio alejados del yo (Carlos Ríos, C E y Ventura i Oller, M., 2015).

La tesis contiene los tres ingredientes principales que caracterizan la autoetnografía: conciencia, transformatividad (Guerrero M. J., 2017) y el componente narrativo. La conciencia, entendida como hechos y experiencia biográficas del investigador que plasma momentos de su vida poniendo al descubierto sus emociones, creencia y vivencias atadas al tema de estudio; así, el documento trata de incluir al inicio de cada episodio de la creación y ordenamiento de mundo, episodios de la vida del investigador que se realcionan con el contenido. La transformatividad, que pretende generar

reflexiones que motiven transformaciones o cambio de estados de situaciones que se consideran no correctas a estados social, cultural y ambientalmente aceptables; este componente se refleja en la tesis en el apartado de discusiones, donde plantean algunas situaciones de diferencias conceptuales sobre la concepción y manejo del entorno natural por parte del hombre *Kineni* frente al hombre occidental y sus consecuentes implicaciones. Finalmente, como lo menciona Blanco (2012), es importante considerar una estrategia narrativa bajo una estructura y estilo más allá de la simple transcripción de entrevistas. La tesis, posee una estructura sobre la base de los propósitos principales del estudio, sin embargo, se ha propendido por incluir una historia desde la experiencia de vida del autor al comienzo de cada episodio de la gran narración del origen y ordenamiento del mundo, que trata de mostrar cómo ha estado presente el componente cultural en la vida del autor, son apertes de mi historia de vida que podría llamarse “El tabaco en mí”. Sobre este aspecto vale reflexionar sobre el alcance social de los trabajos académicos o científicos, que en su gran mayoría están restringidos a consultas por parte de este mismo sector. Los escritos autoetnográficos pueden llegar a ser asequibles por un sector mas amplio de la sociedad en la medida en que sus contenidos pueden ser más interesantes por su sentido humano y por la libertad en su escritura; podría pensarse en que los trabajos de tesis, mas allá de ser documentos puramente académicos, se conviertan en grandes obras literarias con gran soporte académico y técnico.

1. Capítulo I: Creación y ordenamiento de la naturaleza - narraciones

Los episodios presentados aquí, son una recopilación de narraciones obtenidas en diálogos con sabedores tradicionales del clan canangucho [*Kineni*] de la etnia uitoto *nipode*, aprovechando distintas comisiones de trabajo, tiempos de vacaciones y disponibilidad de los sabedores, razón por la cual, su secuencia, estuvo cargada con cierto grado de dispersión. El conocimiento poseído como investigadores de la misma etnia sobre las narraciones, fue muy básico, por lo cual las pautas para “pedir” las narraciones, carecían de amplios fundamentos, por lo que se definió seguir directrices muy generales, utilizando preguntas, también generales como: ¿cómo se creó el mundo? o ¿cómo llegó el hombre a la tierra? Las narraciones tuvieron como mínimo dos momentos de aclaraciones y ajustes, sin embargo, Anastasio Rivera fue quien contribuyó, en mayor parte, a establecer una secuencia lógica con todas las narraciones.

A las narraciones obtenidas, se les realizó en primera medida, un ejercicio analítico sobre los diferentes episodios y/o fragmentos, siguiendo el modelo de análisis estructural de relatos propuesto por Barthes en su componente funcional, sobre el contenido en función de la identificación de las estructuras que se plantean en los objetivos; lo cual consta de cuatro de cuatro funciones [ver descripción en la metodología]: núcleos, catálisis, indicios e informantes, que son unidades mínimas de las narraciones. Es así que las narraciones, bajo el concepto de núcleos, se organizaron en ocho [8] episodios, considerados como “super núcleos”, en el contexto de macro narración de “La Creación y ordenamiento de la naturaleza”, que permitieron conseguir una secuencia lógica para las ocho narraciones, por supuesto bajo la tutela de los sabedores. Para los propósitos de la investigación se hizo énfasis en las funciones informantes que, de acuerdo con su función de enlazar la ficción con la realidad, permitieron identificar patrones de estructuras relacionadas con la naturaleza.

De esta manera los super núcleos [episodios] identificados para esta narración son:

- *Kai komuiya*: Es la parte que narra sobre la aparición del ser creador y a partir de allí la creación del mundo y sus diferentes elementos.
- *La mujer falsa*: Hace referencia la existencia del mal desde un comienzo y su primera acción para impedir el progreso de la palabra de vida destinada para el hombre.
- *La muerte de Uimediki*: Se refiere al momento en que establece la diferencia entre el mundo animal y el humano.
- *El camino de la abundancia [Monipue ringo]*: Trata sobre el proceso de establecimiento de la chagra y la entrega de las plantas.
- *La entrega del canangucho*: Hace referencia a la crianza de los hijos y se cierra el ciclo del camino de la abundancia con la entrega de esta planta.
- *La muerte de Jitdiirema*: Determina el momento de sanación de la humanidad tras la muerte de un animal que encarna la enfermedad o la maldad en el entorno del baile.
- *La construcción de la maloca y entrega del manguaré*: Como elemento más para la abundancia, narra la construcción de la maloca y la entrega del manguaré como la voz de su dueño.
- *El nacimiento de la humanidad*: Narra la forma y el momento en que el hombre aparece sobre la tierra y su organización por clanes.

Estos super núcleos permitieron realizar una síntesis de la gran narración de Creación y ordenamiento del mundo, que resume los ocho episodios, así:

La aparición del hombre sobre la tierra, desde la visión de la gente de canangucho, parte de la aparición del ser creador, *Tdaaipuema*, nacido por sí solo y de la nada creó el mundo y sus elementos con el propósito de beneficiar a una futura humanidad que estaba por llegar. *Unámarai*, envió a su hijo *Añiraima*, para que entregara la palabra del tabaco y de la coca a la humanidad, su padre era muy drástico con la humanidad ya que por no hacer caso preciso a sus mandatos los eliminaba, *Añiraima* era más condescendiente, por querer ayudar a la gente. Haciendo arrogancia de su conocimiento cayó en manos de la mujer falsa que quiso envoltar su pensamiento, su buen conocimiento, e incluso destruirlo. Sin embargo, su mamá *Unámaiki* lo curó y arregló el conocimiento, la palabra de vida, para el futuro del hombre.

Añiraima, tenía un hermano que estaba destinado para ser jefe de la humanidad porque tenía coca y tabaco, sin embargo, fue asesinado por la gente de ese momento [animales] para quitarle la coca y el tabaco. En el proceso de encontrar al culpable *Yinaka buinaima* despachó a los animales por no confesar quién mató a su hermano y después de castigarlos con *ambil* los entregó a *Joyánirai* [tigre]

quedando como su jefe o dueño y los envió al monte; de esta manera se estableció la distinción entre el espacio de los animales y el espacio destinado para el hombre.

Yinaka buinaima, se llama ahora a *Koregirai*. Con él se muestra todo el proceso de trabajo para llegar a la abundancia, parte de la tumba de los árboles del lugar donde se va a instalar la chagra que se da con el nacimiento de *Jatda* [hacha] quien fue curado por *Pareka buinaño* [yuca dulce] después de una mala educación por parte de sus tías. *Jatda*, con su hermana *Monipue ringo* hacen el trabajo de la chagra y allí es entregada todas las especies alimenticias de la chagra, más no el canangucho, también se les entrega el conocimiento para procesar la yuca; así, es entregada a la humanidad la abundancia mediada con el trabajo. Como no se había entregado el canangucho, *Koregirai*, se lo hace llegar de último, pero con todos los consejos para cuidar y criar a los hijos; esta parte es exclusiva del origen del clan de canangucho [*Kineni*]. Aquí nace el evento de la *buiñoteda* que es la toma de la cagüana para cuando se va a empezar un baile.

Todo este proceso de ordenamiento se da con el fin de establecer las condiciones para el buen desarrollo de la futura de la humanidad, que en un momento se dio con la muerte de *Uímediki*, que lo venían persiguiendo y lo fueron encontrando en un baile donde lo mataron quedando para los bailes como una representación de curación de males y quedando para los bailes el *yúa* u ofrenda para los dueños del baile.

A partir de ese baile, se entrega el conocimiento sobre la construcción de la maloca y entrega del manguaré. Se da cuando después del baile, *Monipue ringo* regaña a su marido porque en la maloca donde vivían tenían poco espacio y llaman a la gente del agua para que les ayuden a construir la verdadera maloca y como pago le llevan a una lombriz donde parte de ella la devuelven dando origen al manguaré, la hembra y el macho.

Con todo lo necesario para que la humanidad pudiese vivir bien, se da el nacimiento de la humanidad engendrada del coco que había estado curando *Añiraima*. De allí salió la actual humanidad con toda la palabra del tabaco y la coca que les permitiría conseguir la abundancia. Ya fuera del coco se les bautizó y envió a cada lugar donde se tenían que multiplicar; así se formaron los clanes que dieron origen a la humanidad del presente.

A continuación, se muestra el desarrollo analítico realizado a cada uno de estos episodios, a partir de la propuesta de análisis de narraciones de Barthes, lo cual pretende un mejor entendimiento de

las narraciones. Primero se da a conocer la narración, luego las funciones y a partir de allí se realiza una explicación de cada uno de los episodios. De manera introductoria, al comienzo de cada episodio se intenta plasmar en pocas líneas episodios de mi vida relacionados con el contenido de la narración, intentando evidenciar la presencia del espíritu del tabaco en momentos importantes de mi vida, como un subrelato, que, como lo expresé en la introducción, bien puede llamarse “El tabaco en mi”.

1.1 Episodio 1: *Kai Komuiya* [Génesis]

Me contaban mis padres que yo nací en un lugar llamado “La Perrera” sobre el río Caquetá, que varios años después se convirtió en el Resguardo Indígena de Monochoa. De este despertar a la vida, de mi niñez y de mi infancia, me quedan vagos y buenos recuerdos. Lo que más recuerdo es cuando mi abuela *Yiiboje* [Aurora] me daba de tomar *júñoi* [manicura], pero mucho más recuerdo cuando la veía sentada, agachada y con la totuma en la mano conjurándola para mí. Estos, tal vez, fueron los momentos en que se empezó a sembrar *diona rápue* [palabra del tabaco] en mí.

Así fueron mis inicios y, como a continuación, fue el inicio del mundo.

1.1.1 La narración

Narrado por: Orlando Mendoza Rivera

Traducido por: Edevaldo Mendoza Rodríguez

Puerto Sábalo, Resguardo Indígena Puerto Sábalo-Los Monos, Amazonas, enero de 2019.

Al comienzo todo era puro aire y sobre ese aire se empezó a formar algo así como una persona. Ya formada esa persona, hablaba, pero era puro aire, por eso se puso el nombre de *Tdaaipuema* [hombre de nada].

Así se despertó la palabra de vida del hombre *Kigipe muina* [Gente de Centro]. Cuando todo era oscuridad, todo era silencio, no se sentía nada en ese vacío. Nada material y así misteriosamente fue creciendo, como un pensamiento diminuto difícil de predecir, difícil de describirlo, ya era un aire de vida, un aire de existencia. Luego de distintos cambios naturales se fue formando un ser, un ser que existe entre oscuridad de manera misteriosa. Ese primer ser, comienza primero a desarrollar su pensamiento, lleno de incógnitas, ese ser siente y oye inmaterialmente, en sí mismo se pregunta — ¿quién soy?, ¿cómo fue mi nacimiento?, ¿por qué estoy aquí?, ¿quién me ha traído a este lugar?, ¿cómo llegué a este lugar?—. En medio de ese desespero, de esa preocupación, de esa angustia,

devuelve su memoria hacia el pasado, ahí descubrió la tranquilidad, en eso pensó para sí mismo, — esto no es difícil, no es difícil, porque las fuerzas del misterio que me han creado aún están. Me siento solo en esta oscuridad, ¿con quién voy a hablar?, ¿por dónde voy a caminar?, ¿a quién le voy a contar algo?, ya llevo mucho tiempo hablando solo, hablándole a mi *kaiñiki* [rodilla], eso no me da nada de resultado—.

En esta etapa desarrolló los sentidos de su cuerpo, sus extremidades, *onói* [manos], *eiba* [pies], *ipoki* [cabeza], etc., en ese momento reconoció el sitio donde despertó su pensamiento por primera vez y seguía acurrucado pensando con preocupación. Esto le causaba un total desespero, lo invadía la tristeza, por la meditación que en silencio hacía. Su madre progenitora todo lo escuchaba, todo lo sabía, solo ella lo comprendía en silencio, él entendía, solo ella conocía lo que tenía destinado para su hijo más adelante, ella sabía que él necesitaba más compañía. Él tenía como un hilo que lo conectaba con ella, por eso el comprendía claramente, —si nací yo, sé que vendrán más, habrá multiplicación, habrá abundancia, más tiempo, más espacio—, decía.

Yo soy simplemente la primera señal, tengo que prepararme bien. Empezó a ordenar *jágyi* [el aire], *énie* [la tierra], el nombre correcto de cada elemento. Los animales fueron los compañeros de él; todavía el firmamento era oscuro, no había día. Pensó en los nuevos seres, pero lo pensó con calma, debemos llevar un nombre para reconocernos o diferenciarnos según nuestros rasgos comunes, pensó como gobernarse. Llegaban muchas cosas a su cabeza, pensaba en lo difícil que podría ser, que si tenía o no la capacidad o si le faltaba mucho.

Con tranquilidad pensó, que debemos tener siempre el mismo pensamiento sin llegarnos a desconocer o a irrespetarnos —entre nosotros debe reinar la paz, el diálogo, la alegría, todos en armonía—, así le hablaba su corazón que nació en la humildad, la primera criatura resultado de la perfección. Pero todo era como si fuera un sueño, más sin embargo los animales tenían recelo, pero él no lo sabía, todavía no había pensado en la generación que venía por delante, los humanos, y ya en su camino había obstáculos, con la palabra de candela que estaba representada por una una mujer, mujer de la envidia, de mentira, pero también estaba la mujer dulce, la mujer verdadera.

Así, apareció el padre creador. Ya formado, miraba un abismo sin nada, era puro aire y pensó, — ¿qué hago para formar la tierra? —, tocó su frente y pasó su mano sobre ella, de allí salió un mugresito, lo cogió y lo empezó a frotar en la palma de la mano, entonces se formó una bolita y siguió dándole vueltas hasta que no le alcanzó en la mano y lo soltó, cuando lo soltó quedó

suspendido en el aire y como un balón grande se fue anchando, cuando se ancho muy grande, él bajó y pisó encima, así se formó la tierra, el mundo. Él formó el mundo con tres capas: *inie*, *nanie* y *binie*, solo se habla de *binie*, las dos primeras no son buenas, no generan vida; *binie* es donde se da la vida, donde está la abundancia, donde hay producción y se establece la armonía.

Cuando él pisa esta tierra, cambia su nombre a *Unamarai*, en ese momento también aparece la mujer, no como esposa, más bien como su hermana, *Unámaiki*; así quedaron ellos sobre la tierra. Él comenzó a arreglar todo, aplanó el mundo que había creado, cuando todo estaba plano salió como un ombligo en toda la mitad, ese fue el centro del mundo ahí se sentó. Midió hacia los cuatro puntos cardinales, una punta se la entregó a *ñekiuri* [culebra cazadora], otra se la entregó a *tiaiki* [mojojoy], otra a *eyaro* [chucha] y la otra a *jariguema* [guara], para que estiraran el mundo.

El mundo se creó con todo, ya había creado las hierbas, los árboles, los animales, todo, pero él no podía ver nada de eso, todo era tiniebla, no había luz, entonces *Unamarai* pensó, —¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ¿cómo vamos a ver? —, pensó la forma de la candela y le puso el nombre *Jitdoma*, creó el sol y el mundo se aclaró por encima, todo se veía blanco, bonito, y se quedó pensando, —pero, ¿cómo va a ver tiempo siendo todo blanco?, si todo el tiempo es de día [*mona*/blanco, *naigo*/ negro noche] y pensó en algo que alumbrase en la noche y creó *Pivuirá jitdoma*, la luna. Ahora se miró bien claro lo que había hecho.

El siguiente relato hace referencia a la creación desde la perspectiva de Eusebio Mendoza, como dueño de carrera de *yuaki*. En esta, se dan más detalles de la creación de elementos particulares de la naturaleza.

Por: Eusebio Mendoza Rivera

Traducido por: Eusebio Mendoza Gómez

Tibeye, Resguardo Indígena de Monochoa, Caquetá, marzo de 2019.

Él se formó como adentro de una muchilita [sic], en el vacío porque no había nada, era como un gusanito; adentro de esa muchila él se crió y se formó una persona. Cuando él despertó todo era oscuro, como verde, —¿qué hago?—, y tanteaba con su pie para ver si tocaba algo, si había tierra, él estaba como suspendido en el aire, ahí él formó la tierra para sentarse. Ahí se sentó a pensar —¿qué voy a hacer?—, decía. Él hizo la tierra en siete capas, desde la más pequeña la fue agrandando. Como todo era oscuro, él no podía ver nada de lo que había, pero ya tenía asiento, y pensaba —

¿cómo voy a ver lo que hay en este mundo?, ¿con qué voy a alumbrar?, ¿quién me va a dar la luz? Entonces el formó primero todos esos bichos que relampaguea como las luciérnagas, *ebiño*, como cuando uno enciende un briquet [sic], que no duraba ni alumbraba mucho, él quería que fuera permanente; después encontró unas hojas que brillan en la oscuridad, pero tampoco era suficiente para poder ver el mundo; después formó el relámpago, *boriya*, alumbraba mucho pero no duraba — no me sirve— dijo, todo esto ya iba quedando para el mundo; después formó las estrellas, *ukudo*, pero no alumbraba mucho, no se podía ver bien; después formó la luna, *pivui*, este si alumbró, alcanzó a ver un poco el mundo, era como vacío.

Con la luz de la luna el alcanzó a ver algo y dijo que realmente hay cosas buenas, pero no se pueden ver, entonces creó el sol, *jitdoma*, ahí si se vio todo clarito. Pero el miraba como desde arriba, estaba como colgado y dijo —ahora si voy a afirmar tierra para yo poder pisar—. Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir, *iráiki*, tierra de candela; después hizo una capa de “minerales”, de eso que dicen cobre, hierro, oro, ese se llamó *nópieni choveni*, como una cosa dura, aquí también está el petróleo, *booraji*, que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, *chovéruema*, es como hacha. Aquí deja con la tierra llamada *uipiki*, que es como llano, en esta tierra no hay vida, él dijo —este mundo es mío, no es para la vida—. Pero en este mundo formó animales de él, son esos animales grandes, *rýeniki*, la boa grande como una casa [hace referencia a los dinosaurios]. Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra el dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedo, eso que dicen mar, *áiyomani*.

Él quería formar a la gente, pero este mundo era muy caliente, era solo vida para él. Dicen que él hizo un ensayo para ver si se podía crear la primera humanidad, en eso creó unos primeros seres que los alimentó con pura saliva, ahí nacieron los animales que se alimentan con pura agua, los insectos: *omóki*, las congas, *jáyie* y *kiíniki*, como ellos se alimentan solo de agua ellos no engordan, pero con el calor ellos se volvieron rebeldes, bravos, malos. A ellos le dieron los chuzos para coger sus alimentos, pero lo utilizaron para pelearse y matarse entre sí y no le hacían caso a él, por esa razón creó a un “interno suyo” a *Jutíñamui*, para hacer cumplir lo que él les mandaba, él le enseñó, ya como humano lo mandó a que educara a esos primeros seres, aquí ya el creador cogió nombre, se llamó *Unámarai*. Entonces *Jutíñamui* les decía —tienen que creer en él, porque el mundo no nació así nada más, deben hacer caso— pero eran muy desobedientes, no hacían caso, entonces para que hicieran caso él se comía a los desobedientes, pero eso no fue lo que *Unámarai* le dijo, lo que él le dijo es que les enseñara, que los educara, no que se los comiera. Aun así, ellos querían sobrepasar el

poder del creador, decidieron matarlo —nosotros ya miramos cómo el creador formó el mundo, ya sabemos, vamos a matarlo para nosotros ser los dueños del mundo— decían.

Unámarai mirando que todo estaba en desorden, decidió ir a ver qué pasaba con esa gente, *pakáriñu uruki*, que él estaba ensayando, los que había creado con la saliva —voy a visitar a mi humanidad, tiene que reunirlos y aconsejarlos—, dijo. Entonces *Jutiñamui* les dijo —va a venir el padre de nosotros, siéntense duro, no se vayan a mover, no vayan a pensar mal, calladitos. Ustedes lo saludan con cariño, con amor—, así los aconsejó antes de la venida de él. Después de eso, él los reunió y le dijo al padre —padre, ya puede venir, aquí estamos su humanidad—. Entonces él llegó como un espíritu —dónde está mi gente—, dijo, ellos contestaron con alegría —aquí estamos— dijeron—, —qué pensaron ustedes de mi venida—, les preguntó, —padre, lo que queremos es ver su cara, queremos estar con usted, queremos mambear con usted—, —ah bueno, aquí estoy con ustedes—, y ellos sintieron mucha alegría. Después le preguntó a *Jutiñamui* —hijo, ¿usted le dio la palabra a esta humanidad? — él le contestó —sí, yo le dije todo como usted me dijo, pero ellos no me creían, por eso yo fui duro con ellos— y él le contestó —eso yo no le enseñé, yo le dije que los educara. Esta humanidad le tiene más bien miedo, usted no puede ser el jefe, su cuerpo es muy caliente y usted está acabando a la humanidad, aquí termina lo suyo, usted va a ser de otro mundo— como él, en lugar de multiplicar los estaba acabando, porque se los iba comiendo, entonces dicen que lo mandó para el cielo —desde allá usted me acompaña y va a estar mirando para acá—. Después se dirigió a la gente de esos momentos —ya ustedes no tienen otro padre, ahora es mi palabra. Ustedes creyeron que iba a haber otro mundo, no, yo soy el único mundo, no hay más mundo—.

Él miró que de verdad este mundo no era para la humanidad que él estaba pensando, los árboles grandes, los animales rebeldes y pensó en acabar este mundo, el mundo que dijo que era de él, pensó en acabar solamente a la gente de ese tiempo, el resto de la creación iba a quedar. Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran esos árboles grandes, animales grandes, pero en esa quemazón, se salvaron varios animales que se escondieron en la tierra donde no entra la candela, esos son los que actualmente están en el mundo. La danta, por ejemplo, se enterró en el charco y se salvó, por eso es que vive gordo, otros que caminaron por la tierra, se quemaron sus patas por eso es que son flaquitas, sequitas, la panguana no se quemó porque se enterró en la tierra porque no tienen gordo. El aceite de los árboles y la gordura de los animales grandes que se quemaron es lo que ahora dicen que se llama petróleo, y todo esto que quedó, lo consagró como sangre, como el corazón, como la carne, como el cuerpo, como el pecho de la madre tierra: *Kai aiño riado, banoji, die, da ini, da ikuru, da uáki*, así se formó la tierra. El mundo se estaba quemando, y pensó, —¿cómo voy a hacer para

apagar la candela?, porque no me sirve para hacer mi trabajo de formar una persona para un nuevo mundo, voy a mandar a apagar esa candela—, dijo.

La dueña del agua es el cangrejo, *ikongo*, él habló con ella —tía, porqué usted no represa su bañadero, tapelo para que recoja agua—, —bueno—, le contestó. Entonces hizo llover, y como ella hizo una represa el agua se fue recogiendo y fue subiendo e inundando todo el mundo, arrastró todo lo que se quemó, los animales, los árboles, todo, pero adentro de la tierra quedó *variado*, el dueño, eso no lo desbarató el agua. Después de un tiempo él vio que ya no había vida y decidió parar la lluvia y le dijo al cangrejo —tía, abra su represa para que baje el agua—, ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar, que decíamos atrás; desde allá es que se sabe que hay varias clases de agua: fría, roja y salada, entonces se empezó a secar todo. Habían quedado varios árboles altos, y ahí se habían escondido varios animalitos, allí estaban ya durante mucho tiempo y pensaban —en algún momento nuestro creador va a mermar ya el agua—, con ese pensamiento se la pasaban. Había una lora que se la pasaba reclamando —se dan cuenta, por no creer, por no hacer caso, miren lo que nos hizo, ahora si nos jodimos, voy a ensayar hasta dónde va el agua— y parece que con la cola él como que midió, por eso la cola del loro real, *úiyi*, es más claro en la punta. Cuando él estaba haciendo todo ese trabajo, su cuerpo se llenó como de mugre, era como pegajoso, cuando mermó el mundo pensó —¿ahora qué voy a hacer? —, y sentado pensando empezó a frotar su frente, sus manos, su pecho, todo el cuerpo y fue formando como una masa de barro, como cuando se amasa pan, la harina queda pegada en la mano y uno empieza a quitársela frotando las palmas, así era. Eso, empezó a redondearlo, hasta formar una bolita, esto quiere decir que va a haber un nuevo mundo; se sentó y de eso formó como una persona mirándose a él mismo, formó *ipoki* [la cabeza], *eiba* [los pies], las *onoí* [manos], todo lo de adentro, ese barro de formación era como transparente, claro, todo se veía cuando él lo iba formando, *piepue*, *kimogoi ígoi* [tráquea], *ípe*, [lengua], *játdayi* [pulmón], *banoyi* [hígado], *íáipe*, así lo formó y lo fue conjurando. Así lo terminó completo, hasta las uñas [*onóbeko*]. Entonces él lo recogió, porque estaba como en baba, porque así nacemos nosotros, cuando ya estaba formado el lo sienta, así como nace la chucha, ahí él se llamaba *moo pinora jítód* [hijo del padre en formación], porque hasta ahora está en formación, él lo iba formando con la palabra por eso se dice que era *pinora jítदारु*, *kainora jítदारु*, *mono boíra*; después él se llamó *Añiraima*. Él ya lo formó, le dio vida y lo sentó, él dietó mucho para formar esa persona. Esta persona ya se sentó a hablar con el papá, ya miró su cara, su papá le habló cómo fue que él lo creó, cómo fue que dietó para formarlo como una persona, le contó cómo fue que nació, cómo creó el mundo, los árboles, la tierra, esa tierra *jágairede énie* [la tierra dura] —yo creé esas personas con pura saliva, pero me salieron rebeldes, no creían en mí, hasta me querían matar, por eso yo los destruí, pero ese era mi mundo, no era bueno,

por eso lo acabé, primero con candela y después con el agua. Yo limpié este mundo, para crear una nueva vida, ese mundo mío no sirve, ese va a estar allá [debajo], pero no sirve para crear vida, es una tierra mala raquíca, no da vida. Ahora usted va a escuchar mi palabra, yo le voy a contar qué tiene que hacer para crear un nuevo mundo, un mundo de vida, eso es lo que va a formar usted— él le escuchaba y le preguntaba —padre, pero ¿qué es este mundo que usted me dice? — y le dijo, — este mundo es una nueva vida, con nueva humanidad, con nueva agua, con nueva tierra, con nueva luz, pero el sol, las estrellas, el rayo, eso ya está echo, eso continúa—. Continuaba él hablándole, — lo primero que usted va a hacer es sentarse, y tocando su rodilla usted va pensando para hacer un nuevo mundo, *kaiñiki itdope*, tocando su rodilla, usted piensa que va a hacer un nuevo mundo. Coje de su cuerpo, ese *náie* [sustancia], ese barro; ese usted lo saca, lo amasa en la mano, lo redondea, eso va a ser el nuevo mundo, entonces usted pone en su rodilla hoja de *uipiye* [marichole], encima coloca hoja de *paibe* [yarumo de hoja redonda, debajo blanco, encima verde], encima de esto usted coloca esa bola, con la mano lo asienta con palabra de tierra blandita, tierra dura, tierra flexible usted va diciendo, *yogi, yogi*, va hablando, *taipé, taipe*, lo va abriendo, *taidá, taidá*, lo va cuajando con la mano. Así, usted forma esta tierra, pero es pura tierra, hasta ahora no hay nada—, así le dijo, —después de que usted formó esta tierra, usted lo mide, hasta dónde usted formó esta tierra, y manda la gente a medir este mundo, desde acá, este es el corazón, este es el centro, este será el ombligo de todo—.

Entonces él empezó a crear la tierra, cuando él lo estaba formando, se levantó la tierra hacia arriba, como que sacó el pecho para arriba —¿qué voy a hacer? —, dijo, y clavó como una estaca, era la cola de *ñeningo mórai* [cola armadillo], con eso la tierra se bajó —aquí va a ser el centro del mundo—, quedó como una cuerda. Entonces él llamó a *ñekiuri*, la culebra cazadora, y la mandó hacia arriba, como ella corre rápido, se fue y llegó rapidito y cansada; para acá, para abajo, mandó *jibui*, el caloche, como él no camina, se fue despacio y llegó a la punta; para acá mandó, al oriente, a *jiáimi, jeedo* [la chucha]; y para acá, donde se oculta el sol, mandó a *tiaiki*, mojoyoy. El mojoyoy, como va muy despacio, él va como estudiando todo, mirando todo, llega a un palo y ahí descansa, ahí mira todo, de ahí sigue a otra parte y lo mismo y así él llegó hasta la punta de la tierra, se devolvió así mismo y llegó tranquilo, fresco, con buen pensamiento. Cuando llegaron, él les preguntó — ¿cómo les fue?, díganme, *Ñekiuri* no puede contarme nada, porque se fue rápido y no miró nada, ¿qué me puede contar?; *jibui* se fue despacio, pero no se dio cuenta qué fue lo que vio, *jiáimi* también. *Tiaiki*, si se fue despacio, mirando, él si tiene que contarme, aquí descansé, aquí respiré, aquí sentí el amor del mundo, y así debe ser la humanidad, la historia no se puede contar de afán, con pereza, así no va a quedar nada; así es que tienen que estar pendiente de la humanidad que va a venir—.

Siguió hablándole —ya pensando en la humanidad la tierra no se va a llamar *énie*, ahí se llama “madre *godu*”, *notáikueño*. *Godu* es cuando, por ejemplo, una mujer se cansa de cargar al niño en el pecho, ella endereza la espalda, ahí se mueve, entonces la tierra así mismo se mueve; eso es lo que le llaman temblor de tierra. *Notáikueño*, se refiere a la formación de vida, quiere decir que va a haber frutas, va haber alimentos, de todo; así es que se va a llamar esta tierra. Ya usted tiene la tierra, pero ahí hay varias tierras, usted las nombra; hay *títieni*, eso es arena, piedritas pequeñas; hay *guamánie*, son piedras más grandes; hay *guaronie*; piedras más grandes; y está *nópinie*, son piedras grandes, como rocas; ahí todavía no hay vida. Ahora sí para la humanidad, para la vida, ahí usted va a mirar: *éguage*, tierra roja, después usted forma *títinie*, esa es una tierra con piedras; después forma *guaronie*, tierra con piedras; después forma tierra negra, *jiúkingo*; después forma *tapire*, tierra con raíces, con hojas podridas. Estas tierras si eran propiamente para la humanidad—.

El padre le siguió aconsejando —bueno, ya está la tierra, ya está medido, ahora usted tiene que pensar para quién es esta tierra que está creando, qué es lo que debe hacer, tiene que empezar formando los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande, *o maménoga itdoi komuide*, así usted dice *ráidiki komuide*, ahí aparece *ráidiki*—. Le empezó a decir —primero forma *ráidiki*, es el mismo *varie*, son hierbas; después forma *yarániki*, es como un arbolito pequeñito; después forma *juñúre*, son larguitos; después forma *uígidare*, es ese que le dicen rabo de zorra; después usted forma *uipíe*, es una hierba finita como paja; después usted forma las cortaderas, *kuebére*; después forma todas las hierbas que tienen espinas, *eére* [lote de puy]; después forma los bejucos, *raóre*; después forma los balsos, *penáre*; después forma *íyobere*, los platanillos; aquí termina esta parte—.

Siguió —ahora, usted forma las palmas: forma *neere*, el asaí; después usted va a formar *komáire*, este es milpés; después *kinere*, canangucho; después forma *jáigire*, la bombona; ahora usted forma *ñekire*, palma espinosa [chambira]; usted forma *ruiriyi*, palma de sacar sal; después forma *jarire* es palma de coquito pequeño; luego forma *jkipere*; después forma *goguire*; después *kómaikio*, forma *jítidire* [*jítidina*], milpesillo; *ugure* [otra clase de milpesillo]; después cananguchillo, *kañácore*—, ahí son las palmas.

Desde ahí, él va a formar los árboles, *aménaiki*, —primero hace los árboles pequeños, *rarokie*, usted hace: *jipere* [*jítáire*]; usted hace *dopirai*, árbol duro familia de foono; usted crea *mitire*, ese es foono; después hace *koduiro*, familia de torona; usted hace *barátaño*; después *torona*, guayavillo; después usted hace *jamedá*, árbol de sacar sal; después crea *manana*, árbol frío; ahí crea también *uikoki*

matafrío; usted hace *merédani*; después crea *mitirai*, *mitidope*, ahí están los árboles pequeños. Después hace *méritiki*, los árboles grandes y duros: usted forma *áyekore*, el barbasco; después usted forma *judikiri*, árbol de olor feo; después forma un bejuco, *jípeo*, de familia de foono, de perico; después forma *ípakina*, el castaño; después, *jémikina*, árbol de churuco; después hace *jagairai*, familia de foono; luego hace *jayena*, árbol para vomitar; después hace *maraduri*, baboso; después, *nomena*, aguacatillo, hasta ahí estos. *Moo komuiya uruki*, el padre creador de la humanidad, creó los árboles más grandes. Después usted crea los más grandes —le dijo—: forma, *janaba*, árbol de espanto; después crea *ikireyo*, juansoquillo; después crea *ikikai*, juansoco; después crea *náimecodi*; después *térobe*; *jagáirae*, *kánobegí*, *bíogogí*, *jíttonígí*, *kuúgí*, *gátaragí*, *kodúiroi*, *nomana*, *jípikogí*, *emaigi*, por último, crea, los más grandes *méritigi* y *jerogí* —; así le dijo para que formara todos los árboles.

Entonces el padre creador le dijo —todo eso es lo que usted va a hacer—. Así lo hizo, tal cual, paso a paso, y cada árbol que el creaba se sentaba y se hacía dueño, así fue que *Moo komuiya uruki*, el padre creador de la humanidad creó todos los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande —muy bien—, dijo, —pero le falta algo, *jainoi*, agua—, en el agua formó los *buinaitai*, gente de agua, los peces; después de esto pensó en formar a las personas. Así organizó el mundo para crear la humanidad.

1.1.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz, principalmente.

Núcleos:

- “... sobre ese aire se empezó a formar algo así como una persona ...”: Se anuncia la formación del ser creador, a partir de allí es que se crea todo el resto de la naturaleza.
- “... tocó su frente y pasó su mano sobre ella, de allí salió un mugresito, lo cogió y lo empezó a frotar en la palma de la mano, entonces se formó una bolita y siguió dándole vueltas hasta que no le alcanzo en la mano y lo soltó, cuando lo soltó quedó suspendido en el aire y como un balón grande se fue anchando, cuando se ancho muy grande, él bajó y pisó encima, así se formó la tierra, el mundo”: Creó el mundo de forma redonda; ahí estableció toda la naturaleza.

- “Entonces él empezó a crear la tierra, cuando él lo estaba formando, se levantó la tierra hacia arriba, como que sacó el pecho apara arriba – ¿qué voy a hace? –, dijo, y clavó como una estaca, era la cola de armadillo, *ñeningo mórai* [cola de armadillo], con eso la tierra se bajó – aquí va a ser el centro del mundo –, quedó como una cuerda. Entonces él llamó a *ñekiuri*, la culebra cazadora, y la mandó hacia arriba, como ella corre rápido, se fue y llegó rapidito y cansada; para acá, para abajo, mandó *jíbui* [caloche], como él no camina, se fue despacio y llegó a la punta; para acá mandó [oriente] *jidimi*, a *jeedo* [la chucha]; y para acá, donde se culta oculta el sol, mandó a *tiaiki* [mojojjoy].”: Creado el mundo lo empezó a ordenar, lo midió y estableció el centro.
- “Dicen que él hizo un ensayo para ver si se podía crear la primera humanidad, en eso creó unos primeros seres que los alimentó con pura saliva, ahí nacieron los animales que se alimentan con pura agua, los insectos: *omóki*, las congas, *jáyie* y *kiíniki*, como ellos se alimentan solo de agua ellos no engordan, pero con el calor ellos se volvieron rebeldes, bravos, malos ...”: Creó una primera generación de seres humanos.
- “Él miró que de verdad esté mundo no era para la humanidad que él estaba pensando, los árboles grandes, los animales rebeldes y pensó en acabar este mundo, el mundo que dijo que era de él, pensó en acabar a la gente de ese tiempo, lo demás iba a quedar. Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran esos árboles grandes, animales grandes ...”: El creador decidió acabar el primer mundo por mal comportamiento de los primeros seres.
- “... y sentado pensando empezó a frotar su frente, sus manos, su pecho, todo el cuerpo y fue formando como una masa de barro, ... se sentó y de eso formó como una persona mirándose a él mismo, formó la cabeza, los pies, ... así lo formó y lo fue conjurando. Así lo terminó completo, hasta las uñas ... ahí él se llama *moo pinora jító*, hijo del padre en formación, ...”: El creador crea su hijo, quien crearía y ordenaría el nuevo mundo.
- “... él empezó a crear la tierra, cuando él lo estaba formando, se levantó la tierra hacia arriba, como que sacó el pecho apara arriba —¿qué voy a hace? —, dijo, y clavó como una estaca, era la cola de armadillo, *ñeningo mórai*, con eso la tierra se bajó —aquí va a ser el centro del mundo...”: El hijo del creado creó la nueva tierra, al parecer es la capa de la vida, *binie*.
- “Entonces el padre creador le dijo —todo eso es lo que usted va a hacer—. Así lo hizo, tal cual, paso a paso, y cada árbol que el creaba se sentaba y se hacía dueño, así fue que *moo komuiya uruki*, el padre creador de la humanidad creó todos los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande ...”: El hijo del creador creó todas las plantas, desde las más pequeñas hasta los más grandes.

- "... pero le falta algo, *jainoi*, agua—, en el agua formó los *buinaitai*, gente de agua, los peces...": Creó el agua y los animales del agua.

Catálisis:

- "Ya formado, éste ser [el creador] miraba un abismo sin nada, era puro aire y pensó -¿qué hago para formar la tierra?": Se abre el camino para la creación de la tierra [el mundo].
- "¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?": Se abre el camino al proceso de creación del día y la noche.
- "Empezó a ordenar el aire, la tierra, el nombre correcto de cada elemento.": En función de beneficio para la humanidad todo lo creado tuvo que ser ordenado: el agua, las plantas, la luz.
- "... comenzó a nombrar todas las matas ...": Comienza el ordenamiento de las plantas.
- "... en el agua formo los *buinaitai* [los peces] ...": Se crea el espacio de las aguas y sus habitantes.
- "Y nace su hijo que se llamó *Uimediki* y le dijo que fuera a donde esa gente y que llevara la palabra de coca, de tabaco y la yuca dulce.": Se da inicio al proceso de arreglo y entrega de la palabra al hombre.

Indicios:

- "... ya formada esa persona, hablaba, pero entonces era puro aire ...": El ser creador continúa su proceso formación.
- "En medio de ese desespero, de esa preocupación, de esa angustia, devuelve su memoria hacia el pasado ...": Emocionalmente estaba inestable y lleno de incertidumbres.
- "... mucho tiempo hablando solo, hablándole a mi rodilla ...": El creador se sentía solo.
- "Llegaban muchas cosas a su cabeza, pensaba en lo difícil que podría ser, si tenía la capacidad o le faltaba mucho ...": No se sentía seguro.
- "El creador se sentó y se puso a escuchar y a pensar, y vio que todo estaba bueno": Estaba satisfecho con lo que había hecho hasta el momento.

Informantes:

- "En esta etapa desarrolló los sentidos de su cuerpo, sus extremidades, manos, pies, cabeza, etc. ... Luego de distintos cambios naturales se fue formando un ser, ...": Hubo una evolución para la formación del ser creador, quien desde su semejanza formaría a los seres humanos.

- “Empezó a ordenar el aire, la tierra, el nombre correcto de cada elemento. Los animales fueron los compañeros de él; todavía el firmamento era oscuro, no había día”: El aire y la tierra se identifican como elementos fundamentales; los animales ya existían.
- “... la palabra de candela que estaba representada por una mujer, mujer la envidia, de mentira, pero también estaba la mujer dulce, la mujer verdadera”: El bien y el mal se configuran como elementos fundamentales en el ordenamiento del mundo.
- “... quedó suspendido en el aire y como un balón grande ...”: Se formó del mundo de forma redonda y quedó posicionado en el espacio.
- “Él formó el mundo con tres capas”: Existen tres capas de la tierra, la última es la de vida.
- “... aplanó el mundo que había creado ...”: Enuncia que la superficie del mundo no era regular.
- “El mundo se formó con todo, ya estaban las hierbas, los árboles, los animales”: Al principio existía un complejo de elementos en el mundo que tenían que ser organizado.
- “Sin embargo, todo era tiniebla, no había luz”: Se creó la luz. Con esto el creador vio lo que había creado y lo que hacía falta.
- “Pero le faltaba algo, *jainoi* [agua]; en el agua formo los *buinaitai* [los peces]”: Indica que existe un entorno particular en el mundo relacionado con el agua donde existen unos seres particulares, los peces y da a entender, a la vez, que pueden existir otros espacios con características y habitantes especiales.
- “Después se sentó otra vez en la mitad del mundo comenzó a nombrar todas las matas.”: Existe un mecanismo para el reconocimiento de los elementos de la naturaleza, en este caso para las plantas.
- “.. se la entregó a *ñekiuri* [culebra cazadora], otra se la entregó a *tiaiki* [mojojoy], otra a *jiáimi* [chucha] y la otra a *jibui* [caloche], para que estiraran el mundo ... hacia los cuatro puntos cardinales”: Se reconoce un sistema de referencia y se reitera la existencia de los animales desde el principio.
- “El mundo se creó con todo, ya había creado las hierbas, los árboles, los animales, todo ...”: Se advierten ciertas categorías de formas de vida.
- “¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ... y pensó en algo que alumbre en la noche ... creó la luna”: Se establece la luna como elemento importante para la vida.
- “... se sentó otra vez en la mitad del mundo comenzó a nombrar todas las matas ...”: Existe una forma para la identificación de las plantas, lo que sugiere una forma clasificatoria.

Síntesis narrativa:

De la nada se engendró el ser creador, se formó completamente y creó toda la naturaleza. Creó el mundo en tres capas, la tercera capa, *binie*, la destinó para el desarrollo de la vida. Creó un primer mundo de vida, pero lo destruyó por mal comportamiento de los primeros seres. Creó a su hijo, quien creó y ordenó un segundo mundo, el mundo de vida. Allí creó las plantas, los animales, los suelos de vida; el agua, la luz, la tierra, quedaron del primer mundo.

1.1.3 Interpretación

A continuación, se presenta una explicación, como una forma de interpretación del relato, sustentado en las unidades funcionales identificadas como muestra del nivel de comprensión logrado.

Una de las preguntas que, por lo general, nos hacemos es de dónde venimos. Es una pregunta donde las respuestas están cargadas de incertidumbre, sin embargo, dichas respuestas, son las directrices sobre las que se rige la vida de cada quien. Para los *Kineni*, la vida parte de la nada y de esa nada se forma *Tdaaipuema*, que es el ser que nació de la nada o que se formó de la nada, como la forma espiritual del hombre. Tuvo un proceso del que poco se cuenta y que se asemeja al proceso de formación del hombre en el vientre humano. Finalmente se formó un ser cuyo pensamiento divagaba sobre lo que tenía que ser o hacer; lo primero que hizo fue el mundo, con mugre de su frente frotándolo con su mano hasta que se hizo grande; lo formó en tres capas: *inie*, *nanie* y *binie*, solo se habla a partir de *binie*. Al parecer las dos primeras capas están relacionadas con situaciones malas que no generan vida; la tercera capa, *binie*, es donde se da la vida, donde está la abundancia, donde hay producción y se establece la armonía.

Binie, fue creada de manera integral, todo existía, animales, árboles, aguas y tierra era como una sola masa. Todo era penumbra y él vio que era necesaria la luz y empezó a crearla desde las formas más simples que emiten luz, empezando por las hojas del suelo que en la noche iluminan el piso, pero era insuficiente; pasó por los cocuyos hasta con las estrellas, hasta que creó a *jitdoma* [el sol], para el día, y para la noche creó a *pivaira jitdoma* [la luna]. Esto fue el primer mundo, donde se creó una primera humanidad, que fue destruida por no obedecer las palabras del creador. Luego de su destrucción, el padre creador creó a su hijo, quien fue el encargado de crear y ordenar el nuevo mundo. De este primer mundo se destruyó todo lo que tenía vida, plantas, animales y los primeros humanos, sin embargo quedó la tierra, el agua, la luz y el aire. Creó una nueva tierra de la “mugre”

de su frente, que tenía que arreglarse, entonces *taipe kaikana* [la aplanó], y la mandó a estirar a *ñekiuri, tiaiki, jibui* y a *jiáimi*.

Aunque ya existían los árboles, la parte vegetal, se puede considerar parte de la creación el nombramiento de cada una de las plantas, él las fue nombrando desde las hierbas más pequeñas, pasando por las malezas, los pastos, luego por los árboles más pequeños, los arbustos, luego las palmas, los bejucos y los árboles, terminando por el árbol más grande. Esta secuencia del nombramiento de las plantas se asemeja al proceso de sucesión natural de los bosques, que se observa también en el proceso de establecimiento de la chagra, donde después de un momento catastrófico de destrucción total representado por la tumba y la quema, se empieza a reconstruir el espacio con las primeras hierbas y las primeras especies que se siembran, hasta el momento final representado por los árboles frutales, que son las últimas especies del ciclo.

Aunque no se recopiló una narración para la parte animal, no se encontró dentro de esta, alguna información precisa sobre su creación se presume que tiene un principio similar al de las plantas.

1.2 Episodio 2: La mujer falsa

Mis padres me sacaron muy temprano de ese ambiente tradicional de mi niñez, primero al internado de Puerto Santander/Araracuara y luego a la ciudad, para aprender lo de la gente blanca, ya que estaba muy sentido por el tratamiento que ellos, bueno no todos, le daban a nuestra gente, humillación, desprecio, engaños, etc., por lo que se propuso construir a sus hijos, nosotros, para ponernos a su nivel con sus mismos conocimientos como estrategia para amparar a nuestra gente, ya que él no lo podía hacer. En esos primeros momentos no distinguía situaciones malas o buenas y fue en ese exterior donde empecé a experimentar situaciones negativas [malas] como rivalidades, ofensas, peligros, y enfermedades, dentro de tantas cosas, una de ellas, en mis tiempos de estudiante universitario “vaciado”, solo y sin empleo, el hambre hizo presa de mí, hasta un punto crítico. Sin embargo, tenía abuelos y tíos que me estaban mirando desde sus mambeadero, de allá me llegó un *rógue* [ambil: miel de tabaco], que después de una buena borrachera, de ambil, llenó mi cuerpo de aliento y empecé a reponerme y continuar con mi propósito.

Siempre estaremos sujetos al mal, pero también siempre estará nuestro tabaco, el tabaco de vida, permitiendo el progreso de la buena vida.

1.2.1 La narración

*Narrado por: Anastasio Rivera.
Leticia, Amazonas, octubre de 2019.*

Unámaiki hizo un canasto, *metdigai* [canasto de tejido fino], donde empacó todos los males y enfermedades. Estaba terminando de cerrar el canasto cuando llegó la mujer falsa, *Jabo diona* o mujer loca, *Uairie ringo*; ella debió haber quedado dentro del canasto, —yo ya no puedo destapar el canasto, pero como usted ya vino, usted va a ser hermana mía, pero yo voy por este lado y usted se va por este otro lado—, le dijo *Unámaiki* a *Jabo diona*. Entonces *Jabo diona*, quedó como la dueña de todas las enfermedades y de todos los males.

Cerrado el canasto, lo puso boca abajo y sentó encima a *Unámarai*, para cuidar que nadie abra el canasto, —*íima* [hombre/varón], cuide mi canasto, no lo vaya a tocar para nada; ¡no lo vaya a abrir!—, le dijo a *Unámarai*; así, él quedó sentado sobre el canasto cuidando que no se salgan las enfermedades.

Unámarai tenía a su hijo, *Iyuire jító* [*Añiraima*], —va a venir gente, gente propia, gente que va hablar como nosotros—, así se la pasaba hablando *Unámarai*, sobre una futura humanidad que vendría. *Iyuire jító* escuchaba a su padre, hablaba bien, pero por error de una sola persona eliminaba toda su creación y pensó, —cuando mi padre me de el poder yo no voy a ser como él, yo solo voy a eliminar al que cometa el error para que no todos sean eliminados—. Y él escuchaba a su padre hablar de lo mismo, de la gente que iba a llegar pero que nunca llegaba y se impacientó y un día le reclamó —pero papá, hace cuánto, que usted está diciendo que va a haber gente, que va a llegar, pero nunca llega. Cuando yo tenga el mando yo sí lo voy a hacer venir, porque yo ya se todo, ya aprendí de todo, yo conozco todas las historias—, le decía *Añiraima* a su papá *Unámarai*. Él, al escucharlo le dijo, —bueno hijo, como usted ya sabe de todo, pues hágalo—. Él ya sabía el pensamiento de su hijo y le dijo, —es cierto lo que usted está pensando pues ya usted es grande y ya sabe muchas cosas, ya usted tiene la sabiduría, pero no vaya crecer como la palma de chontaduro y canangucho que crecen alto para dar frutos, usted ya está jecho [sic] ya lo sabe, pero no cometa los mismos errores míos—, entonces, le dio la autoridad, pero no el poder; le dio canasto de ojo grande.

Añiraima se sentó en el mambiadero, *da jibiebiri*, de su maloca y se posó sobre la cabeza de su padre y comenzó a hablar, comenzó a pensar en la multiplicación de la humanidad, en el aire de vida, pero todo lo que pensaba y hacía, no tenía éxito porque no tenía poder, —yo ya se todo, ya aprendí de

todo, yo conozco todas las historias, ya no me falta nada—, decía *Añiraima*. Cuando él estaba hablando así, llegó la mujer falsa, *Jabo diona*, y se sentó encima de él y empezó a enseñarle canciones, pero de forma desordenada; le cantó canción de charapa, de fruta, *yadiko*, de todo, pero de a pedacitos y saltando de una a otra, como loca.

Después, su verdadera madre fue a verlo, pero la mujer falsa lo había encerrado en su propia maloca con cortaderas, espinas y charcos para que nadie entrara. Entonces ella se devolvió a la maloca de *Unámaiki* y le preguntó por *Añiraima*, —*Ima*, ¿quién está hablando allá?, porque se escucha triste, como silencio —, —es mi hijo, él dijo que ya sabía todo, que ya conocía todo, que ya podía hacer de todo—, le respondió, —¿y usted ya le enseñó toda mi palabra? —, le dijo ella, —no, porque él dijo que ya lo sabía todo—, le respondió *Unámarai*, —pero yo estoy pendiente, estoy contento porque mi hijo está haciendo cosas buenas—, porque a *Añiraima* no le parecía bueno lo que su padre hacía. *Unámaiki* le dijo —¿porque abandonó a su hijo, si no fuera por mi usted no tendría sabiduría?, ¿y usted ya le enseñó toda mi palabra?—, —no porque él dijo que ya lo sabía todo—le respondió *Unámarai*, —eso no es así—, dijo *Unámaiki* y disgustada se devolvió donde *Añiraima*.

Unámaiki arrancó la hierba de la sabiduría de vida, *nimaira*, de la maloca de *Unámarai* y lo llevó, también llevó un ají, *tioji*, y corteza de hormiga, *ráya*, o algodón. Cuando llegó no podía entrar porque todo estaba tapado, la mujer loca lo había encerrado con una empalizada, malezas y bejucos duros y espinosos para que nadie entrara. Como *Unámaiki* era sabia y conocía mucho, le llegó por encima y bajó y muy enojada. Cuando llegó, encontró a la mujer falsa sobre él cantándole; la mirada de *Añiraima* estaba como perdida y la voz no era natural y se escuchaba como apagándose. Él estaba boca abajo y ese espíritu se había apoderado de *Añiraima*, todas sus venas estaban incrustadas en su cuerpo, estaba bajo su dominio, —¿quién es usted?—, le preguntó enojada, —pues soy yo—, le respondió la mujer loca, —yo le estoy enseñando a mi hijo porque ustedes no le han enseñado nada, él ya sabe bailes, él ya sabe canciones, —ah sí!, ¿acaso es su hijo para que le esté enseñando?— le contestó *Unámaiki*, muy enojada porque vio a su sobrino muy mal, —¡váyase de acá!, yo le dije que se fuera por otro lado, éste no es su camino—. *Añiraima* no escuchaba a su madre por el ruido que hacían las chicharras y otros animales alrededor de sus oídos, eso no le permitía escucharla ni entender nada. Cuando le dijo que se fuera, *Unámaiki* prendió algodón y encima colocó ají perfumoso y el humo empezó a sacar las venas de la mujer loca que estaban en *Añiraima* y el espíritu del falso tabaco le dijo, —así lo saqué todo, yo hice lo que quería con su hijo, yo soy más rápida—, *Unámaiki* era lenta pero fija, la sacó y la mandó más arriba de la maloca de *muidomeni*. Entonces la mujer loca se marchó, pero, como la voz que salía de *Añiraima* era la de la mujer loca, al irse ella,

él quedó sin voz, como muerto. *Unámaiki*, lo miró y escuchó su corazón, pero no se oía nada. Lo sopló de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, y vio que realmente estaba mal. Lo dejó así y se fue a donde ella vivía.

Unámaiki se fue a su casa. Dicen que vivía sola muy lejos, en un lugar oscuro donde ella nació. Cuando regresó, ella trajo *mánue*, medicina: *nótekue*, *jáibikie*, *dirima*, *tdiraka* y *chápbe*, que son yerbas medicinales y los colocó entre los dedos de las manos y los pies, y lo sopló nuevamente, y escuchó al interior de su cuerpo, pero todo estaba en silencio, —este hombre, de verdad que está muy mal—, dijo *Unámaiki*, —su conocimiento, su historia no se escucha—, ella quería entregarle nuevamente las historias, para llenarlo otra vez de conocimiento. Escuchó su corazón, pero aún no respondía y seguía hablando de la misma forma, —al hombre no le pasa nada; el no desprecia los conocimientos y el poder; él no se va quedar callado, se va a recuperar, él va a volver a traer la sabiduría, el conocimiento; él lo va a recuperar—. Pero todo lo que ella hablaba era pura conjuración, historias y palabras muy delicadas. Pero aún no respondía el corazón de *Añiraima*, lo hizo varias veces hasta que ella sintió que el corazón ya se escuchaba un poquito, —el hombre va a traer el conocimiento, no le va a pasar nada, él va a vivir, él va a nacer de nuevo—, *Añiraima*, empezó a despertar, ya abrió los ojos —ya él vio la historia, el hombre miró las historias; él cogió vida de nuevo—. Esta parte se compara con el tabaco. En principio, cuando se siembran, no se ven, se pierden en la tierra y cuando revienta y empiezan a salir es cuando se sabe dónde están. —Al hombre no le pasa nada, ya se escucha—, decía ella, —el hombre está sentado, llenándose de sabiduría. El despertar del corazón es como la tostada de la coca al comienzo no se escucha mucho pero cuando se va tostando se escucha mucho más, así le pasó al corazón de *Añiraima*, —ya está sonando el conocimiento, la sabiduría— decía.

Después de que *Añiraima* cogió aire, el aire de vida, ya empezó a despertar. *Unámaiki* empezó a hablarle, —el hombre está viendo historias, está trayendo conocimiento; el hombre ya suspiró, ya cogió vida. sobrino—, le dijo, —¿quién le enseñó todas esas cosas, todas esas historias y canciones?—, le preguntaba, —fue usted mamá – le contestó, —no, no fui yo—, le respondió ella —si fui yo, dígame ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi nombre?—, pero él no sabía contestar o no contestaba bien. Varias veces le preguntó y él le contestaba lo mismo. Ella continuaba preguntándole por su nombre, pero le contestaba con nombres que no tenían nada que ver con ella. Le volvió a soplar, pero todos esos soplos eran inteligencia que ella le estaba dando —a ver, ¿quién fue que le enseñó?, nuevamente le preguntó, —mamá usted fue que me enseñó—, seguía contestando *Añiraima*. *Unámaiki*, seguía insistiendo, él no le contestaba correctamente, hasta que, al fin, —mamá usted se

llama *Jitdiruiyiki*, le contestó, —sí, esa soy yo, ahora si va a haber gente, va a haber abundancia de propia gente que van a ser como nosotros, tenga mucho cuidado porque tiene que enseñarle bien—, le dijo *Unámaiki*. Y así, *Unámaiki* siguió aconsejando a *Añiraima*, después de que la mujer falsa casi lo mata.

1.2.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz, principalmente.

Núcleos:

- “*Unámarai* al escucharlo le dijo - bueno, como ya sabe de todo, pues hágalo ... le dio la autoridad, pero poder no ...”: Por el inconformismo y la impaciencia de *Añiraima*, por la actuación de su padre, aunado a su actitud arrogante de creer que ya poseía todo el conocimiento, hizo que su padre lo autorizara, sin el poder, para conducir la llegada de la humanidad, lo cual facilitó la llegada de la mujer falsa.
- “Cuando él estaba hablando, llegó *Jabo diona* [la mujer falsa] y se sentó encima de él y le empezó a enseñar canciones, pero de forma desordenada.”: Este es el momento en que la mujer loca se apodera de *Añiraima* y lo pone bajo su dominio enfermándolo.
- “*Hima*, ¿quién está hablando allá? –Le preguntó a *Unámarai* - ¿porque se escucha triste como silencio?”: Enfermo *Añiraima* y bajo el dominio de la mujer loca, queda en riesgo el futuro de la humanidad, *Unámaiki* se entera del problema y procedió a ayudarlo.
- “¡Váyase de acá!, yo le dije que se fuera por otro lado, éste no es su camino –”: *Unámaiki* logró llegar donde *Añiraima* y apartó a la mujer mala de él para poder curarlo.
- “Cuando regresó, ella trajo *mánue* [medicina]”: *Unámaiki* tuvo que traer medicinas para poder recuperar a *Añiraima*, para continuar con su propósito de “a hacer venir” a la gente.
- “Ya después de que *Añiraima* cogió aire, el aire de vida, ya empezó a despertar. *Unámaiki* empezó a hablarle”: *Añiraima* logró recuperarse para que su madre le pudiese entregar la palabra de coca y tabaco para la futura humanidad.

Catálisis:

- “... al cerrarse el canasto quedo por fuera la mujer falsa, ...”: Se presagia un mal augurio para la humanidad respecto a la salud física, mental y espiritual para la humanidad.

- “Y él escuchaba a su padre hablar de lo mismo, de la gente que iba a llegar pero que nunca llegaba y se impacientó y le reclamó a su padre”: El inconformismo de *Añiraima* lo llevó a un acto de desobediencia que concluyó en la entrada de la mujer loca como representación del mal en contra del buen pensamiento que se tenía para la humanidad.
- “... y le dio la autoridad, pero poder no [le dio canasto de ojo grande]”: La autorización, sin poder, que le dio *Unámarai* a *Añiraima*, hizo que él no tuviese la capacidad de manejar la situación con la mujer loca entorpeciendo su buen pensamiento.
- “*Iima*, ¿quién está hablando allá? –Le preguntó a *Unámarai* - ¿porque se escucha triste como silencio?”: Esta acción por parte de *Unámaiki*, de darse cuenta de que algo sucedía, motiva en la narración una posterior acción para salvar a *Añiraima*.
- “¡Váyase de acá!, yo le dije que se fuera por otro lado, éste no es su camino ...”: La expulsión de la mujer loca da por finalizado su control sobre *Añiraima* permitiendo su proceso de recuperación.
- “Ya después de que *Añiraima* cogió aire, el aire de vida, ya empezó a despertar. *Unámaiki* empezó a hablarle.”: El despertar de *Añiraima* se entiende como su regreso en sí después de que la mujer loca se marchó y lo dejó sin voluntad, lo que dio paso a su proceso de recuperación realizado por *Unámaiki*.
- “¿Si fui yo?, dígame, ¿quién soy yo, ¿cuál es mi nombre?”: Estas preguntas, entendidas como acciones, se consideran una prueba que permite a *Unámaiki* terminar o continuar con su tratamiento de recuperación.

Indicios:

- “... su padre, hablaba bien, pero por error de una sola persona eliminaba toda su creación...”: Muestra el carácter fuerte y determinante del padre de *Añiraima*.
- “... cuando mi padre me dé el poder yo no voy a ser como él, yo solo voy a eliminar al que cometa el error para que no todos sean eliminados...”: Muestra el carácter justo y condescendiente de *Añiraima* por la humanidad.
- “Cuando él estaba hablando, llegó *Jabo diona* [la mujer loca] y se sentó encima de él y le empezó a enseñar canciones, pero de forma desordenada.”: Así, la mujer loca, se apoderó del espíritu y el cuerpo de *Añiraima*.
- “Escuchó su corazón, pero aún no respondía y le seguía hablando de la misma forma. Este hombre, de verdad que está muy mal,–dijo *Unámaiki* - su conocimiento, su historia no se

escucha.”: Había preocupación por el estado de salud de *Añiraima*, que para ese momento estaba aún muy mal por lo que *Unámaiki* continuaba “conjurándolo” para curarlo.

- “Al hombre no le pasa nada; el no desprecia los conocimientos y el poder; él no se va quedar callado [se va a recuperar], él va a volver a traer la sabiduría.”: Hay optimismo por la recuperación de *Añiraima*.
- “Ya está sonando el conocimiento, la sabiduría.”: *Añiraima* muestra signos de de recuperación.

Informantes:

- “... hizo un canasto, *metdigai*, donde empacó todos los males y enfermedades ...”: Se insinúa las enfermedades como una categoría dentro de la cosmogonía de los *Kineni* [Gente de canangucho].
- “Va a venir gente, gente propia, gente que va hablar como nosotros”: Se establece la humanidad como una categoría de la vida.
- “*Unámaiki* arrancó la hierba de la sabiduría de vida, *nimaira*, de la maloca de *Unámarai* y lo llevó, también llevó *tioji* [un ají] ...”: Insinúan categorías de plantas: de sabiduría de vida y de curación.
- “... ella trajo *mánue* [medicina]: *nótekue*, *jáibikie*, *dirima*, *diraka* y *chápbe*, que son yerbas medicinales ...”: Insinúa una categoría de plantas: las medicinales.

Síntesis narrativa:

Unámaiki recogió todas las enfermedades y las guardó en un canasto, que dejó bajo custodia de *Unámarai*. Mientras *Unámarai* hablaba, anunciando a una humanidad que iba a llegar, su hijo *Añiraima* lo escuchaba, pero se impacientó porque no llegaba la gente y le reclamó a su padre porque anunciaba mucho, pero nada salía. Él lo autorizó, sin poder, para que hiciera llegar a la gente, pero como no tenía poder, la mujer mala, *Jabo diona*, llegó, lo envolató y lo enfermó. Su madre *Unámaiki*, se dio cuenta y después de reclamar a *Unámarai*, fue a curarlo. Con dificultad llegó y despachó a la mujer loca y empezó a curar a *Añiraima*, que estaba casi muerto, logró recuperarlo y le arregló toda la palabra que le había dañado a mujer mala; le arregló las canciones de los bailes que quedarían para la humanidad.

1.2.3 Interpretación

El mundo surgido del pensamiento del ser creador se materializó en tierra, agua, día, noche, plantas y animales, todo para beneficio de la humanidad. Pero toda esta parte material requería de unos fundamentos para su manejo, un conocimiento preexistente que debía ser entregado a la esperada humanidad.

Desde el comienzo, el mundo y la vida han estado expuestos a fuerzas positivas y negativas o se han intrincado en una lucha entre lo bueno y lo malo. La parte mala puede considerarse como todo aquello que no permite el buen desarrollo de la humanidad y que intentó aprisionar *Unámaiki* en su canasto, de donde, sin embargo, quedó por fuera la mujer loca que representa actuaciones y comportamientos bajos de la persona que concluyen en situaciones adversas para la humanidad. La fuerza equilibradora está representada en la palabra del tabaco que promulga las buenas actuaciones para el bienestar social, natural y espiritual. La existencia del bien se refleja en la intención de *Añiraima* por llevar la buena palabra a la gente intentando evitar que su padre destruya a la humanidad, sin embargo, a causa de su impaciencia se dio la posibilidad de la actuación del mal representado por *Jabo diona*, la mujer falsa o tabaco falso, que intenta impedir la entrega de la palabra verdadera; éste sería el primer encuentro, posiblemente, entre estas dos fuerzas.

Se podría afirmar que el mal es la distorsión del bien, toda vez que cuando *Jabo diona* se apodera del cuerpo y el espíritu de *Añiraima*, le enseña la palabra del tabaco, pero de manera desordenada, además se acepta la existencia del mal cuando al momento de recoger las enfermedades, el tabaco verdadero [*Unámaiki*] la acepta como hermana:

“Como usted quedó por fuera, entonces, usted va a quedar como mi hermana, pero usted va por un lado y yo voy por otro lado, no se vaya a meter con lo mío – le dijo a *Jabo diona*”

Este primer encuentro fue ganado por el bien, por la intervención de *Unámaiki*, quien logró expulsar a *Jabo diona*, la mujer falsa, del cuerpo de *Añiraima*, quedando el mal a la espera de otras oportunidades.

Habiendo sido expulsada la mujer falsa, el cuerpo de *Añiraima* quedó gravemente afectado y la palabra de vida que debía promulgar, quedó deteriorada. Aquí se identifica que existe una relación íntima e interdependiente entre el cuerpo y la palabra; el cuerpo como receptáculo y vehículo de la

palabra y la palabra como espíritu, fuerza o aliento para el cuerpo. Así, habiendo sido afectado el cuerpo, también fue afectada la palabra, ambos requiriendo de curación.

El cuerpo de *Añiraima* fue curado con el aire de vida que proporcionaban las plantas sagradas *nótekue*, *jáibicie*, *dirima*, *tdiraka* y *chápbe*, que trajo *Unámaiki* [propio tabaco] que hicieron revivir su corazón y recobrar su aliento. Sin embargo, faltaba curar su complemento, la palabra, ya que la mujer falsa la había dañado, la había envoltado; estas curaciones fueron realizadas por *Unámaiki*.

Es importante disertar un poco sobre el rol fundamental de *Unámaiki*. En primer lugar, aparece a la par de *Unámarai*, el creador, luego intenta recoger todos los males y los pone bajo custodia de *Unámarai*; la mujer loca, aprovecha la debilidad de *Añiraima*, al decir que lo sabía todo, y lo enferma. Cuando *Diona* se da cuenta de la situación de *Añiraima*, le reclama a *Unámarai* reivindicando la palabra como de su propiedad y dominio, así lo dice:

“¿porque abandonó a su hijo, si no fuera por mi usted no tendría sabiduría? ... usted ya le enseñó toda mi palabra? ...”

Sustenta su potestad sobre la palabra al curar *Añiraima* y al arreglar las canciones, las historias, las narraciones que había dañado la mujer falsa y al dar su visto bueno para la llegada de la humanidad:

“Ahora si va a haber gente, va a haber abundancia de propia gente que van a ser como nosotros, tenga mucho cuidado porque tiene que enseñarle bien– le dijo *Unámaiki*”.

Hasta este momento la narración se da en un contexto espiritual, “pura palabra” – *rápue*, así, ésta lista para ser transmitida o entregada a la humanidad que estará próxima a llegar.

1.3 Episodio 3: La muerte de *Uímediki* [*Kudíbini*]

Un nombre fue motivo de una muerte en este episodio, ¿tan importante y peligroso es tener un nombre? Me hace recordar que yo no tengo un nombre tradicionalmente oficial, soy Delio, nombre puesto por mi padre en honor a un futbolista de su época, pero ¿quién soy yo ante el mundo espiritual? Desafortunadamente nunca nos llegaron, incluyendo a mis hermanos, a bautizar de manera tradicional, pero tenemos nuestras raíces y a nuestro abuelo tabaco que no desconoce a nadie. Mas sin embargo, mi abuelo *Kineroki*, en sus últimos días de vida nos dio un nombre, sin baile, pero

nos dio una identidad, una herencia espiritual; *kue ábiki di Aidiña, kue kineni ímadikue* [soy *Aidiña*, de la gente de canangucho].

Pero bueno, en la historia a continuación quizá se pueda entender y valorar la importancia del nombre tradicional para nosotros los indígenas.

1.3.1 La narración

Narrado por: Anastasio Rivera.

Bogotá D.C., enero de 2020.

Añiraima tenía un hermano, se llamaba *Uímediki*. Él era una persona muy poderosa ya tenía coca y tabaco; él iba a ser el jefe de toda la humanidad. De esa coca y tabaco que él tenía, le daba de mambear y chupar a la gente de ese tiempo, los *jagagi uruki*. En ese tiempo también estaban los *rigániki*, que eran los animales de ese tiempo, y estaban los *joya uruki*, que eran como los jefes de los *rigániki*; los *rigániki*, eran a quienes se comía *Jutñamui* por no obedecer. Esta gente siempre iba a mambear donde *Uímediki*, allí se la pasaban; en medio de ellos estaba el oso caballuno, *Jitdiirini*; él era dueño de todos los nombres. Parece que a *Uímediki* no le gustaba su nombre, no se sentía bien que lo llamaran con ese nombre en mitad de la gente, una vez dijo —tío, deme su nombre *Kudíbini*—, le dijo *Uímediki* a *Jitdiirini*. Él le pidió el nombre del oso caballuno para él; él se llamaba *Kudíbini* también, porque era dueño de todos los nombres, —sobrino, ya que lo quiere, pues cójalo para usted, le dijo *Jitdiirini*, —ese no es ambil para que lo chupen—, —bueno—, contestó y le dio ambil y un poquito de coca; y le dio *jaigábi*, cahuana, se lo tomó, y así le pagó el nombre a *Jitdiirini*.

Una de esas veces que iban a mambear los *rigániki* donde *Uímediki*, salieron al monte y se fueron a la maloca de ellos; la maloca de ellos eran la raíz de los palos grandes caídos. Desde allí llamaron una noche al oso caballuno, pero lo llamaron por el nombre de *Kudíbini*, —hermano *Kudíbini*, venga acá, traiga lo que le dieron, denos de mambear y chupar de lo que le dieron—, le dijo *Jitdiirema* a *Jitdiirini*—. Ellos le estaban pidiendo coca y ambil de lo que el mambió y chupó, y siempre le estaban repitiendo, —*mi Kudíbini, mi Kudíbini*—, hasta que lo hicieron enojar y él se regresó muy enojado diciendo, —ese nombre era mi nombre viejo, este nombre *Kudíbini* ya se lo di a mi sobrino, es de él—, le dijo *Jitdiirini* a ellos—, cuando les dijo esto, los *rigániki* se enojaron y se formó una gran discusión, —eso es como orinarlo a uno, cuando uno se muere es que se puede coger el nombre, usted todavía no está muerto, está vivo—, decían los *rigániki*—, y empezaron a discutir durante mucho tiempo estando allí *Jitdiirini*, —si lo quieren matar, mátenlo, yo no tengo nada que ver ahí—

dijo *Jitdúiriní*, —sí, vamos a matarlo y coger esa coca y ese ambil que él tiene para nosotros—, dijo *Jitdiiruema*—. *Jitdiiruema* recogió las piedras de todos ellos y con eso fue y mató a *Kudíbini* [el que era antes *Úmedikí*]; ahí murió él, se fue para abajo, ahí terminó él.

Después de eso, mucho tiempo después, los *joya urukí* fueron donde *Yinaka buinaima* a mambear y a chupar ambíl. Pero como ellos eran muchos y él tenía poquito ambíl y coca, pues se acababa rápido, los primeros que llegaba eran los que alcanzaban a chupar, los últimos ya no. Los hermanos de *Kudíbini*, *Añiraima* y *Diona*, empezaron a averiguar y preguntaban por todas partes y a todo mundo sobre la muerte de su hermano; *Diona* se la pasaba llorando, —qué le pasó a mi hermano, quien me va a contar, qué hizo mi hermano para que lo mataran—, preguntaba *Añiraima*. La hermana, *Diona*, se la pasaba llorando y preguntando también, y decía, —con todas esas piedras que mataron a mi hermano, péguenme a mi también, yo también quiero morir, para qué voy a vivir, siendo yo una mujer y él un hombre que mataron, mátenme a mí también—, decía ella, —escúchenla no más, porque esa es palabra de mujer, no le hagan caso, está hablando así nomás—, decían los *rigániki*. Pero ella seguía llorando y reclamando, de tanto oírlo y verla llorar la llevaron a la mitad del monte y la pusieron al frente de la candela de ellos y ahí quedó ella; no comía nada, no tomada nada, solamente quería que le avisaran que pasó con su hermano, y ella seguía preguntando, —yo quiero que me avisen ¿qué le pasó a mi hermano, qué hizo él para que lo mataran, quién lo mató?—, reclamaba ella. Ellos le querían quitar el ambil, la querían brujear, pero toda la brujería que ellos le mandaban ella lo cogía y lo metía en su canastico; y así le fue quitando todos los poderes de ellos. Ella se quedó mirando a ver quién era el más brujo de ellos.

Mientras eso pasaba, el que mató a *Kudíbini*, *Jitdiiruema*, cogió un poco de *ráya*, algodón de monte, y lo colocó en un *peráiko* [recipiente de maraca], le puso candela y lo tapó bien duro y con eso se voló. Se fue por debajo de la tierra, por debajo de los palos, de los pedregales, por los cerros hasta que llegó a lado de *muruíma*; allá se fue a esconder, —a mí nadie me va a encontrar porque yo soy tabaco, yo soy coca, yo soy manicuera yo soy de todo, por donde me van a coger, nadie me va a encontrar—, decía él, y así se fue a esconder detrás de *Mániyama*, un *muruíma*, y ahí quedó. Después volvemos con él.

Y así todas las tardes llegaban los *rigániki* a mambear donde *Yinaka buinaima*, y siempre él les preguntaba, —¿qué fue lo que le pasó a mi hermano?, ¿quién sabe algo?, díganme— les decía, hasta que, al fin, de tanto preguntar, ellos le dijeron, —lo que pasó es que su hermano se murió por coger nombre de otro, que no debía de coger, por eso es que se murió—.

Un día, *Yinaka buinaima*, reunió nuevamente a toda la gente. Estando todos en la maloca, él cogió un poco de *jákiai* [ortiga] y lo puso en la mitad de todos ellos, —ustedes como saben conjurar, saben curar, saben de todo, entonces conjúrenme mi ortiga, porque mi espalda me duele mucho, para yo curarme—, pero nadie se atrevió, solo murmuraban entre ellos. —vaya usted—, decía uno, —no—, contestaba otro; ninguno finalmente lo hizo. Sacó entonces un *yetdéco*, donde él preparaba ambíl, —ya, pongan ahora un poquito de *iaitai* [sal de monte]—, les dijo, —echen aquí para chupar todos—, pero nada, nadie decía nada, —ponga aquí sal—, le dijo *Yinaka buinaima* a *Iairema*, —ese es solo mi nombre, yo no tengo nada, le contestó, entonces él sacó sal y lo puso en el totumo, —bueno, ahora, pongan ambíl, ustedes que saben de todo y tienen de todo—, pero nada, nadie dijo nada. —tío *mogóruema*—, le dijo a *Jitdiirema*, —usted que tiene nombre de tabaco, ponga ambíl—, —no, ese es solo mi nombre, no tengo nada—, dijo. Entonces, él sacó ambíl y lo echó en el totumo, —bueno, ya está listo—, dijo, —ahora échele un poquito de agua—, pero, nada, nadie dijo nada ni dio nada. —Usted que es dueño de todos los nombres, chorréeme un poquito de agua—, le dijo a *Jitdiirema*, el estaba mirando, cuál era el poder de ellos, quién era que tenía poder; pero nadie tenía, —es solo mi nombre, no hay nada—, le contestó.

Con esto, él los estaba estudiando para saber qué tanto es lo que tenían y qué tanto es lo que sabían. Como nadie resulto con nada, el mismo sacó agüita de sus ojos y lo echó en el totumo y lo empezó a preparar. Lo que hizo este ambíl es comerse el corazón de ellos, es decir que los dominó, les comió el espíritu de todos esos *rigániki*, —ahora si vengan a chupar. Vengan y chupen para que boten todos esos aradores que recogieron por donde caminaban; esto se los va a quitar—, y así los hizo chupar; chuparon y chuparon, hasta que acabaron. A un lado estaba sentado el tigre mariposo, *Joyánirai*, Y toda la gente se emborrachó, empezaron a revolcarse y vomitarse, bueno de todo les dio, borrachera, ganas de ensuciar, de todo, —¡nos está comiendo el tigre!, ya no vamos a vivir—, decían como llorando. Todos estaban borrachos, pero *Joyánirai*, estaba tranquilo, quietico sentado, aunque el también chupó, *Yinaka buinaima* estaba enojado.

En ese momento, *Yinaka buinaima*, preparó un ambíl de monte, cogió ceniza y chupó, y se emborrachó, y el espíritu de él salió y se fue para abajo. Allá estaba sentado el hermano de él, *Kudíbini*, y se sentó al lado suyo, —hermano, a mí no me mataron por el nombre, eso es mentiras que le dijeron. A mí me mataron por la coca y el ambíl, eso es lo que ellos quieren. No se los vaya a dar—, le dijo *Kudíbini* a *Yinaka buinaima*, —ellos no quieren, ellos ya no quieren chupar, por eso yo ya no voy para allá. Mi diente lo tiene *Jitdiirini*, se lo tiene que quitar, porque con eso puede

acabar con toda la gente que va a venir después, él tiene un matirí [bolsa, tulita], ahí él tiene mi diente—, le siguió diciendo, —por eso es que él no lo suelta para nada, entonces, regrese donde ellos como si nada, luego vaya y saque coca y le hace tostar a *Jitdiireni*, él va a decir que sí—. Así lo hizo, regresó donde la gente que estaba allí, fue, sacó coca y se lo dió a *Jitdiirini*; él cogió de una vez el canastado y se puso a tostar hasta que empezó a sudar del calor. Entonces, se quitó el matirí y lo dejó a lado, —ahora sí, pilen ustedes porque yo me voy a bañar—, dijo.

Desde abajo *Kudíbini* lo estaba manejando. Cuando se fue a bañar, *Yinaka buinaima*, se fue despacio sin que alguien se diera cuenta, fue y tocó el matirí y metió la mano buscando el diente. Y encontró un envoltorio de guayuco bien apretado, amarrado con cumare. Soltó ese envoltorio sin que se dieran cuenta los demás, y ahí estaba el diente, como lo dijo *Kudíbini*, Entonces sacó el diente y en su lugar colocó una pepita de maíz, y volvió a amarrarlo bien, tal como estaba, y lo metió en el matirí nuevamente. *Jitdiirini*, se acordó del carriel, y se devolvió rapidito, cuando llegó, de una vez fue a mirar el matirí, —tío, si alguna cosa se le perdió, dígallo de una vez—, le dijo *Yinaka buinaima*, —revise bien, para que después no nos vaya a echar la culpa de que algo se le perdió; revíse bien—, le volvió a decir, —no, como yo no tengo nada. Solo es mi carrielito que yo cargo, pero ahí está todo—, dijo *Jitdiirini*, —pero revíselo—, le insistió *Yinaka buinaima*, él medio lo revisó, —no, ahí está todo, no ha pasado nada—, —ah bueno—, le dijo *Yinaka buinaima*.

Yinaka buinaima, se sentó y continuó hablando con los *rigániki*. Mientras hablaba, *Jitdiirini*, abrió su matirí, soltó el envoltorio y miró que ya no estaba el diente de *Kudíbini*, sino la pepita de maíz. Ahí si quedó triste y preocupado, —ya me pillaron—, se dijo así mismo, —ahora sí, ¿no sé qué hacer?—, volvió a amarrar el envoltorio.

Y *Yinaka buinaima*, quedó algo satisfecho con lo que había pasado, pero seguía preguntando por lo que le había pasado al hermano, —como ustedes no me van a curar, no me van a decir nada sobre quién mató a mi hermano, entonces ¡váyanse! —, los echó y, los sacó de la maloca. Ahí se fueron todos los *rigániki*. Cuando ellos se fueron, detrás iban los perros, pero más adelante se devolvieron; cuando regresaron ellos ya perdieron la voz, y así se quedaron hasta hoy en día; desde ahí ellos ya no hablan.

Entonces *Yinaka buinaima* se devolvió a donde estaba *Joyánirai*, —usted, ¿qué está haciendo acá?—, lo regaña, —¿acaso se quedó para ir a contar lo que yo hablo acá?, váyase—, le dijo, pero él no le contestó nada, —si usted no se va, le voy a quitar su brazo y le voy a poner una piolita por mitad de

sus dientes y me lo voy a colgar—, ahí se quedó quietico. *Yinaka buinaima* sacó unas hojas de tabaco y se lo dio, él lo cogió y se quedó mirándolo, —¿qué voy a hacer con esto?—, dijo *Joyánirai*, —no es cosa buena, bótelo a un lado—, le contestó *Yinaka buinaima* de mala gana, —no, eso yo no lo puedo botar—, —entonces consiga hoja de platanillo, envuélvalo ahí y fúmeselo, pero no lo vaya a botar para fuera, trágueselo—, le dijo. Él le hizo caso y lo chupó, todo para adentro, y ese humo le salió por la piel, por todo el cuerpo como por huequitos, eso fue lo que le dejó las pintas que tienen ahora los tigres. Y ahí quedó un rato sentado, y se convirtió en tigre, cuando le pasó la borrachera, se convirtió nuevamente en persona. *Yinaka buinaima*, preparó ambíl y se lo puso en la nariz, desde ahí es que los perros y los tigres tienen la nariz negra, con eso es que ellos huelen y persiguen la cacería.

Después le dijo, —sobrino, esos no son su gente, esos son mi gente, yo los voy a enseñar—, dijo *Joyánirai*, —usted es el que sabe—, le contestó, —sobrino, avísame todo, cuál va a ser lo suyo y cuál va a ser lo mío— le dijo, —dígame de una vez, —usted va a ser el dueño de todos los frutales, pero, la gente que va a venir, todos van a comer de esas frutas, no vaya a reclamar. Todos esos son enfermedad, son los que hacen doler el cuerpo, esos déselo a ellos para que se lo coman, usted es que sabe, usted es que lo va entregar—. Ahí fue donde quedó que se mata a los animales que hacen daño, que causan enfermedades, cerrillo, venado chonto. A los que le hacen mal a uno, a esos son los que se matan, —bueno sobrino, entonces yo les voy a enseñar—, y se fue a donde estaban los *rigániki*.

Y llegó donde estaba ellos, —bueno, empiecen a narrar historias, ahí es donde vamos a encontrar coca, vamos a encontrar ambíl. Contando las historias es que uno consigue eso; ahí es donde vamos a mambear coca, vamos a chupar ambil, vamos a encontrar de todo—, les aconsejó. Y empezaron a narrar historias, a echar cuentos, pero nada que les llegaba y empezaron a inquietarse y enojarse, —ya hemos avisado, pero no se ve, ya estamos así—, decían. En medio de eso, unos de ellos se fueron donde *Yinaka buinaima* a escuchar. Cuando llegaron, se pusieron a escuchar de lejos lo que decía él, —esa gente ya se fue [los *rigániki*], ya la gente que yo he estado llamado, ahora si venga; vengan todos a mambear y a chupar ambil—, él estaba era llamando a la verdadera gente, la que iba a venir. Así estaba hablando mientras ellos escuchaban, y se fueron a avisar a los demás, —nos están llamando —decían los que estaban escuchando desde afuera—.

Cuando llegaron, *Joyánirai* se puso en mitad de ellos, —ustedes por qué regresaron allá, ¿no se dan cuenta que él nos echó de allá?—, los regañó, —qué van a buscar por allá, aquí es donde deben estar,

contando historias, y verán que van a encontrar coca, ambil, comida, de todo—. Después de eso, otros dos se fueron a escuchar también, —vengan otra vez para acá, acá está la parte de ustedes, hay coca, hay ambil, vengan que aquí sí hay—, eso era lo que escuchaban que decía *Yinaka buinaima*, —miren que nuestro padre está diciendo que regresemos—, les fueron a decir a los otros.

Entonces, *Joyánirai*, que estaba con ellos se enojó y los regañó, —¡no!, qué vamos a hacer por allá, aquí vamos a narrar las historias, aquí vamos a conseguir de todo, sigan narrando—, él los tenía castigado allí, —es que nuestro padre nos está llamando, ¡vamos!—, decían, —bueno vayan— les contestó *Joyánirai* colmado de la paciencia, —vayan que yo voy detrás—.

Todos se fueron y se reunieron en la oscuridad con *Yinaka buinaima*. Al rato llegó *Joyánirai*, cuando llegó él empezó a silbar, —acá está su asiento, venga a dentro—, dijo *Yinaka buinaima*, y *Joyánirai* entró, —usted vino hace como tres días, después vino, y ahora vino otra vez—, le reclamó *Yinaka buinaima*. *Joyánirai* se enojó, —ellos están viniendo a nombre mío—, dijo enojado; eso es lo que los ancianos dicen que hay gente que vienen con nombre de otro sin el otro saberlo. Bueno, pero no dijo nada, *Yinaka buinaima*, les dio de mambear y chupar a todos, de a poquito, pero les dijo a todos, —ahora sí díganme, ¿qué fue lo que le pasó a mi hermano, quién fue que lo mató, cómo fue eso, díganme ahora sí?—, les reclamó, ninguno habló, —váyanse de aquí, ustedes no son gente mía—, los regañó y los sacó a garrote, —solamente vienen a chupar ambil, a mambear, pero no dicen nada, ¡váyanse!—, y se fueron y no regresaron más, pero ahí quedó sentado otra vez *Joyánirai*, —sobrino, esa es mi gente, yo soy el que le voy a avisar; entonces, ¿cuál es suyo y cuál es mío?, avísame bien— le dijo, —tío, usted va a ser dueño de los otros [los *rigániki*], cuando nazcan la humanidad, no lo vaya a mezquinar, usted lo tienen que entregar—, le contestó *Yinaka buinaima*, —bueno— contestó y se fue, cogió a su gente y se los llevó más lejos.

Comenzaron a dialogar entre ellos, —cuenten las historias, narren, y verán que vamos tener de todo—, le volvió a decir, y hablen y hablen, pero nada llegaba. Pero *Joyánirai*, si podía ir donde *Yinaka buinaima*, él iba, mambeaba y chupaba, y se regresaba. En una de esas veces, él regresaba y escuchó de lejos lo que decían los *rigániki*, —vamos a matar a ese *Yinaka buinaima*, él no tiene gente, él es solo, en cambio nosotros somos muchos—, *Joyánirai*, como estaba escuchando de lejos, llegó donde ellos, —no hablen así—, les dijo, —desde allá se escucha bien claro, no digan eso porque nosotros no podemos con ese hombre, él es solo, pero es muy poderoso, nosotros no podemos con él—, pero ellos seguían hablando de esa manera, y dos veces se fue a aconsejarlos que no hicieran eso y el hijo de *Turuyírai*, *Tururoki*, se enojó, —este anciano [*Joyánirai*] es el que va a contar lo de

nosotros a *Yainaka buinaima*, ahora cuando venga lo voy a comer—, dijo. *Joyánirai*, se fue, pero *Tururoki*, se quedó hablando de él, —yo voy a matar a ese viejo—, dijo, —voy a matarlo para que no vaya a avisar a ese *Yinaka buinaima*—. Recogió las piedras de todos ellos, se convirtió en tigre y se fue detrás de *Joyánirai*. Más adelante iba caminando *Joyánirai* y él se fue por detrás y brincó encima de él, pero *Joyánirai* se agachó y lo esquivó. Y nuevamente le tiró y lo llevó más lejos, así lo fue persiguiendo y molestando, —mire, váyase, después no diga que fui yo el que te jodió, entonces váyase por las buenas—, pero él seguía molestándolo; este es un consejo para esos que buscan problemas, e insisten mientras que otros no quieren, hasta que se forman problemas peores, eso le pasó a él.

Mas adelante, volvió a brincar sobre él y alcanzó a rasguñarle una oreja, —¡ya le dije que se vaya!—, le gritó, —váyase, porque yo no voy a responder—, *Joyánirai*, se cansó de eso, y se fue a un lado agachado y sacó su ambil de su ombligo, y chupó y también se volvió tigre, y se encaramó en un palo. Mientras tanto *Tururoki*, venía siguiéndole el rastro. Cuando menos se dio cuenta, de arriba le saltó encima a *Tururoki*, y de una vez los degolló y con las garras le abrió la barriga y le sacó el corazón, el hígado y todo lo demás y se lo chupó, se lo comió; ahí lo dejó abierto en el camino.

Y allá, donde estaban los *rigániki*, *Tururoyi* preguntaba por su hijo, —bueno, ¿dónde está mi hijo?—, —su hijo se fue a buscar a ese viejo, dijo que lo iba a matar y se fue—, le contestaron, —pero porqué se fue él—, dijo, —ese señor no es cualquier cosa, vayan a buscarlo—. Se fueron dos jóvenes a buscarlo, cuando llegaron al camino, siguiendo el rastro, encontraron el lugar donde habían estado peleando y donde se revolcaron y más adelante lo encontraron tirado y con la barriga abierta y de un momento a otro, saltó *Joyánirai* donde ellos y de una vez salieron corriendo asustados. Cuando llegaron a contarle, ellos estaban adorando un *unati* [*yagé*] y *Tururoyi*, cogió ese *unati* y se escapó por allá lejos. Allá donde él llegó se formó una laguna que se llamó *Yóregobá*; esa es otra historia.

Mientras tanto *Diona* seguía rastreando por su lado a quién mató a su hermano *Kudíbini*. Lo venía buscando por todos los bailes, para ver en cuál de ellos aparecía para que la misma gente lo cogiera, ensayó con *Tikii ruaki*, pero no estaba; ahí no lo encontró. Después hizo baile de charapa, *tdiiria ruaki*, —donde está—, se preguntó, pero tampoco lo encontró. Hizo baile de *kinekuitai ruaki*, pero tampoco lo encontró, —nada, dónde estará—, decía *Diona*. Ensayó baile de *yadiko*, tampoco lo encontró allí, con ninguno de estos bailes lo encontró; ahí quedó por el momento.

Después de algún tiempo regresó *Añiraima* y reunió a la gente, los *rigániki*, en la maloca de *Yinaka buinaima*. *Añiraima* llamó a *Yinaka buinaima*, con toda la gente que había, los *joya uruki*, *jagági uruki*, todos juntos adentro, —ya que yo que soy el dueño, díganme ¿Quién va a contar mi historia?, para yo darle mi poder a él?—, les preguntó *Añiraima*, pero nadie contestó, todo el mundo quedó mudo, volvió nuevamente a preguntar, —¿quién lo va a recibir?, díganme, para que más tarde no vayan a reclamar, para que después no digan yo lo quería tener, recíbanlo ya—, nadie decía nada.

Cuando sucedía eso, *Yinaka buinaima*, que estaba sentado cerca de la puerta dijo, —escuchen, él es el dueño de la historia que nos lo quiere dar; somos hartos, ¿quién lo va a recibir? digan, yo lo voy a recibir, yo lo voy a contar, recíbanlo ustedes—, silencio, nadie decía algo. Entonces el mismo *Añiraima* llamó a *Yinaka buinaima*, —miren, él estaba sentado con la cabeza agachada, su cara es lo único que es miedoso, pero su corazón es frío, usted va a tener esta historia, usted es el que va avisar—, le dijo *Añiraima*, —como no soy yo el que lo está pidiendo, es usted, es el dueño, que me lo está dando. Ahora yo soy el que lo va a contar, —contestó *Yinaka buinaima*, —no es usted, soy yo el que va a hablar, no tenga miedo, cuéntelo—, le aconsejaba *Añiraima*, —bueno— contestó él.

Ahí sacó a toda la gente para afuera. Y así quedó *Yinaka buinaima* como jefe de todos y quien llegó con nuevo aire nueva vida, todo nuevo. Entonces *Yinaka buinaima* empezó a narrar toda la historia, y narrando toda la historia él encontró el almidón, ahí se llamó *Koregirai*, que viene de almidón.

1.3.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz principal.

Núcleos:

- “*Añiraima* tenía un hermano, se llamaba *Uímediki*. Él era una persona muy poderosa ya tenía coca y tabaco; él iba a ser el jefe de toda la humanidad.”: este personaje por su condición de poseedor de la coca y el tabaco y su posibilidad de ser el jefe de la humanidad, lo convierte en el objeto origen de la trama.
- “Él le pidió el nombre del oso caballuno para él; él se llamaba *Kudíbini* también, porque era dueño de todos los nombres.”: Esta es la excusa que motiva la muerte de *Uímediki*.

- “Entonces *Jitdiiruema* recogió las piedras de todos ellos y con eso fue y mató a *Kudíbini* [antes *Uímediki*]; ahí murió él, se fue para abajo, ahí terminó él.”: Con esta muerte y la con la búsqueda de los culpables, se motiva la diferenciación entre humanos y animales.
- “Hermano, a mí no me mataron por el nombre, eso es mentiras que le dijeron. A mí me mataron por la coca y el ambíl, eso es lo que ellos quieren...”: Aquí se descubre al culpable y la razón de la muerte de *Kudíbini*.
- “Usted va a ser el dueño de todos los frutales, pero, la gente que va a venir, todos van a comer de esas frutas, no vaya a reclamar.”: En este momento se determina dos formas y espacios de vida de los seres de la naturaleza, los humanos y los animales, queda como jefe de los animales *Joyánirai*.
- “Míreme, –él estaba sentado con la cabeza agachada–. Su cara es lo único que es miedoso, pero su corazón es frío. Usted va a tener esta historia, usted es el que va avisar –le dijo *Añiraima*–.”: Determina a *Yinaka buinaima* como jefe de la humanidad por parte de *Añiraima*; posteriormente *Yinaka buinaima* toma el nombre de *Koregirai*.

Catálisis:

- “...*Uímediki* ... él iba a ser el jefe de toda la humanidad”: Sería el jefe porque poseía el tabaco y la coca.
- “Tío, deme su nombre *Kudíbini* - le dijo *Uímediki* a *Jitdiirini*...”: Este cambio de nombre fue la excusa para matarlo y poder quitarle la coca y el tabaco.
- “Los hermanos de *Kudíbini*, *Añiraima* y *Diona*, empezaron a averiguar y preguntaban por todas partes y a todo mundo. Y *Diona* se la pasaba llorando,”: Empieza la búsqueda del culpable y la razón de la muerte de *Uímediki*.
- “Mientras eso pasaba, el que mató a *Kudíbini*, *Jitdiiruema*, cogió un poco de *ráya*, algodón de monte, y lo colocó en un *peráiko* [recipiente de maraca], le puso candela y lo tapó bien duro y con eso se voló.”: El culpable se esconde, aunque lo siguen buscando, hacia el final aparece.
- “Ustedes como saben conjurar, saben curar, saben de todo, entonces conjúrenme mi ortiga, porque mi espalda me duele mucho, para yo curarme –les dijo–.Y así los hizo chupar; chuparon y chuparon, hasta que acabaron. A un lado estaba sentado el tigre mariposo, *Joyánirai*, Y toda la gente se emborrachó, empezaron a revolcarse y vomitarse, bueno de todo les dio de la borrachera.”: De esta manera *Yinaka buinaima* quería darse cuenta sobre el poder de los animales y hacerles confesar quién había matado a su hermano.

- “En ese momento, *Yinaka buinaima*, preparó un ambíl de monte, cogió ceniza y chupó, y se emborrachó, y el espíritu de él salió y se fue para abajo. Allá estaba sentado el hermano de él, *Kudíbini*, y se sentó al lado suyo.”: De esta forma *Yinaka buinaima* se contactó con su hermano para quitarles el poder que le habían quitado al matarlo, el cual serviría para dominar el mundo.
- “Usted, ¿qué está haciendo acá? –lo estaba regañando–. ¿Acaso se quedó para ir a contar lo que yo hablo acá?, váyase –le dijo”:*Joyánirai* quería arreglar las cosas sucedidas con *Yinaka buinaima*.
- “Sobrino, avíseme todo, cuál va a ser lo suyo y cuál va a ser lo mío –le dijo *Joyánirai*–, dígame de una vez.”: Aquí definieron los espacios de los humanos y los animales. *Joyániray* se llevó a los suyos para que narren sus propias historias y encontrar su propia coca, ambil y comida.
- “Ya que yo que soy el dueño, díganme ¿Quién va a contar mi historia?, para yo darle mi poder a él? –les dijo *Añiraima* –”:*Aquí se reúne a la gente para determinar al primer jefe de la humanidad.*
- “Y así quedó *Yinaka buinaima* como jefe de todos y termina el nombre de *koregira* y toma el nombre de *Yinakaikima*, quien llegó con nuevo aire nueva vida, todo nuevo.”: Se nombra a *Yinaka buinaima* como el jefe de la humanidad.

Indicios:

- “Él era una persona muy poderosa ya tenía coca y tabaco; él iba a ser el jefe de toda la humanidad”: Había alguien que ya poseía el tabaco y la coca, lo cual generaba recelo.
- “...salieron al monte y se fueron a la maloca de ellos; la maloca de ellos eran la raíz de los palos grandes caídos...”: Es un indicio de la forma en que viven los animales.
- “Eso es como orinarlo a uno. Cuando uno se muere es que se puede coger el nombre, usted todavía no está muerto, está vivo. –decían los *rigániki* .”:*Hay gran molestia en los rigániki por la entrega del nuevo nombre a Uímediki.*
- “Para qué voy a vivir, siendo yo una mujer y él un hombre que mataron, mátenme mí también–decía ella.”: Hay dolor en la hermana de *Kudíbini* por la muerte de su hermano.
- “Se fue por debajo de la tierra, por debajo de los palos, de los pedregales, por los cerros hasta que llegó a lado de *muruiima*; allá se fue a esconder allá.”: Hay afán por esconderse muy bien para que no lo encuentren.

- “Todos estaban borrachos, pero este *Joyánirai*, estaba tranquilo, quietico sentado, aunque el también chupó.”: Todos estaban vulnerables en esos momentos, sin embargo *Joyánirai* estaba tranquilo.
- “Entonces, *Jitdiirini*, se acordó del carriel, y se devolvió rapidito, cuando llegó, de una vez fue a mirar el matirí...”: Hay preocupación por que descubran lo que ocultaba.
- “Si usted no se va, le voy a quitar su brazo y le voy a poner una piolita por mitad de sus dientes y me lo voy a colgar –y ahí se quedó quietico...”: Hay la intención de matar a *Jitdiiniri*.
- “Cuando le paso la borrachera, se convirtió nuevamente en persona...”: *Jitdiirini* regresa a la calma.
- “Y así fue que empezaron a narrar historias, a echar cuentos, pero nada que les llegaba y empezaron a inquietarse y enojarse.”: Hay inconformismo entre los *rigániki*.
- “Recogió las piedras de todos ellos, se convirtió en tigre y se fue detrás de *Joyánirai*...”: Hay una decisión de matar a *Yinaka buinaima*.
- “¡Ya le dije que se fuera! –le gritó–, váyase porque yo no voy a responder.”: Hay una pérdida de la calma por parte de *Joyánirai*, sin embargo, aún se muestra conciliador.
- “Pero porqué se fue él –dijo–, ese señor no es cualquier cosa, vayan a buscarlo.”: Hay preocupación en *Turuyirai* por que le pueda pasar a su hijo.
- “Nadie contestó. Todo el mundo quedó mudo. Volvió nuevamente a preguntar.”: Había desconcierto y duda en la gente frente a la pregunta de *Añiraima*.
- “Escuchen, ese es el dueño de la historia que nos lo quiere dar; somos hartos, ¿quién lo va a recibir?”: *Yinaka buinaima* se mostraba preocupado porque nadie daba una respuesta o no se sentían capaces.

Informantes:

- “... la gente de ese tiempo, los *jagagi uruki*. En ese tiempo también estaban los entre ellos los *rigániki*, que eran los animales de ese tiempo, y estaban los *joya uruki*, que eran como los jefes de los *rigániki*; los *rigániki*...”: Revela una categorización de seres de aquellos tiempos mitológicos.
- “Él le pidió el nombre del oso caballuno para él; él se llamaba *Kudíbini* también, porque era dueño de todos los nombres”: Se identifica los nombres como una estrategia de identificación única y de gran respeto.
- “... detrás iban los perros, pero más adelante se devolvieron; cuando regresaron ellos ya perdieron la voz, y así se quedaron hasta hoy en día”: Los perros son descendencia de los antiguos animales.

- "... preparó ambíl y se lo puso en la nariz. Desde ahí es que los perros y los tigres tiene la nariz negra ...": Existe una familiaridad entre los perros y los tigres.
- "Usted va a ser el dueño de todos los frutales, pero, la gente que va a venir, todos van a comer de esas frutas, no vaya a reclamar": Se establece los animales como alimento para la humanidad y se asigna la selva como su espacio de vida.
- "Y así quedó *Yinaka buinaima* como jefe de todos y quien llegó con nuevo aire nueva vida": Se establece un orden para los seres vivos.

Síntesis narrativa:

Uímediki era hermano de *Añiraima*, él iba a ser el jefe de la humanidad porque él tenía coca y tabaco, pero la gente de ese tiempo, los *rigániki*, lo mataron por quitarle la coca y el tabaco, bajo la excusa de haber pedido un nombre que no le correspondía, *Kudíbini*. Los hermanos de *Kudíbini*, empezaron a preguntar por su muerte, pero nadie les respondía. *Yinaka buinaima*, descubrió quién lo había matado, en un momento en que los animales iban a mambear donde él.

Uno de los *rigániki*, *Joyánirai*, acordó con *Yinaka buinaima* que los animales serían del dominio de él y que sería fruta para los humanos, así que los animales se fueron para el monte y como jefe de ellos quedó *Joyánirai*. *Añiraima* reunió a toda la gente en la maloca de *Yinaka buinaima* y allí lo nombró como jefe de toda la humanidad, encargado de enseñar la palabra del tabaco y de la coca; *Yinaka buinaima* se llamó después *Korégirai*.

1.3.3 Interpretación

Esta narración trata sobre la muerte de *Uímediki*, hermano de *Añiraima* quien estaba predestinado para ser el jefe de toda la humanidad y de cómo, a partir de allí, se estableció un primer orden social.

Para mejor entendimiento es importante hablar un poco sobre el ámbito social en el cual se desarrolla la narración. Este se desenvuelve en un marco mitológico que se remonta a la existencia de unos primeros seres que se pugnaban por la posesión del conocimiento inmerso en la figura del tabaco y la coca que les daría el poder para dominar la naturaleza y a la humanidad. Existían, en principio, dos hordas que convivían de manera rudimentaria en el mundo: los *Jagagi uruki*, quienes eran los antecesores de la humanidad que tenían la misión de llevar y entregar la palabra del tabaco y de la coca a la humanidad, después de haberlo recibido de *Añiraima*, eran seres que podían transformarse

en animales para comerse a los otros seres por algún comportamiento que iba en contra de lo que promulgaba la palabra del tabaco y de la coca. Por otra parte, estaban los *rigániki*, que eran como los animales de esos momentos, cuya continua lucha se centraba en arrebatarse a los *Jagagi uruki* el tabaco y la coca, por medio de maldades, guerras y enfermedades. Los *rigániki* tenían sus jefes que eran los *joya uruki*; los *rigániki* eran propiamente la comida de los *Jagagi uruki*. Estos son los protagonistas de esta narración.

Uimediki poseía el tabaco y la coca y lo habían predispuesto a enseñar su palabra. No estaba conforme con su nombre así que pidió a *Jitdiirini*, uno de los *rigániki*, que era dueño de todos los nombres, que le diera uno de esos, *Kudibini*. Este hecho causó una enorme molestia a los *rigániki* que le reclamaron de manera fuerte:

“Eso es como orinarlo a uno. Cuando uno se muere es que se puede coger el nombre, usted todavía no está muerto, está vivo.”

Aquí nace una regla muy importante relacionada con el nombramiento o bautismo de una persona, la cual considera que un nombre puede ser tomado por alguna persona solo hasta cuando la dueña o dueño de ese nombre haya cumplido su ciclo de vida. Aunque por el comportamiento de *Jitdiirini*, podría pensarse que también se puede dar cuando el dueño del nombre lo permita o lo entregue de manera voluntaria.

Con este hecho los *rigániki* decidieron matar a *Kudibini* y fue *Jitdiiruema* quien lo hizo y se escapó, después de que sus hermanos, *Añiraima* y *Diona*, estaban averiguando por su muerte. *Diona* preguntaba por su hermano de manera insistente sin recibir respuesta, su insistencia hizo que los *rigániki* se la llevaran y aislaran con la intención de quitarle el ambil lanzándole brujerías. Sin embargo, ella capturaba sus brujerías quitándole sus poderes y las guardaba en su canasto tratando de identificar al más fuerte. Al parecer acá fue que reunió todos los males y enfermedades y los metió al canasto que puso bajo custodia de *Unámarai* sentándolo en él.

Continuando con la averiguación *Yinaka buinaima*, en un momento cuando los *rigániki* iban a mambear a su maloca, también los estaba probando poniéndoles retos para comprobar su sabiduría pidiéndoles que conjuren ortiga y preparen ambil, en lo cual no pudieron demostrar poder para hacerlo.

Yinaka buinaima, tuvo que preparar el ambil y se los dio haciéndolos emborrachar; lo que hizo fue “comerles el corazón”, que es una forma figurativa para referirse a que los había logrado dominar. *Yinaka buinaima*, aprovechó esto para “chupar” ambil de monte y en espíritu ir donde se encontraba su hermano, allí *Kudíbini* le informó que su muerte fue por quitarle el tabaco y la coca más no por haber cogido el nombre de *Kudíbini* y que la prueba estaba en que su colmillo lo tenía bien guardado en su “matirí”.

En aquellos tiempos el tigre era una figura de poder y de dominio que se ostentaba con la capacidad de comer a otros animales, personas de esos momentos, Los seres de esos momentos tenían la capacidad de transformarse en diferentes animales, dentro de ellos en tigres. Una lucha o una pelea entre estos seres se definía con la muerte y el ganador obtenía el colmillo de su contrincante lo que señalaba, por un lado, el final de un mando o poderío reinado y de otra parte el prestigio y poderío del ganador, lo cual, finalmente, hace del colmillo un símbolo de poder, más que de sabiduría; es un símbolo que invoca a la guerra y a la maldad más que a la buena vida.

Kudíbini le informó a su hermano que *Jitdiiruema* tenía su colmillo oculto y que con él podía exponerlo como responsable de su muerte y de los motivos. Con las indicaciones de su hermano, *Yinaka buinaima* le recuperó el colmillo haciendo que el responsable huyera al sentirse descubierto, sin embargo, no recibió castigo, aún.

Después de este episodio, y en el mismo momento de la borrachera cuando tenía dominado a los *rigániki*, los regañó y los echó de la maloca quedándose uno de ellos, *Joyánirai*, quien logró aguantar la borrachera, los perros quisieron regresar, pero al hacerlo quedaron sin voz. *Yinaka buinaima* le untó ambil en la punta de la nariz de los perros y de *Joyánirai*, dejándolos negros, quedando, así como un poder de ellos para la cacería. Regañando a *Joyánirai*, le dio un tabaco el cual se fumó y saliéndole el humo por todo el cuerpo formándole las manchas que actualmente llevan los tigres. En este momento *Yinaka buinaima*, estableció el primer orden entre los seres vivos:

“Usted va a ser el dueño de todos los frutales, pero, la gente que va a venir, todos van a comer de esas frutas, no vaya a reclamar. Todos esos son enfermedad, son los que hacen doler el cuerpo, esos déselo a ellos para que se lo coman, usted es que sabe, usted es que lo va entregar”.

Determinó el lugar que iba a ser para los humanos y el de los animales, quedando estos últimos como alimento para la humanidad, pero bajo la tutela de *Joyánirai*, el tigre, como dueños de estos animales.

Sin embargo, *Joyánirai*, aún tenía que ratificar su poderío sobre su gente, él aún continuaba aprendiendo de *Yinaka buinaima* y los *rigániki* mantenían el descontento contra él, pero *Joyánirai*, intentaba mantener la calma incitándolos a buscar su propio tabaco y su propia coca, logrando que ellos también le cogieran rabia e intentaran matarlo. Así lo hicieron. *Tururoki*, fue quien se decidió en ir a matarlo lo buscó y después de acosarlo y herirlo hizo que *Joyánirai*, convirtiéndose en tigre, no sin antes tratar de disuadirlo, lo matara.

Joyánirai, fue a la maloca de *Yinaka buianima* a contar lo sucedido y a ofrecer los colmillos que le había quitado a *Tururoki*, argumentando que esto le daría el poder sobre ellos a partir del miedo, sin embargo, *Yinaka buinaima* se negó a recibirlo, argumentando que esa no era la enseñanza del tabaco y tampoco tenía autorización de *Añiraima* para utilizarlo. Dejó así este poder a *Joyánirai* para que manejara a su gente nombrándolo como *jítiraima* [conjurador], *jenuipuera* [enfermedad que se consigue por inquieto o desobediente]) y *dubiraima* [palo que tiene prendido su corazón]; adjetivos de mala vida para la humanidad. Así quedó dividido el mundo animal del mundo del hombre.

Tiempo después *Añiraima* reúne a la gente y deja como jefe de la humanidad a *Yinaka buinaima* el *Yinakaima*.

1.4 Episodio 4: Camino de la abundancia – *Monipue ringo*

Uno de los recuerdos más bonitos de mi infancia eran las visitas a la chagra, pero especialmente porque iba al encuentro de algo que a todos los niños nos gustaba, o nos gusta, las frutas y el baño en las quebradas que había en el camino. Estos momentos fueron grandiosos, mientras mi madre y mi abuela consentían a las matas y mi abuelo revisaba su cocal, con mis hermanos y primos íbamos en busca de los frutales, el gusto no era tanto por comerlas sino de subir a los árboles, tomar las frutas y sentarse en las ramas a disfrutarlas. No tenía conciencia de que estos frutales eran el resultado de ese trabajo que estaban haciendo mis abuelos y mis padres.

Mejor leamos cómo es este asunto.

1.4.1 La narración Camino de la abundancia

*Narrado por: Eusebio Mendoza Rivera.
Araracuara, Caquetá mayo de 2019.*

Yinaka buinaima como ya era dueño de la palabra, se la pasaba narrando para la futura generación de la humanidad. Cuando él va a encontrar el almidón, se va a llamar *Koregirai*. Pero mientras que él narraba, al pie estaba sentado *Jarídiema*, la chucha, que siempre le gustaba escuchar la palabra de tabaco y siempre permanecía allí, no tenía mujer ni nada. Y así él mandó a toda la gente para que estiraran la tierra. En ese tiempo la tierra era como pequeña y *Yinaka buinaima*, lo mandó a estirar a la gente; así como estirando una cobija o una sábana. El mundo se compara como un *pógingo* [tubérculo que parece una arepa], eso era que lo iban a estirar.

Jarídiema, también se fue, pero como oliendo la tierra, por eso le prendió como una candela adentro del estómago, cuando llegó, nuevamente donde *Yinaka buinaima*, le dijo —papá, hágame algo, ya yo no siento mi cuerpo—, —acuéstese, —le dijo *Yinaka buinaima*, —para hacerle conjuración de lombriz—, le abrió la boca y le miró. En la boca, en los cachetes, encontró *tdaayoki*, como si fuera *nimaira*. —¿por esto no más usted está chillando?, eso no es nada—, le dijo. *Yinaka buinaima* lo chupo y le sacó algo que parecía como un tizón, lo cogió y frotó; aquí él habló de todo como lo curó y hasta que nació un niño —¡ahh!, esto es mío, este es lo que estaba perdido, pero ya está acá en mis manos—, lo cogió y lo envolvió en un *poibe* [hoja de cumare jecho], y lo dejó al comienzo del sueño de él, al pie de un *úmoirai*; allá lo puso y se convirtió en un niño, que lo cuidó la mujer de *Yinaka buinaima*, *Pimona Yiiki*.

Koregirai, le enseñó de todo en el mambiadero, le dio el conocimiento, como él es *Jatda*, el hacha, le mostró todos los árboles, —esto es suyo, esta es su comida—, ahí le nombró todos los árboles.

Después, lo siguieron cuidando las hermanas de *Yinaka buinaima*, los ñames, los caimos, las piñas, las uvas, las guamas, todas ellas eran hermanas de él, ellas cuidaban al niño, pero ellas lo malcriaron, ellas le entregaron un palito en la mano y le mandaban a que le pegaran y chuzaran unas a otras, y el niño creció así, rebelde y grosero. Este niño es el que se convierte después en *Jatda*, hacha. Después de eso todas ellas salieron, se fueron de la casa, mucho tiempo después regresaron y ahí estaba *Jatda* con el papá, *Yinaka buinaima*, en el patio. Él andaba con ese palito que le habían dejado las tías y se la pasaba entre las piernas, *tdikopo*, jugando. Y en un momento de esos, él se quedó

mirando hacia el camino, cuando vio que venía alguien, —papá, ¿allá quién viene?— señaló, —ella es mi hermana verano ñame, *jakáie*, saludela—, le dijo *Yinaka buinaima*.

Cuando una criatura está pequeñita no se le puede dar de comer porque no lo hace caminar, porque los devuelve; esto era lo que ella estaba pagando, —tía *jakáie buinaño*, ¿ya vino?—, le dijo el niño, como ella no le contestó muy bien, la chuzó con el palito que tenía. Se puso a llorar y se fue. Después llegó *repíji buinaño*, la batata, —tía *repíji buinaño*, ¿ya vino?—, le saludó, —como ella le contestó de mala gana, la arponeó y se fue llorando también. Después llegó la piña, —¿papá quién vino ahí?—, preguntó, —ella es su tía, saludela con cariño—, le dijo, —*Rotíyi buinaño* ¿ya vino?, dígame así—, —tía, *Rotíyi buinaño*, ¿ya vino?—, la saludó, y como esa pica, también la chuzó y se fue llorando, después llegó el guamo, —tía, *Jitáirei buinaño*, ¿ya vino?—, también la chuzó, porque no le contestó de muy buena gana. Así pasó con todas las frutas y tubérculos. Todas estas que el chuzaba, son esas frutas que se engusanan. Llegó *Jípijie buinaño*, y también la chuzó. Con estas chuzadas es donde esas frutas reciben los gusanos, —papá, ¿quién viene ahí?—, preguntó, —es mi hermana ají, tiene que saludarla, le dijo el papá, con ella si le dio un poco de miedo, cómo es ají, su cara era colorada, pero la saludó, —¡jú!—, le contestó como de mala gana y también la chuzó.

Y también quería chuzar al papá, —papá, usted está bravo conmigo, porque yo estoy chuzando a mis tías, ¿no cierto?— le dijo, —entonces a usted también lo voy a chuzar—, —no hijo, así no es—, le contestó, —eso que está pasando es castigo porque ellas le hacían comer esto que le hacían daño, a usted lo criaron mal, por eso le hicieron enfermar su boca—.

Cuando él estaba haciendo todo esto, *Pareka buinaño*, nuestra madre, se estaba dando cuenta y también llegó. Llegó con un canasto donde traía *jitáigona*, *diápai* [rayador], *parekatii*, yuca dulce, de manicuera, todo eso lo empacó y lo trajo en su canasto, —papá, ¿quién llegó?—, le preguntó a *Koregirai*, —mi hermana *Pareka buinaño*, saludela—, le dijo. Cuando ella entró, él la saludó, —tía *Pareka buinaño*, ¿ya llegó?—, le dijo, —sí hijo, ya vine—, le contestó. Pero a ella no le pasó nada, a ella no la chuzó, y le habló al papá, —¿papá, usted está bravo conmigo porque yo chucé a mis otras tías verdad?—, le dijo, —si es así, yo también la voy a chuzar—, —no, usted hizo eso, porque sus otras tías, así le enseñaron y ese es el pago por haberle enseñado mal, por haberle dado malos consejos cuando usted era pequeño—, le contestó, —por eso yo no dije nada, porque usted se estaba cobrando de eso—.

Entonces *Pareka buinaño*, llegó y él se salió de los brazos de su papá, —tía *Pareka buinaño*, ¿qué es esto?—, le dijo, —hijo, este es mi canasto— le contestó ella, y entre los dos fueron sacando uno

por uno, —¿qué es esto?—, preguntaba, —este es mi *jítáigai*—, le contestó, —es para pintarnos, para quedarnos bien bonitos. Uno siempre se tiene que pintar, después uno se baña, y uno queda bien bonito—, —¿este qué es?—, le preguntó sacando otra cosa, —este es mi ají, *jípiride*, pica [hacía referencia a *yúbiji*], ese es para echarlo a la hoja de yuca—, y siguieron mirando, —¿qué es esto?—, le dijo, —este es mi *diápai* [rayador]—, le contestó. Todo se lo fue avisando, —hijo, ese es mi *jutírokona*—, le dijo; *Jutíroi*, es hoja madura de yuca, para hacer ají [caldo de ají]—.

Y así, le mostró todo, —venga hijo, ahora sí—, le dijo, lo cogió y lo alzó. A ese niño que ninguna de las otras tías lo pudo coger, ella sí lo cogió, se lo terció y se puso a preparar todo lo que ella había traído; ella fue la única que lo pudo controlar, la única que le quitó la rabia. Y empezó a preparar *jítáigai* y ají con la hoja de yuca. Mientras ella rallaba la yuca, ella iba aconsejando cómo criar a los niños, decía que tocaba bañarlos, tocaba aconsejarlos, les decía que era lo bueno y lo malo que los niños debían saber. Cuando terminó de rallar, cogió una moyita [olla pequeña de barro] y puso a cocinar el *parekatti*, y a la vez cocinó el ají; así, terminó de preparar todo, —bueno, ahora sí, venga hijo y vamos a comer—, le dijo.

Como las hermanas de *Yinaka buinaima*, no lo cuidaban bien y le daban de comer sin mucho cuidado, su boca estaba como trozado, como llagado. Ella metió el casabe en el ají y lo hizo chupar, y de una vez le ardió, —hijo, no va a pasar nada, nosotros lo vamos a conjurar—, y hablándole así, ella lo estaba conjurando, así lo fue curando hasta que le sanó la boca. Después de que comió, él quedó dormido, pero el palito que cargaba con lo que chuzaba a las otras tías, no lo soltaba; ella se lo quería quitar, pero el lo agarraba duro, no lo soltaba, —déjemelo, que ese es mío—, decía él, —hijo vamos a guardarlo, no vamos a botar su palito—, le dijo, —cuando usted ya sea grande, cuando usted ya sea un hombre, eso va a ser suyo; mientras tanto lo vamos a guardar aquí—, de esto es que sale que cuando se lleva ambíl a otra parte, se lleva con una vara. Finalmente, el niño se quedó dormido y le quitó la varita, después lo baño con *jítáigai* y lo agarró y se quedó dormido. Al otro día por la mañana, muy temprano, ella lo cogió y lo colocó en el carguero y se lo llevó a la quebrada a bañarse. El niño lloraba y se quejaba, —no, no quiero ir, hace mucho frío—, decía él, —no hijo, no tiene que llorar, esto es para que usted tenga fuerza, usted más adelante no va a ser niño, usted va a ser un hombre y tienen que tumbar monte. Esto es para que usted sea fuerte, para que no se cansé, porque usted tiene que trabajar mucho, esta es una historia más larga—. Después de que lo baño, lo trajo nuevamente a la maloca y lo sentó al pie de la candela, —hijo, siéntese aquí, que ya vamos a comer— le dijo, y le dio casabe con el ají y se lo puso en la boca para comer y todavía le ardía y se puso a llorar, —tranquilo hijo, que eso lo vamos a curar—, y así lo conjuró hasta que lo terminó de curar.

Koregirai ya tenía dos hijos *Jatda* y *Monipue ringo*, que nació después.

Por: Plácido Mendoza Rivera
Bogotá C.C., mayo de 2021.

La mujer de *Yinaka buinaima* le da su antiguo nombre, *Monipue ringo*, mujer de abundancia, a su hija y ella queda como *Yinakaikiño*, viene de la palabra de abundancia, y *Yinaka buinaima*, *Yinakaikima*, le coloca *Monipue jitdaru*, hombre de abundancia, a su hijo. *Yinakaikiño* le enseña a su hija todos los deberes que tiene la mujer en la maloca y ella fue creciendo y aprendiendo todo el trabajo de la chagra, la deshierba, con palos secos y hojas secas para hacer hoguera y hacer humo para regar por debajo de los árboles, para que cojan alimento y se fortalezca lo que se vaya a sembrar en la chagra; dónde se hace la hoguera, dónde se siembra los frutos y tubérculos como: *jákaiji* [ñame], *dunaji/juraji* [batata], *tdubuji* [daledale], *móreñori* [parecida como una cebolla pero la mata es alta], *tuiri* [parecido al cubio], *repiji* [batata], *enokaki* [parecido a la papa pero amarilla y más plancheta], *goiteño* [parecida a una yuca bien gruesa y solo da un fruto], *gairikogi*, *énokari* [solo se come la hoja y no da tubérculo], *betdiri* [es como una cebolla morada], *mataka ime* [mani de borugo], *mataka paibe* [mani de yarumo], *mataka jumuitigo* [mani pequeño], *jogai maika* [yuca de camaron], *kitdo maika* [yuca de cascara colorada], *pareka* [yuca dulce de cascara blanca y morada de sacar manicuera], *jáimati* [yuca brava mata roja], *virinoti* [yuca brava], *jatda juti* [yuca brava], *uíkiti* [yuca brava], *miguíti* [yuca brava], *tíroti* [yuca brava], *jítaiido juti* [yuca brava], *mayokati* [yuca brava, proviene de brasil], *jimeki juti* [yuca brava], *utye juti* [yuca brava], *jiduimati* [yuca brava], *diriti* [yuca de rallar], *miriti* [yuca de rallar], *jíbui juti* [yuca de rallar], *muinátí* [yuca de rallar muinane], *aamiyí* [fruta de bejuco], *nomedo* [aguacate], *jípi koyí* [caimo], *tdogoyí* [chirimoya], *ukuyí* [cucuy], *nemoti* [guacuri], *jítaiño* [guama], *ringotaiño* [guama plana], *títikie* [guama pequeña, de monte], *mítidie* [guama], *ugúe* [laurel], *uibiyí* [pepa de pensamiento], *kuuyí* [maraca pequeña], *imeyí* [maraca grande], *añayí* [marañon], *jirikogi* [racimo de uvas caimaron], *bícoyí* [bananito], *rotiyí* [piña], *junuyí* [piña de abejorro], *teeyí* [piña de babilla], *imeyí* [piña de borugo], *jibúiyí* [piña de caloche], *ikoyí* [piña de cangrejo], *meniyí* [piña de charapa], *nimaiyí* [piña de cusumbe], *kaiñidoro* [piña de anguilla], *avayí* [piña de guacamayo], *amuiyíki* [piña de libélula], *kuitdayí* [piña de mico nocturno], *yaiiri* [plátano de perico], *paidori* [plátano engaña ladron], *oógoe* [racimos de plátano], *ringori* [banano pequeño], *iuri* [banano de mico cotudo], *jipitai* [ají general], *pecorai* [ají de gusano], *jiti jipiji* [ají de mico], *jiko itido* [ají diente de perro], *jaikíngo* [ají chichiperro], *kutdo jipiji* [ají ojo de sardina], *oneki jipiji* [ají de avispa], *yubúji* [ají especial], *tioji* [ají medicinal], *ipakirai* [ají de castaña], *jumaji* [ají de garza], *jbie jípiji* [ají de coca], *jiruruji* [ají de renacuajo], *jaio jípiji* [ají de culebra], *jero jípiji* [ají de sapo], *píodo jípiji* [ají de grillo], *abakakagi jípiji* [ají cachete de

guacamayo], *bitdi* [planta para proteger la chagra], *didigi* [planta para abundancia en la chagra], *jitage* [pintura especial y de remedio], *jiritai* [pintura de baile], *nonoki* [achote], *buraji* [azafrán], *karakue* [albaca], *chapbe* [planta medicinal], *jáibikue* [planta medicinal], *tdiraka* [planta medicinal], *dérima* [planta medicinal], *naimekie* [planta medicinal], *yinaka* [planta medicinal], *nótekue* [planta medicinal], *pareca* [planta medicinal], *nimaira* [planta medicinal], *rogókaɪ* [planta medicinal].

Mientras *Monipue ringo* aprendía sobre la chagra *Monipue jtdaru* también aprendía sobre el manejo de la coca y el tabaco, su padre le enseñaba sobre el mambe, y mambeando iban hablando sobre los que él tenía que hacer, canastos y cuidar la naturaleza que lo rodeaba. Mientras mambeaban, *Monipue ringo* les llevaba manicuera que su madre le había enseñado a preparar para que se tranquilizaran. Ella iba a visitar a un hombre llamado *Aridi buinaima*, hombre de arriba, y cuando ella regresaba su padre le preguntaba que, si la había reconocido, pero decía que no, y su hermano, le decía que la iba a reconocer en cualquier momento.

Koregirai [el mismo *Yinaka buinaima*], seguía narrando las historias, cuando narraba siempre estaba allí *Aridi Buinaima*, porque él venía de arriba para abajo, escuchando. Ya había aprendido mucho, porque él siempre estaba ahí donde *Koregirai*. Después de un tiempo, —yo quiero semilla de tabaco—, le dijo a *Yinaka buinaima*, —sí, yo le voy a dar, porque usted escuchó todas mis narraciones y ya sabe todo—, le contestó, —tome llévelo—, le dio un poquito de semilla de tabaco, pero eso que le dio era la hija de él, ella era *Monipue ringo*, aquí apareció ella, y él se la llevó.

Alguna noche *Monipue jtdaru*, la extrañó y le pregunto a su padre por ella porque ya hacía varias noches no la veía y tampoco les llevaba manicuera, *Yinakaikima* le dijo, —ella ya no es de nosotros, ella es totuma de otra maloca y usted es como los cuatro estantillos de esta maloca que no se van para otra parte, se tiene que acostumbrar, aunque le de tristeza, su hermana ya no va a volver porque ya es de otra parte—.

Cuando *Monipue ringo* iba llegando donde *Aridi buinaima*, él sintió la fragancia de una mujer y se dio cuenta que era *Monipue ringo*, la llamo y la invito a seguir a su maloca y le dijo, —ahí está su hamaca—, y ella se quedó desde allí con *Aridi buinaima*. Estando en la maloca, —*Aridi buinaima*, ¿usted no tiene gente?—, le preguntó *Monipue ringo*, —yo soy solo, no tengo gente, por eso la recibí, —, le contestó *Aridi*, —bueno—, le contestó ella.

Como ella es *Monipue ringo*, su cabello olía a puras yerbas; olía a *nótekue*, *jáibikue*, bueno, a todas esas yerbas que huele sabroso y se paró afuera y sacudió el cabello, y toda la gente que había, se animaron y alegraron, —esta gente ¿de quién es?—, dijo *Monipue ringo*, —ese es mío—, le contestó *Aridi buinaima*, —y porqué me dijo que no tenía gente, porqué me lo negó—, le contestó *Monipúe ringo*, —sí mujer de abundancia [*Monipue ringo*], pero no son buenos, por eso se lo negué, ellos tienen vara con punta que chuza, son malos, no miran bien a la gente, por eso se lo negué—, dijo *Aridi*, —así es, pero déjenlos entrar para yo hacerle algo, para darle de chupar de *pareka* que yo traje—, dijo *Monipue ringo*, —esa gente yo lo crie con puro aire, por eso no tiene corazón—, le dijo *Aridi*, —por eso es que yo les voy a dar—, le dijo, —hágalos entrar, llame a toda su gente.

Entonces él los llamó, pero antes los aconsejó, —es su mamá la que yo traje, esconda su lanza, para que no me haga dar pena, para que no me echen la culpa, les estoy advirtiendo—, así los aconsejó antes de hacerlos entrar. Entonces llegaron todos ellos, era como si fuera un bailecito, el primer baile que se hizo, ella preparó un poquito de *júñoi* y les dio a todos esos animales que son bravos, —de lo que su mamá hizo, ya les dio, ya pueden irse—, dijo *Aridi buinaima*. A cada uno les dio lo de ellos y los despachó, a los que caminan: *akáiniki* [los alacranes], *júmakiai* [arañas], *jakáitdo* [un solo alacrán], *omóki* [conga], *eúkngo* [magiña], *jáitai* [culebras]; luego los que son culebra; [falta nombrar mas]. Ahí él se sentó y empezó a narrar, —a ustedes ya se les dio su historia, su conocimiento, ya no me miren, vayan y narren ustedes solos—, y empezó a narrar todo.

Esta historia se narra cuando uno va a hacer bailes, se nombran todos los animales que pican, el día en que se pintan, como toda la gente va a salir de cacería, para que no les pase nada, ellos los apartan para que no les vaya a picar conga, para que no les vayan a picar culebra o para que no se vayan a chuzar con troncos, es decir para protegerlos; a ellos se les manda a sus lugares, —váyanse con lo de ustedes. Es muy parecido, así como lo que yo tengo, pero no es—, les dijo a los que vuela y que pican, —lo de ustedes está allá, así que no vayan a venir por acá donde yo estoy—, los despachó, esa gente es de afuera. Les dijo a todos ellos: los *goréyiai* [grandes negros, el más venenoso], *nibídiai*, *pecániko* [parece conga, pero con alas], *junúniki* [abejorro], *jitíniki*, *jiríriyiai* [pequeño negro y pinta negra], —lo de ustedes ya está, ya no me miren, —les dijo a las avispas y los despachó, —ahí es donde van a dormir, en los árboles—, a todos los que van a vivir en hueco de palo, *amenaiki*, los mandó para hacerlos dormir. Luego paso con los que aparecen cuando florecen los palos, *kiíyiai*, los que chupan las flores, los que tienen olor, *jayéniki*: *búregiki* [avispas azules]; *yáberie* [moscas en general], *tdádiruai* [mariposa], *junúniki* [abejorro]. A cada uno de ellos les dijo dónde van a dormir, para allá los mandó, allá los ubicó.

Y aquí termina esta parte donde ubicaron toda esa gente, *puena iáire dimaki*, son los que tienen boca amarga, sucio, porque ellos pican, así, los ubicó a todos.

Luego de esto, los *jagági uruki* iban a visitar a *Aridi buinaima*, que ya estaba con *Monipue ringo*, —*Aridi buinaima* ya recibió la mujer de abundancia, ahí está la manicuera, el ají y el casabe, vamos a tomar y comer de eso—, decían los *jagági uruki*, de mala fe como burlándose de ella y ridiculizándola. *Aridi buinaima* les decía que solo era nombre, pero que si iba a haber abundancia. Había otro personaje llamado *Monaiya jurama*, él tenía envidia de *Aridi buinaima*, también había recibido la abundancia de la yuca pero había fracasado, no pudo hacerlo abundar, y se fue a visitar a *Aridi buinaima*, en el camino se encontró con *Pidima* quien le preguntó que para donde iba y *Monaiya jurama* le contestó, —voy a comer de la abundancia de la mujer de *Aridi buinaima*—, y se fueron los dos a la maloca, en el camino *Monaiya jurama* iba recogiendo unas hojas de *jókome* e iba tomando agua de cada quebrada que pasaba, *Pidima* comenzó a darse cuenta de que algo estaba planeando en contra de *Aridi buinaima*, lo vio muy sospechoso.

La gente seguía yendo, como molestando, de eso se dio cuenta ella, —cuando ellos vengan, yo los voy a regañar, porque ellos vienen a mirar y a decir que yo soy perezosa, a eso no más vienen, —decía *Monipue ringo*. Primero llegaron los *Jitdéréki*, y no pasó nada, luego llegó *Nópuega Jitdoma*, no pasó nada, después llegó *Jitaire kima*, tampoco pasó nada; después llegó *dijoma*, y tampoco, por último, llegaron a la maloca de *Aridi buinaima*, *Monaiya Jurama* y *Pidima*. Cuando llegaron, *Monaiya Jurama* saludó desde la puerta, pero, encima del pui [hoja tejida de palma de caraná] metió un envuelto de *jókome* del que él había recogido en el camino. Ya adentro, *Monaiya jurama* saludo a *Aridi buinaima* y le dijo que había venido por la abundancia que había recibido, pero este le contestó que por el momento era solo palabra pero que iba a haber abundancia en su maloca. *Monaiya jurama* y *Pidima* se fueron y en camino se separaron y cada quien se fue para su casa, pero *Pidima* pensaba que algo iba a pasar tenía un presentimiento. Al otro día *Pidima* volvió y le dijo a *Aridi buinaima* que venía a comer de la abundancia de *Monipue ringo* pero entonces ella le respondió, —las mujeres de ustedes ya saben de abundancia, por eso es que me piden casabe, cagüana y manicuera, siendo a mi papa y a mi hermano no les llevo ni casabe, ni cagüana ni manicuera; vayan a comer de casabe “mierda” tomen mi orine de manicuera—, *Aridi buinaima* dijo, —es cierto es solo nombre de abundancia pero sí va a ver, las cosas son lentas, es como un niño cuando empieza caminar, no corre de una vez—, *Pidima* dijo, —bueno— se fue sabiendo lo que realmente estaba pasando. Una vez que *Pidima* se fue, *Aridi buinaima* le reclamó a *Monipue ringo* y le dijo, —yo la recibí porque

era la mujer de abundancia pero yo no he probado de su abundancia, porqué mando a comer mierda a mi gente y en vez de darles cagüana y manicuera les ofreció orines, entonces váyase yo no la voy acompañar porque usted llego sola y así mismo se va sola—, ella se sentó pensativa mientras él recogía sus cosas, —váyase si quiere, que yo no le tengo miedo a su hermano, yo no le tengo miedo a su papá, usted me hizo dar pena—, regañó *Aridi buinaima* a *Monipue ringo*, —bueno —le contestó *Monipue ringo*, y se fue para donde los papás. Cuando llegó, la mamá estaba tejiendo *jíranie*, en la puerta más pequeña, no entró por la puerta principal sino por la pequeña, la de atrás; ahí estaba la mamá tejiendo, —¿ya llegó?—, le dijo la mamá, —yo vine sola—, le contestó, —¿por qué?—, —el hombre que me llevó, él fue que me mandó—, le dijo ella, —así no son las cosas —le contestó la mamá, pero el papá estaba escuchando lo que ellas dos hablaban, —¿con quién está hablando?—, gritó él, —con mi hija, que vino a visitarnos—, le contestó la mamá, —¿vino con el marido?—, —no, ella vino sola—, dijo *Yinakaiño*, —¿qué vino a hacer aquí?—, dijo el papá; *Yinakaiño*, pensó que había venido bien, de visita, entonces la mandó donde su papá.

Ya frente a *Yinakaikima*, su padre, ella le explico lo que estaba pasando, que todas personas iban a la maloca por la abundancia, luego de esto él le dijo, —ya yo sabía, pero, quiero saber quién fue el último que salió de la maloca y ella le respondió que fueron todos pero que *Monaiya jurama* llegó de último—, y él le dijo, —ahí está el problema—. Ella les contó lo que les había dicho a las personas que iban por abundancia a la maloca y que esto no le gusto a *Aridi buinaima* y la sacó de la maloca con sus cosas y que también le dijo que no tenía miedo de su padre ni de su hermano. Cuando *Monipue jitdaru* escucho que no le tenía miedo a él, de una vez dijo, —¡ahí está mi cacería!—, al escuchar esto su padre se puso bravo le dijo, —hijo yo le dije a usted no se meta en mi pedazo que estoy barbasquiando, después usted va tener su pedazo para barbasquiar—, *Monipue jitdaru* le dijo a su padre que porque no le había explicado bien las cosas, él pensaba que era una historia y ya estaba muy caliente por lo que había dicho, que no le tenían miedo. *Yinakaikima* le dijo a su hija que tener marido no era solo tenerlo hablando si no que un marido era como un niño que le tenía que dar comida, de tomar, lo que quisiera y como ella no le había dado esto, él se había puesto bravo por eso y era mejor que se devolviera porque se sentía avergonzada por lo que había hecho y dicho ella.

—Mamá, yo quiero mirar lo mío—, dijo *Monipue ringo*, fue y tocó su *yiki* [planta medicinal], cuando ella toco su hierba, quedo negra de una vez; ella antes era blanca y bonita. Iba a regresar nuevamente a su maloca, pero su hermano le dijo, —¿cómo es que su marido quiere abundancia? usted no tiene donde sembrar, si quiere pelear, yo voy a pelear con mi cuñado porque usted no sabe

pelear, pero yo sí—, entonces *Yinakaikima* al escuchar esto le dijo que no así no es la cosa, pero *Monipue jitdaru* le explicó que no era pelea si no trabajo, a pelear con los árboles porque él era hacha. Antes de irse su hermana, él le explicó lo que tenía que hacer su marido; tenía que preparar coca y ambil dulce y que no se fuera a dormir.

Monipue ringo regresó donde *Aridi buinaima*, cuando ella estaba cerca él sintió la fragancia de ella, pero le dijo que ella no era *Monipue ringo* porque él había mandado a la esposa y que ella iba para donde su hombre que era *Monaiya jurama*, que el camino para donde *Monaiya jurama* era más arriba y le señaló el camino. Finalmente se dio cuenta y le dijo, —yo sé que usted es *Monipue ringo* siga más bien y se acuesta—, cuando estaba acostada le pregunto, —¿qué dijo mi suegro?—, ella dijo que nada, —usted es *Monipue ringo*, allá está su sitio—, dijo *Aridi*, —*Monipue ringo* ya se fue—, dijo ella, —*Monipue ringo* no es así, dígame quién soy, ahí si me quedo, sino me voy donde *Monaiya Jurama*; él sí es *iyáima*. Yo no vine donde usted, descúbrame quién soy—, de ahí es donde sale la canción, —usted es *Monipue ringo*—, dijo *Aridi buinaima*, —*Monipue ringo*, no está, ya se fue—, contestó ella, —*Monipue ringo*, no parece así, ella es bonita, es buena. Usted fue a tocar la cosa suya, por eso usted quedó así, usted se llama *Jitdiriyiki*—, —*Jii* —, contestó. Ahí ella se calmó y se fue donde ella siempre permanecía dentro de la maloca.

Él le preguntó, —¿qué mandó decir mi cuñado?—, ella le dijo, —él va a venir, tiene que prepararle coca y ambil dulce pero que no se fuera a dormir ni a tener miedo—, —mi hombre viene ahora, háblele— le dijo *Monipue ringo* a *Aridi buinaima*. Como él le había dicho que no le tenía miedo ni al hermano ni al papá, el hermano le dijo que iba a venir, —va a venir mi hermano, tiene que saludarlo, porque él va a venir ahora—, —bueno— le contestó. De una vez, él preparó ambil, preparó mambe y se sentó a esperarlo, —el que vienen ahora es mi cuñado, le voy a dar de chupar ambil y le voy a dar de mambear—, se dijo.

Aridi buinaima preparó la coca y el ambil para esperar a su cuñado, pero ya siendo media noche, la tierra se puso fría y silenciosa y le cogió el sueño y se quedó dormido. Como a la media noche, por allá abajo, se escuchaba como un trueno, y se levantó. Mientras tanto *Jatda* venía pensando, —antes me hirió la boca, ahora está como la palabra de mi hermana, es la misma carne—, decía *Jatda*, —ahora lo voy a mirar, ese mismo, cuando yo era pequeño que me hizo así—. Como a la media noche, por allá abajo, se escuchaba como un trueno, cuando él salió, sonó de abajo un ventarrón que daba miedo. Cuando ya estaba cerca relampagueó y cayó un chubasco. *Monipue ringo* se dio cuenta que

había llegado su hermano, salió y de una vez se agarró de él y se pusieron a trabajar. La mujer se fue socolando y detrás el hombre se fue derribando los árboles grandes. No se escuchaba más que truenos durísimos que dejaba sordas a las personas. Y esos dos, seguían trabajando, hicieron una chagra grande por detrás de la maloca. Ya cuando terminaron, *Jatda* entro a la maloca; él estaba buscando a ese animal que le estaba haciendo mal a la hermana, —dónde estará ese animal [*yauda* que es el *jókome* que dejó *Monaiya Jurama*] que está molestando a mi hermana, lo voy a encontrar—, dijo *Jatda*, como él era hacha empezó a alumbrar alrededor de la maloca y luego entro por la puerta e hizo lo mismo por dentro de la maloca y empezó a buscar a ese animal, sacudió y sacudió toda la maloca. De eso es que sale que cuando hace mucho viento la maloca se sacude y suena. Sacudió toda la maloca y no lo encontró. Ese animal, antes de que lo pillaran se convirtió en una liendra y se puso en la patilla de *Aridi buinaima*, antes de que lo descubriera se soltó de la patilla y *Aridi buinaima* se despertó y pensó que su cuñado que lo iba a atacar y le cogió la mano, pero el espíritu de *jókome* estaba en su cuerpo y con las uñas jalo el hacha y esta le corto los testículos y ahí quedo botado en mambiadero, y ese animal fue a caer donde estaba el papá de *Monipue ringo*, y quedó *tirítina*.

Luego de esto, *Monipue jitdaru* regaña a su hermana diciéndole, —por su culpa de ahora en adelante la gente va a tener problemas con los cuñados, parece un hombre andando para allá y para acá, teniendo esposo para que tenía que salirse, ahora dígame a mi cuñado que ya comí la carne pero que traiga el cerebro y el tuétano y tiene que venir donde yo estoy—, le dijo así y se fue para maloca de su padre. Al llegar a la maloca su padre le preguntó por el cuñado y como le había ido con él, le respondió que le había dado pena y que no había contestado. Su padre ya sabía lo que había pasado en realidad con la hija, y le dijo que el cuñado no había hecho dieta para tener a la hija y ahora él, *Monipue Jitdaru*, la estaba regañando y era él quien había aguantado sueño y hambre guardando dieta para que la regañara por él, le dijo que pareciera que usted no fuera gente para cometer esos errores tan grandes con su cuñado y que de ahora en adelante la gente nos van a poner como ejemplo para que no cometan este mismo error que usted acaba de hacer —es mejor que se valla porque me ha avergonzado—, le dijo. *Monipue jitdaru* le dijo, —está bien, yo ya soy un hombre y he aprendido todo de usted. Ahora, va a ser su hija la que le va a tostar coca, quemar yurumo, ella es la que le va a contestar cuando usted esté narrando—, le dijo así y se fue, se sentó debajo de la maloca y ahí cambio su nombre, de *Monipue jitdaru* a *Royima* [hombre frio].

Pidima regresó a la maloca de *Aridi buinaima* que ya no tenía el mismo nombre, ahora se llamaba *Yinaka buinaima*. Cuando llegó, le preguntó por *Monipue ringo* y *Yinaka buinaima* le dijo que ya se había ido. También le dijo que no entendía la razón que había dejado *Monipue jitdaru*, que él estaba

pidiendo el tuétano y el cerebro, que la carne ya se la había comido, no entendía eso. *Pidima* le explicó que el tuétano era *kumeni* [torta de sal dura] y el cerebro la sal, también le explico que el suegro estaba furioso y como él estaba tan débil, tenía que ir hasta donde él, pero la caldera ya estaba encima de las piedras y faltaba solo prenderla y su cortadera lista para despedazarlo y cocinarlo. *Pidima* le explicó cómo tenía que llegar a donde su suegro que tenía que ponerse un espejo en la frente, espejo de pena y de risa. Entonces sacó todo esos *rúiríe, jaméda*, todo eso lo quemó, lo filtró y sacó sal. Entonces cogió sal, como un tamal y *kuméni*.

Cuando llegó donde su suegro y llevó lo que le había pedido, él le dijo, —yo no he pedido nada—, y pregunto por el cuñado y le señaló hacia abajo, le dijo, —allá está, fue él quien le pidió todo eso, lléveselo, pero él está muy furioso con usted, vaya sin miedo, cuando llégue al patio dígale, cuñado no vengo así no más, traigo lo que usted me pidió cambie ese colmillo de hacha de fuego por colmillo de hacha de albaca y planta dulce—. Así lo hizo, después de decirle así saco el *kumeni* y se lo echó al diente de la hacha y su cuñado se lo trago y se convirtió en persona, ahí si le dijo, —bienvenido cuñado siga—, y se sentaron hablar y *Royima* le conto que se había ido de la maloca de su padre porque el mundo era grande y él ya sabía las cosas que su padre le había enseñado y ahora se llama *Royima* pero que el cerebro se lo llevara a su padre y le advirtió que *Yinakaikima*, su padre estaba furioso. *Yinaka buinaima* regresó donde su suegro, cuando llegó le dijo, —suegro aquí su hijo le manda esto—, él lo probó y dijo que estaba dulce, si toca alguna cosa toca soplar el ojo a otro, después le dijo a la mujer, —venga que mi brazo no es como *méritigi* [árbol grande]—, ella se acercó y el marido le dio en la mano y ella probó y le dijo, —está muy dulce entonces hay que enseñarle a mi yerno con palabras dulces y no con violencia porque las palabras de él son dulces—. Luego de que los suegros probaran la sal, *Yinaka buinaima* le dijo a suegro, —¿cuál es la consecuencia para que yo esté, así como estoy [sin testículos] si no he hecho nada malo pues su hija se fue con el nombre de *Monipue ringo* y hallá no llevó la abundancia. Entonces yo ya no sirvo para nada no mezquino mi cuerpo vengo a entregarlo, para qué un hombre sin descendencia—, dijo, a esto su suegro le responde, —usted me dijo que yo soy viejo que no tengo fuerza y que usted no me tiene miedo y como no me tiene miedo acá estoy para que haga lo que usted me dijo—.

Yinaka buinaima sacó su sal y le dio a su suegro diciéndole, —esta sal no tiene fuerza, no siento nada—, entonces el suegro saco también su sal y le dio tres veces hasta que a *Yinaka buinaima* le dieron ganas de vomitar y empezó a sudar y a eructar. Cuando estaba mal, *Monipue ringo* se paró y lo miró, pero su padre le dijo que ella no era un hombre para que esté andando y le dijo a *Yinaka buinaima*, —salga a botar afuera esa mugrera—, salió y vómito y voto todos los males que tenía en

el estómago. Cuando entró, ya volvió sereno y pensaba con claridad. Su suegro le dijo, —si de verdad quería a *Monipue ringo* que le pusiera el nombre de ella, *Yinaka buinaima* le dijo, —bueno—, entonces él pensó el nombre de la yuca y nombró: *jíaimati* [yuca brava mata roja], *víriñoti* [yuca brava], *jatda juti* [yuca brava], *uikiti* [yuca brava], *miguiti* [yuca brava], *tiíroti* [yuca brava], *jítaiido juti* [yuca brava], *mayokati* [yuca brava proviene de brasil], *jimeki juti* [yuca brava], *utye juti* [yuca brava], *jiduiti* [yuca brava], *diriti* [yuca de rallar], *miriti* [yuca de rallar], *jibúi juti* [yuca de rallar], *muináti* [yuca de rallar muinane], *jogai maika* [yuca de camaron], *kitdo maika* [yuca de cascara colorada], *pareka* [yuca dulce de cascara blanca y morada de sacar manicuera]; *Yinakaikima* le dijo. —todos estos nombres están bien, todas son compañeras de *Monipue ringo*, pero esos son míos—. Continuó diciendo más nombres y siguió con los árboles frutales pero el único que no nombro es *oberai* [una clase de guacuri], nombró: *aamioyi* [fruta de bejuco], *nomedo* [aguacate], *jipikoyi* [caimo], *dogoyi* [chirimoya], *ukuyi* [cucuy], *nemoti* [guacuri], *jitaiño* [guama], *rigotaiño* [guama plana], *titikie* [guama pequeña], *mitie* [guama], *ugúe* [laurel], *uibiyi* [pepa de pensamiento], *cuuyi* [maraca pequeña], *imeyi* [maraca grande], *jirikogi* [racimo de uvas caimaron] y *añayi* [marañon], y *Yinakaikima* le dijo que todos estos nombres eran cierto pero que todos eran compañeras de *Monipue ringo* que y eran de él. Continúo con las plantas medicinales: *buraji* [azafrán], *karakue* [albaca], *chabé* [planta medicinal], *jáibikue* [planta medicinal], *tdiraka* [planta medicinal], *dirima* [planta medicinal], *naimekie* [planta medicinal], *nótekue* [planta medicinal], *pareka* [planta medicinal] y *nimaira* [planta medicinal].

Llegó al último que es *kue komuiya ringo* [la mujer de que yo nací], *Yinaka buinaño* [planta medicinal con el nombre de una mujer]. Después el suegro le dijo, —ya usted lo tiene, pero tiene que ir a su maloca, cuando llegue debe sentarse en el mambiadero, mambiar y no dormir que luego de esto va a ir con todas las compañeras y también va ir su suegra, *Nótekue buinaño*. Después de eso, llegó la suegra, *Pimona Yiiki*. Ella llegó a quemar la chagra después de que *Jatda* la tumbó. Lo quemó y en la parte abajo, cerca del agua, sembró el Tabaco, por eso es que a veces la semilla de tabaco no nace rápido. Después de eso, él le mandó los *júrikoe*, *konónoki*, *diágoi*, *répie*, *jakáiji*, *baké*, *dúbie*, todos lo ñames; todo lo de comer. Lo único que no mandó fue el canangucho, —todo esto lo voy a echar donde él, todo va para allá—. En ese momento, nacieron todos los verdaderos frutales que quedaron para nosotros, para el hombre. Los que tumbaron fueron reemplazados por los frutales que no se iban a acabar nunca, los que van a dar alimento; las yucas, las piñas, las uvas, todos los frutales, siempre iban a quedar maduros para nunca acabarse. Eso fue lo que sembraron allá donde quemó la mujer de él, allá brotó todas estas frutas. Lo único que no mandó fue el canangucho, ese canangucho coloradito, —ese canangucho lo voy a mandar de último—, dijo él.

Cuando *Yinaka buinaima* llegó a su maloca se sentó e hizo lo que le había aconsejado su suegro, durante toda la noche sin dormir. Cuando amaneció miro que todo lo que había sembrado su esposa con sus compañeras y su suegra *Nótekue buinaño* ya había crecido y ya estaba en una maloca grande, *jiriraiko*, que vino milagrosamente sin ser construida.

Yinaka buinaima estaba alegre de ver la abundancia que ahora si tenía, pero después de un tiempo se veía como decaído, triste y desanimado, al verlo así su mujer le dijo, —¿qué le está pasando?, vaya y mire la palabra que le dejó su suegra, eso es suyo—, era el tabaco, —cuando llegue a verlo diga: yo soy el padre de ustedes, tienen que estar contentos como cuando un padre visita a sus hijos, hay que abrir los ojos como las estrellas mirando hacia acá—. Cuando miró, las plantas de tabaco ya estaban medianas y cogió una, junto con una hoja de espinas y las envolvió sacándole el cogollo. Luego, se los llevo para la maloca y los quemó volviéndolo ceniza y después lo junto con el tabaco asado, *jikini*, e hizo ambil. Así, se entregó todas plantas de la chagra, lo único que no mandó fue el canangucho, que lo mandaría después.

Después, abundó el tabaco, pero no tenía en que cocinarlo y la suegra pensó en ir a enseñarle a su hija a hacer *mareko* [donde se seca el tabaco] y tinajas. La suegra le dijo a su esposo, que ella se iba donde su hija, y que quedaba toda la comida que él quisiera. Cuando llegó hizo las tinajas *mareko* y *nogorai*. Como ya tenían de todo entonces empezaron a pensar en hacer baile porque era abundante y a cada organizador de baile, *Monipue naira*, lo colocaba como jefe de baile: *Yuaki* [baile de fruta] *Yuaki buinaima* [organizador baile de fruta]; *Diriai* [baile de charapa] *Diriai buinaima* [organizador de baile de charapa]; *Tíkii* [baile de guadua], *Tíkii buinaima* [organizador de baile de guadua]; *Yadico* [baile de boa]; *Noini buinaima* [organizador de baile de boa].

Los primeros organizadores de baile lo hacían en la maloca *Yinaka buinaima*, pero luego se apartaron, e hicieron sus propias malocas para organizar sus propios bailes y expandirse por toda la tierra.

1.4.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz, principalmente.

Núcleos:

- “Entonces *Yinaka buinaima* lo chupo y le sacó algo que parecía como un tizón. Lo cogió y frotó; aquí él habló de todo como lo curó y hasta que nació un niño”: Nacimiento de *Jatda* [hacha].
- “Y *Koregirai*, ya le enseñó de todo en el mambiadero, le dio el conocimiento. Como él es *Jatda*, es el hacha, le mostró todos los árboles”: *Jatda* es formado por su padre para su futuro trabajo; la tumba.
- “Después lo siguieron cuidando las hermanas de *Yinaka buinaima*: los ñames, los caimos, las piñas, las uvas, las guamas, todas ellas eran hermanas de él, ellas cuidaban al niño. Pero ellas lo malcriaron ...”: *Jatda* recibe malas enseñanzas de sus tías.
- “Tranquilo hijo, que eso lo vamos a curar– y así lo conjuró hasta que lo terminó de curar”: *Jatda* es curado por *Pareka buinaño*.
- “Mientras *Monipue ringo* aprendía sobre la chagra *Monipue jitdaru* también aprendía sobre el manejo de la coca y el tabaco, ...”: El hombre y a la mujer de abundancia son instruidos en sus respectivos trabajos.
- “Váyanse con lo de ustedes. Es muy parecido, así como lo que yo tengo, pero no es –les dijo a los que vuelan y pican, lo de ustedes está allá. Así que no vayan a venir por acá donde yo estoy– los despachó, esa es gente de afuera”: Se acomoda a los animales en sus respectivos lugares para que no interfieran en el trabajo del hombre.
- “*Aridi buinaima* ya recibió la mujer de abundancia, ahí está la manicuera, el ají y el casabe, vamos a tomar y comer de eso– decían los *jagági uruki*, de mala fe como burlándose y ridiculizándola”: Se genera cizaña que provoca la discusión entre el hombre y la mujer.
- “... su hermano le dijo -¿cómo es que su marido quiere abundancia? usted no tiene donde sembrar, si quiere pelear, yo voy a pelear con mi cuñado porque usted no sabe pelear ...”: Se establece el primer paso para la abundancia; la tumba.
- “Su suegro le dijo -si de verdad quería a *Monipue ringo* que le pusiera el nombre de ella...”: *Aridi buinaima* recibe a la mujer de abundancia.
- “... llegó la suegra, *Pimona Yiiki*. Ella llegó a quemar la chagra ...”: Realizada la tumba, los árboles caídos fueron quemados.
- “Después de eso, él le mandó los *júrikoe, konónoki, diágoi, répie, jakáiji, baké, dibie*, todos lo ñames; todo lo de comer”: El hombre y la mujer reciben la abundancia.
- “Como ya tenían de todo entonces empezaron a pensar en hacer baile porque era abundante y a cada organizador de baile ...”: Se consigue la abundancia y se reparte a la gente.

Catálisis:

- "... pero el espíritu de *jókome*, estaba en su cuerpo y con las uñas jaló el hacha y esta le cortó los testículos ...": Causa la diferencia con su cuñado que concluye en el trabajo de tumba.
- "*Jarídiema*, también se fue, pero como oliendo la tierra, por eso le prendió como una candela adentro del estómago": Es causa del nacimiento de *Jatda*.
- "... el niño creció así, rebelde y grosero": Es causa de las malas enseñanzas de las tías de *Jatda*.
- "Y después de eso todas ellas salieron, se fueron de la casa. ... Después de un tiempo regresaron": Después de malcriar a *Jatda* regresan, reciben el castigo como pago por su malcrianza y provocan que *Pareka buinaño* lo tenga que curar.
- "Cuando él estaba haciendo todo esto, *Pareka buinaño*, nuestra madre, se estaba dando cuenta": *Pareka buinaño* estaba pendiente de *Jatda*, se conocía su destino, por lo que tenía que ser curado para garantizar la llegada de la abundancia.
- "Mientras ella rallaba la yuca, ella iba aconsejando cómo criar a los niños": Cura y aconseja a *Jatda* para más adelante.
- "Mientras *Monipue ringo* aprendía sobre la chagra *Monipue jitdaru* también aprendía sobre el manejo de la coca y el tabaco": Llegaría la abundancia, pero tenían que prepararse.
- "Ella iba a visitar a un hombre llamado *Aridi buinaima*": *Aridi buinaima* encontraría la mujer de abundancia.
- "Pero eso que le dio era la hija de él, ella era *Monipue ringo*, aquí apareció ella, y él se la llevó": *Aridi buinaima* reconoce a la mujer de abundancia y la toma.
- "Yo soy solo, no tengo gente, por eso la recibí": Se reconoce y se reacomodan los animales ponzoñosos.
- "... *Monaiya jurama*. Él tenía envidia de *Aridi buinaima* y también había recibido la abundancia ...": La envidia de *Monaiya Jurama* hace discutir a *Monipue ringo* y *Aridi buinaima*.
- "Cuando ella tocó su hierba, quedó negra de una vez; ella antes era blanca y bonita. Regresó nuevamente a su maloca": Ella regresa donde *Aridi buinaima* cambiada.
- "Cuando ella se iba a regresar, su hermano le dijo -¿cómo es que su marido quiere abundancia? usted no tiene donde sembrar, si quiere pelear yo voy a ir": El hermano va en son de trabajar, pero se entiende como pelea.
- "... ya usted lo tiene, pero tiene que ir a su maloca, cuando llegue debe sentarse en el mambiadero, mambiar y no dormir que luego de esto va ir con todas las compañeras y también va ir su suegra": Se le entregaría la abundancia a *Aridi buinaima* y a *Monipue ringo*.

Indicios:

- “Cuando llegó, nuevamente donde *Yinaka buinaima*, le dijo – papá, hágame algo, ya yo no siento mi cuerpo – dijo *Jarídiema*”: *Jarídiema* estaba enfermo.
- “Él andaba con ese palito que le habían dejado las tías y se la pasaba entre las piernas, *tdikopo*, jugando”: Con el palo se desquitaría de sus tías.
- “Papá, allá quién viene –señaló”: Sentía curiosidad por saber quién venía.
- “Como ella no le contestó muy bien ... también la chuzó”: Descargaba su ira con sus tías.
- “Papá, usted está bravo conmigo, porque yo estoy chuzando a mis tías, ¿no cierto?”: Sentía preocupación por lo que su padre le dijera por su comportamiento.
- “Entonces *Pareka buinaño*, llegó y él se salió de los brazos de su papá”: Sintió afecto por su tía *Pareka buinaño*.
- “¿Qué es esto?– le dijo”: Sentía curiosidad por lo que su tía había traído.
- “... ella fue la única que lo pudo controlar, la única que le quitó la rabia”: *Pareka buinaño* tenía un don para tranquilizar y calmar.
- “No, no quiero ir, hace mucho frío– decía él”: El niño expresa su pereza diciendo que tiene frío.
- “... su padre le preguntaba si la había reconocido, pero decía que no, ...”: él estaba preocupado por que *Aridi buinaima* la haya logrado reconocer.
- “Alguna noche *Monipue Jitdaru* la extrañó y le preguntó a su padre por ella ...”: Había una preocupación por parte de *Monipue Jitdaru* por la ausencia de su hermana; él no sabía para donde iba.
- “Yo soy solo, no tengo gente, por eso la recibí”: Se expresa una necesidad de tener un círculo social; los suyos son animales.
- “... sacudió el cabello, y toda la gente que había, se animaron y alegraron”: Se llamó la atención de la gente de *Aridi buinima* que estaban como aletargados.
- “... pero déjelo entrar para yo hacerle algo. Para darle de chupar de *pareka* que yo traje”: Había una intención de apaciguar a la gente de *Aridi buinima*.
- “*Aridi buinaima* ya recibió la mujer de abundancia, ahí está la manicuera, el ají y el casabe, vamos a tomar y comer de eso– decían los *jagági uruki*, de mala fe como burlándose y ridiculizándola”: Existía una mala intención hacia *Aridi buinaima* y su mujer.
- “Él tenía envidia de *Aridi buinaima*, él también había recibido la abundancia de la yuca, pero había fracasado, no pudo hacerlo abundar, ...”: Había una mala intención a casusa de la envidia

que le tenía a *Aridi buinaima* y a *Monipue ringo* porque ellos sí habían conseguido la abundancia.

- "..., *Pidima* comenzó a darse cuenta de que algo estaba planeando en contra de *Aridi buinaima* ...": *Pidima* estaba malicioso por la visita mal intencionada de *Monaiya Jurama*.
- "Váyase si quiere, que yo no le tengo miedo a su hermano, yo no le tengo miedo a su papá, usted ... ella se sentó pensativa mientras él recogía sus cosas": Había un sentimiento grande de ira hacia *Monipue ringo*, tanto que retó a su suegro y cuñado.
- "*Monipue Jitdaru* escuchó que no le tenía miedo a él, de una vez dijo -ahí está mi cacería ...": *Monipue Jitdaru* sintió un impulso de pelea; de trabajo.
- "... ¿dígame quién soy?, ahí si me quedo, sino me voy donde *Monaiya Jurama*": *Monipue ringo* quería que *Aridi buinaima* la aceptara como estaba, pintada.
- "... él preparó ambíl, preparó mambe y se sentó a esperarlo": Se dispuso a recibir a su cuñado.
- "... se dio cuenta que había llegado su hermano, salió y de una vez se agarró de él y se pusieron a trabajar": Había una predisposición y ganas para trabajar.
- "... está bien, yo ya soy un hombre y he aprendido todo de usted. Ahora, va a ser su hija la que le va a tostar coca, quemar yurumo, ella es la que le va a contestar cuando usted esté narrando": Hay un sentimiento de independencia y de reproche porque su padre le reclamó.
- "Lléveselo, pero él está muy furioso con usted, vaya sin miedo ...": Hay un ambiente tenso entre los tres.
- "... botó todos los males que tenía en el estómago, cuando entró ya volvió sereno y pensaba con claridad": *Aridi buinaima* recobra la tranquilidad.
- "*Yinaka buinaima* estaba alegre de ver la abundancia": Al haber recibido la abundancia, las plantas de la chagra, estaba muy contento.

Informantes:

- "Esto es suyo, esta es su comida— ahí le nombró todos los árboles": Se define una identidad para los árboles, árboles de monte en el contexto de trabajo.
- "Después, lo siguieron cuidando las hermanas de *Yinaka buinaima*: los ñames, caimo, las piñas, las uvas, las guamas, todas ellas eran hermanas de él, ellas cuidaban al niño": Se empieza a identificar las especies de la chagra.

- “Todas estas que el chuzaba, son esas frutas que se engusanan. Llegó *Jípijie buinaño*, y también la chuzó. Con estas chuzadas es donde esas frutas reciben los gusanos”: Se revela una categoría de plantas de la chagra; las que se engusanan.
- “Y aquí termina esta parte donde ubicaron toda esa gente *puena íáire dimaki*, son los que tienen boca amarga, sucio, porque ellos pican”: Se identifica una categoría de animales en el entorno de la chagra; los que pican.
- “El mundo se compara como un *pógingo* [tubérculo que parece una arepa]”: El mundo se concebía de forma plana.
- “*Pareka buinaño*, nuestra madre ...”: *Pareka*, la yuca dulce, se establece como la planta más representativa de la chagra.
- “... puso a cocinar el *parekatti*, y a la vez cocinó el ají. Y así, terminó de preparar todo ... Bueno, ahora sí, venga hijo y vamos a comer ... vamos a curarlo – le dijo”: La yuca y el ají poseen propiedades medicinales; en este caso para curación de “llagas” en la boca.
- “*Yinaka buinaima* le da su antiguo nombre, *Monipue ringo* [mujer de abundancia] a su hija y ella queda como *Yinakaikiño*, viene de la palabra de abundancia, y *Yinaka buinaima*, queda como *Yinakaikima* y le coloca *Monipue jitdaru*, hombre de abundancia, a su hijo”: Se personaliza la abundancia, las plantas de la chagra en la mujer y en el hombre se personifica el trabajo para abrir la chagra.
- “... donde se hace la hoguera se siembra los frutos y tubérculos como: *jakaigi* [ñame] ...”: Se manifiesta una estrategia y etapa del trabajo de chagra; la siembra.
- “Como ella es *Monipue ringo*, el cabello de ella olía a puras yerbas; olía a *nótekue*, *jáibikue*, bueno, a todas esas yerbas; que huele sabroso”: Se evidencia una característica de algunas yerbas.
- “A cada uno les dio lo de ellos y los despachó [a los que caminan]: *akáiniki* [los alacranes], *júmakiai* [arañas], *jakáitdo* [un solo alacrán], *omóki* [conga], *eúkngo* [magiña], *jáitai* [culebras]; luego los que son culebra; [falta nombrar más]”: Se establece una categoría de animales en el contexto de la chagra; los que caminan.
- “Se nombran todos los animales que pican, el día en que se pintan ... los *goréyiai* [grandes negros, el más venenoso], *nibídiai*, *pekániko* [parece conga, pero con alas] ...”: Se establece una categoría de animales en el contexto de la chagra; los que pican.
- “... con los que aparece cuando florecen, *kiíyiai* [los que chupan las flores] los palos, que tienen olor [*jayéniki*] ...”: Se establece una categoría de animales en el contexto de la chagra; los que chupan flores.

- “¿cómo es que su marido quiere abundancia? usted no tiene donde sembrar, si quiere pelear, yo voy a pelear con mi cuñado porque usted no sabe pelear, pero yo si -entonces *Yinakaikima* al escuchar esto le dijo que no así no es la cosa, pero *Monipue jitdaru* le explicó que no era pelea si no trabajo”: Se establece la tumba como una etapa del trabajo de la chagra.
- “La mujer se fue socolando y detrás el hombre se fue derribando los árboles grandes”: Se muestra que la tumba de la chagra es un trabajo compartido.
- “... venga que mi brazo no es como *méritigi* [árbol grande]”: Revela una posible categorización de los árboles de acuerdo con su forma.
- “entonces él pensó el nombre de la yuca y nombró: *jiáimati* [yuca brava], *viriñoti* [yuca brava] ...”: Se revela una categoría de plantas de la chagra; las yucas.
- “... continuó diciendo más nombres y siguió con los árboles frutales pero el único que no nombró ese *oberai* [una clase de guacuri], nombró: *aamioyi* [fruta de bejuco], ...”: Se revela una categoría de árboles de la chagra; los frutales.
- “Continúo con las plantas medicinales: *buraji* [azafrán], *karakue* [albaca], *chápbe* ...”: Se revela una categoría de árboles de la chagra; las medicinales.
- “... llegó la suegra, *Pimona yiiki*. Ella llegó a quemar la chagra después de que *Jatda* la tumbó”: Se establece la segunda etapa de establecimiento de la chagra; la quema.
- “... pero no tenía en que cocinarlo y la suegra pensó en ir a enseñarle a su hija a hacer *mareko* [donde se seca el tabaco] y tinajas ...”: Establece una categoría relacionada con técnicas y herramientas para la transformación de los alimentos.

Síntesis narrativa:

Yinaka buinaima empezó a narrar la palabra de la coca y el tabaco, allí encontró el almidón y cambió su nombre a *Koregirai*. Él mandó a estirar y a aplanar el mundo y uno de esos personajes que envió llegó enfermo; él lo curó sacándole una especie de piedra caliente que luego se convirtió en una persona que se llamó *Jatda*. A este niño, *Jatda*, lo crió su mujer, pero las hermanas de *Koregirai* fueron quienes lo cuidaron, pero lo malcriaron, haciendo que cogiera malas mañas. Sin embargo, una de sus tías, *Pareka buinaño*, lo curó y lo aconsejó como hombre de trabajo.

La hermana de *Jatda*, *Monipue ringo*, se fue a vivir con *Aridi buinaima*. Después de un tiempo tuvieron problemas porque la gente se burlaba de ellos porque no tenían hijos y *Monipue ringo*, asumía las plantas como sus hijos. Discutieron porque *Monaiya Jurama* les puso una maldad, y ella se fue donde sus padres, de donde la devolvieron, con el anuncio de que su hermano *Jatda* iba a ir a

pelear; la pelea se trataba de ir a trabajar, a abrir la chagra para la llegada de la abundancia. Por este malentendido en medio de una pelea, *Aridi buinaima* perdió su pene cuando *Jatda* buscaba el animal que dejó *Monaiya Jurama* cuando los hizo pelear. Después de que abrieron la chagra, la quemaron y ahí el papá le mandó la abundancia, todas las plantas de la chagra que sirven de alimento, pero no le mandó el canangucho. Con eso, ellos empezaron a hacer bailes porque tenían abundancia.

1.4.3 Interpretación

El pensamiento del ser creador desde el comienzo estuvo dirigido a entregar la palabra del tabaco y de la coca para el bienestar de la humanidad que estaba a punto de llegar, de esta manera creó todos los elementos de la naturaleza y los fue ordenando con este propósito, en cada evento durante este proceso, se fue consolidando una palabra con reglamentos y consejos para su uso. Ordenó los animales y entregó aquellos que serían para beneficio de la humanidad. También entregó las plantas que servirían de alimento para la humanidad y organizó el espacio donde se tendrían que mantener y la forma de adecuarlo, se empieza a establecer la chagra como palabra de abundancia.

Así, nace *jatda* [el hacha] como una piedra formada con palabra de candela recogida de los males de la tierra al momento de su “estiramiento”:

“Y así él mandó a toda la gente para que estiraran la tierra. En ese tiempo la tierra era como pequeña y *Yinaka buinaima* [*Koregirai*], lo mandó a estirar a la gente; así como estirando una cobija o una sábana. El mundo se compara como un *pógingo* [tubérculo que parece una arepa], eso era que lo iban a estirar.

Jarídiema, también se fue. Él como oliendo la tierra, por eso le prendió como una candela adentro del estómago...”.

De esto nace *Jatda* que fue criado por *Koregirai* y su mujer. A él le dieron todo el conocimiento de las plantas del monte a la cuales quedaron como su comida, dando a entender que sería el encargado de la tumba en el momento del establecimiento de la chagra. Esta criatura fue mal criada por las hermanas de *Koregirai*, frutas y tubérculos de la chagra, que le enseñaron a golpear con un palo a todas las personas, cosas que se les devolvió después de un tiempo cuando las chuzaba con un palo, quedando para la humanidad las especies que se engusanan [sic]. El palo que usaba *Jatda* para chuzar a sus tías llegaría a ser un símbolo cultural de mucha importancia.

Pero esta criatura fue curada y aconsejada por *Pareka buinaño*, la yuca dulce, quedando dispuesto para su momento específico:

“... Esto es para que usted tenga fuerza, usted más adelante no va a ser niño, usted va a ser un hombre y tienen que tumbar monte. Esto es para que usted sea fuerte, para que no se cansé, porque usted tiene que trabajar mucho...”

Koregirai, tuvo así dos hijos, *Jatda* y *Monipue ringo*. *Aridi buinaima* era una persona que había estado escuchando la palabra de *Koregirai* y había adquirido todo este conocimiento, por lo que pidió simbólicamente su hija, *Monipue ringo*, a *Koregirai*, y él la entregó como semilla de tabaco; él se la entregó considerando que ya tenía todo el conocimiento. Se la llevó a su maloca, que podría presumirse como el “monte”, la selva, donde su gente era todos esos animales ponzoñosos, rasquiñosos y venenosos, eran personas que no se las quería presentar a *Monipue ringo*, por ser malos, peligrosos y no les gustaba a las demás personas, sin embargo, ella consiguió apaciguar la candela y la maldad que tenían con el aroma que desprendía de su cabello y endulzándolos con *parekaii* [yuca dulce]:

“... ¿usted no tiene gente?—, le preguntó *Monipue ringo*, —yo soy solo, no tengo gente, por eso la recibí, —, le contestó *Aridi*, —bueno—, le contestó ella. Como ella es *Monipue ringo*, su cabello olía a puras yerbas; olía a *nótekue*, *jáibikue*, bueno, a todas esas yerbas que huele sabroso y se paró afuera y sacudió el cabello, y toda la gente que había, se animaron y alegraron, —esta gente ¿de quién es?—, dijo *Monipue ringo*, —ese es mío—, le contestó *Aridi buinaima*, —y por qué me dijo que no tenía gente, por qué me lo negó—, le contestó *Monipue ringo*, —sí mujer de abundancia [*Monipue ringo*], pero no son buenos, por eso se lo negué, ellos tienen vara con punta que chuza, son malos, no miran bien a la gente, por eso se lo negué—, dijo *Aridi*, —así es, pero déjenlos entrar para yo hacerle algo, para darle de chupar de *pareka* que yo traje—, dijo *Monipue ringo*, —esa esa gente yo lo crie con puro aire, por eso no tiene corazón—, le dijo *Aridi*, —por eso es que yo les voy a dar—, le dijo, —hágalos entrar, llame a toda su gente.”

En esta narración se deja establecido el mandato a los animales para abandonar un lugar que va a ser ocupado por el hombre para una posterior chagra. Se organiza los animales que son ponzoñosos y rasquiñosos que pueden causar daños a las personas en el momento de la socla o la tumba. Esta reubicación no se realizó de manera violenta y atropellada, tuvo un momento de armonización, cuando *Monipue ringo* los llamó con el aroma de su cabello y los predispuso para aceptar la orden la cual se afianzó cuando les da de beber la yuca dulce; a esto es lo que llaman “endulzar el corazón”. Más aún se le ubica en una nueva morada para que se mantengan alejados del lugar que será ocupado por los humanos.

Se observa, además, indicios de formas clasificatorias de los animales, determinada en este contexto, por sus condiciones anatómicas y temperamentales para causar daño, que podrían ser terrestres, por una parte; otra forma clasificatoria estaría determinada por sus hábitos alimenticios como aquellos que se alimentan del néctar de las flores y que adquieren el aroma de los alimentos que consumen; de manera general sería un grupo denominado *puena iáire dimaki*, gente de boca amarga.

Aquí se establece el primer paso del procedimiento que se debe seguir para el establecimiento de la chagra, que de manera general se conoce como la negociación o permiso para hacer uso del espacio que haya sido definido para la chagra. Principalmente para que aquellos animales que puedan ser peligrosos mientras se realiza el trabajo de apertura y durante todo el proceso de aprovechamiento del espacio, no puedan causar algún tipo de daño o de enfermedades a las personas.

La gente estaba a la espera de la abundancia de la que tanto se hablaba. Esta abundancia hace referencia a la verdadera comida, para que la gente que iba a venir tuviese que comer para poder vivir. Al comienzo todo era palabra, esa abundancia estaba representada en *Monipue ringo*, como nombre. Ella aún estaba aprendiendo de su madre, pero se fue a vivir con *Aridi bunaima*, la gente pensaba que ellos ya tenían la abundancia y esto causó, primero impaciencia en unos y envidia en otros.

Monaiya jurama, al saber que *Aridi* tenía la abundancia quiso crear malestar entre ellos debido a la envidia por no haber podido conseguir la abundancia, dado que él también tuvo la oportunidad de materializarla para la humanidad. Su actuación hizo que *Aridi bunaima* y *Monipue ringo* se pelearan involucrando a *Koégirai* y a su hijo *Monipue Jitdaru* [*Jatda*, el hacha].

Este pleito hizo que el hacha [*Monipue Jitdaru – Jatda*], interviniera con su carácter voraz y devastador para los árboles. El hacha se constituye en símbolo primordial del trabajo masculino, es la representación de su función y responsabilidad en la etapa fuerte y destructiva de la chagra, que es la tumba, donde la mujer no se considera fuerte ya que se asemeja a una pelea de connotación violenta:

“Cuando ella se iba a regresar, su hermano le dijo – ¿cómo su marido quiere abundancia?, usted no tiene donde sembrar, si quiere pelear, yo voy a pelear con mi cuñado porque usted no sabe pelear, pero yo si...”

Sin embargo, acontecieron situaciones conflictivas de ámbitos sociales y familiares que quedaron como estigma perpetuo para la humanidad como la pelea entre cuñados, pero también quedaron

situaciones favorables como la reconciliación después de alguna discusión o altercado como el regreso de *Monipue ringo* con *Adiri buinaima* o como la reconciliación entre *Adiri buinaima* y *Monipue jitdaru*. Pero lo que quedó establecido de manera concreta es la socola, la tumba, la quema y la siembra como los pasos fundamentales para el establecimiento de la chagra y la estrategia colaborativa familiar para el trabajo, primero cuando en la socola y la tumba:

“La mujer se fue socolando y detrás el hombre se fue derribando los árboles grandes...”

Luego la quema:

“... después de eso, llegó la suegra, *Pimona yiki*. Ella llegó a quemar la chagra después de que *Jatda* la tumbó. Lo quemó y en la parte abajo, cerca del agua, sembró el Tabaco, por eso es que a veces la semilla de tabaco no nace rápido. ...”

Por último, la siembra:

“...de esto va a ir con todas las compañeras y también va ir su suegra [*Nótekue buinaño*]...”

Sin embargo, la siembra parte de recibir esta abundancia con complacencia aceptando el trabajo y las responsabilidades que vienen implícitas, así como recibió *Aridi buinaima* a *Monipue ringo* cuando llegó pintada de *jitaire* que la hacía ver fea y sucia:

“Cuando ella tocó su hierba, quedo negra de una vez; ella antes era blanca y bonita. Regresó nuevamente a su maloca...”

Aun así, el la aceptó porque sabía que en el fondo había cosas buenas, en el fondo estaba la mujer bonita, que podría interpretarse como el resultado del trabajo:

“... usted es *Monipue ringo*, allá está su sitio—, dijo *Aridi*, —*Monipue ringo* ya se fue—, dijo ella, —*Monipue ringo* no es así, dígame quién soy, ahí si me quedo, sino me voy donde *Monaiya Jurama*; él sí es *iyáima*. Yo no vine donde usted, descúbrame quién soy—, de ahí es donde sale la canción, —usted es *Monipue ringo*—, dijo *Aridi buinaima*, —*Monipue ringo*, no está, ya se fue—, contestó ella, —*Monipue ringo*, no parece así, ella es bonita, es buena. Usted fue a tocar la cosa suya, por eso usted quedó así, usted se llama *Jitdiriyiki*—, —*Jii*—, contestó. Ahí ella se calmó y se fue donde ella siempre permanecía dentro de la maloca ...”

Así mismo cuando el suegro, *Yinakaikima*, le preguntó que si en verdad la quería:

“Su suegro le pregunto que si el de verdad quería a *Monipue ringo* que le pusiera el nombre de ella...”

Así recibió la abundancia, que representada *Monipue ringo*, en el orden en que se debía sembrar en la chagra, empezando por las yucas, luego los frutales, las plantas medicinales y las demás que complementan la chagra como:

“...*jirikue, konónogi, tdiágoi, répie, jakáiji, baké, tdúbuie*, todos los ñames...”

Ya ellos tenían que comer, pero se necesitaban aún elementos para preparar los alimentos, así que *Monipue ringo* recibió de su madre el conocimiento para fabricar tinajas y tiestos, dirigido a la preparación del tabaco, sin embargo, quedaría como conocimiento para fabricar otros elementos. De esta manera *Aridi buinaima* y *Monipue ringo* recibieron la tan esperada abundancia. Sin embargo, era tanta la abundancia que tuvieron que dar a toda la gente mediante los bailes y fue así que la semilla de todas las plantas se fue distribuyendo a toda la humanidad.

1.5 Episodio 5: La entrega del canangucho [*Aridi buinaima*]

Desde pequeños siempre nos decían que nosotros éramos *Kineni* [Gente de Canangucho], nos decían — este es nuestro poder, esta es nuestra protección—, y esto es respetado por todos los clanes y pueblos. Recuerdo que en un momento en que uno de mis hijos estaba enfermo y estaba en un lugar fuera de mi territorio, pero con familiares de mi línea materna un primo sabedor le hizo la curación a mi hijo preguntándome primero de qué gente era yo y el nombre de mi abuelo, que de hecho ya lo tenía presente.

1.5.1 La narración

Narrado por: Anastasio Rivera Muinane.
Bogotá D.C., enero de 2020.

En algún momento *Aridi buinaima* y su mujer, se fueron al baile de *Royima*. *Aridi buinaima* tenía un hermano que se llamaba *Mikigiroki* que lo había criado *Monipue ringo*. En esos momentos, la hija de *Pidima*, *Pidimaiki*, fue a enamorar a *Mikigiroki*, pero *Mikigi buinaima* [*Aridi buinaima* cambia de nombre] no la dejaba, él no quería que lo enamorara, porque era el único hermano que

tenía, lo cuidaba mucho y no lo dejaba hablar con nadie. Aunque él la echaba, ella no se iba, ahí permanecía. Ellos ya tenían maní, yuca, bueno de todo tenían en la chagra.

En su maloca *Pidima* decía, hablando de su hija, —mi hija se fue, a trabajar por allá, por eso ya hay abundancia de comida, vamos a buscar— y se fueron con su mujer, donde estaba su hija. Ellos llegaron y robaron de la chagra de *Mikigi buinaima*; lo robaron y se fueron. Por la mañana, se fue *Monipue ringo* a revisar la chagra, y miró cómo le dañaron la chagra, todo estaba al revés, revolcado; arrancaron yuca, lo dejaron tirado, la coca lo rasparon, la sal que tenían lo arrancaron y lo dejaron así, desordenado, y ella fue a contarle al marido, —quién será que está robando la chagra—, le dijo *Monipue ringo* a *Mikigi buinaima*, —vaya y mire para que no diga que es mentira—, los dos se fueron a ver, y sí todo estaba revolcado, arrancado, —¿quién será?, vamos a rastrearlo—, dijo *Mikigi buinaima* y llegaron donde estaban ellos, les reclamaron, alegraron, regaron lo que estaban cocinado, botaron la coca que estaban cerniendo; bueno, así estaban.

Mientras ellos estaban donde *Pidima*, *Mikigiroki* se había quedado solo con *Pidimaiki*, la hija de *Pidima*, y ella empezó a hablar mal del hermano, le empezó a meter cizaña, —su hermano, le tiene rabia, porque usted no trabaja, porque usted no hace nada, vámonos de acá los dos—, le decía, y lo convenció, y se lo llevó, se fueron a vivir lejos. Allá engendró muchos hijos, pero sus hijos eran ratones, y toda clase de animalitos, esos eran sus hijos. Cuando llegaron a la casa, *Mikigiroki* no estaba, ya se había ido. Entonces empezaron arreglar la chagra que habían dañado, empezaron a sembrar, y ahí lo arreglaron.

Entonces, los *rigániki*, siempre iban a bailar donde *Royima*, y siempre pasaban por medio de la chagra de él, de *Aridi buinaima*; allí había de todo, piña, uva, caimo, bien bonito era. Entonces el jefe de ellos les aconsejaba, —no vayan a tocar nada de esto, porque estos son hijos de ella—, de *Monipue ringo*. Pero, como siempre hay jóvenes necios, algunos de ellos hablaban, —qué van a ser hijos de ellos, estas son frutas para comer, ese caimo es para chupar, uva, guamo, todo eso es de chupar y de comer, esos no son ningunos hijos—, pero no se habían dado cuenta de que ella estaba ahí agachada, arreglando para sembrar maní, y desyerbando y haciendo hoguera para sembrar más; había escuchado todo. Ella como que se enojó y se regresó a la casa, —por causa suya la gente está hablando mucho de mí, porque yo no tengo hijos. Cuando mi papá está en el mambiadero, cuando termina él va a dormir con mi mamá, ahí nacemos nosotros, eso que yo como, no se van a convertir en criaturas; usted mezquina su cuerpo y no viene donde mi—, le dijo al marido, a *Mikigi buinaima*, —¿pero yo que puedo hacer?—, le contestó, —yo ya no tengo pene, ¿con qué le voy a engendrar

hijos?—. Entonces ella, se fue a acostarse con él, pero nada, él no tenía miembro, no podían hacer nada.

Mientras tanto, *Diona* reunió a todos los *rigániki* para que le hiciera una maloca. Y ellos eran malos, le enviaban muchas las maldades a ella, pero ella los cogía y los echaba en el canasto de ella, y así les quitó toda la fuerza de ellos. Entonces les hizo tejer la maloca, afuera de la maloca del hermano, ahí es donde tejieron toda clase de figuras en el puy, cada animal tejía su figura. La cumbreira lo iba a colocar el oso caballuno, el trajo su hoja de milpes, y lo dejó, *Diona* lo estaba mirando, —sobrino, a usted que le paso que no vino—, le preguntó, —no, pues no había venido, pero ya llegué, ya todo está bien— le contestó, —ah bueno—, le contestó ella, —mire ahí está la parte suya.

Entonces empezó a sonar como si fuera lluvia, este es el tipo de entrada de esa gente. El llevó el puy que trajo y lo colocó y tapó la cumbreira. Ella los estaba haciendo trabajar sin comida ni nada, entonces, salió y sacó su *iyiko*, su casabe, su maní, de todo sacó. Lo puso en la mitad de todos ellos y dijo, —bueno *úai*, coman ahora sí, ya que trabajaron aguatando hambre, ahora si coman—, y comieron, —bueno mamá ya le hicimos su casa nosotros ya nos vamos—, dijeron los *rigániki* cuando terminaron de comer, —no—, le contestó, —si ustedes se van, quién me va a cuidar a mí, ustedes son la gente mía, ustedes se tienen que quedar.

En algún momento la gente de *Mányama*, que eran *rigániki* [*r'ai uruki*], pasaban por un lado de la chagra de *Mikigi buinaima* [*Aridi buinaima*], y él se encontró con ellos, —¿ustedes no vieron a mi hermano?—, les preguntó, —sí, parece que es él que está armando trampa por allá—, le contestaron, —si nosotros lo vimos—, —ahora, cuando ustedes regresen, díganle a mi hermano que venga que yo lo necesito—. Ellos de regreso le avisaron al *Mikigiroki*, —su hermano lo está necesitando, dijo que fuera—, —bueno—, dijo él, pero finalmente no fue.

Para otro baile, ellos pasaron otra vez, cuando pasaron, *Mikigi buinaima* les tumbó el puente por donde ellos pasaban, y el jefe de ellos se fue donde *Mikigi buinaima* a reclamarle, —yo fui al baile y me dieron de comer y lambar—, le dio de chupar y le dio de mambear, —¿por qué usted trozó el puente de nosotros?—, —yo les dije que le avisaran a mi hermano que viniera que yo lo necesitaba, pero ustedes no le avisaron, por eso yo lo tumbé—, le contestó, —ah, bueno—, contestó. Entonces se fueron y le avisaron *Mikigiroki*, —mire, nosotros le dijimos que su hermano lo necesitaba y usted no fue, —le dijeron—, —y por su culpa él tumbó el puente de nosotros, así que vaya que su hermano

lo está esperando—. Ellos regresaron y lo llevaron, —su hermano está allá, en el otro lado, vaya donde él, que él lo necesita—, —bueno—, contestó y se fue.

Mikigi buinaima, estaba sacando coca, *Mikigiroki*, llegó hasta la casa y se puso a hablar con la cuñada, *Monipue ringo*, entonces *Mikigi buinaima*, escuchó que alguien hablaba y dejó de sacar coca y se fue para la casa, —*Monipue ringo*, ¿con quién está hablando?—, le preguntó, —parece que es su hermano, ahí está en la orilla de la puerta, saludelo—, le contestó, volteó a mirar, y ahí estaba el hermano—, —¡qué hubo hermano!—, le saludó *Mikigi buinaima* entusiasmado, —usted se fue y yo que lo estaba necesitando, ¿por qué no había venido?—, —si hermano, pero aquí estoy—, le contestó *Mikigiroki*.

La cara de él estaba muy cambiada, seca y amarillenta, porque estaba mambiando coca de monte que no es propia, y le dijo a la mujer, —caliente el ají, vamos a comer con mi hermano—, —*Jiii*—, contestó ella. Le puso el ají, casabe y *júñoi*, —hermano, venga vamos a comer, —le dijo *Mikigi buinaima*, —¡Venga, coma hermano!—, —hermano yo tengo coca, estoy mambiado—, le contestó, —jmmm!, ¿¡verdad!? ¿usted si tiene coca?, usted si la encontró, y yo que no tengo nada, yo no he visto, usted vio la coca por encima de mí—, le dijo, —¿dónde está?, muestre su coca—, le dijo *Mikigi buinaima*. Él tenía un talego pequeñito, *nomágoi*, y se lo pasó, —jmm!, hermano este no es coca, este es venenoso —le dijo con gesto repulsivo y lo botó. Cuando lo botó, se convirtió en ratoncito pequeñito, *jikni*, y le hizo lavar la boca afuera. Ahí es donde se forma, afuera de la maloca, después de que llueve una especie de lama verde, eso es donde él se juagó la boca. Después de eso lo hizo comer. —Usted no lava su boca duro como yo—, le dijo.

Después de que comieron, él trajo la coca de él, y le dijo, —mire, éste sí es propia coca, coca dulce, coca de abundancia—, le hizo chupar ambil, mambiaron, y se pusieron a conversar, —bueno hermano, yo lo necesito por esto—, le dijo, —usted ya tiene familia, ya tienen de todo, y mire que yo no. Yo estoy solo, no tengo con quien conversar, estoy mal, por eso lo llamé. Es para que usted duerma con mi mujer—, —¡no!, no hermano, ¡cómo se le ocurre!—, le contestó entre asombrado y enojado, —¿cómo voy a hacer eso?, si yo a ella la quiero como si fuera mi mamá, ella fue la que me crió, yo no puedo hacer eso—, —es que es una orden mía, se lo estoy ordenando—, le contestó en tono imperativo.

Mikigiroki se quedó pensando un buen rato, —bueno—, le dijo, —si usted quiere eso, vamos a hacer lo siguiente. Vaya donde *Kineyokai*, usted le pide *kine* y saca masa y forma cuatro paneritos

[partecitas en canásticos de ojo grande] y los entierra allá, en el bañadero. Después yo voy a venir y su mujer debe tener listo cahuana y vamos a tomar de eso—. Un ratico quedó callado y agachado, —pero le voy a decir una cosa, cuando uno no tiene familia las cosas de uno están bien, pero cuando uno ya tiene familia, es diferente. Usted puede tener su taleguito de coca, lo niños lo pueden sacar y botarlo, cualquier daño pueden hacer los hijos, y eso es lo que tiene que aguantar—, le aconsejó, —bueno—, le contestó. Y así él le aconsejó un buen rato y se fue, —*Mikigi buinaima*, vaya donde *Kineyokai* a pedirle el hijo—.

Entonces *Mikigi buinaima*, se fue con *Monipue ringo* donde *Kineyokai* a pedirle el hijo para que le acompañe. Llevó un canastado de maní, casabe, ñame, de todo, era un canasto grande. Y así, llegaron, —qué hubo hermano, saludó *Mikigi buinaima* con entusiasmo—, qué hubo hermano, usted nunca sale de su casa, ¿qué le pasó?—, le dijo *Kineyokai*, algo sorprendido, —es que me cansé de estar en mi maloca y me vine a pasear donde ustedes—, —a bueno hermano, eso está bien—.

Se pusieron contentos, se abrazaron el uno con el otro, después se sentaron, —¿usted vino sólo hermano?—, le preguntó *Kineyokai*, —no, yo vine con mi mujer—, —dónde está?—, —está allá afuera—, *Kineyokai* llamó a su mujer y le dijo, —mire, allá está la mujer de mi hermano, está afuera en la puerta—, ella salió y se encontró con ella que estaba con el canasto, —bueno cuñada venga y siga—, le dijo la mujer de *Kineyokai*. La hizo entrar, y trajo el canasto, había sal de monte, *kumeni*, y un poco de cosas encima del canasto, —¡jmm, esta cosa no es juego!, esto ya es otra cosa—, dijo la mujer de *Kineyokai*, y lo llamó, —venga y mire lo que trajo su cuñada—, le señaló el canasto, se fue a mirar y encontró que traía un *júgabe* con coca, ambíl sin preparar, maní, ñame, de todo, —hermano estas cosas ya son muy sagradas—, le dijo *Kineyokai* sorprendido, —¿qué fue lo que pensó usted para venir acá?, no me lo vaya a negar—, —hermano, no es palabra de esconder, vine a llevar su hijo, porque no tengo compañero—, le dijo *Mikigi buinaima*, —ese que dice, es mi hijo, pero él no habla, pero yo le voy a dar, para que no diga que yo no le di nada—, dijo *Kineyokai*.

En la noche estuvieron conversando y todos esos cananguchales, *kinere*, que había detrás de la maloca sonaron duro, —mire hermano ya te quieren—, le dijo señalando su oído para que escuchara, —ya les están saludando, mañana nos vamos y le voy a mostrar todos esos cananguchales, esos están llenos, están maduros, no se caen, están bien negritos, teja un catarijano grande, yo se lo voy a dar—, y le dio nada más tres pepitas y se los puso en el *ríaiko* [catarijano] y en el canasto de ella, también le echó como tres pepitas, —como es muy lejos el camino, porqué esto es muy pesado, teja catarijano grande, no vayan a decir que yo no les di nada—, le metió tres pepitas a él y la mujer, —váyanse,

ese camino es largo, sin mirar atrás hasta que lleguen a la casa. Cuando usted llegue, lo va a sentir pesado, lo baja y lo recuesta en *ímoiregi* [palo donde se guinda la hamaca], y lo deja. Detrás entra su mujer rápido, a ella se le va a torcer la espalda, *oíniko kinóidaidtá*. Entonces coge el canasto lo descarga y de una vez la acuesta en la hamaca y le soba, que eso le va a pasar de una vez. Después lo debe regar dentro de la maloca y por la mañana su mujer tiene que bañarse y después viene a despertarlos, porque a ellos toca despertarlos, y así lo va regando para que se negree—, le continuó diciendo, —después lo llevan al bañadero y allá lo van a dejar, ya después cuando está maduro ustedes lo sacan. Con eso ustedes toman cahuana y ahí ustedes van a encontrar la criatura—.

Como el hermano fue que le dijo que hiciera todo eso, ellos hicieron tal cual, —cuando su mujer va a estar en el período usted tiene que sentarse y narrar la historia, después tienen que guardar la dieta, entonces usted pone los cuatro paneritos de masa de canangucho y cuando yo llegue prepara cahuana para tomar nosotros conversando—, recordaba lo que le había dicho *Mikigiroki*, así le estaba aconsejando todo lo relacionado con cuidar a la mujer.

Así fue, ella trajo una masa de canangucho lo preparó en cahuana y lo dejó al pie de donde ellos estaban sentados conversando—, ahí está para que tomen—, les dijo la mujer. Ellos siguieron conversando y tomaban la cahuana, como hasta la media noche, —para el primer niño, que va a ser varón, ella tiene que chupar cahuana con este dedo—, mostró su dedo índice, —bueno hermano, ya está bien todo, allá está mi mujer para que duerma con ella—, le dijo *Mikigi buinaima* a su hermano, —no hermano, yo no puedo—, todavía le contestaba muy dudoso y apenado, —no, yo lo ordené, es una orden mía, usted tiene que dormir con ella—, le contestó de manera imponente *Mikigi buinaima*. Como fue una orden, *Mikigiroki* se fue y se acostó al lado de su cuñada, y ella se puso a chillar y a gritar, —no yo no puedo hace nada, porque nunca he estado con un hombre—, dijo *Monipue ringo*, llorando, —¡no chille!—, le gritó de lejos, —las mujeres de noche no hablan, no dicen nada, tienen que estar calladas—, la regañó.

Finalmente, lo hicieron. En la mañana ella metió en un canasto casabe, maní, de todo, y encima puso mambe y ambil para que lo llevara *Mikigiroki*, pero él no lo llevó, solamente sacó el ambil y la coca, que estaban encima y se fue, —¿por qué su hermano no se llevó todo?—, dijo *Monipue ringo*, —solo llevó la coca y el ambil—. Antes de irse *Mikigi buinaima* le dijo al hermano, —ponga cuidado, si es un hijo yo voy a levantarme en el cielo como un trueno duro y usted va a decir, que ya mi hermano tiene un hijo—.

Después de un tiempo, la mujer de *Mikiği buinaima* quedó embarazada. El hermano regresó en algún momento y le dijo, —hermano usted me tiene que avisar si es niño o niña, para yo venir—. Cuando trajeron el canangucho él, *Yinaka buinaima*, el mismo *Mikiği buinaima*, lo sembró en la orilla del bañadero de ellos, y ya habían nacido bien bonitas las matas de canangucho.

Bueno, nació el primero, cuando él vio que era un niño, levanto en el cielo un trueno duro, para avisarle al hermano, —ya mi hermano está avisando, que ya tiene un hijo. Mañana voy a sacar carguero para llevar para que cargue el niño—, dijo entre sí, inventó una excusa y le dijo a su mujer, —yo me voy a ir a tomar allá donde van a hacer baile, donde *Royima*, voy a sacar mi carguero para llevar a ver si me dan cualquier ambíl, aunque sea—. Se alistó y se fue, llegó donde su hermano y ella, *Monipue ringo*, ya tenía la criatura en los brazos, —hola cuñada, yo ya vine, ¿Cómo se llama el niño?—, —no tiene nombre, puro *kudíma*—, le dijo, —¿cómo así?, así no es. Mire este es *jiripe*, carguero, *Kudí dabemaiyama*—, así le dijo y le entregó un tintín y el carguero, ella lo arregló y con eso cargó al niño.

Después de otro tiempo, nuevamente hablaron los dos, —bueno saque otra masa y vamos a tomar—. Les prepararon cahuana, tomaron y se sentaron a hablar, —para que saliera el primer niño usted chupó este dedo—, le señaló su dedo índice, —ahora para que salga una niña, su mujer debe chupar con el pulgar la cahuana—. Así lo hicieron, y terminaron de hablar, —me tiene que avisar cuando nazca la criatura—, —bueno hermano—, le contestó *Mikiği buinaima*, —si es una niña me tiene que avisar en el cielo con un trueno no muy duro, pero más despacio—.

Ella quedó embarazada otra vez de *Mikiği roki*, y cuando nació la niña *Mikiği buinaima*, mandó un trueno, suavecito, no muy duro, —mi hermano ya tiene una hija—, dijo *Mikiği roki* y se fue a buscar más carguero para llevar a la niña que había nacido, se fue y llegó donde su cuñada con el carguero y una panguana, —¿cómo se llama la niña?—, le preguntó, —no tiene nombre, es solo una niña—, contestó como la primera vez, —¿cómo así?, ella debe tener un nombre, *Mikiği roki* era el que les ponía el nombre a los niños, —*Kúdi dabedtiango*, así se va a llamar ella—, dijo. Con esas palabras le entregó el carguero a ella, lo arregló bien y con eso cargaba a la niña, —yo le aviso, si nace otro niño yo voy a mandar un trueno duro—, le dijo *Mikiği Buinanima*.

Después de otro tiempo, nuevamente, cuando nació el otro niño mandó un trueno duro, inmenso, —mi hermano ya tuvo otro hijo—, dijo *Mikiği roki*, cuando escuchó el trueno. Llegó nuevamente con carguero y se lo entregó a su cuñada, —¿cómo se llama ese niño? —, le preguntó, igual que en las

otras ocasiones, —no, es solo un niño, no tiene nombre—, le contestó la cuñada, —¿cómo que no tiene nombre, debe tener nombre, él se va a llamar *Kudí kuldó*—, le dijo.

Ya le había engendrado tres hijos de esa manera, también le trajo el carguero y una guara. Para el cuarto, sonó un trueno bien duro y así también engendró a otra, *Kudíruño*, —este tiempo tan miedoso—, dijo la mujer de *Mikigiroki*, —no vamos a vivir, es tiempo de que nuestros hijos están creciendo—, —no, es el jefe de nosotros que está engendrando—, contestó *Mikigiroki*, —pero ¿cómo, no dicen que él no tiene miembro?, ¿cómo va a engendrar?—, preguntaba extrañada, —sí, él está engendrando—.

El otro se llamó *Kudí dabedayama*. —¿No será que usted le está engendrando para él?—, le preguntó ella a *Mikigiroki* en un tono malicioso; a él, como que le dio pena. Se fue a donde su hermano a ver a la nueva criatura, pero ya bastante preocupado por lo que le había dicho su mujer, —¡hermano!, cómo que ya nos descubrieron, ya no voy a hacer más eso—, le dijo decidido—, pero yo lo voy a conjurar para que tenga hijos—, ya eran como cuatro.

Cogió *káidodo*, *kaídie*, cuando está viche son filudos. Arrancó de eso, lo conjuró y con eso le chuzó en la parte donde queda del pene. Apenas se veía una cosita y lo jaló para afuera, cuando ya él tuvo pene nuevamente le dijo, —hermano, ya nos pillaron, dejémoslo así, con eso ya usted puede engendrar solo—, ahí ya le hizo salir nuevamente el miembro, —bueno hermano, yo no voy más, desde aquí ya le toca solo a usted—. Ahí ya se fue *Mikigiroki*, porque ya tenía pena por lo que le había dicho la mujer, ahí ya tuvo nuevamente pene y le nacía más gente.

Pero *Mikigiroki* seguía peleando con su mujer, —¿cómo es que él sigue engendrando?—, decía, —es que es él, él tiene, él puede—, —pero ¿con qué?, si él no tiene—, le decía la mujer, —¿acaso usted lo vio, usted lo tocó?, para que diga que él no tiene—, le contestaba a su mujer—, él tiene, sólo que se hace del que no; pero mentiras sí tiene—.

Después de todo eso *Mikigiroki*, fue donde su hermano, —bueno hermano, ya yo le engendré hijos, ahora usted me tiene que dar *yiiki* [una planta, como un *nimaira*], que no deja que se acaben los frutales, siempre permanecen maduros los frutos, siempre hay abundancia, tiene que darme eso que es suyo, eso con que a usted no le hace falta la comida, las frutas, eso me tiene que dar—, él le pidió esa planta, —bueno —le contestó *Mikigi buinaima*.

Pero *Mikigi buinaima*, le dio uno que no era. Él se fue, lo sembró se puso a dialogar y nada que salía las frutas, —¿pero por qué mi hermano me está engañando?—, se preguntaba, —yo no le he engañado, yo le he dado todo lo que el me ha pedido. Como esas criaturas no son de él, son mías, yo se las voy a quitar—, se decía muy enojado y se fue donde *Mikigi buinaima*, —hermano a usted yo no lo engañé, porque me está dando algo que no es lo que yo le pedí—, le reclamó al hermano. En eso la mujer de *Mikigi buinaima*, estaba escuchando, y muy enojada porque él no la mezquinó a ella, —lo que pidió su hermano tiene que dárselo, yo se lo digo, ¿por qué lo está engañando?—, le dijo *Monipue ringo*.

Con esto, hizo que *Mikigi buinaima* le diera el propio *mánue*, y fue y lo sembró, —bueno, tenga mucho cuidado, este sí es; ahora cuando llegue aconséjele a su mujer que no vaya a chillar ni a gritar, nada, que no vaya decir nada, ponga su dedo en el oído y tiene que quedarse callada – le recomendó *Mikigi buinaima*.

Así se lo llevó y le recomendó a la mujer, —de pronto pasa algo, si ve algo, no vaya a decir nada —, le dijo así a la mujer. Por la noche empezó a hacer un ventarrón fuerte como con truenos y rayos, bien miedoso, y ella se puso a llorar y a gritar, —¡uy!, qué nos va a pasar, nos vamos a morir, el mundo se va a acabar—, gritaba asustada la mujer de *Mikigiroki*. Cuando ella empezó a llorar y a gritar, el *yiki*, se quedó callado, le dio pena y se fue, trabajó un poquitico. Por eso *Mikigiroki* regañó a su mujer.

En la mañana se fueron a ver y encontraron poquitos frutales. Él se sentó a charlar, y hable y hable pero nada, no pudo hacer salir a ese *yiki*, —¿será que ese *mánue* se fue otra vez donde mi hermano?, voy a ir a preguntar—, se dijo, y se fue donde su hermano, —no hermano, yo le dije a usted que le dijera a su mujer que no tenía que chillar, que tenían que estar calladita, usted no hizo caso, trabajó un ratico y ya no más, por culpa de su mujer—, le reclamó porque no hizo caso a las recomendaciones.

Se fueron al lugar donde lo había dejado, —vamos a ver qué pasó, ese tiene que estar ahí. Siempre que usted se vaya de cacería, lo deja ahí para que ella coma, ella es muy hambrienta, ¿dónde lo sembró?—, le preguntó *Mikigi buinaima*, —por aquí—, decía él, mientras buscaba. Afuera de la maloca de él, hizo una hoguera y allí lo sembró, —¿dónde lo sembró?—, preguntaba y se fue tanteando con el pie, en donde dejó de trabajar, —por aquí debe estar—, decía *Mikigi buinaima*. Seguía tanteando con el pie, apenas lo sintió, ese *yiki* le rebanó la planta de los pies. Anteriormente

los pies de nosotros eran planos y cuando le lamió ese *yiiki* el pie, le rebanó un pedazo y le dejó *chiiki* [herida que no sana] y así fue que quedó el pie de nosotros, con esa horma; ahí se quedaron hablando.

Mikigiroki, le había recomendado al hermano que tenía que ser paciente con los niños cuando ellos estaban pequeños, porque son muy traviesos y muy inquietos y cualquier daño van haciendo. Cuando los dos hermanos estaban hablando, los hijos de *Mikigi buinaima*, se fueron al bañadero y dañaron los cananguchos que había sembrado, los arrancaron, les desprendieron las hojas, e hicieron como falditas y estaban bailando y jugando en la maloca. *Mikigi buinaima*, se dio cuenta de esto, —bueno, ahí está de nuevo, yo me voy porque parece que llegó alguien a mi casa; hable, así como le dije, yo me voy—, le encontró el *yiiki* y se fue.

Cuando llegó, encontró todo ese desorden, los hijos estaban bailando con las ramas por todas partes. Llegó enojado, los regañó, cogió una rama y les iba a pegar. Entonces dos de esos niños se fueron para adentro y otros dos se fueron por el camino del bañadero, se fueron y se perdieron; *Monipue ringo*, estaba mirando y escuchando, —ya su hermano le dijo, ya le avisó, no vaya a decir nada cuando tenga sus criaturas y hagan algún daño, no tienen que decir nada. Él le aconsejó y usted no hizo caso y mire ya se nos perdieron dos hijos—, le recordó todo lo que le había dicho su hermano.

Los empezaron a llamar y a gritar, pero nada que respondían, ellos se habían ido donde el abuelo *Koregirai*, pero no llegaron directo donde el abuelo, se pusieron a postearlo, —¿cómo es que dicen que *Koregirai* no duerme?—, ellos querían ver eso. *Koregirai*, estaba mambeando y se fue a acostar, cuando se acostó, ellos salieron en forma de chimbilá [murciélagos] y empezaron a volar y a chillar. Como *Koregirai* no estaba durmiendo, los sopló y de una vez se devolvieron. A otro día lo mismo, había un canangucho que era bien rojo que no se le caen las pepas, permanecen siempre allí, era el canangucho que no había mandado a la hija y que lo iba a entregar después, —después lo voy a entregar allá arriba a él—, decía *Koregirai* refiriéndose a las pepas de canangucho para entregárselas a *Aridi buinaima*. Y los niños, regresaron en forma de chimbilá y empezaron a mordisquearlo y se cayeron las pepas, *Koregirai*, fue a verlas por la mañana, —¿qué pasó con esto?—, preguntó enojado, —¿que será que lo que está tocando mi *riáña* [mata de frutas]? Por la mañana, fue a revisar y miró los dientecitos de los niños en las pepas, —ese canangucho no lo toca ningún animal—, estaba diciendo, —¡ah!, son ustedes—, gritó al descubrirlos, —por eso, por ser muy inquietos es que su papá los regañó y por eso se escaparon. Ahora ustedes están haciendo daño acá. Este canangucho yo lo iba a mandar allá donde su papá, ahora llévenle la semilla—, lo echó en un canastico y los mandó

otra vez a donde su papá dándole instrucciones, —este lo van a sembrar a un lado donde estaba sembrado el de su papá, este lo voy a vaciar, otro por la mitad úntenlo con barro blanco y con ese musgo lo amarran a la mata. Cuando haga friaje, los otros se van a marchitar y se van a secar, pero este no—.

Cuando llegaron nuevamente, encontraron que los hermanos estaban enojados con el papá y ya estaban pensando en hacerle brujería, pero no pasó nada porque ya ellos aparecieron. Era uno de esos días en que amanece bien, pero después llueve.

Entonces ellos se regresaron con su canastico, el abuelo les había dicho, —esa mata que le hizo regañar a ustedes, lo voy a regañar yo, la mata que ustedes van a sembrar va a nacer bien bonito—.

Y así como les dijo el abuelo, se fueron a sembrar. Uno al pie de la mata que sembró el papá, del que trajo de *Kineyokai*. Cuando vino el friaje mandado por *Koregirai* para regañar a esa mata que hizo regañar a los niños. Ellos untaron con barro blanco a la mitad y le pusieron musgo y lo amarraron a la mata; a esa mata no le pasó nada, las demás que sembraron si se secaron todas.

Tiempo después *Mikiği buinaima* desapareció, parece que se murió, y los hijos quedaron y siguieron su palabra, sus narraciones, de ahí en adelante ellos se llamaron los *Jutíro buinama*. Después, en el sueño el papá *Mikiği buinaima*, le dijo a *Kúdi tdabedayaima*, —¿quién fue que te enseñó hacer esa *buñotdiada*?—, le preguntó el papá, —pues usted—, le contestó *Kúdi tdabedayaima*, —usted fue el que lo trajo, lo que pasa es que usted no lo publicó, pero nosotros lo estamos publicando—, —está bien—, le contestó, —ahí dejé ese *gurirai* [masa de canangucho] en el bañadero, vayan sáquenlo y preparen cahuana de mi *jiáikira* [masa de canangucho rojo]. Al otro día al despertar se fueron a buscarlo, —por acá mi papá dejó esa masa—, decían, —pero no se sabe dónde—, buscaba y buscaba y nada que lo encontraban, —pero ¿dónde está eso que mi papá dijo que dejó una masa para preparar cahuana?—, decían, buscaron por toda parte, por donde maduraban yuca y nada, y se cansaron de buscar, —será que es pura mentira—, decía y se sentó como a pensar. En eso llegó un abejorro y se paró y se metió dentro de una mata de yarumo, por un hueco que había, —¿no será que a eso es que se refería mi papá?—, dijo. Entonces lo tumbó y lo abrió, ahí estaba esa masa, *junúngo* [masa de abejorro], lo sacó y preciso, esa era la masa que había dejado el papá.

Entonces sacó la masa y preparó cahuana, quedó esa cahuana colorada, roja. Con eso hizo tomar a la gente, esa es la *buiñotdiada*.

1.5.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz, principalmente.

Núcleos:

- “Y lo convenció, y se lo llevó, se fueron a vivir lejos”: El hermano de *Mikigi buinaima* se fue engañado por *Pidimaiki*.
- “Por causa suya la gente está hablando mucho de mí, porque yo no tengo hijos”: *Monipue ringo* le reclama a *Mikigi buinaima* porque no tenían hijos; él no podía porque ya no tenía pene.
- “Ahora, cuando ustedes regresen, díganle a mi hermano que venga que yo lo necesito”: *Mikigi buinaima* manda a llamar a su hermano para que le ayude con su problema.
- “Yo estoy solo, no tengo con quien conversar, estoy mal, por eso lo llamé. Es para que usted duerma con mi mujer”: Para poder tener hijos, *Mikigi buinaima* le pide a su hermano que embarace a su mujer; su hermano acepta.
- “Entonces *Mikigi buinaima*, se fue con *Monipue ringo* donde *Kineyokai* a pedirle el hijo para que le acompañe”: *Mikigi buinaima* va en busca del canangucho que le permitiría a su hermano engendrar hijos para él.
- “Bueno hermano, ya está bien todo, allá está mi mujer para que duerma con ella”: Se consume el hecho y se engendran varios hijos.
- “¿No será que usted le está engendrando para él? –le preguntó ella a *Mikigiroki* en un tono malicioso”: El hermano de *Mikigi buinaima* deja de engendrarle hijos por sospechas de su mujer.
- “... pero yo lo voy a conjurar para que tenga hijos ...”; *Mikigiroki* cura a su hermano para que pueda tener hijos.
- “Tiene que darme, eso que es suyo, eso con que a usted no le hace falta la comida, las frutas, eso me tiene que dar – él le pidió esa planta”: *Mikigiroki* cobra a su hermano por haberle engendrado hijos.
- “Los niños, no llegaron directo donde el abuelo, se pusieron a postearlo”: Dos niños que huyeron de su padre porque los regañó y pegó se fueron donde su abuelo *Koregirai*.

- “Y los niños, regresaron en forma de chimbilá y empezaron a mordisquearlo y se cayeron las pepas ...”: Los niños dañaron el canangucho que *Koregirai* iba a enviar a *Mikigi buinaima*; lo que quedó pendiente cuando le entregó la abundancia.
- “Este canangucho yo los iba a mandar allá donde su papá, ahora llévenle la semilla- lo echó en un canastico y los mandó otra vez a donde su papá”: *Koregirai* hace entrega del canangucho a *Mikigi buinaima* por medio de sus nietos.
- “Esa mata que le hizo regañar a ustedes, lo voy a regañar yo, la mata que ustedes van a sembrar, va a nacer bien bonito”: Se cura el canangucho para la humanidad.
- “¿Quién fue que te enseñó hacer esa *buiñodiada*? –le preguntó el papá”: Se enseña y establece *buiñodiada* para los bailes.

Catálisis:

- “... la hija de *Pidima*, *Pidimaiki*, fue a enamorar a *Mikigiroki* ... lo convenció, y se lo llevó ...”: Conlleva a que su hermano después lo busque para que le ayude a solucionar su problema.
- “... estas son frutas para comer, ese caimo es para chupar, uva, guamo, todo eso es de chupar, de comer, esos no son ningunos hijos ...”: Es la razón que lleva a *Monipwe ringo* a reclamar a su marido por no engendrarle hijos.
- “... no tengo con quien conversar, estoy mal, por eso lo llamé”: *Mikigi buinaima* le justifica a su hermano la razón de haberlo llamado para que le ayude.
- “Vaya donde *Kineyokai*, usted le pide *kine* y saca masa”: Tienen que ir a pedir el canangucho para que su hermano le pueda engendrar los hijos.
- “Y así le estaba aconsejando todo lo relacionado con cuidar a la mujer”: *Mikigiroki* aconseja a su hermano sobre cómo cuidar a los hijos.
- “Bueno hermano, ya está bien todo, allá está mi mujer para que duerma con ella ... yo no puedo –le contestaba muy dudoso y apenado”: *Mikigi buinaima* autoriza a su hermano para que tenga relaciones con su mujer y la embarace.
- “Pero, ¿cómo?, ¿no dicen que él no tiene miembro?, ¿cómo va a engendrar? –preguntaba extrañada”: Se genera desconfianza sobre lo que estaban haciendo los dos hermanos y deciden parar.
- “Bueno hermano, ya yo le engendré hijos, ahora usted me tiene que dar *yiki*...”: El hermano de *Mikigi buinaima* pide un pago por lo que hizo, él lo tiene que hacer para que no le quite los hijos.

- “Llegó bravo, los regañó, cogió una rama y les iba a pegar. Entonces dos de esos niños se fueron para adentro y otros dos se fueron por el camino del bañadero, se fueron y se perdieron”: La huida de estos niños lleva a que *Koregirai* entregue los que hacía falta de la abundancia, el canangucho.
- “Tiempo después, en el sueño el papá *Mikigi buinaima*, le dijo a *Kúdi dabedayaima* dónde quedó el canangucho”: Empieza la búsqueda del canangucho y al encontrarlo se realiza la *buiñotdida* o tomada de cagüana para los bailes.

Indicios:

- “¿Quién será?, vamos a rastrearlo– dijo *Mikigi buinaima*”: Conduce a encontrar a los culpables del robo de la chagra.
- “Su hermano, le tiene rabia, porque usted no trabaja, porque usted no hace nada, vámonos de acá los dos– le decía”: Conduce a la ida de *Mikigiroki*, de casa de su hermano.
- “Entonces el jefe de ellos les aconsejaba ... No vayan a tocar nada de esto”: Muestra una actitud preventiva del jefe de los *rigániki*.
- “Pero no se habían dado cuenta de que ella estaba ahí agachada, ... había escuchado todo”: *Monipue ringo*, escucha los comentarios de otras personas y le reclama a *Mikigi buinaima*, por no engendrarle hijos.
- “Bueno mamá ya le hicimos su casa nosotros ya nos vamos–dijeron los *rigániki* cuando terminaron de comer”: Conlleva a que *Diona* les de comer y les pida que se queden.
- “No,– le contestó –si ustedes se van, quién me va a cuidar a mí. Ustedes son la gente mía, ustedes se tienen que quedar”: Muestra un sentimiento de tristeza de *Diona*.
- “¿Ustedes no vieron a mi hermano?– les preguntó”: Conlleva a que *Mikigi buinaima* logre ubicar con su hermano.
- “Entonces *Mikigi buinaima*, escuchó que alguien hablaba y dejó de sacar coca y se fue para la casa”: *Mikigi buinaima* se da cuenta que llegó su hermano.
- “Hermano, venga vamos a comer –le dijo *Mikigi buinaima* – ¡Venga, coma hermano!”: Muestra un sentimiento de alegría de *Mikigi buinaima* al ver a su hermano.
- “Jmm!, hermano este no es coca, este es venenoso –le dijo con gesto repulsivo y lo botó”: El gesto repulsivo de *Mikigi buinaima* por la coca de su hermano hace que le dé buena coca, después de hacerle botar la coca mala.

- “¡No!, no hermano, ¡cómo se le ocurre!– le contestó entre asombrado y enojado – ¿Cómo voy a hacer eso?”: *Mikigiroki* se siente mal por la propuesta de su hermano.
- “Es que es que es una orden mía, se lo estoy ordenando –le contestó en tono imperativo”: *Mikigi buinaima* muestra un carácter imponente por ser el hermano mayor.
- “Hermano estas cosas ya son muy sagradas –le dijo *Kineyokai* sorprendido –qué fue lo que pensó usted para venir acá, no me lo vaya a negar”: *Mikigi buinaima* llevó elementos sagrados [coca, ambil y sal] para pedir los cananguchos.
- “Pero yo le voy a dar, para que no diga que yo no le di nada– dijo *Kineyokai*”: *Mikigi buinaima* consigue los cananguchos que le pidió su hermano para poder engendrarle hijos a su mujer.
- “No yo no puedo hacer nada, porque nunca he estado con un hombre– dijo *Monipue ringo*, llorando”: Muestra el estado de angustia e incertidumbre de *Monipue ringo* por acostarse con el hermano de *Mikigi buinaima*.
- “¿Pero por qué mi hermano me está engañando? –se preguntaba –yo no le he engañado yo le he dado todo lo que él me ha pedido”: Conlleva a que *Mikigi buinaima* le entregue a su hermano la verdadera planta que le estaba pidiendo a cambio de haberle engendrado hijos.
- “... por eso, por ser muy inquietos es que su papá los regañó y por eso se escaparon. Ahora ustedes están haciendo daño acá ...”: Muestra el estado enojado de *Korégirai*.

Informantes:

- “... allí había de todo, piña, uva, caimo, ... estos son hijos de ella- de *Monipue ringo*”: Hay una estrecha relación de tipo familiar entre las plantas de la chagra y el hombre.
- “Entonces les hizo tejer la maloca, ... Ahí es donde tejieron toda clase de figuras en el puy, cada animal tejía su figura. La cumbre lo iba a colocar el oso caballuno, el trajo su hoja de milpes...”: Hay una relación utilitaria con las plantas del bosque, específicamente con las palmas para la elaboración de malocas.
- “Vaya donde *Kineyokai*, usted le pide *kine* y saca masa”: El canangucho se configura como una planta especial para el clan de ese mismo nombre.
- “... todos esos cananguchales [*kinére*]”: Se evidencia una forma de grafía para denominar poblaciones o grupos de plantas.
- “Yo me voy a ir a tomar allá donde van a hacer baile, donde *Royima*, voy a sacar mi carguero para llevar a ver si me dan cualquier ambíl, aunque sea”: Se identifican plantas para uso ritual o de relacionamiento social.

- "... usted me tiene que dar *yiiki*, es como una planta, como un *nimaira*, que no deja que se acaben los frutales, siempre permanecen maduros los frutos, siempre hay abundancia ...": Existen tipos de plantas de uso especial que tienen una connotación espiritual.
- "Cuando vino el friaje mandado por *Koregirai* para regañar a esa mata que hizo regañar a los niños. Ellos untaron con barro blanco a la mitad y le pusieron musgo y lo amarraron a la mata y a ella no le pasó nada, los demás que sembraron si se secaron todos": Se identifican plantas adaptadas a ciertos ambientes climáticos.
- "... ahí estaba esa masa, *juningo* [masa de abejorro]": Posible estrategia de conservación de alimentos.

Síntesis:

Aridi buinaima, ahora se llamaba *Mikiği buinaima*. Él tenía un hermano *Mikiğiroki*, que era pretendido por una mujer a quien no quería, su hermano lo protegía mucho porque no quería que se fuera con nadie, sin embargo, una mujer, *Pidimaiki*, con engaños logró llevárselo lejos aprovechando que su hermano no estaba.

La gente se burlaba de *Monipue ringo* porque ella no tenía hijos y le reclamó a *Mikiği buinaima*, quien acudió a su hermano para que le engendrara hijos a su mujer porque él no podía, no tenía pene; él ya no estaba, pero lo mandó a llamar. A pesar de la negativa de su hermano de engendrarle hijos a su mujer, finalmente lo hizo, aconsejándolo y pidiéndole unas masas de canangucho para poder engendrar hijos o hijas. Le engendró cuatro hijos hasta que la mujer de *Mikiğiroki* comenzó a sospechar y pararon. Después él, *Mikiğiroki*, le pidió a su hermano una yerba a cambio del favor que le hizo; no se lo quería dar, pero finalmente lo hizo. Esta hierba se le había escondido a su hermano y él fue a revisar. Mientras hablaba con su hermano sus hijos le hicieron daño a unos cananguchos que él había sembrado, los regañó y ellos se fueron, huyeron donde su abuelo *Korégirai*, donde fueron a dañar el canangucho que él tenía guardado para enviar a *Aridi buinaima*; ellos se lo llevaron. Después de que el papá de los niños desapareció, ellos hicieron un baile y establecieron la *buiñotdiada* [toma de cagüana], a partir de instrucciones que su padre les dio por medio del sueño.

1.5.3 Interpretación

Este episodio narra la entrega del canangucho, el cual no había sido entregado a *Aridi buinaima*, y tiene como origen el evento de esterilidad que le causó su cuñado *Monipue jítaru*. Empieza con la

marcha de su hermano *Mikigiroke* con *Pidimaiki*, donde a pesar de su negativa, ella lo convenció con engaños y con la discordia con la familia de *Pidimaiki* provocada por haber robado en su chagra.

Mas adelante se presenta otra situación conflictiva entre *Aridi buinaima* y *Monipue ringo* por la infertilidad de él motivada por la habladuría y burla de la gente hacia *Monipue ringo* que asimilaba las frutas de la chagra como sus hijos; *Monipue ringo* le reclamó, pero él le recordó que no podía porque le habían quitado el pene. Aquí se destaca la importancia de garantizar una descendencia para establecer y sostener una categoría social y la interdependencia entre la abundancia y la humanidad haciendo ver que sin abundancia no hay humanidad y sin humanidad no se puede sostener la abundancia.

Aridi buinaima decidió buscar a su hermano para que le ayudara a solucionar el problema de no poder tener hijos, como no lo había visto desde que se fue con *Pidimaiki*, mandó razón con los *rigániki*. Cuando logró encontrarse con su hermano, vio que estaba totalmente cambiado debido a que había adquirido hábitos de vida de los animales, pero él lo curó dándole comida y coca verdadera.

Aridi buinaima, le propone a su hermano que en vista de que no puede tener hijos, que sea él quien fecunde a su mujer, pero a pesar de la negativa, asumiendo una posición ética, la categoría de *Aridi buinaima*, como hermano mayor se sobrepuso. Sobresale también una posición machista toda vez que su decisión no tuvo el beneplácito de su mujer, más aún con la actuación en el momento de realización del hecho:

“... bueno hermano, ya está bien todo, allá está mi mujer para que duerma con ella—, le dijo *Mikigi buinaima* a su hermano, —no hermano, yo no puedo—, le contestaba muy dudoso y apenado, —no, yo lo ordené, es una orden mía, usted tiene que dormir con ella—, le contestó de manera imponente *Mikigi buinaima*. Como fue una orden, *Mikigiroke* se fue y se acostó al lado de su cuñada, y ella se puso a chillar y a gritar, —no yo no puedo hacer nada, porque nunca he estado con un hombre—, dijo *Monipue ringo*, llorando, —no chille—, le gritó de lejos, —las mujeres de noche no hablan, no dicen nada, tienen que estar calladas—, la regañó.”

Pero antes le aconsejó sobre la paciencia que se debe tener con la crianza y cuidado de los hijos. Las instrucciones que le da su hermano es que debe tener masa de canangucho pero que debe pedirlo, *Kineyokai*, porque ellos son sus hijos. Se observa una relación consecuente en el hecho de posibilitar la procreación de hijos para *Aridi buinaima* con la adopción de otros hijos, aunque es figurativo

como un flujo espiritual que redundaría en una figura de orden totémico para la identificación de un grupo social, en este caso la gente de canangucho [*Kineni*].

De esta forma *Aridi buinaima* logró que su mujer engendrara cuatro hijos, no sin antes causar suspicacia en la mujer de *Mikigiroki* y de las demás personas. Aquí se dan pautas también para poder engendrar hijos de algún determinado sexo:

“Para el primer niño, que va a ser varón, ella tiene que chupar cahuana con este dedo –mostró su dedo índice–”

Después de que la gente se empezó a dar cuenta de lo que estaba sucediendo *Mikigiroki* le dijo a su hermano que ya no seguiría engendrándole hijos y le hizo una curación para que le volviera a crecer el pene y pudiese tener hijos. Esta situación genera un ámbito de discusión ya que si el hermano tenía la cura porqué decidió aceptar “tocar” a su cuñada.

Sin embargo, la aceptación de *Mikigiroki* a la petición de su hermano pudo haber tenido un interés personal de fondo, toda vez que después de haberle engendrado hijos a su mujer, le exigió una retribución, una planta medicinal que le permitiría mantener abundancia. Ante la negativa de su hermano de entregarle la planta él lo presiona con quitarle los hijos que le había engendrado. Finalmente, se lo entrega, pero su hermano no supo manejarlo por lo tanto no logró su propósito.

Ya crecidos los niños, sucedió lo que le había advertido *Mikigiroki* a su hermano, sobre la paciencia que se debía tener con los niños. *Aridi buinaima* no acató los consejos de su hermano, los hijos le causaron un desorden, él no les tuvo paciencia y ellos huyeron y llegaron donde su abuelo *Koregirai*, donde también llegaron a causar desorden en las matas de canangucho que él tenía reservado para entregarla a *Aridi buinaima*.

Koregirai, le entregó varios cananguchos. Estos cananguchos pasarían a ser símbolo de desobediencia y mal comportamiento como también de curación para estas circunstancias. La representación desobediencia serían los canangucho que no sobrevivieron al friaje, mientras la curación estaría representada en el canangucho que sobrevivió, igualmente es una representación de poder y fuerza toda vez que resistió a las condiciones extremas que lleva consigo el tiempo de friaje:

“Esa mata que le hizo regañar a ustedes, lo voy a regañar yo. La mata que ustedes van a sembrar va a nacer bien bonito.

Y así como les dijo el abuelo, se fueron a sembrar. Uno al pie de la mata que sembró el papá; del que trajo de *Kineyokai*. Cuando vino el friaje mandado por *Koregirai* para regañar a esa mata que hizo regañar a los niños. Ellos untaron con barro blanco a la mitad y le pusieron musgo y lo amarraron a la mata y a ella no le pasó nada, los demás que sembraron si se secaron todos.”

De esta manera se completó la entrega de la abundancia a la humanidad. Lo que vino después de esto es el goce pleno de la abundancia, oficializado en los bailes.

1.6 Episodio 6: La muerte de *Jitdiirema*

Siempre me había preguntado ¿porqué la gente lleva casería a los bailes? Una de mis motivaciones para ir a los bailes, era porque la gente llevaba mucha cacería y siempre mis abuelas y tías nos recibían con provocativos pedazos de carne ahumada. Con gran gusto los recibía y comía sin tener en la conciencia que estábamos comiendo a los animales que nos estaban causando algún tipo de daño; el baile nos estaba curando.

1.6.1 La narración

*Narrado por: Anastasio Rivera Muinane.
Bogotá D.C., enero 20 de 2020.*

Aridi buinaima era hijo de *Kuíriti buinaima*. *Kuíriti buinaima* había cogido como mujer a la hermana de *Mikiği buinaima*, que se llamaba *Mikiği tdiango*, y tuvieron un hijo que se llamó, también *Aridi buinaima*. Con esta historia *Dióna ringo*, venía persiguiendo a *Jitdiiruema*, el que mató a su hermano *Kudíbini*. A *Aridi buinaima*, le llegó *Jukúmire ringo*. Ella quería vivir con *Aridi buinaima*, pero él no quería, sin embargo, ella insistía. Por último, el papá de *Aridi buinaima*, le dijo que se fuera, —es mejor que se vaya porque mi hijo no te quiere, él no le habla, no le saluda, no quiere nada con usted, váyase—, le dijo *Kuíriti buinaima* [el papá] a ella, y ella se fue para su casa a avisarle a sus hermanos, —mire que el hijo de *Kuíriti buinaima*, me hizo sufrir, me pegaba, no me hablaba bien—, les dijo así a los hermanos, —vamos a hacer un baile para que él venga, y acá lo vamos a coger, lo matamos y nos lo comemos—, dijeron los hermanos.

Bueno, ya se escuchaba del baile, —en esa parte está la mujer de abundancia, allá voy buscar mujer—, dijo *Aridi buinaima* y se preparó. Sacó su carguero, preparó su ambíl, lo amarró en una vara, con carguero y se fue a tomar cagüana, allá donde estaban ensayando. *Pidima*, se dio cuenta que él se había ido a tomar allá. Entonces se le adelantó en el camino a esperarlo, después de un rato llegó

donde estaba sentado *Pidima* en el camino, —sobrino, *komoma*, ¿hasta ahora está pasando?, deme de chupar de su fiambre, deme de chupar un poquito—, le dijo a *Aridi*, —ahorita nos vamos los dos—, él sacó su amblicito, le hizo chupar y le dio una mambeada, —sobrino, no vaya para allá—, le dijo *Pidima*, —allá lo están esperando para matarlo, yo no sé, parece que a una mujer que usted tenía, le dio mala vida y ella le avisó a los hermanos y están organizando ese baile para matarlo, así que no vaya—, —bueno tío—, le contestó y le hizo caso, y se devolvió de allí mismo.

Cuando llegó a la casa habló con el papá, —papá, había problemas y usted no me contó. Mi tío *Pidima* me avisó, por eso me regresé, me hubieran comido en otra parte—, le dijo al papá, —hijo, él es quién sabe, pregúntele bien—, le dijo la mamá, —entonces no vaya y estese bien quieto— le contestó.

Entonces no se fue para este baile. Después anunciaron otro baile donde *Jutíro buinama*, por allá escuchó el manguaré, —allá, está la mujer de abundancia, voy a traer esa mujer, me voy a tomar—, dijo él. Preparó nuevamente su carguero y su ambíl y se fue a donde estaban llamando —hijo, no se vaya, quédese sentado, usted estuvo en peligro de que se lo comieran, quédese quieto—, le dijo la mamá, —no, allá está la mujer que yo voy a coger—, respondió *Aridi buinaima*, así dijo y se fue. Llegó cantando y claro allí estaban en el baile los *Jutíro buinaima*, —¿sobrino, ya vino?—, le saludó *Jutíro buinaima*, —sí, ya llegué—, le contestó *Aridi buinaima*.

Aridi buinaima era sobrino de *Jutíro buinama*, porque él era hijo de la hermana de él, *Mikigi tdiangó*. Bueno, se saludaron, llegaron los hijos y la demás gente, —tío, ¿con quién está hablando?—, le preguntaron, —con mi sobrino que llegó—, le contestó *Jutíro buinaima*, —ahh, como es su sobrino, entonces es nuestro hermano—, le dijeron al tío. Bueno se saludaron, bailaron, y amanecieron, pasaron el baile muy bien, pero por la mañana ellos no lo dejaron ir, —hermano, no se vaya, usted casi nunca viene, váyase después de que se vaya la gente, estese quieto para que nos acompañe—, le dijeron. Él les hizo caso y esperó, le dieron a él de lo que les dieron en el baile, como medio gurre, —sobrino, tome, ese es suyo—, le dijo el tío, —tío, déjelo encima de la pasera [especie de reja en palos delgados o tiras de chonta donde se ahúma la carne, pescado o alguna otra cosa], ahora lo llevo, cuando yo llegue a la casa me lo como—, contestó *Aridi buinaima*, —ese es panguana de mi sobrino, déjelo ahí—, bueno dijeron.

Bueno, él se quedó acompañándolos después del baile. Mientras tanto en la casa de él, los papás estaban tristes porque pensaban que ya lo habían matado y se lo habían comido. Después de un rato,

él ya se fue para la casa y se llevó la carne que le habían dado, —¡mamá!, ¡papá!, aquí traigo carne para que cocinen para comerlo—, les dijo a los papás cuando llegó, —bueno hijo—, le contestó la mamá, —ya estábamos llorando porque pensamos que a usted ya se lo habían comido, por eso es que no había regresado—, —no—, le contestó, —lo que pasa es que los primos no me dejaron venir, por eso me quedé un rato con ellos, —tengo que regresar a pagar lo que me dieron—, dijo, —pero cocine este para comerlo—, le dijo a la mamá, y ella lo cocinó. Cuando ya estaba listo ella llamó a comer, —bueno hijo, venga a comer que ya cociné lo que usted trajo, —mamá, ese ya es de ustedes, yo ya comí—, le dijo, —yo vengo lleno, ese es de ustedes—.

Y bueno, los papás se comieron esa carne, pero él no comió, él le había dicho al tío que en tres días iba a traer el pago de esa carne, —bueno, eso es cosa suya sobrino—, le había dicho el tío, —eso es cosa suya—, —sí, yo le voy a traer—, le había contestado. Y así le dijo al papá y preparó ambíl, coca y masa de canangucho y se devolvió, y se lo entregó, —no vaya a mostrar a la gente porque después ellos se acostumbran—, le dijo cuando le entregó el pago. Ellos lo prepararon y lo repartieron, pero no dijeron que eso era de él, de *Aridi buinaima*. *Jutiro buinaima* le dio otro pedazo de guara, —después vengo a pagar esto que me dieron, en tres días vengo—, le dijo, —bueno, usted verá, usted es que lo dijo, usted es el que sabe—, le dijo el tío.

Cuando regresó a la casa, pasó lo mismo. Lo mandó a preparar a la mamá, y ella lo preparó, —venga hijo, que ya está—, le dijo la mamá cuando ya estaba cocinada la carne, —no mamá, ese ya es de ustedes, yo ya comí allá—, le contestó. Y parece que la hija de *Jutiro buinaima*, como que se enamoró de él. Y de noche ella llegó como en espíritu, para ver si él se comía la carne, pero resulta que se dio cuenta de que él no comía y se lo daba a los papás. Entonces ella se enamoró más de él.

Después el regresó nuevamente. Llevó, ambíl, coca, masa de canangucho y almidón. Allá, los primos, se fueron al monte de cacería y en el camino pararon y empezaron a hablar de él, —¿será que él si es sobrino de nuestro tío?—, decía uno—, no, él más bien está trayendo el pago de nuestra hermana—, contestó otro, —ese es cuñado de nosotros, no es nuestro hermano—, —ahora le vamos a decir que ese no es su *komóma*, ese es su *ñekóre*, así le voy a decir—, dijo uno de ellos.

Cuando llegaron, ahí estaban los dos hablando, y le preguntaron, —¿con quién está hablando tío?—, le preguntaron a *Jutiro buinaima*, —estoy hablando con mi *komóma*—, dijo. En ese momento no dijeron nada. Bueno, y les dijo en tres días voy a volver a traer el pago de ese que me dieron, y sí, regresó nuevamente a los tres días. Allá estaban hablando, pero los primos no le dijeron nada por

pena, pero, el más pequeño de ellos, el más necio, si le dijo, —tío, con quién está conversando—, le preguntó, —con mi sobrino—, le contestó, —no, ese no es su sobrino, ese es su *ñekóre*—, le dijo, —él viene a pedir a nuestra hermana, por eso es que él está trayendo todo eso, eso es el pago de nuestra hermana, él es nuestro cuñado—, —¿no cierto cuñado?!—, le sacudió el hombro.

Bueno, todos quedaron como apenados, pero todos, ahí si dijeron lo mismo, —sí, eso es cierto, él no es nuestro hermano, él es nuestro cuñado—. Ahí ya, *Jutíro buinaima* lo llamó yerno. Entonces prepararon el ambíl, cagüana y todo lo que trajo, —bueno, vamos a tomar el pago de nuestra hermana—, dijeron.

Ahí apareció la muchacha, ella estaba ahí pero no se veía, y en ese momento se hizo visible. *Aridi buinaima*, estaba llevando esos pagos, no por la carne, sino porque estaba pidiendo la hija de *Jutíro buinaima*. De tanto llevar ambil, entonces se acabó el ambíl que tenían ellos, con el papá. Y en la última ida le dieron un cerrillo, un borugo y un gurre y llegó a la casa con todo eso, mire papá, aquí traigo lo que me dieron, le dijo al papá, —hijo y ahora qué vamos a hacer, ya no tenemos nada, el ambil de nosotros ya se acabó—, dijo el papá, —ya no tenemos nada—, —vamos a hacer esto—, dijo el papá después de un rato, —su tía está por allá, lléveselo a ella, ella tiene ambíl. Usted llega allá y le entrega todo eso—.

Esa tía, *Mikiği tdiango*, era la misma *Diona*, la que estaba persiguiendo al que mató a *Kudíbiní*. Y para allá se fue, dejó toda la carne al frente de la puerta y la llamó, —¡tía!, tía!—, y no le contestaba, por último, contestó, —pero ¿quién es que me está diciendo tía?—, dijo desde adentro, —si yo ya no tengo hermanos, no tengo primos. Cuando estaban ellos, ellos me daban de comer, me traían carne, miren cómo estoy ya para morirme de hambre, miren cómo está hinchado mi ojo—, —tía yo vengo a soplar su ojo, para que se sane—, le dijo, —coma de esto que yo le traje—, —bueno hijo, esté aquí quietico sentado—. Se fue, preparó y se puso a comer. Ella comía muy miedoso, sonaba como rayos, como partiendo hueso seco, durísimo, —espere ahí un ratico, que voy a descansar que acabé de comer, lo que hace tiempo no había comido—, y se quedó dormida.

Después de un rato ella se despertó como sorprendida, —¡ah!, yo no saludé a mi sobrino, voy a mirarlo—, se levantó y se fue donde él, —hijo, ¿qué dijo usted?, ¿qué pensó para venir acá?—, le preguntó, —tía pues yo vine a ver si de pronto tiene baba en su ojo, yo vine porque no tengo—, se refería a ambíl, —¿acaso yo soy hombre para yo tener de eso?—, le contestó, —soy una mujer, no tengo nada, pero bueno, vamos a mirar, que por ahí me dieron en una hojita, por ahí está guardado,

voy a mirar—. Se fue a mirar en la paserita de ella, encima de la candela, —por aquí debe estar, ¿será que se cayó a la candela?—, hablaba ella solita, buscando el ambíl, y buscaba y escarbaba en la pacera, —¡ah!, por aquí está, aquí lo encontré—, dijo, —esto es lo que me dieron de chupar, por aquí lo tengo—. Allá mismo ella se puso a prepararlo, lo preparó y lo amarró como en forma de nudos, de pepas, —ahora si voy a saludar a mi sobrino—, dijo, —bueno sobrino, aquí está, esta es la cabeza de la cacería que usted trajo—. En una maraca que ella tenía, preparó un poco de ambíl, —ahí está, venga y chupe—, le dijo, —vamos a botar todos esos aradores que usted recogió allá en el monte. Le hizo chupar y chupar, hasta que lo hizo sudar, —¿qué le pasó?—, le preguntó, —no, lo que pasa es que yo me llené de conocimiento—, se sudó y quedó chorriando el cuerpo de sudor, —ah, *jii*, usted contestó bien—, le dijo—, si hubiera contestado de otra forma ya lo hubiera despreciado—. Bueno, él lamió el *peráiko* de ella, —mire su *peráiko*—, le dijo y se lo entregó, —¡jiii!, chochó—, contestó.

Y entonces le entregó los amarres de ambíl, —este es para su defensa—, le señaló una de las pepas, —este no lo vaya a sacar. Este otro, es para usted chupar, cuando usted ande por el monte y va a llover usted coge lo chupa y sopla la lluvia—, —usted es mi tía, esté sentada que yo estoy en cacería—, así usted dice, —esta no es lluvia, este es goteo de mi ojo que cae, usted dice: soy yo tía, estoy cazando no vaya a llorar más; así usted habla y verá que escampa—.

Él recibió todo eso y se regresó a la casa, y le habló al papá, —papá yo estuve donde mi tía, me dio y me habló—, le contó todo lo que había pasado, —me dio este que es para mí protección—, ese él lo guardó, y el otro lo llevó para pagar la cacería donde *Jutíro buinama*. Llegó allá con eso y llevó más masa de canangucho y más almidón, y allá llegó a prepararlo, mientras que la gente estaba de cacería.

Ahí estaba la muchacha, *Jutíro tdiangó*. Con ella se puso a preparar lo que llevó, hicieron cagüana, ella ya no se escondía. Cuando llegó la gente él los atendió, —aquí hay cagüana, hay ambil, hay coca, ahí está—, dijo, —esa gente se alegró, —mire lo que trajo nuestro cuñado, ni siquiera el dueño de aquí, nos daba así, de todo esto. Este si trajo y nos está dando de tomar, de chupar y de mambiar, esto está muy bien—, estaban muy contentos.

Después de eso *Aridi buinaima* se puso a dialogar con *Jutíro buinaima*, y ya no le decía sobrino sino yerno. Ya al amanecer, el papá habló con la hija, —bueno hija, ya el hombre la vino a llevar, ya se tiene que ir—, y se fueron. Cuando llegaron ahí estaban el papá y la mamá, él entró y a ella la

dejó afuera, —hijo, ¿ya traje?—, le preguntó, —si mamá, ya lo traje—, le dijo, —allá está afuera en la puerta, dígame que entre mamá—. La mamá salió y no había nadie, ella no estaba, —acá no está, no hay nadie—, dijo. Lo que pasó es que, cuando él entró la dejó afuera, mientras eso, llegó la mujer que el rechazó y le hablo cosas malas de él y ella se fue, —¿para qué usted vino con él?, ese hombre no es bueno, ese hombre es malo, ese hombre le va a dar mala vida, es mejor que se vaya—, le llenó la cabeza de cosas malas. Ella se comió el cuento y se fue, pero no se fue donde los papás, sino más abajo, donde los abuelos.

Entonces el regresó a donde *Jutro buinaima* y le contó lo que pasó, —yerno, ya yo se lo entregué a usted, usted fue que no la cuidó bien, la culpa la tiene usted, ¿qué podemos hacer?—, y él se puso a pensar y a buscar, para dónde se habría ido; se había ido bien lejos, por allá donde el abuelo *Koregirai*, —ya no podemos hacer nada, ya se fue lejos donde los abuelos—, le dijo.

Entonces lo sentó y le empezó a contar narraciones de cómo cuidar a la mujer, —yerno, a la mujer hay que saberla cuidar, porque ellas son como las mojarras que se meten debajo del barro cuando hay problemas y de allá nadie lo saca, ya se pierde—, y así le estuvo aconsejando hasta que amaneció.

Como lo hizo amanecer aconsejándolo, le entregó a la otra hija, la menor, —llévesela, pero no la vaya a dejar afuera, tiene que entrar con ella—, se la llevó, se fueron los dos, pero esta vez no la dejó afuera, entró con ella y allá se quedó.

Como estas mujeres, estaban bien criadas, bien aconsejadas, ellas eran bien trabajadoras; sembraban maní, yuca, rallan, hacen casabe, bueno muy trabajadora. Con esta mujer que llegó, *Kuiriti buinaima* ya podía hacer baile, porque como ella es muy trabajadora, entonces había mucha abundancia, mucha comida. Él hacía baile y mandaba ambíl donde los suegros de *Aridi buinaima* para que le fueran a acompañar en los bailes, pero ellos no iban, varias veces los invitaban, pero no iban. Por último, el marido de ella, *Aridi buinaima*, le dijo que fuera ella, —vaya usted, de pronto su papá no me quiere ver a mi—, le dijo, —vaya de pronto a usted si le hace caso, para que venga ayudarnos a soplar candela para hacer cagiüana—, —bueno—, le dijo, y se fue.

Cuando llegó, hablo con el papá, —papá, ¿ustedes porqué no han ido?, allá los estábamos esperando, el hombre los ha estado esperando y ustedes no han ido—, —hija, nosotros siempre hemos ido—, le contestó, —pero como ustedes no nos saludan, por eso nosotros nos devolvemos. Ahora vamos a hacer esto—, le dijo, —mi yerno tiene que guindar una hamaca porque yo ya soy un anciano, ya no

puedo sentarme, mi espalda ya no me sirve. Entonces me tiene que guindar la hamaca para yo llegar allí—, le siguió instruyendo, —cuando nosotros vamos a llegar, por ahí a las seis de la tarde, va a oler por la puerta *dirima*, *nótekue*, *jáibikie*, de todas estas matas va a empezar a oler. Su marido tiene que salir y recoger como el aire y ahí mismo va a aparecer un catarijado. Después usted dice lo mismo para su mamá y agarra en el aire, también, y ahí en las manos le va a aparecer un canastado—

Regresó a donde el marido y le contó, —mi papá, siempre ha venido, pero como nosotros no los hemos recibido, pues ellos se devolvieron, porque no sabíamos cómo recibirlos—, y le contó cómo debían hacer ahora. Así pasó, llegaron como a las seis y empezó a oler de todas esas plantas. Y ellos hicieron tal como les dijo el papá, —uhhh, mi suegro ya llegó—, salió y agarró el aire, allí le apareció el catarijado, lo agarró y lo dejó a un lado, la mujer también lo hizo, —vino mi mamá—, agarró en el aire y apareció el canastado. Ahí ellos ya se convirtieron en personas, —ya llegaron su papá y su mamá, dele de comer— le dijo *Aridi buinaima* a la mujer, —papá, mamá, vengan a comer, acá hay ají, hay casabe, hay manicuera para que tomen— Los dos se fueron y comieron, el viejo, cuando acabó de comer, cogió su taleguito de coca y su ambíl y se fue a sentar donde el yerno y charlaron como hasta la media noche, hasta que el viejo dijo, —de aquí ya es para que usted converse con su *yainama*, a mí ya me duele la espalda, ¿ya está guindada mi hamaca?—, —sí—, le contestó, ahí está.

Lo acomodó ahí, donde se pone el manguaré; por eso la hamaca de él, es donde se pone el manguaré, —bueno, voy a descansar, ahora usted debe despertar a la gente—, le dijo, —ya nosotros nos vamos a acostar, usted saca una hojita de puy, préndalo y lo hace así por dentro y ya—, le seguía diciendo cosas, —¿usted cree que este es mi cabello?, ¿es puro pasto?, ¿es puro bejucal?, ¡no!, mi cabello es esta maloca—, cuando le dijo así, *Aridi buinaima*, se quedó como dormido por un instante. Cuando se levantó, semejante maloca tan grande que se convirtió, esa maloquita que ellos tenían, donde hacían bailes. Ahí es donde dicen que cuando se hace baile la maloca se agranda, para que quepa mucha gente. De ahí el anciano llamó a la mujer, —venga hija, vamos ya a dormir—, —bueno—, le contestó ella. Se acostaron y ahí se convirtieron en manguaré.

A eso de las dos de la mañana, tocaron ese manguaré, y sonó lejos, por todas partes. La gente nunca había escuchado ese sonido tan grande, cuando sonó eso, *Jitdiirema* estaba dormido y con semejante ruido se cayó de la hamaca y se enojó, —¿quién es que me está interrumpiendo el sueño?—, gritó, —yo maté al hermano de él, y ahora, ¿es una mujer que va a venir a interrumpir mi sueño?, la piedra con la que yo maté a su hermano, acá lo tengo, ahora van a ver—, dijo y se volvió acostar. Siguió

sonando el manguaré y toda la gente, desde todas partes gritaban contestando a ese manguaré. Al otro día llegaron los bailarines, toda la gente. *Mániyama*, se fue a buscar su *yúa* para llevar al baile. Cuando estaba yendo, en el camino encontró a *Jitdiirema*, y ahí empezaron a hablar, —*yaina* [*Yainama* es persona de un mismo nivel de conocimiento], ¿qué está haciendo?, ¿qué está buscando?—, le preguntó *Jitdiirema*, —solamente estoy buscando mi *yúa*—, le contestó, —estamos haciendo caso al baile con esto. No hace falta nada allá donde suena el manguaré, hay está *júñoi*, también cahuana, hay maní, hay de todo, hay de todo de comer, hay casabe, hay coca, hay ambil, vamos a cantar con usted—, y el sacó de su *moigai* [tapa rabo], sacó su ambíl, —mire, chupe y verá—, chupó semejante ambíl, un ambíl dulce. Cuando el chupó, se le fue la mente, la inteligencia de él se le voló; después le dio coca, coca dulce, y el corazón de él ya no pesaba nada, estaba ya desarmado, —*yaina*, voy a traer mi coca, después vamos—, le dijo *Jitdiirema*, —*jíi*—, le contestó *Mániyama*, —*yaina*, no me vaya a engañar, yo lo voy a esperar, con usted vamos a cantar, con usted vamos a ir—, pero él no se fue a buscar el talego de coca, se fue a buscar el *guamaji* [el poder de él, la piedra de matar gente], se fue y lo trajo, —no se vaya a quedar, no vaya a decir que tiene pereza—, dijo *Mániyama*, —no, yo si voy a venir—, —así yo hago y me lleno mucho [se llena de ambil]—, dijo *Mániyama* y lo convidó.

Así, lo fue carreteando y se lo fue llevando, por eso es que los *múruima*, llegan siempre de último a los bailes, a eso de las seis y media. Entonces los *Jikópue*, los *jímue*, los *gidó*, todo ya habían entrado a bailar, y esos *uruima*, se fueron de noche, porque ese *Jitdiirema* iba como con pereza como escondiéndose, y carretiándolo se lo llevó. Entraron y sacaron todo los *yúa* que llevaron al baile, entonces *Kuíriti buinaima* pagó todos los *yúa*, dejó de último a los de los *uruima*, —*úai*—, dijo, —bailen, disfruten, yo voy a comer de lo que ustedes trajeron—, dijo *Kuíriti*.

La hija de *Jutiro buinama*, empezó a bailar como animando a la gente; sí ella bailaba en la mitad de los otros, entre baile y baile. En una de esas *Jitdiiruema*, que estaba como escondido, sacó la piedra y lo tiró donde ella estaba bailando y ella se cayó en mitad de la gente y el marido, que estaba en la puerta mirando dijo, —¡huy!, ahora si el baile está muy sabroso, muy bueno—, ahí mismo, se fue y agarró a la mujer y de una vez lo chupó, y ahí ya tenía la piedra en la mano, y le dijo a toda la gente, —¡estén todos quietos!, no vaya a salir nadie—, y prendió su *bobaie*, y se fue alumbrando por todo el camino por donde venía la gente, miró que todas las huellas iban para adentro, —afuera no está, debe estar adentro—, dijo, bajó más ambíl, de un *nákoda*, allí estaba el ambíl de ellos, lo bajó y lo preparó, —ahora sí, venga uno por uno, ¿a quién no le pagué el *yúa*?, a alguien no le pague, ¿quién será?—, llamó a cada uno y le hizo chupar ambil para preguntarles, —¿Esto es suyo?—, pero

ninguno decía que sí, —yo no sé nada de eso—, decían. Todos pasaron, —yo creo que era propio *yúa*—, decían unos, —no es *yúa*, pero lo traje como *yúa*, recíballo—, decían otros. Pasaron todos, pero nadie, lo reclamaba; *Jitdiiruema*, estaba sentado detrás de *Mániyama*, estaba agachado, —*Mániyama*, ¿quién está sentado detrás de usted?, —le preguntó, —es mi *yainama*—, le contestó, —¿por qué tiene pena, por qué está agachado?, ¿acaso estuvo con mi mujer o cagó en mi camino?—, le dijo a *Maniyama*, —tenga, venga lleve, todavía hay, no se ha acabado—, le dijo a *Jitdiiruema*, —no es mío, yo no tengo—, contestó *Jitdiiruema*, en ese momento, el manguaré que estaba acostado se paró, como un hombresote, —¡ese es!—, dijo, —yo lo vi, yo estaba mirando, de aquí, él lo tiró, ese fue, venga para acá—, ahí mismo lo cogió de las mechas y lo sentó en la puerta, —¡vengan a defenderlo!, ¿quién es el sobrino de él, quién es el tío de él, quién responde por él?—, preguntó; nadie dijo nada, todo mundo estaba callado. Entonces de una vez cogió su *kuépai* y le mochó la cabeza, y empezó a repartirlo a todo el mundo, y dijo, —el que va a ser doliente de él, es quien no va a recibir, ahí si lo voy a conocer, ¿quién es el doliente de él?—, dijo ese hombre, —vengan a recibir todos—, los llamó y empezaron a recibir todos, al final le dijeron, —no ese es suyo, ese es nuestro *yúa*, este es de nosotros, ese es suyo, nosotros se lo trajimos para usted. Ese que usted nos dio, es de nosotros y este es suyo, nosotros lo trajimos para usted—, —sí, así es, eso está muy bien—. Entonces sacó un catarijano, lo empacó bien. Ahí ese hombresote se convirtió en una danta, se lo terció y le dijo a la mujer, —bueno mujer vámonos, porque ya tenemos que comer, vamos a llenarnos; hijos, miren, disfruten, que yo voy a llenarme, voy a comer—, y se fueron, se desaparecieron esos dos.

1.6.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz principal.

Núcleos:

- “En esa parte está la mujer de abundancia, allá voy a buscar mujer – dijo *Aridi buinaima*”: *Aridi buinaima* está en busca de una mujer, una mujer de abundancia.
- “Entonces no se fue para este baile. Después anunciaron otro baile donde *Jutíro buinaima*, por allá escuchó el manguaré”: *Aridi buinaima* se salva de la muerte en un baile y va para otro.

- "... él viene a pedir a nuestra hermana, por eso es que él está trayendo todo eso, eso es el pago de nuestra hermana, él es nuestro cuñado": *Aridi buinainaima* encuentra la mujer de abundancia.
- "Hijo y ahora qué vamos a hacer, ya no tenemos nada, el ambil de nosotros ya se acabó– dijo el papá –ya no tenemos nada": *Aridi buinainaima*, tiene que pagar por llevarse la mujer de abundancia, pero se le acaba el ambil.
- "Bueno hija, ya el hombre la vino a llevar, ya se tiene que ir- y se fueron": Se llevó una primera mujer de abundancia, pero la mujer que había rechazado hizo que ella se fuera.
- "Como lo hizo amanecer aconsejándolo, le entregó a la otra hija, la menor": Le entregan otra mujer de abundancia a *Aridi buinainaima*.
- "Él hacía baile y mandaba ambil donde los suegros de *Aridi buinainaima* para que le fueran a acompañar en los bailes, pero ellos no iban": Los suegros no llegaban al baile porque no los sabían recibir.
- "*Yaina*, no me vaya a engañar, yo lo voy a esperar, con usted vamos a cantar, con usted vamos a ir": Convida a *Jitdiirema*, quien mató a *Kudíbini*, al baile de *Koregirai*.
- "*Jitdiirema*, que estaba como escondido, sacó la piedra y lo tiró donde ella estaba bailando y ella se cayó en mitad de la gente ...": Intento de matar a la mujer de *Aridi buinainaima*.
- "Llamó a cada uno y le hizo chupar ambil para preguntarles": *Aridi buinainaima* investiga quién tiró la piedra que con la que querían matar a su mujer.
- "¡Ese es!– dijo –yo lo vi, yo estaba mirando, de aquí, él lo tiró, ese fue, venga para acá": El suegro de *Aridi buinainaima* despierta y señala a *Jitdiirema* como responsable del intento de muerte a la mujer de *Aridi buinainaima*.
- "Ahí mismo lo cogió de las mechas y lo sentó en la puerta": *Jitdiirema* es ajusticiado por el suegro de *Aridi buinainaima*.

Catálisis:

- "*Kuíriti buinainaima* cogió como mujer a la hermana de *Mikiği buinainaima*, que se llamaba *Mikiği tdiango*, y tuvieron un hijo que se llamó, también *Aridi buinainaima*": Se da a conocer el origen de *Aridi buinainaima*.
- "Entonces, a *Aridi buinainaima*, le llegó *Jukúmire ringo*. Ella quería vivir con *Aridi buinainaima*, pero él no quería, sin embargo, ella insistía ...": Había una mujer que pretendía a *Aridi buinainaima*.

- “En esa parte está la mujer de abundancia, ... y se fue a tomar cagüana, allá donde estaban ensayando”: *Aridi buinaima* desea encontrar una mujer de abundancia.
- “No vaya para allá –le dijo *Pidima* –allá lo están esperando para matarlo ...”: Se advierte a *Aridi buinaima* sobre una intensión para asesinarlo.
- “Después anunciaron otro baile donde *Jutiro buinaima*, ... Allá, está la mujer de abundancia, ... – Hijo, no se vaya quédese sentado ... – le dijo la mamá”: Se presenta una oportunidad para que *Aridi buinaima* pueda encontrar la mujer una abundancia.
- “... le había dicho al tío que en tres días iba a traer el pago de esa carne ... es cosa suya ... – le había dicho el tío ... Si, yo le voy a traer – le había contestado”: Se establece un compromiso de pago.
- “Y parece que la hija de *Jutiro buinaima*, como que se enamoró de él”: La hija de *Jutiro buinaima* es atraída por *Aridi buinaima* como hombre.
- “Tío, con quién está conversando ... Con mi sobrino– le contestó ... ese no es su sobrino ... ese es su *ñekóre*– le dijo”: Existe una intensión de aceptación a *Aridi buinaima* como *ñekóre* [cuñado].
- “Hijo y ahora qué vamos a hacer, ya no tenemos nada, el ambil de nosotros ya se acabó– dijo el papá –ya no tenemos nada...”: Hay preocupación porque no hay con qué pagar la cacería dada a *Aridi buinaima*.
- “Él entró y a ella la dejó afuera ...”: Quedó la mujer de *Aridi buinaima* a merced de la mujer que había despreciado.
- “Él hacía baile y mandaba ambíl donde los suegros de *Aridi buinaima* para que le fueran a acompañar en los bailes, pero ellos no iban ...”: Llaman a los suegros de *Aridi buinaima* para el baile.
- “Cuando sonó eso, *Jitdiirema* estaba dormido y con semejante ruido se cayó de la hamaca y se enojó ... La piedra con la que yo maté a su hermano, acá lo tengo, ahora van a ver”: *Jitdiirema* se da cuenta del baile y reacciona en tono amenazante.
- “*Yaina*, no me vaya a engañar, yo lo voy a esperar, con usted vamos a cantar, ... Y así, lo fue carreteando y se lo fue llevando”: Se compromete a *Jitdiirema* para que asista al baile.
- “... sacó la piedra y lo tiró donde ella estaba bailando y ella se cayó en mitad de la gente ...”: *Jitdiirema* atenta contra la mujer de *Aridi buinaima* motivando que se busque al responsable.

Indicios:

- “Es mejor que se vaya porque mi hijo no te quiere, él no le habla, no le saluda, no quiere nada con usted, váyase –le dijo *Aridi buinaima*”: Actitud de rechazo a *Jukúmire ringo*, quien pretendía a *Aridi buinaima*.
- “Entonces se preparó. Sacó su carguero, preparó su ambíl, lo amarró en una vara, con el carguero y se fue a tomar cagüana, allá donde estaban ensayando”: *Aridi buinaima* estaba entusiasmado por ir al baile donde encontraría su mujer de abundancia.
- “No vaya para allá –le dijo *Pidima* –allá ... están organizando ese baile para matarlo, así que no vaya”: Había preocupación por parte de *Pidima* por el bienestar de *Aridi buinaima*.
- “Bueno tío– le contestó y le hizo caso, y se devolvió de allí mismo”: *Aridi buinaima* se torna obediente ante su tío *Pidima*.
- “Allá, está la mujer de abundancia, voy a traer esa mujer, me voy a tomar– dijo él”: *Aridi buinaima* se anima nuevamente para ir a un baile.
- “Hijo, no se vaya quédese sentado, usted estuvo en peligro de que se lo comieran, quédese quieto– le dijo la mamá”: Sus padres se preocupan nuevamente por lo que le pudiese pasar.
- “Hermano, no se vaya, usted casi nunca viene, váyase después de que se vaya la gente, estese quieto para que nos acompañen– le dijeron”: Había un ambiente de alegría en los familiares de *Aridi buinaima* por su visita.
- “Mientras tanto en la casa de él, los papás estaban tristes porque pensaban que ya lo habían matado y se lo habían comido”: Los padres de *Aridi buinaima* estaban resignados porque a su hijo lo pudieron haber matado.
- “No vaya a mostrar a la gente porque después ellos se acostumbran– le dijo cuando le entregó el pago”: Había recelo porque otra gente se diera cuenta de lo que daba *Aridi buinaima*.
- “Y parece que la hija de *Jutiro buinaima*, como que se enamoró de él”: La hija de *Jutiro buinaima* es atraída por *Aridi buinaima* como hombre.
- “Pero ¿quién es que me está diciendo tía?– dijo desde adentro –si yo ya no tengo hermanos, no tengo primos. Cuando estaban ellos, ellos me daban de comer, me traían carne, miren cómo estoy ya para morir de hambre, miren cómo está hinchado mi ojo”: Hay un ambiente de soledad y abandono en la casa de la tía de *Aridi buinaima*.
- “Se fue, preparó y se puso a comer. Ella comía muy miedoso, sonaba como rayos, como partiendo hueso seco, durísimo”: La tía de *Aridi buinaima* se notaba muy aterradora y estaba muy hambrienta.

- “¡Ah!, yo no saludé a mi sobrino, voy a mirarlo– se levantó y se fue donde él”: Hay un gesto de sorpresa y de olvido.
- “... Usted contestó bien– le dijo –si hubiera contestado de otra forma ya lo hubiera despreciado”: Hay satisfacción por la respuesta que había dado *Aridi buinaima*.
- “Mire lo que trajo nuestro cuñado, ni siquiera el dueño de aquí, nos daba así, de todo esto. Este si trajo y nos está dando de tomar, de chupar y de mambiar, esto está muy bien”: Hay un ambiente de alegría y de aceptación hacia *Aridi buinaima*.
- “Ya no podemos hacer nada, ya se fue lejos donde los abuelos– le dijo”: Hay resignación por parte del suegro de *Aridi buinaima* por la partida de la hija que había entregado a *Aridi buinaima*.
- “Bueno, voy a descansar, ahora usted debe despertar a la gente– le dijo –ya nosotros nos vamos a acostar, usted saca una hojita de puy, préndalo y lo hace así por dentro y ya- le seguía diciendo cosas”: El suegro de *Aridi buinaima* se nota satisfecho y cansado, por lo que se va a dormir.
- “¿Quién es que me está interrumpiendo el sueño?– gritó –yo maté al hermano de él, y ahora es una mujer que va a venir a interrumpir mi sueño”: *Jitdiirema* está enojado y amenazante porque lo despertaron.
- “La hija de *Jutiro buinama*, empezó a bailar como animando a la gente”: *Jutiro buinama* demuestra alegría para transmitir a la demás gente.
- “¿Por qué tiene pena, por qué está agachado? ¿acaso estuvo con mi mujer o cagó en mi camino?– le dijo a *Maniyama*”: *Aridi buinaima* se muestra malicioso por la actitud de *Jitdiirema*.
- “No es mío, yo no tengo– contestó *Jitdiirema*”: *Jitdiirema* se siente acorralado negándolo todo.
- “¡Vengan a defenderlo!, ¿quién es el sobrino de él?, ¿quién es el tío de él?, ¿quién responde por él?– preguntó”: El suegro de *Aridi buinaima* se torna amenazante generando un ambiente de miedo.

Informantes:

- “No, ese no es su sobrino, ese es su *ñekóre*– le dijo –él viene a pedir a nuestra hermana, por eso es que él está trayendo todo eso, eso es el pago de nuestra hermana, él es nuestro cuñado”: Los recursos del bosque son utilizados para establecer relaciones sociales.
- “Bueno, y les dijo en tres días voy a volver a traer el pago de ese que me dieron”: Hay una relación de retribución mutua por beneficios recibidos.

- “Cuando estaban ellos, ellos me daban de comer, me traían carne, miren cómo estoy ya para morir de hambre, miren cómo está hinchado mi ojo”: Dependencia de insumos del bosque para la subsistencia.
- “Usted es mi tía, esté sentada que yo estoy en cacería– así usted dice –esta no es lluvia, este es goteo de mi ojo que cae. Usted dice: soy yo tía, estoy cazando no vaya a llorar más; así usted habla y verá que escampa”: Existen mecanismos de comunicación con el ambiente.
- “Llegaron como a las seis y empezó a oler de todas esas plantas”: Se manifiesta un comportamiento temporal de las especies.
- “¿Usted cree que este es mi cabello? ¿es puro pasto?, ¿es puro bejucal?, ¡No!, mi cabello es esta maloca”: Hay una relación simbólica entre el cuerpo humano y elementos de la naturaleza.
- “... estamos haciendo caso al baile con esto. No hace falta nada allá donde suena el manguaré, hay está *júñoi*, también cahuana, hay maní, hay de todo ...”: La realización de los bailes son una manifestación de abundancia.
- “Ahora sí, venga uno por uno. ¿A quién no le pagué el *yúa*? a alguien no le pague, ¿quién será? ... ese es suyo, nosotros se lo trajimos para usted. Ese que usted nos dio, es de nosotros y este es suyo, nosotros lo trajimos para usted”: Los bailes son espacios de intercambio basados en la abundancia donde todo alcanza para todos.

Síntesis:

Diona ringo, seguía persiguiendo a quien mato a *Kudíbini*, por todos los bailes. A *Aridi buinaima* le llegó *Júkumi ringo*, quien lo pretendía, pero él no la quería y la rechazó, por lo que ella le aviso a sus hermanos, y ellos planearon matarlo en un baile, a donde no fue porque le advirtieron que lo iban a matar. Él quería encontrar una mujer, una mujer de abundancia. Después, su tío, *Jutiro buinaima*, hizo un baile y él fue en busca de la mujer de abundancia que quería, allí la encontró, pero tuvo que pagar mucho por ella hasta que se le agotó su ambíl y tuvo que acudir donde *Diona ringo*, así obtuvo a su mujer. Él se la llevó, pero la perdió porque no entró con ella a su casa, en vista de eso su suegro le entregó otra después de aconsejarlo. Cuando ella vivía con *Aridi buinaima*, hacían bailes e invitaba a sus papas, pero ellos no iban porque no los sabían recibir. Finalmente fueron a uno de esos bailes donde su suegro hizo agrandar la maloca. Allí llegó *Jitdiiruema*, quien había matado a *Kudíbini*, estaba escondido donde *Mániyama*, quien lo llevó como acompañante. Allí él también quiso matar a la mujer de *Aridi buinaima*, pero su suegro, que estaba en ese momento convertido en manguaré lo identificó, se convirtió en una persona grandísima, se paró y lo mató. Ahí apareció lo que se llama *yúa*, el regalo para ir a los bailes

1.6.3 Interpretación

Mientras, por una parte, se daba la búsqueda de la abundancia, por otra, se continuaba con la búsqueda de quien mató a *Kudíbini* [*Uímediki*], el hermano de *Añiraima*. *Diona ringo* lo había estado preguntando y buscando por diferentes bailes y no lo había logrado “coger”, estaba bien escondido. Este episodio tiene como protagonista a *Aridi buinaima* hijo *Kuíriti buinaima*, quien rechazó a una mujer que lo pretendía, quien por esta razón decidió vengarse primero incitando a su muerte y entorpeciendo su propósito de buscar mujer.

Aridi buinaima, se había decidido a conseguir mujer, mujer de abundancia. Desde la entrega de la abundancia, la expresión mujer de abundancia, enmarca un simbolismo muy importante para la humanidad en términos de categoría y de cualidad de la mujer, “mujer trabajadora”:

“Allá, está la mujer de abundancia; voy a traer esa mujer ... allá está la mujer que yo voy a coger ...”

En fin, se fue a un baile donde sabía que vivía una mujer que le convenía. Se fue para el baile de *Jutíro buinaima*, donde fue reconocido como familiar, allí llevó ambil que fue retribuido con cacería. Se siguió dando esta compensación recíproca por varias ocasiones donde se iba aumentando el valor de la ofrenda y su retribución, tanto que tuvo que ir a pedir más ambil donde su tía, *Diona ringo*.

“... él le había dicho al tío que en tres días iba a traer el pago de esa carne, —bueno, eso es cosa suya sobrino—, le había dicho el tío, —eso es cosa suya—, —sí, yo le voy a traer—, le había contestado. Y así le dijo al papá y preparó ambil, coca y masa de canangucho y se devolvió, y se lo entregó ...”

Se evidencia aquí el mecanismo tradicional para “pedir” a una mujer como compañera, se enmarca en un evento de negociación donde fluye la espiritualidad y el conocimiento a través del mambe y el ambil, lo que también representa un apoyo más para el padre de la mujer en asuntos tradicionales como puede ser la realización de los bailes. Los bienes, fruto del trabajo de la chagra, también tienen una representación que está dirigida hacia la garantía de la capacidad y conocimiento del trabajo de chagra, para que la mujer pueda sembrar la abundancia.

De otra parte, esta negociación, tiene un sentido de aceptación social. Cuando el entorno familiar y social de la mujer ha valorado positivamente sus capacidades y comportamiento de la persona que está “pidiendo” a la mujer, es aceptado oficialmente como parte de la familia y de ese entorno social:

“... tío, con quién está conversando—, le preguntó, —con mi sobrino—, le contestó, —no, ese no es su sobrino, ese es su *ñekóre*—, le dijo, —él viene a pedir a nuestra hermana, por

eso es que él está trayendo todo eso, eso es el pago de nuestra hermana, él es nuestro cuñado—, —¿no cierto cuñado?!—, le sacudió el hombro.

Bueno, todos quedaron como apenados, pero todos, ahí sí dijeron lo mismo, —sí, eso es cierto, él no es nuestro hermano, él es nuestro cuñado—. Ahí ya, *Jutíro buinaima* lo llamó yerno. Entonces prepararon el ambíl, cagüana y todo lo que trajo, —bueno, vamos a tomar el pago de nuestra hermana—, dijeron ...”

Así, *Aridi buinaima* logró conseguir mujer, una mujer de abundancia. Sin embargo, cuando quiso llevarla a su maloca no entró con ella dejándola afuera. Allí, llegó la mujer que él había rechazado antes y la embaucó, provocando que ella se fuera. Simboliza esta situación, que el hecho de conseguir una mujer no es solamente recibirla y llevarla a la casa, también es necesario tener un conocimiento y una formación para poder mantenerla sentimentalmente, como le dijo su suegro:

“... yerno, ya yo se lo entregue a usted, usted fue que no la cuidó bien, la culpa la tiene usted, ¿qué podemos hacer?—, y él se puso a pensar y a buscar, para dónde se habría ido; se había ido bien lejos, por allá donde el abuelo *Koregirai*, —ya no podemos hacer nada, ya se fue lejos donde los abuelos—, le dijo.

Entonces lo sentó y le empezó a contar narraciones de cómo cuidar a la mujer, —yerno, a la mujer hay que saberla cuidar, porque ellas son como las mojarras que se meten debajo del barro cuando hay problemas y de allá nadie lo saca, ya se pierde—, y así le estuvo aconsejando hasta que amaneció.

Como lo hizo amanecer aconsejándolo, le entregó a la otra hija, la menor, —llévesela, pero no la vaya a dejar afuera, tiene que entrar con ella ...”

Finalmente, el suegro le solucionó la situación entregándole otra de sus hijas, pero esta vez le dio todos los consejos necesarios para mantener a su mujer. Solucionado esto, y después de tener abundancia, empezaron a organizar un baile al cual invitaron a los suegros de *Aridi buinaima*. Ellos no habían llegado porque no los habían sabido recibir, hasta que fue la hija personalmente donde sus padres y ellos le dieron las indicaciones para recibirlos. Los suegros habían solicitado que les ubicaran un lugar especial para ellos dormir, ese lugar que escogieron quedó establecido para el lugar del manguaré, que eran finalmente ellos, sus suegros. Pero también, hicieron que la maloca, que era pequeña, se convirtiera en una gran maloca. De esto queda que cuando se va a realizar un baile la maloca se agranda para que puedan caber todas las personas que quieran ir. Quedaron entonces, los suegros dormidos en su lugar.

El anuncio del baile llegó a todo mundo, también llegó a oídos de *Jitdiiruema*, quien había matado a *Kudíbini*, quien permanecía escondido donde *Mániyama*, quien también escuchó de la celebración del baile e incitó a *Jitdiiruema* a ir al baile, sin embargo, su actuación lo tenía en sobre aviso. Estando en el baile, aún permanecía escondido, aun así, se delató al hacer una maldad a la dueña del baile

provocando la suspicacia de *Aridi buinaima*, quién reaccionó de manera prudente en pro de la alegría del baile, pero de fondo para descubrir quien estaba causando el “desorden” en el baile. Lo descubrió llamando a cada uno de los asistentes al baile, dándoles ambil y preguntando por el dueño de la piedra que fue lanzada al centro de la maloca que causó la caída de la mujer de *Aridi buinaima*. La “chupada” de ambil es un momento importante de los bailes como símbolo de inclusión y de goce para todo aquel que desee participar.

En esta chupada de ambil fue que descubrieron a *Jitdiirema* a quien finalmente asesinaron dando fin a la persecución del culpable de la muerte de *Kudibini*.

Los bailes son considerados como rituales de protección y de curación de enfermedades. *Jitdiiruema* fue designado como la representación del mal denotado por haber matado a *Kudibini*, donde a partir de allí, se convertiría en una maldad o enfermedad latente que tenía que ser curada. Su muerte, que se dio en público, representó la curación de un mal que aquejaba a la gente, pero más aún, garantizaría la protección para que no volviese a ocurrir este tipo de situación [enfermedad]:

“... entonces de una vez cogió su *kuépai* y le mochó la cabeza, y empezó a repartirlo a todo el mundo, y dijo, —el que va a ser doliente de él, es quien no va a recibir, ahí si lo voy a conocer, ¿quién es el doliente de él?—, dijo ese hombre, —vengan a recibir todos—, los llamó y empezaron a recibir todos, al final le dijeron, —no ese es suyo, ese es nuestro *yúa*, este es de nosotros, ese es suyo, nosotros se lo trajimos para usted. Ese que usted nos dio, es de nosotros y este es suyo, nosotros lo trajimos para usted—, —sí, así es, eso está muy bien—. Entonces sacó un catarijano, lo empacó bien. Ahí ese hombre se convirtió en una danta, se lo terció y le dijo a la mujer, —bueno mujer vámonos, porque ya tenemos que comer, vamos a llenarnos; hijos, miren, disfruten, que yo voy a llenarme, voy a comer ...”

También quedó establecida la cacería [*yúa*] como representación del hecho de encontrar la enfermedad y curarla; un animal es el portador de la enfermedad el cual debe ser cazado para que desaparezca la enfermedad, esta presa es la que debe ser llevada al dueño del baile y él tiene que adivinar que animal es para que se conjure la enfermedad o el mal que aqueja a las personas.

Con este evento, termina otro camino del proceso de establecimiento de las mejores condiciones en el mundo para la vida del hombre, en este caso el mecanismo de prevención y curación de enfermedades.

1.7 Episodio 7: Construcción de la maloca y entrega del manguaré

Llegar a las malocas siempre me ha causado una extraña sensación de respeto, un cambio de ambiente del libertinaje del exterior a un “pequeño-inmenso espacio” de gran respeto que reúne todas las energías de la naturaleza que, sé que el cuerpo físico no podría aguantarlo pero que, con la cagüana, el ambil y el tabaco, se reduce a alegría, amor y felicidad por la vida. Recuerdo, —¡síéntese allá y no se mueva!— me decían, hasta ahora lo hago. Desde donde estaba sentado miraba la inmensidad de ese espacio dirigiendo mi mirada curiosa al mabeadero, los fogones, el pilón y el manguaré. Tanta curiosidad me transmitía eso del manguaré que me daban ganas de ir a tocarlos y sentir cómo sonaban, pero tenía que estar sentado donde me dijeron. Cuando salía, con mucho tacto, y percatándome de que nadie me viera le hechaba una mano, me transmitía una sensación de fuerza y poder que no me animaba a seguirlo tocando y escuchar su voz; aún mantengo esa sensación.

1.7.1 La narración

Narrado por: Anastasio Rivera Muinane.

Bogotá D.C., enero 20 de 2020.

Después de que se terminó el baile, toda la gente se fue, y la maloca que se había agrandado, se hizo pequeña nuevamente, porque el que hizo así, se fue. *Aridi buinaima* se quedó en esa maloquita pequeñita, y la mujer estaba cocinando *parekatii* [yuca de manicuera]. Y estaban allí, conversando con el papá, *Kuíriti buinaima*. Él se paró y fue a buscar el taleguito de coca, en eso se tropezó con un palo donde estaba sentada la olla donde estaban cocinando la manicuera y se regó todo, todo se cayó al piso, en ese momento, la mujer, que nunca decía nada, que no hablaba, que no era de mal genio, ahí se alborotó, se enojó como nunca, —¿pero qué viene a hacer usted acá?, mi papá cuando se sienta en el mabeadero el lleva todo de una vez, su coca su ambil, y de ahí no se para hasta que no termina de conversar—, lo regañó durísimo, estaba muy enojada, —¿dónde voy a poner mi *bákirai* [soporte para balay de exprimir]?—, le reclamó, —¿dónde voy a poner mis cosas? en una maloca tan pequeña que no cabe nada. Mire que no tengo dónde poner mi canastado de *maní*, no hay nada, no hay dónde—, estaba enojada.

Entonces la mamá de *Aridi buinaima*, que se dio cuenta de todo eso, dijo —una mujer que es tan noble, que no alega, que nunca dice nada, que trabaja calladita, ahora sí ya habla, ¿por qué?—, le

dijo, —porque ella tiene con qué, ella tiene de su trabajo—. Es así donde se dice, que la mujer que habla duro es porque tiene, tiene su maní, tiene su yuca, tiene de todo, por eso es que habla. Y la que no tienen nada, pues no tiene con que responder, no puede decir nada, no puede regañar, no puede reclamar; esto es como la coca y el ambíl para el hombre, con esto es que responde el hombre. La forma de regañar la mujer es con todo eso. Ella pone su maní, su casabe, de todo, para que coman, así ella habla, —pida esos entantillos que tienen los hermanos míos, pida eso—, le dijo la mamá a *Aridi buinaima*; —yo no quiero estar en una chocita donde no cabe nada, uno no puede ni respirar—, decía la mujer. Él escuchó eso, y no le contestó nada, cogió su ambil y su coca y se puso a charlar con el papá sobre construcción de maloca. En la mañana del otro día se levantó, —papá yo voy a charlar donde los suegros *Imigi buinaima*—, se fue y llevó ambíl.

En el camino se encontró con el suegro y se pusieron a hablar, —suegro, aquí le traigo un poquito de ambil para que usted vaya a calentar agua para preparar cagüana, —bueno yerno—, le recibió y se fue. Cuando se iba ir, el hijo menor del suegro le dijo, —cuñao, yo voy a ir con usted—, y se fueron los dos hablando, —cuñao, ¿usted sí sabe cómo es que se entra donde están los *Imigi buinaima* [lo puños, pescados, pirañas] ?— le dijo a *Aridi buinaima*, —no—, le contestó, —yo le voy a enseñar cuñao—, le dijo, —usted va a llegar, entra y golpea de una vez, la puerta con esa vara que usted lleva, empieza a narrar esa parte que dice: yo no estoy buscando otra cosa, yo estoy es buscando maderas, bejucos y hojas para hacer maloca, así usted entra. Después de que termine usted va a decir—, continuó, —si él le va a preguntar alguna cosa, él no va decir nada. El calladito va recibir de su mano, usted le entrega. Después él le va a preguntar, qué animal es que usted necesita, usted tiene que narrar el nombre de todos los animales, todo sin dejar nada. A lo último usted le dice, y con esta palabra se va nombrando todos los animales. Al final, por una parte, termina *iyáima tiqíirai*, el mico sogui-sogui, y por otro lado terminan con *iyáima gagádirai*, el tente—. Bueno, así hablaron con el suegro, —¿para cuándo entonces?—, le dijo el suegro, —para tal día—, le contestó, —ese día lo voy a esperar—.

Entonces el suegro se fue adelante, a donde la hija, a calentar agua para cahuana, —tal día vienen—, dijo, ahí estaban esperando. Entonces ellos cortaron toda la madera que se necesitaba, las varas, los travesaños. Entre toda esa gente, trajeron todo lo que necesitaban, todos ellos venían y llegaron a descansar al lado de la maloca del suegro de él, de *Aridi buinaima*, —cuenten a ver—, dijo *Imigi buinaima*, el jefe de ellos, —cuenten a ver si están completos todos los palos—, miraron los estantillos, la varas, todo estaba completo, pero cuando vieron los travesaños, faltaba uno, —jmm, falta uno, ¿qué vamos a hacer?—, dijeron. La maloca del suegro, seguramente, tenía de a dos

travesaños, —saquemos uno de ahí—, dijeron, —esa maloca tiene dos—, y de una vez lo sacaron, y así completaron toda la madera que se necesitaba. Cuando llegaron, delante de ellos, ya los tintines habían cortado las varitas y las panguanas, las perdices y toda esta clase de animalitos, habían limpiado donde iba a quedar la maloca. Las hormigas también recogieron todos los restos de hojas.

Otros ya habían hecho los huecos para enterrar los estantillos. Colocaron las varas, todo. Colocaron también los travesaños. En esos *Jútiro buinama*, el suegro de *Aridi buinama*, estaba mirando. Cuando colocaron ese travesaño, éste quedó largo, mientras los demás quedaron al ras. Entonces el suegro que estaba mirando, preguntó, —¿qué pasó con esto?—, y antes de que se complicara la cosa, *Imigi buinama*, se sentó al lado de él y le contó, —este no lo vamos a llevar para otra parte, este va a ser para su hija, eso va a quedar acá, de modo que no vaya a decir nada—, —ah bueno—, contestó, —entonces trocen eso que sobró—.

Entonces se subieron a trozarlo. Cuando cayó, ese pedazo se convirtió en *nónoiní* [borugo pequeño que ya no crece]. El resto lo arreglaron como asiento para él, entonces nada se perdió.

Y así, hicieron toda la maloca [*áiyoko*], rápido. Como ellos son gente de agua, no pueden estar mucho tiempo por fuera, son peces, por eso es que trabajaron rápido. Cuando terminaron, les dio, ambíl, coca, casabe, frutas, de todo les dio, ellos comieron y ya se estaban yendo, —suegro usted no se vaya—, le dijo *Aridi buinama* a *Imigi buinama*, —quédese que ahorita voy a sacudir las hojitas a ver que quedó—, se refería a las hojitas donde envolvieron la sal, y vamos a preparar ambil y chupamos un rato, esta noche no se vaya—, bueno—, le dijo y mandó a su gente, pero él se quedó.

Ya cuando todos se habían ido, sacó sal, sacó su ambil, preparó y le dio a él una pepa grande de ambil, —me dio pena que yo les hice aguantar hambre—, es un decir de ellos, —de todas maneras, yo voy a buscar una cacería que yo tengo para ustedes y se los voy a llevar—, —yerno, eso es cosa suya, yo no se lo estoy pidiendo, pero como usted ya lo dijo, pues llévelo—, le contestó *Imigi buinama*, —yo lo voy a esperar, cuando usted lo consiga lo lleva—, y se fue.

Después de que se fueron, la mujer le dijo a *Aridi buinama*, —no vaya a ponerse a buscar ese animal por allá en el monte, saquemos hojas de yuca, lo amontonamos cerca de la puerta y lo tapamos con hojas de platanillo y eso se va a podrir, ahí van a aparecer esos animales—. Así lo hicieron y él no fue al monte. Esas hojas se pudrieron y llegaron allí unas lombrices, *kúio*, grandotas como culebra verrugosa, él lo cogió y lo empacó en un catarijano y se fue para donde *Imigi buinama*, —la cacería

que yo le ofrecí, aquí se lo traigo—, así le dijo, —muy bien le contestó—. Ahí mismo lo cogió y lo trozó en tres pedazos. Dejó las partes más gruesas y el resto lo repartió a toda la gente. Por eso es que a muchos pescados les gusta la lombriz; a todos le dio, nadie quedó por fuera, dijo, —estos dos pedazos, déjenlos quietos, eso lo vamos a llevar otra vez donde él. Vamos a llevar *o raadi* [su garganta], espérenos allá, —bueno—, dijo.

Llegó donde la mujer y le contó, —ellos van a venir y va a traer una cosa que nos va a servir. Entonces, esos dos pedazos lo convirtieron en manguaré y lo llevaron. Todo completo lo llevaron, con las macanas para tocarlo; llegaron y lo entregaron, —aquí está lo que yo le dije que le iba a traer, ese es suyo, esa es su garganta—, eso no demoró, lo entregaron rápido y se fueron de una vez, como son pescados.

Ese manguaré que dejaron es manguaré de múrui, porque no tiene pata. Este se monta como en una especie de horqueta y adelante y atrás se soporta en unos bejucos, así es como se acomoda

1.7.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz, principalmente.

Núcleos:

- “Después de que se terminó el baile, toda la gente se fue ...”: La maloca queda vacío y regresa a ser pequeña.
- “Él se paró y fue a buscar el taleguito de coca, en eso se tropezó ... se regó todo, todo se cayó al piso”: A causa de esto la mujer de *Aridi buinaima* se enoja reclamando una maloca más grande.
- “Pida esos estantillos que tienen los hermanos míos, pida eso – le dijo la mamá a *Aridi buinaima*”: Se requiere construir una maloca grande y se pide ayuda para construir una maloca.
- “Cuando terminaron, les dio, ambíl, coca, casabe, frutas, de todo les dio ...”: Se construyó la maloca y se gratificó por el trabajo a las personas que la hicieron.
- “Entonces, esos dos pedazos lo convirtieron en manguaré y lo llevaron ...”: Se entrega el manguaré, la garganta, a *Aridi buinaima*.

Catálisis:

- "... toda la gente se fue, y la maloca que se había agrandado, se hizo pequeña nuevamente": Cambia el ambiente de baile a la situación normal de la cotidianidad.
- "Él se paró y fue a buscar el taleguito de coca, en eso se tropezó con un palo donde estaba sentada la hoya donde estaba cocinando la manicuera y se regó todo, todo se cayó al piso": Esta situación provoca el enojo de la mujer, quien pide una maloca más grande.
- "Cogió su ambil y su coca y se puso a charlar con el papá sobre construcción de maloca": Busca la palabra de construcción de maloca donde su mamá le dice que pidiera ayuda a sus tíos.
- "Suegro, aquí le traigo un poquito de ambil para que usted vaya a calentar agua para preparar cagüana": Va donde sus suegros a pedir ayuda para la construcción de una maloca.
- "... cuenten a ver si están completos todos los palos. Miraron los estantillos, la varas, todo estaba completo. Cuando vieron los travesaños, faltaba uno ...": Se verifica todos los materiales dándose cuenta de que falta un elemento.
- "Suegro usted no se vaya– le dijo *Aridi buinaima* a *Imigi buinaima*–, quédese que ahorita voy a sacudir las hojitas a ver que quedó": Agradecimiento de *Aridi buinaima* a su suegro por la construcción de la maloca.
- "Me dio pena que yo les hice aguantar hambre– es un decir de ellos –de todas maneras, yo voy a buscar una cacería que yo tengo para ustedes y se los voy a llevar": *Aridi buinaima* se compromete a realizar un pago por la construcción de la maloca.
- "Estos dos pedazos– déjenlos quietos –eso lo vamos a llevar otra vez donde él. Vamos a llevar *o raadi*": Devuelven parte del pago a *Aridi buinaima*; éste será el manguaré.

Indicios:

- "En ese momento, la mujer, que nunca decía nada, que no hablaba, que no era de mal genio, ahí se alborotó, se enojó como nunca": La mujer de *Aridi buinaima* es muy tranquila, sin embargo, acciones que van en contra de su trabajo como mujer le hacen cambiar fuertemente su humor.
- "... que la mujer que habla duro es porque tiene, tiene su maní, tiene su yuca, tiene de todo, por eso es que habla ...": Es una condición y poder de una mujer de abundancia.
- "... él no va decir nada. El calladito va recibir de su mano, usted le entrega": Los *Imigi buinaima* son personas cautelosas.

- “Y antes de que se complicara la cosa, *Imigi buinaima*, se sentó al lado de él y le contó”: *Imigi buinaima* se muestra como una persona precavida y anticipada.
- “Me dio pena que yo les hice aguantar hambre– es un decir de ellos”: Hay una actitud de inmenso agradecimiento que se manifiesta como pena y mala atención que se convierte en deuda.

Informantes:

- “Entonces usted tiene que narrar el nombre de todos los animales, todo sin dejar nada ... termina *iyáima tukúdirai*, el mico sogui-sogui, y por otro lado teminan con *iyáima gagádirai*, el tente”: Existe una identificación y orden para los animales.
- “Entonces ellos cortaron toda la madera que se necesitaba, las varas, los travesaños ...”: Existe una categoría utilitaria para elementos del bosque.
- “Cuando llegaron, delante de ellos, ya los tintines habían cortado las varitas y las panguanas, las perdices y toda esta clase de animalitos, habían limpiado donde iba a quedar la maloca. Las hormigas también recogieron todos los restos de hojas”: Hay una relación entre las plantas pequeñas y los animales pequeños.
- “... esas hojas se pudrieron y llegaron allí unas lombrices, *kúio*, grandotas como culebra verrugosa”: Existe una categoría de animales; las lombrices.

Síntesis:

Después del baile donde encontraron y mataron a *Jitdiiruema*, la gente se fue y se quedó *Aridi buinaima* con su papá en el mambadero. La maloca se volvió a hacer pequeña nuevamente, él se paró a buscar su coca, pero cuando iba tropezó y botó la manicuera que su mujer estaba cocinando. Ella se enojó muchísimo y lo regañó reclamándole que la maloca era muy pequeña y no podía trabajar en sus cosas. Su madre escuchó y le dijo que le pidiera a la gente de agua que le construyera una maloca. Así lo hizo y ellos salieron y la construyeron y como pago se comprometió a llevarles una cacería, eran una lombriz grande. Se las llevó, ellos se repartieron una parte y dos partes la devolvieron. Estas partes se convirtieron en manguaré, diciéndole que eso era *o raadi* [su garganta]. Así quedó *Aridi buinaima* con maloca y con manguaré, y fue lo quedó para la actual humanidad.

1.7.3 Interpretación

Además de la entrega de la abundancia y de la curación de las enfermedades, se le entrega al hombre un espacio, un microcosmos en representación de toda la naturaleza creada, como punto de concentración de conocimiento y de relacionamiento social y espiritual; esta es la maloca [*áiyoko*]. Después del baile donde descubrieron y mataron a *Jitdiiruema*, la maloca volvió a ser pequeña, lo que ocasionó el disgusto de *Monipue ringo*, por no tener espacio para implementos y para sus labores como mujer de abundancia. Aquí se hace evidente que para el disfrute de la abundancia no solo es necesario saber establecer la chagra y contar con las plantas, sino que es necesario un espacio adecuado donde se transforme los frutos de la chagra en alimentos digeribles y que es responsabilidad del hombre dotar a la mujer de este espacio y de los implementos necesarios:

“... en eso se tropezó con un palo donde estaba sentada la olla donde estaba cocinando la manicuera y se regó todo, todo se cayó al piso, en ese momento, la mujer, que nunca decía nada, que no hablaba, que no era de mal genio, ahí se alborotó, se enojó como nunca, —¿pero qué vienen hacer usted acá?, mi papa cuando se sienta en el mambadero el lleva todo de una vez, su coca su ambil, y de ahí no se para hasta que no termina de conversar—, lo regañó durísimo, estaba muy enojada, —¿dónde voy a poner mi *bákirai* [soporte para balay de exprimir]?—, le reclamó, —¿dónde voy a poner mis cosas? en una maloca tan pequeña que no cabe nada. Mire que no tengo dónde poner mi canastado de maní, no hay nada, no hay dónde—, estaba enojada.

Entonces la mamá de *Aridi buinaima*, que se dio cuenta de todo eso, dijo —una mujer que es tan noble, que no alega, que nunca dice nada, que trabaja calladita, ahora sí ya habla, ¿por qué?—, le dijo, —porque ella tiene con qué, ella tiene de su trabajo ...”

Resalta también, el poder que le imprime a la mujer el hecho de contar con la abundancia. Esto obliga a *Aridi buinaima* a construir una verdadera maloca acudiendo a sus suegros, los *Imigi buinaima*, la gente de agua, gente de dientes aserrados como los “puños” [pirañas] que representan capacidad para cortar los árboles que servirán para la construcción de la maloca. Se presenta un símil entre los árboles necesarios para la construcción como animales cuyo nombramiento garantiza que se pueda contar con todos los elementos necesarios para la maloca y a la vez se establece como un mecanismo que arraiga el conocimiento sobre las plantas, que expresan una relación íntima con los animales:

“... usted va a llegar, entra y golpea de una vez, la puerta con esa vara que usted lleva, empieza a narrar esa parte que dice: yo no estoy buscando otra cosa, yo estoy es buscando maderas, bejucos y hojas para hacer maloca, así usted entra. Después de que termine usted va a decir—, continuó, —si él le va a preguntar alguna cosa, él no va a decir nada. El calladito va recibir de su mano, usted le entrega. Después él le va a preguntar, qué animal es que usted necesita, usted tiene que narrar el nombre de todos los animales, todo sin dejar nada. A lo último usted le dice, y con esta palabra se va nombrando todos los animales. Al final, por

una parte, termina *iyáima tuqúdirai*, el mico sogui-sogui, y por otro lado terminan con *iyáima gagádirai*, el tente...”

De esta forma quedó construida la maloca como debía quedar para la humanidad y la participación de todos los animales quedó reflejada en todas las partes de la maloca como en las distintas figuras que se dan en la tejida del “puy” [*eérebe*].

Al terminar el trabajo, la gente, los animales del agua, que construyeron la maloca estaban despidiéndose porque tenían que regresar ya que eran peces y no podían permanecer mucho tiempo por fuera del agua; regresaron con su pago correspondiente. Su jefe, *Imigi buinaima*, se quedó por petición de *Aridi buinaima*, para darle sal, mambe y ambil que había quedado del baile, como recompensa por el trabajo. *Aridi buinaima* se comprometió en llevarle más pago, cacería, que, aunque no era obligación quedó como un compromiso:

“Me dio pena que yo les hice aguantar hambre – es un decir de ellos–. De todas maneras, yo voy a buscar una cacería que yo tengo para ustedes y se los voy a llevar.
– Yerno, eso es cosa suya, yo no se lo estoy pidiendo, pero como usted ya lo dijo, pues llévelo –le contestó *Úmgi buinaima*–. Yo lo voy a esperar, cuando usted lo consiga lo lleva.”

Este hecho, establece la palabra como medio de garantía para el cumplimiento de un pacto, tan pronto sale de la boca queda establecido como un compromiso. La cacería que había prometido, no la tenía clara, sin embargo, su mujer le dijo que se podría sacar de la pudrición de hoja de yuca; al hacer podrir la yuca llegan unos gusanos grandes. Así fue como llegó a cumplir el compromiso. Como todo es recíproco, los peces le devolvieron en agradecimiento por la cacería, parte de ella, pero convertida en “manguare”, al que nombraron como *o raadi* [su garganta], que es la voz de un *iyaima* [jefe]:

“Ellos van a venir y va a traer una cosa que nos va a servir. Entonces, esos dos pedazos lo convirtieron en manguaré y lo llevaron. Todo completo lo llevaron, con las macanas para tocarlo. Llegaron y lo entregaron, –Aquí está lo que yo le dije que le iba a traer, ese es suyo, esa es su garganta ...”

Con la entrega del manguaré quedó el hombre equipado material y espiritualmente para materializar y llevar a la práctica la abundancia y quedando establecida ella como símbolo de prosperidad.

1.8 Episodio 8: Nacimiento de la humanidad

“Uitototos, muinanes, andokes, nonuyas, boras”, de dónde salieron. Recuerdo que en mi niñez percibía cierta rivalidad, mas bien diferencias, tal vez era cuestión de niños y por historias incomprendidas. Algún día escuche un alegato entre dos niñas —bien hecho que mi abuelo casi se come a su gente—, hacía referencia a un tigre que molestaba a una familia y que era difícil matarlo y lo relacionaron con un abuelo que, según ellas, se transformaba en tigre e iba a molestarlos. Con más entendimiento me di cuenta de que todos los seres humanos salimos del mismo lugar con nuestros propios elementos que nos identifica, pero en común para todos está el tabaco, la coca y la yuca dulce, con el único propósito de mantener la buena vida; todos salimos del mismo hueco, de la misma madre.

1.8.1 La narración

Narrado por: Plácido Mendoza Muinane.

Bogotá D.C., mayo de 2021.

Después de que *Unámaiki* curó a *Añiraima* y le arregló la palabra, le dijo que ya podía llegar la gente, —¡ah!, pero falta una cosa hijo—, dijo *Unámaiki*, —usted tiene algo que es suyo, y está donde su papá—. Entonces *Unámaiki* mandó un *bígai* [cuerda] hasta donde estaba *Unámarai*, esta cuerda la conjuró y le puso estas palabras: *bígai atdiragai*, *bígai yiragai*, *bígai jiúragai*, *bígai motíragai*, *bígai yiúnoye*, *bígai atdiitde*, como que trae; por esa cuerda mandó a *Añiraima* como en forma de pulga.

Cuando llegó donde *Unámarai*, se volvió persona otra vez, llegó al patio de la maloca, entró y se sentó y miró solamente los vellos de la pierna del papá y lo arrancó y subió donde la mamá, —¿mamá éste es?—, dijo *Añiraima*, —no hijo, eso no es—, le contestó, —lo suyo está allá donde está su papá, váyase otra vez—, se regresó. Miró los vellos del dedo gordo del pie y lo arrancó y regresó, —¿mamá éste es?—, preguntó; se lo entregó, pero como eso es *jaitdirai* [pelo de culebra]), se puso a silbar y se fue, —no hijo, eso no es suyo, bótelo que eso no es suyo—, le dijo a *Añiraima*, —lo suyo está allí donde su papá, váyase otra vez—. A la tercera vez bajó, el papá estaba sentado quietico, y se sentó debajo de él. Miraba, —¿pero dónde está que yo no lo veo?—, se preguntaba *Añiraima*, —¿qué será lo que yo voy a llevar?—, miró hacia arriba y vio la barba de papá, de una vez lo arrancó de un tirón, y él se asustó, —¿quién es?—, *Unámarai* se despertó de una vez preguntando, —soy yo

papá—, le contestó, —vengo a buscar lo que es mío—, —hijo, el conocimiento, la sabiduría, no se saca así a la brava—, le dijo, —eso se saca con calma, con paciencia—, —¿así es?, ah bueno papá—, cogió la barba y de esta salió un coco *ñekiki* que es *nimairaki*, y regreso donde *Unámaiki*, —¿mamá éste si es?—, le preguntó a *Unámaiki*, —sí, ese es—, le contestó ella.

Unámaiki siguió aconsejando a *Añiraima*. Luego de esto *Añiraima* volvió a su maloca y empezó a escarbar el coco por dentro y de afán no lo volvió a tapar. *Añiraima* ya tenía su *rogóki* [*rogóki*, un recipiente de coquillo para el ambil, de pepa de cumare; *róguai* es ambíl] del coco y *Unámaiki* le empezó a entregar toda su palabra, le empezó a contar todas las historias y a enseñarle todas las narraciones para que le quedara, como grabado, ahí en su coco toda la sabiduría, —muéstreme su *rogóki* a ver ¿cómo está?, quiero ver—, le dijo *Unámaiki*, después un buen tiempo de estarle enseñando. Ella lo cogió y se lo puso al oído, —*jmm*!, la propia gente que iba a salir de acá ya se perdió—, le dijo *Unámaiki*, —se fueron todos para abajo, por allá como un trueno quedaron, con razón que no le está quedando nada a usted—.

Entonces esa primera gente se perdió. Ellos iban a ser los grandes sabios, pero se fueron, se convirtieron en danta y se fueron. Como el coco tiene huecos, por donde él lo estaba escarbando, se le olvidó taparlo y por ahí se estaba saliendo todo lo que ella le enseñaba, —bueno, tape ese hueco del coco donde está su ambil—, le dijo *Unámaiki*. *Añiraima* empezó a tapar los huecos del coco con puras hojas, pero se desprendía, lo intentó con palitos, pero también se desprendía, no se quedaba pegado, —hijo, por allá, donde la gente que se llama *gúiongoki*, está la mata de *gúiongori*, traiga las pepas que hay en la horqueta—. *Añiraima* se fue a los matorrales y buscó unas hojas grandes, *gúiomó*, que tienen como pepitas blancas en la horqueta, y recogió muchas y las amasó con los dedos hasta que quedó bien blandito. Con esa masa tapó los huecos del coco, con eso sí quedó bien sellado, —¿ya?!—, preguntó *Unámaiki*, —si mamá, ya—le respondió *Añiraima*.

Eso se convirtió en *nimairabe*, lo miró y lo cogió y lo colocó por dentro del coco. Y de esa forma siguió aconsejándolo y diciéndole más cositas, lo que debe hacer y otras cosas. Pero primero cuando estaba roto, y se salió todo lo que ella le estaba diciendo, lo que salía primero eran personas, eran las personas más inteligentes, fueron las que se perdieron, las que se fueron lejos. Después de que lo tapó, todo lo que le fue diciendo, era lo que ya iba a quedar para la humanidad, para la gente. Entonces la gente estaba ya por dentro como alborotada, como que murmuraba mucho. Pero ese coco, es en realidad la tierra, el mundo, es por eso que se dice que nosotros nacimos de adentro de la tierra.

Y así lo organizó todo y *Añiraima* fue conociendo más cosas y fue volviéndose más inteligente. La mujer loca le había estado envolotando las canciones porque donde está esa mujer se hacen bailes sin haber cagüana, maní, sin haber nada, pero donde está la propia mujer si hay de toda clase de comida. *Unámaiki* arregló las canciones que había dañado la mujer loca, le seguía diciendo, —estas serán las canciones para cuando nazca el dueño o jefe de cada una de ellas—, arregló todas las canciones: *tikii ruaki*, *jióyai*, *tdiria ruaki*, de charapa, *yuaki ruaki*, de frutas, canción de canangucho, *kinekuitai ruaki* y tablón, *yadiko ruaki*, todas las canciones, —esta canción es de *Tikida*, cuando él tenga hijo, esa va a ser la historia de él, se deja quieto—, le dijo *Diona* a *Añiraima*, —después, cuando nazca el hijo de *tdireyima*, esa es la historia de él, se deja ahí—. Así le arregló todas las canciones y lo dejó para cuando nacieran los dueños.

Lo organizó todo e *Iyuire jító* fue conociendo más cosas y fue volviéndose más inteligente. Cuando él arregló su *rogóki* [el coco] y cogió toda la palabra del tabaco, la palabra de vida, la gente ya estaba lista para salir del coco, él soplo el coco con aire de vida y aire de formación, de creación. Con esto, dentro del coco le dio vida a la humanidad que ahora necesitaban salir.

En ese momento había unos personajes que decían que sabían mucho y él les dijo que abrieran la puerta a la humanidad. Pasó el primero *kueogoma* [avispa amarilla], intentó abrir la puerta con su *iyuire naatda* pero no pudo; pasó el segundo, *moguena* [la culebra verde], no pudo; pasó el tercero *yakuenurai* [araña] y tampoco pudo. Después pasó el cuarto *mayare jítoma* [pájaro carpintero], con su pico rompió la puerta, no lo abrió, pero le hizo salir sangre, entonces *Añiraima* le dijo que no sabían, que había hecho mala señal para la gente venidera, para cuando ellos van a dar parto botaran sangre. Como nadie pudo, *Añiraima* abrió la puerta con el colmillo de un ratón y le echo sal de monte y luego ceniza caliente para ablandarla, así abrió la puerta.

Al abrirse la puerta, comenzaron a salir todos los animales hasta el último que fue el venado chonto, que intentó cerrar la puerta con las nalgas, pero *Añiraima* lo jaló y lo tiró hacia afuera para que así pudieran salir las personas, los clanes, salieron cuatro clanes que son: Negro, Rojo, Verde y blanco. *Añiraima* esperaba que su hermano saliera en medio de ellos, pero *Uimediki* no salió; él tenía muchas ganas de conocer a su hermano. Al ver que no salió se puso pensativo y triste y *Unámarai*, al verlo así, se arrancó un pelo de la barba y lo tiro a la puerta de donde salieron los clanes. *Añiraima* se acercó a la puerta y vio una lombriz pequeña y roja, miró que se movía y ella iba creciendo mientras la miraba, él la quiso coger, pero era ya muy grande y se preguntó. —¿que será esto o para qué

servirá?—, y siguió creciendo hasta convertirse en una boa. *Añiraima* llamó a la gente para ver cómo la podían matar, pero como la gente se estaba yendo ya había muy pocos, él le cedió el poder por un momento a *Jidiruipañuama* para que él la atrapara, pero intentó de todas las formas y no lo logró porque había perdido el poder del collar que le había dado *Añiraima*.

Añiraima [*Iyuire jidó*] recurrió al poder de *Añiraima* [nuevo nombre de *iyuire jidó*] para poder atrapar a la boa. *Añiraima* le encargó a *tditdiyiraima* [gavilán pequeño de pecho amarillo] que es el tabaco, pero la gente no creía que este pájaro tan pequeño iba a poder con la boa, sacarla del hueco y matarla. *Didiyiraima*, subió hasta el cielo, la miró y se dio cuenta que no podía atacarla y volvió a donde *Añiraima* y le pidió más poder para derrotar a la boa, subió otra vez y descendió atacándola y la sacó del hueco matándola, así obtuvo la victoria.

Finalmente, *Jidiruipañuama*, tenía a la boa, pero ya casi no había gente, entonces la despedazó para repartirla y volver a reunirlos. Ellos regresaron para recibir su parte de la boa, ellos, iban pasando y según con lo que recibían, así mismo los nombraba; así colocó el nombre de todos los clanes: *jipikueni*, clan caimo, a los que recibieron con hoja de caimo; *jimeni*, clan de chontaduro, a los que recibieron con hoja de chontaduro; *jakaigaro*, clan ñame, a los que recibieron con hoja de ñame, *jakaibe*; *roticomini*, clan piña, los que recibieron con cáscara de piña; *Jitaigaro*, clan *Jitaigaro*, los que recibieron con hoja de *Jitaigaro-Emenuano*; *Paibini*, clan de yarumo blanco, los que recibieron con hoja de yarumo blanco, *paibe*; *Amenani*, clan de palo, los que recibieron con cáscara de palo, *amenagorai*; Clan de hoja vieja, los que recibieron con hoja vieja, *Jakabe*; *Diueni*, clan de tabaco, los que recibieron con hoja de tabaco; *Kineni*, clan canangucho, los que recibieron con hoja de canangucho; clan yagé, los que recibieron con hoja de yagé, *unani*; *Monani*, clan de lulo silvestre, los que recibieron con hoja de lulo silvestre, *monabe*; *Mitidipo*, clan de palo, los que recibieron con hoja de palo *mitirai/mitibe*.

Los últimos, que no querían recibir fueron los *guamarayi* porque ellos tenían variedad de piedras poderosas en las manos, pero al igual *jidiruipañuama*, los llamó *guamaraige*. Los muinane no alcanzaron de la repartición y por lo tanto se untaron las manos con la sangre de la boa. La cabeza de la boa fue enviada a donde los *múruí*, quedando ellos como los *múruí*; luego de esto, todos se fueron y no quedó nadie.

Así fue que la gente abundó en el mundo. De ahí para acá si ya es lo de nuestra época.

1.8.2 Identificación de unidades funcionales

A continuación, se presentan las unidades funcionales identificadas para esta narración con sus correspondientes explicaciones y una síntesis de la narración, teniendo en cuenta los núcleos como directriz principal.

Núcleos:

- “Usted tiene algo que es suyo, y está donde su papá...”: *Unámaiki* le estaba enseñando a *Añiraima* para la futura gente, sin embargo, la palabra de *Añiraima* no podría “amanecer” sin el objeto que tenía su padre, del cual dependía el nacimiento de la gente.
- “... cogió la barba y de esta salió un coco *ñekiki* que es *nimairaki*, y regreso donde *Unámaiki*”: *Añiraima* logró obtener el *ñekiki* [pepa de coco] de donde iba a salir la humanidad.
- “*Añiraima* volvió a su maloca y empezó a escarbar el coco por dentro y de afán no lo volvió a tapar ...”: A causa de este descuido, se escapó una primera humanidad de gran sabiduría. La actual humanidad surge después de haber tapado el coco.
- “Él soplo el coco con aire de vida y aire de formación de creación”: Con esta acción se engendró la humanidad en el interior del coco.

Catálisis:

- “Él soplo el coco con aire de vida y aire de formación de creación”: Con esta acción se engendró la humanidad en el interior del coco.
- “Y *Unámaiki* arregló las canciones que había dañado la mujer loca diciendo - estas serán las canciones para cuando nazca el dueño o jefe de cada una de ellas ...”: da a entender que las canciones son entregadas desde el origen y están predestinadas para personas específicas que se van a establecer como sus dueños.
- “Muéstreme su *rogóki* a ver cómo está?, ...”: *Unámaiki* estaba dudosa sobre si el conocimiento que le estaba dando le estaba quedando a *Añiraima*.
- “Después de que lo tapó, todo lo que le fue diciendo, era lo que ya iba quedar para la humanidad, era la gente.”: Muestra que, a partir de la curación del coco, se asegura que la humanidad va a quedar con el conocimiento para su buen vivir.
- “Entonces la gente estaba ya por dentro como alborotada, como que murmulaba mucho ...”: Da a entender que las personas ya estaban listas para salir después de que se fueron concebidas y formadas bajo la palabra del tabaco y la coca que les transmitió *Añiraima*.

- “Entonces esa primera gente se perdió. Ellos iban a ser los grandes sabios, pero se fueron, se convirtieron en danta y se fueron.”: Revela que existió la posibilidad de un mejor futuro para la humanidad.
- “Como nadie pudo, *Añiraima* abrió la puerta con el colmillo de un ratón y le echo sal de monte y luego ceniza caliente para ablandarla, así abrió la puerta.”: Esta acción hace que la humanidad engendrada al interior del coco saliera a la luz, es decir naciera.
- “*Añiraima* se acercó a la puerta y vio una lombriz pequeña y roja, ...”: La existencia de esta lombriz permite que la humanidad recién nacida tenga una identidad.
- “... le pidió más poder para derrotar a la boa, subió otra vez y descendió atacándola y la sacó del hueco matándola, así obtuvo la victoria.”: La muerte de la boa propició la diferenciación de la humanidad por clanes.

Indicios:

- “El papá estaba sentado quietico, y se sentó debajo de él ...”: *Unámarai* estaba en un entorno silencioso y misterioso dominado por la concentración de *Unámarai*.
- “Entonces miró hacia arriba y vio la barba de papá, ...”: *Añiraima* está en una actitud exploratoria tratando de encontrar en su padre lo que le había dicho su madre, pero sin tener claridad de lo que buscaba.
- “Entonces la gente estaba ya por dentro como alborotada, como que murmuraba mucho ...”: Da a entender que las personas ya estaban listas para salir después de que se fueron concebidas y formadas bajo la palabra del tabaco y la coca que les transmitió *Añiraima*.
- “Esta canción es de *Tikúda*, cuando él tenga hijo, esa va a ser la historia de él, se deja quieto—le dijo *Diona* a *Añiraima*”: Para esta y las demás canciones llegarían sus dueños.
- “En ese momento había unos personajes que decían que sabían mucho y él les dijo que abrieran la puerta a la humanidad”: Hay una pugna y demostración de poderes.
- “... pero la gente no creía que este pájaro tan pequeño iba a poder con la boa, sacarla del hueco y matarla ...”: Existe desconfianza por seres aparentemente débiles.
- “Así fue que la gente abundó en el mundo ...”: En esos momentos había una gran población de personas.

Informantes:

- “... eso es *jaitdurai* [pelo de culebra] ...”: Da un indicio sobre la existencia de una forma para designar partes de un animal.
- “... buscó unas hojas grandes [*gúiomó*] que tienen como pepitas blancas en la orqueta, y recogió muchas y las amasó con los dedos hasta que quedó bien blandito ...”: Existen plantas con características utilitaria particulares.
- “Pasó el primero *kueogoma* [avispa amarilla] intento abrir la puerta con su *iyuire naatda* pero no pudo; pasó el segundo, *moguena* [la culebra verde], no pudo; pasó el tercero *yakuenurai* [araña] y tampoco pudo; cuando paso el cuarto *mayare jitdoma* [pájaro carpintero] con su pico y rompió la puerta ...”: Existen categorías de animales relacionadas con el parto.
- “... salieron cuatro clanes que son: Negro, Rojo, Verde y blanco”: Existe una primera categoría de clanes.
- “Ellos regresaron para recibir su parte de la boa. La gente iba pasando y según con lo que recibían, así mismo los nombraba, y así colocó el nombre de todos los clanes: *jipikieni*, clan caimo, a los que recibieron con hoja de caimo; *jimeni*, clan de chontaduro ...”: Los nombres especiales para los clanes que se relacionan con elementos de la naturaleza.

Síntesis:

Después de que la mujer mala envoló y casi mata a *Añiraima*, *Unámaiki* le continuó entregando conocimiento. Ella le dijo que fuera donde su papa a buscar algo que le pertenecía, era un coco. Este coco, él lo arregló y allí se iba depositando el conocimiento que le daba *Unámaiki*, sin embargo, no lo arregló bien y por donde no lo tapó se escapó la primera gente que iba a nacer, ellos eran muy sabios, después lo arregló y de allí nació la actual gente, la que estaba esperando *Añiraima*. Después de que salió la gente *Unámarai* mandó una boa que fue creciendo que luego fue muerta y repartida a las personas. De acuerdo con lo que recibían sus partes así mismo los nombraba *Añiraima*; así se conformaron los clanes originales y así fue que llegó el hombre sobre la tierra.

1.8.3 Interpretación

Cuando *Añiraima* se curó de lo que le había hecho la mujer loca, *Unámaiki* le iba a entregar todas las historias y el conocimiento de la coca y el tabaco, pero la palabra de *Añiraima* no podría “amanecer” sin el objeto que tenía su padre, del cual dependía el nacimiento de la gente, este era el coco, allí es donde se fecundaría la humanidad por efecto de la palabra de coca y el tabaco que

recibiría *Añiraima* de *Diona*. En la búsqueda del coco se presenta un consejo para la humanidad referente a la entrega del conocimiento, *Añiraima*, le arrebató el coco de la barba de su padre, a eso él le dice que el conocimiento se obtiene con calma:

“... vengo a buscar lo que es mío—, —hijo, el conocimiento, la sabiduría, no se saca así a la brava—, le dijo, —eso se saca con calma, con paciencia—, —¿así es?, ah bueno papá ...”

Sin embargo, mientras se engendraba la humanidad, con la palabra que le transmitía *Diona* a *Añiraima*, el coco no se había tapado bien, por eso se escapó una primera humanidad, los cuales eran personas sabias. Ya lista la humanidad para salir, unos personajes intentaron abrir el coco para que pudiesen salir, pero solamente vencieron un poco el coco y sangró, quedando esta acción para la futura humanidad al momento del parto; finalmente *Añiraima* fue quien abrió el coco para que salieran:

“Como nadie pudo, *Añiraima* abrió la puerta con el colmillo de un ratón y le echo sal de monte y luego ceniza caliente para ablandarla, así abrió la puerta ...”

Se abrió el coco, pero también hubo dificultades para que la gente pudiese salir, el venado chonto estaba obstruyendo su salida, pero *Añiraima* lo jaló hacia un lado para que saliera la humanidad:

“Al abrirse la puerta, comenzaron a salir todos animales hasta el último que fue el venado chonto, que intento cerrar la puerta con las nalgas, pero *Añiraima* lo jaló y lo tiró hacia afuera para que así pudieran salir las personas ...”

Finalmente, la humanidad nació. Nacieron diferenciados, inicialmente, en cuatro grupos principales, negro, rojo, verde y blanco; fue el primer orden de la humanidad. Después de esto y a partir de la repartición de la boa, que es otra figura de lucha y dificultades para establecer la humanidad en la tierra, se organizaron los clanes definitivos de acuerdo con lo que llevaron para recibir sus partes de la boa, de esta manera nacieron los clanes *jipikueni*, *jimeni*, *jakaigaro*, *rotikomini*, *jitaigaro*, *paibni*, *amenani*, clan de hoja vieja, *dieni*, *kineni*, clan yagé, *monani*, *mitidipo*; es seguro que sean más, pero es lo que en mente del narrador aún reposa.

Cierro este capítulo con la satisfacción de haber mostrado partes de mi vida que me llenan de satisfacción, amor y respeto por mi gente recordando las palabras que mi padre siempre nos decía —hijos, así ustedes lleguen a ser grandes doctores, grandes profesionales, presidentes o lo que sean en sus vidas, nunca se olviden que tiene su gente y su territorio—.

2. Capítulo II: Orden de la naturaleza

La existencia del mundo, desde la visión de los *Kineni*, tiene como propósito original el bienestar y multiplicación de la humanidad. Desde el principio, poseen un orden que parte desde la propia creación de *Tdaaipuema* [ser creado desde la nada], que luego se llamó *Unámarai*, quien creó un primer mundo, el cual era un mundo caliente que no era apto para la humanidad que él esperaba. En este mundo creó unos elementos que serían fundamentales para la vida, como la luz, representadas por el sol, la luna y las estrellas:

“Como todo era oscuro, él no podía ver nada de lo que había, pero ya tenía asiento, y pensaba - ¿cómo voy a ver lo que hay en este mundo, con qué voy a alumbrar, ¿quién me va a dar la luz? Entonces el formó primero todos esos bichos que relampaguea como las luciérnagas, *ebiño*, como cuando uno enciende un “bricket”, que no duraba ni alumbraba mucho, él quería que fuera permanente; después encontró unas hojas que brillan en la oscuridad, pero tampoco era suficiente para poder ver el mundo; después formó el relámpago, *boriya*, alumbraba mucho pero no duraba – no me sirve- dijo, todo esto ya iba quedando para el mundo; después formó las estrellas, *ukudo*, pero no alumbraba mucho, no se podía ver bien; después formó la luna [*pivui*], este sí alumbró, alcanzó a ver un poco el mundo, era como vacío. Con la luz de la luna él alcanzó a ver algo y dijo que realmente hay cosas buenas, pero no se pueden ver, entonces creó el sol [*jitdoma*], ahí sí se vio todo clarito.” (Eusebio Mendoza, 2017, episodio 1).

También creó las primeras capas de la tierra, las más profundas y sobre éstas, creó los primeros seres antecesores de la verdadera humanidad, que, sin embargo, fueron destruidos por desobediencia:

“Él miró que de verdad este mundo no era para la humanidad que él estaba pensando, los árboles grandes, los animales rebeldes y pensó en acabar este mundo, el mundo que dijo que era de él, pensó en acabar a la gente de ese tiempo, lo demás iba a quedar. Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran toda esa gente mala, esos árboles grandes, animales grandes ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1)

Después de esta destrucción se crea un nuevo mundo, que se dice que es el mundo de vida, donde se crea un nuevo suelo, nuevas plantas, nuevos animales y donde finalmente llegaría el hombre, en este nuevo mundo creó también un nuevo ser, su hijo:

“Yo limpié este mundo, para crear una nueva vida, ese mundo mío no sirve, ese va a estar ahí, pero no sirve para crear vida, es una tierra mala raquíica, no da vida. Ahora usted va a escuchar mi palabra, yo le voy a contar qué tienen que hacer para crear un nuevo mundo, un mundo de vida, eso es lo que va a formar usted – él le escuchaba y le preguntaba – padre, pero ¿qué es este mundo que usted me dice? – y le dijo – este mundo es una nueva vida, con nueva humanidad, con nueva agua, con nueva tierra, con nueva luz. Pero el sol, las estrellas, el rayo, eso ya está echo, eso continúa –. Continuaba él hablándole – lo primero que usted va a hacer sentarse y tocando su rodilla usted va pensando para hacer un nuevo mundo, *kaiñiki itdope*, tocando su rodilla usted piensa que va a hacer un nuevo mundo.” (Eusebio Mendoza, 2019 episodio 1).

En este nuevo proceso de creación y ordenamiento, se formaron los elementos actuales de la naturaleza, incluyendo al mismo hombre, se conformó también, todo un andamiaje conceptual, compuesto de consejos y pautas de comportamiento y de relacionamiento para posibilitar la llegada y permanencia del hombre sobre la tierra. Bajo una visión antropocentrista, se pone a disposición y control del hombre todos los elementos de la naturaleza bajo la responsabilidad de mantener una relación equilibrada e interdependiente para una subsistencia mutua. Así, todos los elementos de la naturaleza, después de su creación, fueron fundamentados y ordenados por seres mitológicos, y posteriormente fueron recogidos y entregados a la humanidad a través de una entidad abstracta de índole espiritual conocida como *rápue* [la palabra]. Esta entidad se constituye en pilar fundamental de la vida indígena para un futuro en “abundancia”, abundancia que puede ser interpretada como el climax del bienestar indígena y se manifiesta en cultivos disponibles para la alimentación, sin embargo, este concepto reúne un universo mucho más amplio sobre aspectos que tienen que ver con gobierno, salud, educación y espiritualidad dentro de otros; finalmente el *rápue*, define, para los *Kineni*, sus propias perspectivas de la realidad y de la vida, y se dinamiza a través de las narraciones, estableciéndose éstas, como contenedores y vehículos de él.

2.1 Categorías clasificatorias

Aquí, se pretende desentrañar formas estructurales sobre los distintos elementos y conceptos de la naturaleza que maneja este grupo social a partir de la documentación de narraciones relacionadas con la creación y ordenamiento del mundo y analizadas mediante las funciones informantes que plantea Barthes (1970) para el Análisis Estructural de Relatos.

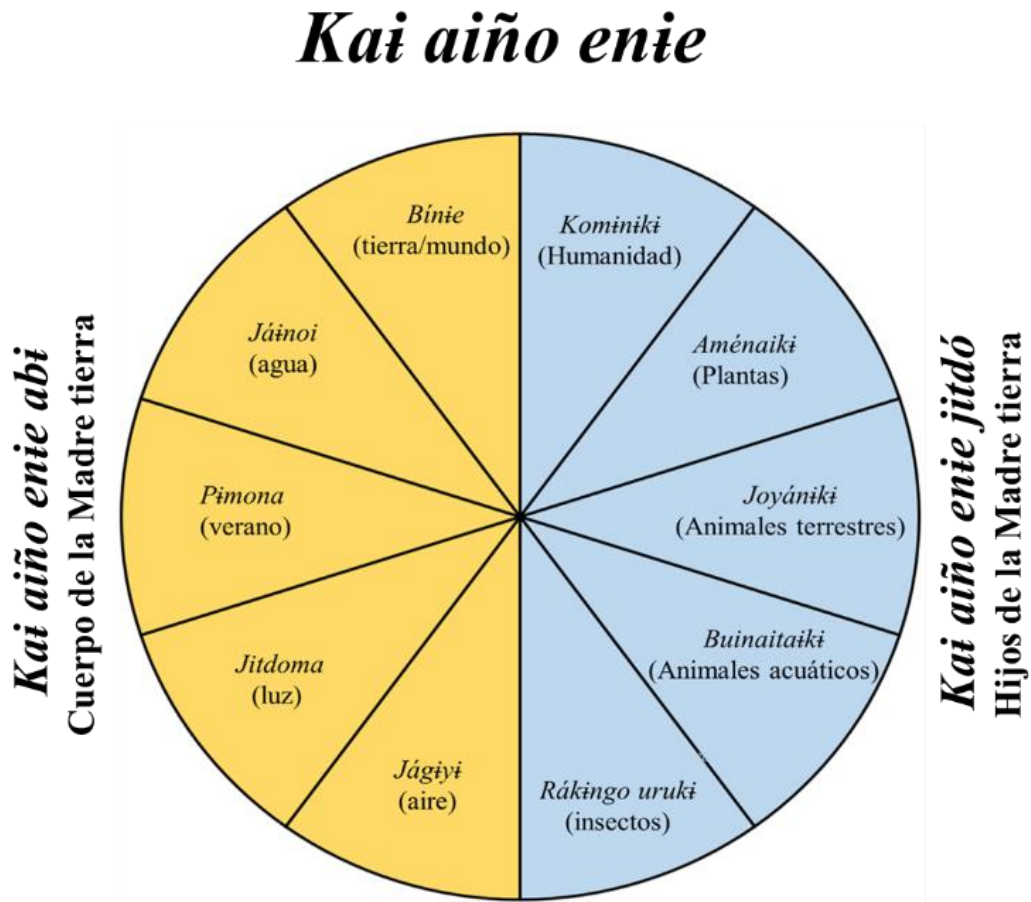
Las funciones informantes son elementos narrativos significantes que cumplen una función informativa y descriptiva, que contribuyen a aterrizar los elementos mitológicos a la realidad. De esta forma, estas funciones se configuran como la herramienta principal para dilucidar formas

organizativas de la naturaleza para una mejor comprensión de la cosmogonía indígena desde la visión de los *Kineni*.

Éste es un ejercicio interpretativo basado en 83 unidades de texto que se reconocieron como funciones informantes dentro de los 8 episodios narrativos en análisis, de donde se sintetizó la información inherente a cada uno de ellos y se establecieron siete [7] categorías en las que se puede clasificar los distintos elementos de la naturaleza, desde un nivel general hasta un nivel específico.

De acuerdo con las narraciones y explicaciones por fuera del contenido narrativo, se puede establecer, que los *Kineni* reconocen en la naturaleza diez [10] componentes básicos, con los que el hombre interactúa física y espiritualmente con la naturaleza, como lo muestra la **Ilustración 3**.

Ilustración 3: Componentes básicos de la naturaleza según los *Kineni*



Estos componentes fueron creados en dos momentos o son el resultado de la creación de dos mundos, como se relata en las narraciones, donde en el primer mundo se crearon y ordenaron elementos fundamentales para la vida, *bínie* [tierra], *jáinoi* [agua], *jitdoma* [luz], *pimona* [verano] y *jágiyi* [aire], de color amarillo en la **Ilustración 3**, y unos primeros seres, predecesores de la actual humanidad, como también existían formas de animales y vegetales de gran tamaño, que fueron destruidos por mal comportamiento de los primeros seres humanos. De esta destrucción, quedaron elementos fundamentales como soporte de vida para los seres creados en un segundo momento *kominiki* [humanos], *aménaiki* [plantas], *joyániiki* [animales terrestres], *buinaitaiki* [animales acuáticos] y *rákingo uruki* [insectos], en azul en la **Ilustración 3**, después de la destrucción del primer mundo. De los elementos creados en el primer mundo, subsistieron la tierra, el agua, la luz, el fuego, el aire y restos de los otros grandes animales, que fueron consagrados como parte del cuerpo de la madre tierra, sobre los cuales se desarrollarían sus hijos, los nuevos seres creados en el segundo mundo:

“El aceite de los árboles y la gordura de los animales grandes que se quemaron, es lo que ahora dicen que se llama petróleo, y todo esto que quedó, lo consagró como sangre, como el corazón, como la carne, como el cuerpo, como el pecho de la madre tierra: *Kai aiño riado, banoji, die, da ini, da ikuru, da uáki*, así se formó la tierra” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

De esta forma, estos elementos fundamentales pueden ser categorizados en términos de la madre tierra, *kai aiño enie*, como: *kai aiño enie abi*, cuerpo de la madre tierra y *kai aiño enie jít dó*, hijos de la madre tierra. Cada uno de estos elementos fundamentales tienen subcategorías o son parte de categorías superiores, que tienen su sustento en las narraciones. Así, por ejemplo, en referencia a la tierra se mencionan la existencia capas que se diferencian por su capacidad para generar vida:

“Él miraba como desde arriba, estaba como colgado y dijo – ahora si voy a formar tierra para yo poder pisar – Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir [*iráiki*, tierra de candela]; después hizo una capa de “minerales” [cobre, hierro, oro], ese se llamó *nópueni choveni* [como cosa dura], aquí también está *boraji* [el petróleo] que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, chobéruema, es como hacha. Aquí deja con la tierra llamada *uipiki*, que es como llano, en esta tierra no hay vida, él dijo – este mundo mío no es para la vida ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

En referencia a la humanidad:

“Cuando él arregló su *rogóki* [el coco] y cogió toda la palabra del tabaco, la palabra de vida, la gente ya estaba lista para salir del coco, él soplo el coco con aire de vida y aire de formación, de creación. Con esto, dentro del coco le dio vida a la humanidad que ahora necesitaban salir.” (Plásido Mendoza, 2021, episodio 8).

Sobre los peces se dice:

“... muy bien dijo—, pero le faltaba algo, *jainoi* [agua]; en el agua formo los *buinaitai* [los peces] ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

En referencia a las plantas:

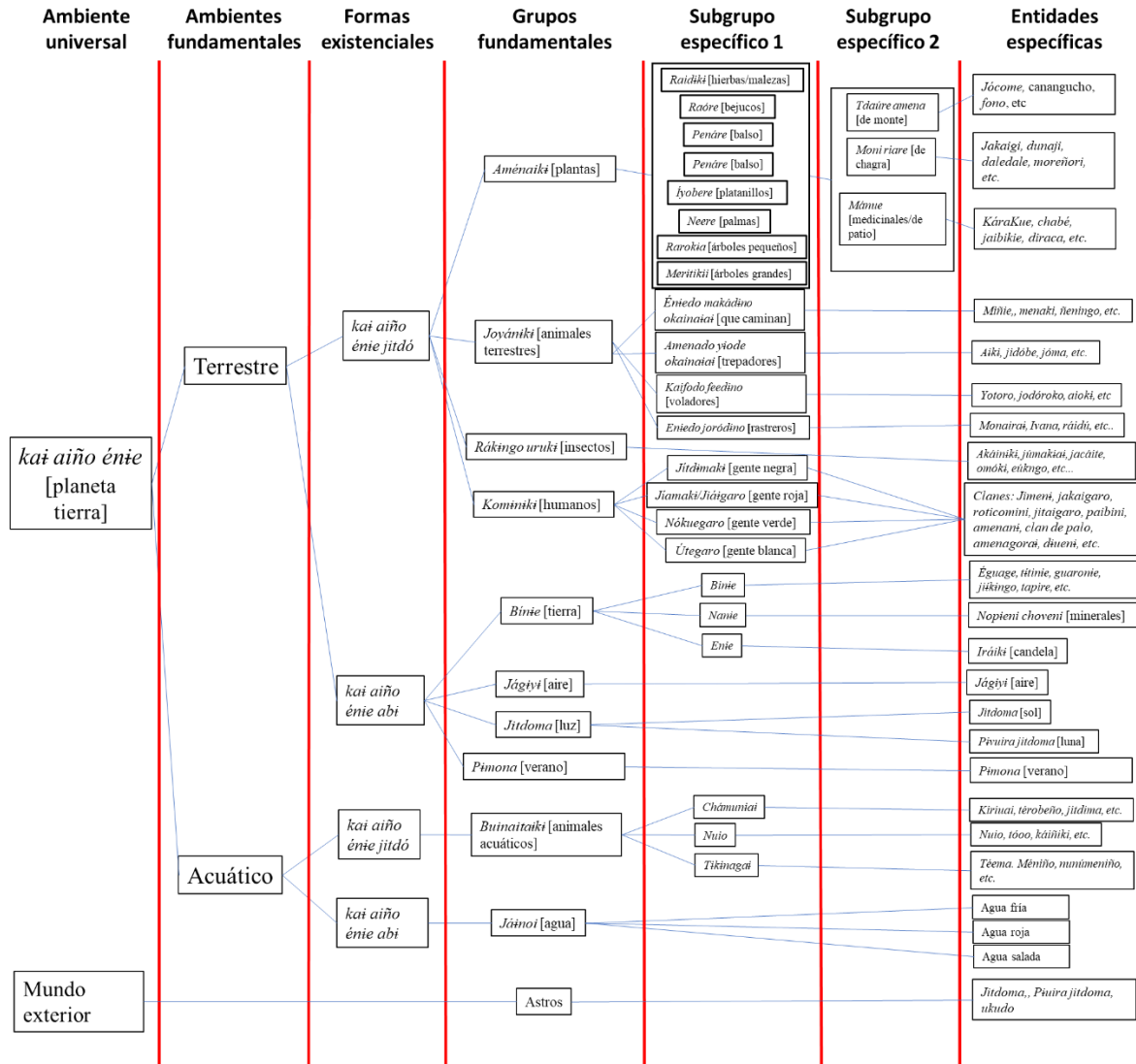
“El padre le siguió aconsejando – Bueno, ya esta la tierra, ya está medido, ahora usted tiene que pensar para quién es esta tierra que está creando que es lo debe hacer, tiene que empezar formando los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande, o *maménoga itdoi komuide*, así usted dice *ráidiki komuide*, ahí aparece *ráidiki* –. Le empezó a decir – primero forma *ráidiki*, es el mismo *varie*, son hierbas; después forma *yarániki*, es un melchor, es como un arbolito pequeñito; después forma *juñúre*, son larguitos;” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Sobre los animales:

“... y se fueron y no regresaron más, pero ahí quedó sentado otra vez *Joyánirai*, —sobrino, esa es mi gente, yo soy el que le voy a avisar ¿cuál es suyo y cuál es mío?, avíseme bien— le dijo, —tío, usted va a ser dueño de los otros [los *rigániki*], cuando nazcan la humanidad, no lo vaya a mezquinar, usted lo tienen que entregar—, le contestó *Yinaka buinaima*, —bueno —contestó y se fue, cogió a su gente y se los llevó más lejos. Comenzaron a dialogar entre ellos, —cuenten las historias, narren, y verán que vamos tener de todo—, le volvió a decir, y hablen y hablen, pero nada llegaba ...” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 3).

Estos diez componentes, considerados como categorías básicas, fueron el punto de partida, para establecer siete categorías (**Ilustración 4**) o niveles de agrupación en que se pueden ubicar los elementos específicos de la naturaleza que son referenciados en las narraciones. Estas agrupaciones obedecen a condiciones de lugar/espacio, de adaptación a entornos específicos o formas o condiciones de tipo biológico o cultural, éstas son: Ambiente universal, Ambientes fundamentales, Formas existenciales, Grupos fundamentales, Subgrupo específico 1, Subgrupo específico 2 y entidades específicas. Cada una de estas categorías están conformadas por elementos particulares o forman parte de alguna categoría superior.

Ilustración 4: Aproximación conceptual de la estructura de la naturaleza de los *Kineni*



A continuación, se definen cada una de las categorías identificadas y sus respectivos elementos, contextualizados desde el mismo contenido de las narraciones.

2.1.1 Ambiente universal

Las narraciones no hacen mención a un concepto de universo, sin embargo, hacen mención a la creación de elementos de características astrales que se suspenden en un espacio no determinado, que podría ser considerado como universo como referente de todo lo existente: Dichos elementos se crean a la distancia para establecer condiciones en en favor de la posterior llegada del hombre sobre la tierra, como se menciona a continuación:

Orlando Mendoza hace referencia a la creación de la tierra así:

“Ya formado, miraba un abismo sin nada, era puro aire y pensó -¿qué hago para formar la tierra?- y toco su frente y pasó su mano sobre ella, de allí salió un mugresito, lo cogió y lo empezó a frotar en la palma de la mano, entonces se formó una bolita y siguió dándole vueltas hasta que no le alcanzo en la mano y lo soltó, cuando lo soltó quedó suspendido en el aire y como un balón grande se fue anchando ...” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1).

También dice sobre la creación del sol y la luna, lo siguiente:

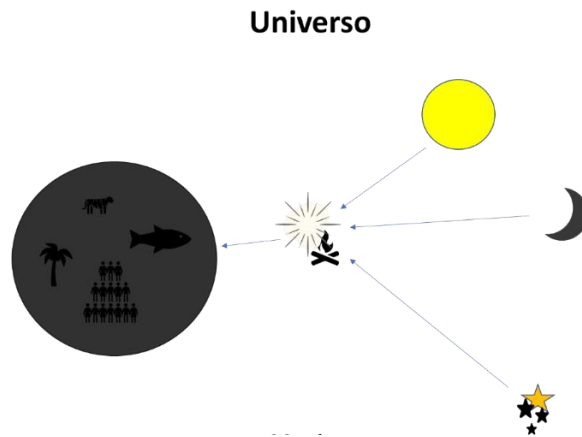
“Sin embargo, todo era tiniebla, no había luz, entonces *Unamarai* pensó - ¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ¿cómo vamos a ver? -y pensó la forma de la candela y le puso el nombre *Jitdoma*, creó el sol y el mundo se aclaró por encima, todo se veía blanco, bonito, y se quedó pensando ...” (Orlando Mendoza (2019, episodio 1).

Así, el universo tendría una concepción binaria y complementaria entre la tierra como planeta y lo que está por fuera de ella.

Mundo exterior

Se refiere al espacio existente por fuera de la tierra como planeta, aunque no se hace referencia directa a él, se intuye la existencia de un espacio externo a la tierra, por palabras o frases como “vacío”, “firmamento oscuro”, “abismo sin nada”, “suspendido en el aire” o “puro aire”, donde se crean y sitúan entidades astrales como el sol, la luna o las estrellas (**Ilustración 5**). Dichos elementos del mundo exterior son apropiados para la tierra por sus atributos que brindan beneficios o establecen condiciones favorables para la llegada del hombre o para el desarrollo de la vida, como es el caso del sol de quien se deriva la existencia del día y la noche o del verano, y de los los distintos momentos climáticos que determinan acciones humanas relacionadas con el trabajo o con su comportamiento ético o que determinan instancias o momentos fundamentales para la vida. Así habla Orlando Mendoza en relación a la luna como astro que genera luz en la noche.

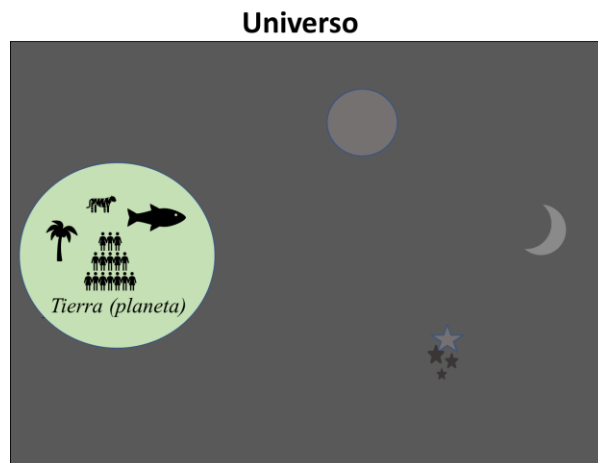
“... si todo el tiempo es de día [*mona* – blanco, negro es *naiio* – negro/noche] y pensó en algo que alumbre en la noche y creó *Pivuirá jitdoma*, la luna. Ahora se miró bien claro lo que había hecho.” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1).

Ilustración 5:Elementos del mundo exterior desde la visión *Kineni****Kai aiño enie* [planeta tierra]**

Se refiere al espacio puntual del universo, destinado para el desarrollo de la vida, que a partir de la destrucción del primer mundo se consagra como la madre tierra:

“Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir, *iráiki*, tierra de candela; después hizo una capa de “minerales” [cobre, hierro, oro], ese se llamó *nópieni choveni*, como cosa dura, aquí también está *booraji* [el petróleo] que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, *chobéruema*, es como hacha. Aquí deja con la tierra llamada *uipiki*, que es como llano, en esta tierra no hay vida, él dijo – este mundo mío no es para la vida ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Sobre ella es que se organizan todos los grupos fundamentales, excepto los astros por fuera de este cuerpo (**Ilustración 6**).

Ilustración 6: Elementos interiores a la tierra desde la visión *Kineni*

Aunque, en el contexto de las narraciones, la tierra adquiere un papel primordial, puede considerarse como un astro más en el contexto de universo, toda vez que se habla de él como un astro de forma redonda “suspendido en el aire” luego de su creación.:

“... y lo empezó a frotar en la palma de la mano, entonces se formó una bolita y siguió dándole vueltas hasta que no le alcanzo en la mano y lo soltó, cuando lo soltó quedó suspendido en el aire y como un balón grande se fue anchando ...” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1).

Otra forma que se menciona para la forma de la tierra es la ovoide plana, del cual se dice lo siguiente:

“En ese tiempo la tierra era como pequeña y *Yinaka buinaima*, lo mandó a estirar a la gente; así como estirando una cobija o una sábana. El mundo se compara como un *pógingo* [tubérculo que parece una arepa], eso era que lo iban a estirar.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

Redonda u ovoide, no hay una definición concreta sobre cuál es la forma de la tierra desde el concepto uitoto *nipode*, sin embargo, cualquiera de las dos conlleva a que la tierra es una entidad astral, que en un principio, su superficie era bastante irregular, por lo que mitiológicamente fue estirada y aplanada, aunque Ismaél Mendoza, en charlas informales, afirma que desde el concepto de la gente de canangucho la tierra se considera de forma más bien plana como un arepa o plato.

Se interpreta de las narraciones que se crearon dos mundos, uno caliente y otro de vida, el primero fue destruido por mal comportamiento de los primeros seres y el segundo fue creado después de la destrucción del primer mundo. Aunque se dice en las narraciones, que son dos mundos creados, se podría interpretar esto como dos momentos de la creación de la tierra, donde se diferencian claramente espacios de vida y de no vida, como lo narra Eusebio Mendoza:

“... yo creé esas personas con pura saliva, pero me salieron rebeldes, no creían en mi, hasta me querían matar, por eso yo los destruí, pero ese era mi mundo, no era bueno, por eso lo acabé, primero con candela y después con el agua. Yo limpié este mundo, para crear una nueva vida, ese mundo mío no sirve, ese va a estar ahí, pero no sirve para crear vida, es una tierra mala raquítica, no da vida. Ahora usted va a escuchar mi palabra, yo le voy a contar que tienen que hacer para crear un nuevo mundo, un mundo de vida ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

2.1.2 Ambientes fundamentales

A partir de esta categoría, las definiciones estarán centradas, principalmente, en los elementos del ambiente universal *kai aiño enie* [planeta tierra], toda vez que la dinámica de las narraciones se

centra en la creación de la naturaleza y del mismo planeta, con el objetivo principal de establecer condiciones favorables para la llegada y permanencia de la humanidad sobre ella como nicho de la vida.

La categoría de ambientes fundamentales se refiere a los principales y grandes componentes de la tierra, donde coexisten las distintas entidades específicas, donde unas son soporte para otras. Estos ambientes fueron establecidos después de la destrucción del primer mundo, cuando fue quemado por decisión de *Unámarai* para luego ser inundado por decisión de él mismo; cuando se estabilizó el agua quedaron establecidos estos ambientes. Así lo cuenta Eusebio Mendoza:

“... Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran esos arboles grandes, animales grandes, pero en esa quemazón, se salvaron varios animales que se escondieron en la tierra donde no entra la candela, esos son los que actualmente están en el mundo. ... El mundo se estaba quemando, y pensó cómo hacer para apagar la candela porque – no me sirve para hacer mi trabajo de formar una persona para un nuevo mundo, voy a mandar a apagar esa candela – dijo.

La dueña del agua es el cangrejo, *ikongo*, el habló con ella – tía, porqué usted no represa su bañadero, tapelo para que recoja agua –, le contestó que bueno. Entonces hizo llover, y como ella hizo una represa el agua se fue recogiendo y fue subiendo e inundando todo el mundo, arrastró todo lo que se quemó, los animales, los árboles, todo, pero adentro de la tierra quedó variado, el dueño, eso no lo desbarató el agua. Después de un tiempo él vió que ya no había vida y decidió parar la lluvia y le dijo al cangrejo – tía, abra su represa para que baje el agua – ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar, que decíamos atrás; ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Existen dos ambientes fundamentales (**Tabla 2**), el terrestre y el acuático, a continuación, se describen.

Tabla 2: Ambientes fundamentales en relación con sus categorías anteriores y posteriores

Ambiente universal	Ambientes fundamentales	Formas existenciales
<i>Kai aiño enie</i> [planeta tierra]	Terrestre	<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra] <i>Kai aiño enie abi</i> [cuerpo de la madre tierra]
	Acuático	<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra] <i>Kai aiño enie abi</i> [cuerpo de la madre tierra]

Ambiente Terrestre

Este ambiente se refiere a aquellos lugares de la tierra de suelo firme donde se desarrollan formas de vida adaptadas a él. De acuerdo a las narraciones, este ambiente se conformó después de un evento de inundación que acabó con todas las formas de vida que existían en ese momento, cuando empezó a bajar el agua y se empezó a endurecer la tierra:

“Cuando empezó la inundación todos murieron, pero en *Adofiki* casi no llegó la inundación, era un poquito seco, allí se fueron los cuatro personajes esperando a que mermara, uno de esos personajes llevó semilla de juansoco en un canastico y decían – ¿por qué no quiere mermar?, ellos no se entendían -. Después empezó a mermar, como cuarenta días después, pero no se podía caminar porque era pantanoso y olía feo por todas las personas que murieron. Se preguntaban – ¿dónde vamos a estar? -, pero no se entendían, no podían hacer casa porque todos los árboles se murieron; intentaron hacer casa, pero se caía porque la tierra era muy blandita. En eso llegó *Jitdoma* y quemó toda la tierra para que se secara ...” (Abuela Leonor Efaiteke, La Chorrera 2022)

Ambiente Acuático

Este ambiente lo conforman aquellos espacios caracterizados por la presencia de agua, también como resultado de la gran inundación arriba mencionada. En este ambiente, hacen presencia formas de vida con total o parcial contacto con el agua, como los peces para el primer caso y las boas para el segundo caso. La creación del ambiente acuático no se menciona específicamente, al parecer en el principio, todo estaba cubierto de agua, era un gran mar, *áiyomani*, y una primera acción de la creación fue delimitar el agua de la tierra, ahí se asume que fue el momento de creación del ambiente acuático:

“Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra él dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedó, eso que dicen *áiyomani* [mar].” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

En un segundo momento, después de la inundación, cuando se estaba creando el nuevo mundo, se hace mención a la creación de este ambiente, como un espacio para una clase de seres:

“... creó todos los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande – muy bien dijo–, pero le faltaba algo, *jainoi* [agua]; en el agua formo los *buinaitai* [los peces] ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

2.1.3 Formas existenciales

Las formas existenciales son una categoría que se consideró necesaria establecer para ubicar las entidades específicas en contextos de las capacidades para la generación y el sustento de la vida. En

las narraciones no se hace mención directa a estas dos condiciones, sin embargo, se pueden establecer categorías relacionadas con la madre tierra, *kai año enie*, a partir de momentos especiales: la creación y destrucción del primer mundo donde quedaron los restos, sin vida, de los primeros seres y los primeros elementos creados en principio que se consideran calientes; y la creación del segundo mundo, donde se crean los elementos actuales de la naturaleza, al que hacen referencia como mundo de vida. Así, la naturaleza vista como la madre tierra, tiene su cuerpo y sus hijos, lo cual determinan dos unidades o formas existenciales: *kai año enie abi*, cuerpo de la madre tierra y *kai año enie jtdó*, hijos de la madre tierra (**Tabla 3**).

Tabla 3: Unidades existenciales en relación con sus categorías anteriores y posteriores

Ambientes fundamentales	Formas existenciales	Grupos fundamentales
Terrestre	<i>Kai año enie jtdó [hijos de la madre tierra]</i>	<i>Aménaiki</i> [plantas]
Terrestre		<i>Joyániki</i> [animales terrestres]
Terrestre		<i>Kominiki</i> [humanos]
Acuático		<i>Buincaitaii</i> [animales acuáticos]
		<i>Rákingo uruki</i> [insectos]
Terrestre	<i>Kai año enie abi [cuerpo de la madre tierra]</i>	<i>Bínie</i> [tierra]
		<i>Jitdoma</i> [luz]
Acuático		<i>Jainoi</i> [agua]
		<i>Jágyi</i> [aire]
		<i>Pimona</i> [verano]

Kai año enie jtdó [hijos de la madre tierra]

Esta unidad reúne los elementos que participan directamente en la confrontación por el dominio de la naturaleza, específicamente entre el hombre y los animales, estableciendo relaciones físicas y espirituales, muchas veces mediada por otros elementos de la misma naturaleza. Esta categoría puede definirse a partir de las acciones que se dan en las narraciones, como las posibilidades y/o capacidades que tienen las entidades naturales en el establecimiento de relaciones socio-espirituales, así como las establecidas entre el hombre, los animales y las plantas, donde la rivalidad entre los humanos y los animales conllevan a enfermedades hacia los humanos y las plantas se consideran medios para curar dichas enfermedades. Esta relación se da de forma espiritual, en consideración que, los animales y las plantas están relacionados con espíritus que actúan como dueños, con quienes se deben entablar negociaciones. Este tipo de relación puede verse, por ejemplo, cuando la mujer mala, *Jábo diona*, enferma a *Añiraima* y *Unámaiki* lo cura con plantas medicinales:

“su verdadera madre fue a verlo, pero la mujer falsa lo había encerrado en su propia maloca con cortaderas, espinas y charcos para que nadie entrara. Entonces ella se devolvió a la maloca de *Unámaiki* y le pregunto por *Añiraima*, —*ima*, ¿quién está hablando allá? —, —¿porque se escucha triste como silencio? —, —es mi hijo, él dijo que ya sabía todo, que ya conocía todo, que ya podía hacer de todo—, le respondió, —y usted ya le enseñó toda mi palabra? —, le dijo ella, —no, porque él dijo que ya lo sabía todo—, le respondió *Unámarai*, —pero yo estoy pendiente, estoy contento porque mi hijo está haciendo cosas buenas—, porque a *Añiraima* no le parecía bueno lo que su padre hacia. *Unámaiki* le dijo —¿porque abandonó a su hijo, si no fuera por mi usted no tendría sabiduría?, ¿y usted ya le enseñó toda mi palabra?—, no porque él dijo que ya lo sabía todo—le respondió *Unámarai*—, —eso no es así—, dijo *Unámaiki* y disgustada se devolvió donde *Añiraima*.

Unámaiki arrancó la hierba de la sabiduría de vida, *nimaira*, de la maloca de *Unámarai* y lo llevó, también llevó un ají, *tioji*, y corteza de hormiga, *ráya*, o algodón.” (Anastasio Rivera, 2019, episodio 2).

Se puede afirmar que los elementos de esta categoría se originan a partir del segundo mundo donde se forman el hombre, las plantas y los animales:

“... ¿ahora qué voy a hacer? —, y sentado pensando empezó a frotar su frente, sus manos, su pecho, todo el cuerpo y fue formando como una masa de barro, como cuando se amasa pan, la harina queda pegada en la mano y uno empieza a quitársela frotando las palmas, así era. Eso, empezó a redonderarlo, hasta formar una bolita, esto quiere decir que va a haber un nuevo mundo; se sentó y de eso formó como una persona mirandose a él mismo, formó *ipoki* [la cabeza], *eiba* [los pies], *onoí* [las manos], todo lo de adentro, ese barro de formación era como transparente, claro, todo se veía cuando el lo iba formando, *piepue*, *kimogoi* *igoí* [tráquea], *iípe*, [lengua], *játdayi* [pulmón], *banoyi* [hígado], *íáipe*, así lo formó y lo fue conjurando. Así lo terminó completo, hasta las uñas [*onóbeko*]. Entonces él lo recogió, porque estaba como en baba, porque así nacemos nosotros, cuando ya estaba formado el lo sienta, así como nace la chucha, ahí él se llamana moo *pinora jtdó* [hijo del padre en formación] ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Kai aiño enie abi* [cuerpo de la madre tierra]**

Estos elementos, a diferencia de los hijos de la madre tierra, no poseen una capacidad de relacionamiento socio-espiritual con los humanos y otros seres, en esta se pueden considerar aquellos elementos o escenarios que sirven de soportes para la existencia de los hijos de la madre tierra. Se originan en los dos grandes momentos de la creación: el primer mundo o mundo caliente y el segundo mundo o mundo de vida. En el primer mundo se formaron los elementos básicos como la luz, la luna, el sol, los “minerales”, apareció el agua, la tierra y el aire, parte de la creación de estos elementos lo narra Eusebio Mendoza así:

“... ¿cómo voy a ver lo que hay en este mundo, con qué voy a alumbrar, ¿quién me va a dar la luz? Entonces el formó primero todos esos bichos que relampaguea como *ebiño* [las luciérnagas], como cuando uno enciende un “briquet”, que no duraba ni alumbraba mucho,

él quería que fuera permanente; después encontró unas hojas que brillan en la oscuridad, pero tampoco era suficiente para poder ver el mundo; después formó *boriya* [el relámpago], alumbraba mucho pero no duraba – no me sirve- dijo, todo esto ya iba quedando para el mundo; después formó *ukudo* [las estrellas], pero no alumbraba mucho, no se podía ver bien; después formó *pivui* [la luna], este sí alumbró, alcanzó a ver un poco el mundo, era como vacío.

Con la luz de la luna él alcanzó a ver algo y dijo que realmente hay cosas buenas, pero no se pueden ver, entonces creó a *jitdoma* [el sol], ahí sí se vio todo clarito. Pero él miraba como desde arriba, estaba como colgado y dijo – ahora sí voy a afirmar la tierra para yo poder pisar – Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir, *iráiki*, tierra de candela; después hizo una capa de “minerales” [cobre, hierro, oro], ese se llamó *nópueni choveni* [como cosa dura], aquí también está *boraji* [el petróleo] que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, *chovéruema*, es como hacha. Aquí deja con la tierra llamada *uipiki*, que es como llano, en esta tierra no hay vida, él dijo – este mundo mío no es para la vida. Pero en este mundo él formó animales de él, son esos *rýeniki* [animales grandes], la boa grande como una casa, [hace referencia a los dinosaurios]. Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra él dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedo, ese *áiyomani* [que dicen mar].” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

La vida de este primer mundo fue eliminada, pero quedaron todos estos elementos básicos, además, resultado de la quema de los primeros seres vivos que había, surgió el petróleo que se consagró como la sangre de la “madre tierra”:

“El aceite de los árboles y la gordura de los animales grandes que se quemaron, es lo que ahora dicen que se llama petróleo, y todo esto que quedó lo consagró como sangre, como el corazón, como la carne, como el cuerpo, el pecho de la madre tierra: *kai aiño riado, banoji, die, da ini, da ikiri, da uaki*, así se formó la tierra.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Con estos elementos básicos y con los que se formaron en la “quemazón”, se conforman los elementos de soporte para la vida y en su conjunto establecen condiciones físicas, climáticas, que posibilitan la existencia de las entidades específicas.

2.1.4 Grupos fundamentales

Los elementos de los Grupos fundamentales reúnen entidades específicas de la naturaleza que comparten características relacionadas con lugares [hábitats], adaptaciones o características particulares que los hace diferenciar entre ellos. Sin embargo, la principal razón de su agrupación es porque surgieron en momentos y orden específicos de la creación, en la perspectiva de suplir una necesidad que finalmente favorecería a la humanidad. Las entidades relacionadas con el cuerpo de la madre, tierra, agua, aire, luz y fuego [verano], se formaron en el primer mundo, Los astros, por

ejemplo, fueron uno de los elementos que se crearon en primera instancia buscando iluminar la tierra para poder ver lo que había en ella. Así lo dice Orlando Mendoza en su relato:

“El mundo se creó con todo, ya había creado las hierbas, los árboles, los animales, todo, pero él no podía ver nada de eso, todo era tiniebla, no había luz, entonces *Unámarai* pensó - ¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ¿cómo vamos a ver? -y pensó la forma de la candela y le puso el nombre *Jitdoma*, creó el sol y el mundo se aclaró por encima, todo se veía blanco, bonito, y se quedó pensando - ¿pero cómo va a ver tiempo siendo todo blanco?, si todo el tiempo es de día [mona – blanco, negro es *naio* – negro/noche] y pensó en algo que alumbre en la noche y creó *Pivuirá jitdoma*, la luna. Ahora se miró bien claro lo que había hecho” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1)

Las entidades que se definieron como hijos de la madre tierra, plantas, animales y los humanos se formaron en el segundo mundo, aunque, en este segundo mundo se formó también parte del cuerpo de madre la tierra, una capa que propicia la vida, *binie*. A continuación, de acuerdo a la **Tabla 4**, se da la definición de los elementos de esta categoría.

Tabla 4: Entidades básicas en relación con sus categorías anteriores y posteriores

Formas existenciales	Grupos fundamentales	Subgrupo específico 1
<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra]	<i>Aménaiki</i> [plantas]	Plantas de chagras Plantas de monte Plantas de patio
<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra]	<i>Joyániki</i> [animales terrestres]	Que caminan Trepadores Voladores Rastreros
<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra]	<i>Buinaitai</i> [animales acuáticos]	<i>Chámuniái</i> <i>Nuio</i> <i>Tikinagai</i>
<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra]	<i>Rákingo uruki</i> [insectos]	
<i>Kai aiño enie jító</i> [hijos de la madre tierra]	<i>Kominiki</i> [humanos]	Negro Rojo Verde Blanco
<i>Kai aiño enie jító</i> [cuerpo de la madre tierra]	<i>Binie</i> [tierra]	<i>Binie</i> <i>Inie</i> <i>Enie</i>
<i>Kai aiño enie jító</i> [cuerpo de la madre tierra]	<i>Jitdoma</i> [luz] <i>Pimona</i> [verano] <i>Jáinoi</i> [agua] <i>Jágyi</i> [aire]	

En las narraciones se hace mención a la creación del sol, la luna y las estrellas como una necesidad de iluminación para establecer el día y la noche, sin embargo, no se hace referencia a ellos como elementos astrales suspendidos en el espacio, como se hace para la tierra. Así, la existencia de otros elementos astrales no se considera, sin embargo, sus efectos son arraigados como elementos de la tierra que contribuyen a acondicionar el ambiente para la llegada de la humanidad, Eusebio Mendoza se refiere a la creación de los astros así:

“Como todo era oscuro, él no podía ver nada de lo que había, pero ya tenía asiento, y pensaba - ¿cómo voy a ver lo que hay en este mundo, con qué voy a alumbrar, ¿quién me va a dar la luz? Entonces el formó primero todos esos bichos que relampaguea como *ebiño* [las luciérnagas], como cuando uno enciende un “briquet”, que no duraba ni alumbraba mucho, él quería que fuera permanente; después encontró unas hojas que brillan en la oscuridad, pero tampoco era suficiente para poder ver el mundo; después formó *boriya* [el relámpago], alumbraba mucho pero no duraba – no me sirve- dijo, todo esto ya iba quedando para el mundo; después formó *ukudo* [las estrellas], pero no alumbraba mucho, no se podía ver bien; después formó *pivui* [la luna], este si alumbró, alcanzó a ver un poco el mundo, era como vacío.

Con la luz de la luna el alcanzó a ver algo y dijo que realmente hay cosas buenas, pero no se pueden ver, entonces creó *jtdoma* [el sol], ahí si se vio todo clarito.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Estos elementos, permanecieron después de la destrucción del primer mundo.

A continuación, se definen cada una de las entidades básicas.

***Bínie* [tierra]**

A esta categoría pertenecen todos los elementos, se refiere a toda la parte seca del mundo, que pueden ser considerados como espacios y/o soporte para que los hijos de la madre tierra puedan desarrollarse a partir de sus interrelaciones. Algunas surgieron en el proceso de creación del primer mundo, como se dice a continuación:

“... ahora si voy a formar tierra para yo poder pisar – Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir, *iráiki*, tierra de candela; después hizo una capa de “minerales” [cobre, hierro, oro], ese se llamó *nópueni choveni* [como cosa dura], aquí también está *boraji* [el petróleo] que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, *chovéruema*, es como hacha ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Otras surgieron en la destrucción del primer mundo, donde existían grandes animales y árboles, que a partir de su quema se formó el petróleo, por ejemplo, así lo narran:

“El aceite de los árboles y la gordura de los animales grandes que se quemaron, es lo que ahora dicen que se llama petróleo, y todo esto que quedó lo consagró como sangre, como el corazón, como la carne, como el cuerpo, el pecho de la madre tierra ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Las primeras capas fueron selladas para la vida, porque eran caliente. Allí se conformaron dos capas: *ínie*, la más interna, es la más caliente, ahí comparan con lo que podrían ser los elementos radioactivos como el uranio; *Nanie*, que no es caliente, pero no genera vida, allí se encuentran los minerales, el petróleo, el carbón, etc.

Bínie, en el contexto de elemento de este grupo fundamental, nace en la creación del segundo mundo, el mundo o capa de vida de vida. Es la parte la parte “seca” o sólida de la tierra, donde ya se pueden desarrollar o vivir los hijos de la madre tierra, de acuerdo con aclaración de Ismael Mendoza, *bínie*, es la palabra que se toma como referente para denotar a la tierra. Allí se formaron diferentes tipos de tierra, donde hay partes que no dan vida, conformado por piedras de diferentes tamaños y existe otra parte, donde si se pueden generar vida; tienen cierto nivel de fertilidad. Antes de esto, hubo un proceso de reconocimiento, empoderamiento y adecuación, así se dice en las narraciones:

“Coje de su cuerpo, ese *nágie* [barro], ese usted lo saca, lo amasa en la mano, lo redondea, eso va a ser el nuevo mundo, entonces usted pone en su rodilla hoja de *uipiye* [marichole], encima coloca pone hoja de *paibe* [yarumo], encima de esto usted coloca esa bola, con la mano lo asienta con palabra de tierra blandita, tierra dura, tierra flexible usted va diciendo: *yogi, yogi* [va hablando], *taipé, taipe* [lo va abriendo], *taidá, taidá* [lo va cuajando con la mano]. Así, usted forma esta tierra, pero es pura tierra, hasta ahora no hay nada –, así le dijo – después de que usted formó esta tierra, usted lo mide, hasta dónde usted formó esta tierra, y manda la gente a medir este mundo, desde acá, este es el corazón, este es el centro, este será el hombigo de todo –.

Entonces él empezó a crear la tierra, cuando él lo estaba formando, se levantó la tierra hacia arriba, como que sacó el pecho para arriba – ¿qué voy a hacer? –, dijo, y clavó como una estaca, era la cola de armadillo, *ñeningo mórai*, con eso la tierra se bajó – aquí va a ser el centro del mundo –, quedó como una cuerda. Entonces él llamó a *ñekiuri*, la culebra cazadora, y la mandó hacia arriba, como ella corre rápido, se fue y llegó rapidito y cansada; para acá, para abajo, mandó *jíbui* [caloche], como él no camina, se fue despacio y llegó a la punta; para acá mandó [oriente] *jiáimi* [chucha]; y para acá, donde se culta el sol, mandó a *tiaiki* [mojojoy]. El mojojoy, va muy despacio, el va como estudiando todo, mirando todo, llega a un palo y ahí descansa, ahí mira todo, de ahí sigue a otra parte y lo mismo y así él llegó hasta la punta de la tierra, se devolvió así mismo y llegó tranquilo, fresco, con buen pensamiento. Cuando llegaron el les preguntó – ¿cómo les fue?, díganme – *Ñekiuri* no puede contarme nada, porque se fue rápido y no miró nada, ¿qué me puede contar?; *jíbui* se fue despacio, pero no se dio cuenta qué fue lo que vio, *jiáimi* también. *Tiaiki*, si se fue despacio, mirando, él si tiene que contarme, aquí descansé, aquí respiré, aquí sentí el amor del mundo, y así debe ser la humanidad, la historia no se puede contar de afán, con pereza, así no va a

quedar nada; así es que tienen que estar pendiente de la humanidad que va a venir —.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Esta capa, por ser la destinada para sustentar la vida, es personificada como “el pecho de la madre”, así como lo dice Eusebio Mendoza:

“Ya pensando en la humanidad la tierra no se va a llamar *énie*, ahí se llama “madre *godu*”, *notáikueño*. *Godu* es cuando por ejemplo una mujer se cansa de cargar al niño en el pecho, ella endereza la espalda, ahí se mueve, entonces la tierra así mismo se mueve; eso es lo que le llaman temblor de tierra. *Notáikueño*, se refiere a la formación de vida, quiere decir que va haber frutas, va haber alimentos, de todo; así es que se va a llamar esta tierra.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Jitdoma* [luz]**

Jitdoma, es considerada una entidad básica desde su capacidad para generar luz, toda vez que surge de la necesidad que tenía el creador para ver lo que existía en la tierra, en el primer mundo creado por él mismo, ya que en un principio todo estaba bajo tinieblas. Sin embargo, se considera grupo fundamental porque incluye dos tipos de luz que determinan el día y la noche, representados por el sol y la luna:

“El mundo se creó con todo, ya había creado las hierbas, los árboles, los animales, todo, pero él no podía ver nada de eso, todo era tiniebla, no había luz, entonces *Unamarai* pensó, —¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ¿cómo vamos a ver? —, pensó la forma de la candela y le puso el nombre *Jitdoma*, creó el sol y el mundo se aclaró por encima, todo se veía blanco, bonito, y se quedó pensando, —pero, ¿cómo va a ver tiempo siendo todo blanco?, si todo el tiempo es de día [*mona*/blanco, *naigoí*/ negro noche] y pensó en algo que alumbre en la noche y creó *Pivuirá jitdoma*, la luna. Ahora se miró bien claro lo que había hecho.” (Orlando Mendoza Rivera, 2019, episodio 1).

***Pimona* [verano]**

Aunque el fuego se menciona desde el principio en la necesidad y creación de la luz, es en el marco de la búsqueda de la abundancia donde se establece a *Pimona* como el elemento que quema las plantas después de que *Jatda* las derribó ayudándole a establecer la chagra a su hermana *Monipue ringo*, quedando la quema como un paso en el establecimiento de la chagra:

“Después de eso, llegó la suegra, *Pimona Yiiki*. Ella llegó a quemar la chagra después de que *Jatda* la tumbó. Lo quemó y en la parte abajo, cerca del agua, sembró el Tabaco, por eso es que a veces la semilla de tabaco no nace rápido.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

***Jáinoi* [agua]**

Jáinoi puede ser considerada como lo opuesto a la tierra, es la parte húmeda de la tierra, resultado de la concentración y estabilización de las aguas después de la inundación que se mencionan en las narraciones, es el espacio de formas de vida propias o adaptadas al agua. Sobre este grupo se hace referencia en dos sentidos como elemento y como ambiente. En la creación del primer mundo, es uno de los tres elementos existentes en el principio:

“Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra el dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedo, ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1)

Se dice también, como elemento, que hay tres tipos de aguas:

“... tía, abra su represa para que baje el agua –, ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar, que decíamos atrás; desde allá es que se sabe que hay varias clases de agua: fría, roja y salada ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Como ambiente, son los lugares caracterizados por la presencia de aguas, donde se crearon los *buinaitai*, así:

“... muy bien dijo–, pero le faltaba algo, *jainoi* [agua]; en el agua formó los *buinaitai* [los peces]; ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Como ambiente, se habla de un primer gran lugar llamado *áiyomani* [lugar o río de grandes cantidades de agua], que se formo cuando se separó el agua de la tierra, también a donde se depositó toda el agua que inundó la tierra:

“... tía, abra su represa para que baje el agua –, ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar, que decíamos atrás ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Jágiyi* [aire]**

El aire se considera una entidad básica que está presente en todo el proceso de la creación y fue el primer elemento existente donde se empezó a crear la vida espiritualmente, con la formación del creador:

“Al comienzo todo era puro aire y sobre ese aire se empezó a formar algo así como una persona. Ya formada esa persona, hablaba, pero era puro aire, por eso se puso el nombre de *Tdaaipuema* [hombre de nada].” (Orlando Mendoza Rivera, 2019, episodio 1).

Este primer aire que se menciona, no tenía esencia, y en la medida que se fue formado el creador, este aire fue cogiendo identidad hasta llamarse “aire de vida”. En el segundo mundo, el aire ya se considera como un elemento físico que fue ordenado para propiciar la vida:

“Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra el dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedo, eso que dicen mar, *áiyomani*.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Aménaiki* [plantas]**

Son entidades que no poseen una autonomía social porque carecen de espíritus, sin embargo, poseen “*iyáima* [jefes]” que actúan a manera de identificación de un grupo. No se da una definición exacta de ellas, pero se hace mención como todo lo verde y los denominan *amenaiki*; así lo menciona Manuel Zafiama, por fuera de las narraciones:

“... todo lo que es *mogóro*, todo lo que es verde lo que son *amenaiki* [las plantas] ...” (Manuel Zafiama, La Chorrera, 2022).

Existen dos orígenes de las plantas. Unas primeras plantas son las creadas en el mundo de *Unámarai* por él mismo, cuya característica es que eran mucho más grande comparadas con las actuales, éstas fueron destruidas, en el primer mundo, de ellas no se sabe más allá de que existieron:

“Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran esos arboles grandes, animales grandes, ... El aceite de los árboles y la gordura de los animales grandes que se quemaron, es lo que ahora dicen que se llama petróleo, y todo esto que quedó lo consagró como sangre, como el corazón, como la carne, como el cuerpo ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Después de la inundación, al hijo de *Unámarai*, se le encargó de reconstruir el mundo, en esa reconstrucción tenía que crear nuevos árboles con el diseño de vida. El los creó en el orden dicho por su padre y les asignó un nombre específico:

“El padre le siguió aconsejando —bueno, ya está la tierra, ya está medido, ahora usted tiene que pensar para quién es esta tierra que está creando, qué es lo que debe hacer, tiene que empezar formando los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande, o *maménoga itdoi komuide*, así usted dice *ráidiki komuide*, ahí aparece *ráidiki*—. Le empezó a decir —primero forma *ráidiki*, es el mismo *varie*... después crea *ikikai*, juansoco; después crea *náimecodi*;

después *térobe*; *jagáirae*, *kínobegí*, *bíogogí*, *jíttonigí*, *kuúgí*, *gátaragí*, *kodúiroi*, *nomana*, *jípikogí*, *emaigí*, por último, crea, los más grandes *méritigi* y *jerogí* —; así le dijo para que formara todos los árboles.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Estos árboles creados en principio, hacen referencia a árboles silvestres, de monte.

***Joyániki* [animales terrestres]**

Son entidades que viven exclusivamente en la parte seca [suelo] de la tierra, que, a diferencia de las plantas poseen un espíritu propio que les permite formar sociedades con capacidades autónomas para interactuar con el hombre en un ambiente de rivalidad:

“De esa coca y tabaco que él tenía, le daba de mambear y chupar a la gente de ese tiempo, los *jagagí uruki*. En ese tiempo también estaban los entre ellos los *rigániki*, que eran los animales de ese tiempo, y estaban los *joya uruki*, que eran como los jefes de los *rigániki*; a los *rigániki*, era a los que se comía *Jutíñamui* por no obedecer.” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 3).

Finalmente son destinados para beneficiar a la humanidad como alimento [frutas]:

“Usted va a ser el dueño de todos los frutales, pero, la gente que va a venir, todos van a comer de esas frutas, no vaya a reclamar. Todos esos son enfermedad, son los que hacen doler el cuerpo, esos déselo a ellos para que se lo coman, usted es que sabe, usted es que lo va entregar.

Entonces ahí donde quedó que se mata a los animales que hacen daño, que causan enfermedades, cerrillo, venado, chonto. A los que le hacen mal a uno, a esos son los que se matan” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 3).

Hubo también, dos momentos para los animales. Los primeros, que se dice eran grandes, fueron formados en el primer mundo y luego destruidos a causa de la desobediencia de los animales que había creado *Unámarai* como ensayo de humanidad. Durante la quemazón se salvaron varios animales, al buscar refugios en lugares donde la candela no podía llegar, al parecer estos son los antecesores de los actuales animales. Así lo dice Eusebio Mendoza:

“Entonces él prendió todo el mundo para que se acabaran esos árboles grandes, animales grandes, pero en esa quemazón, se salvaron varios animales que se escondieron en la tierra donde no entra la candela, esos son los que actualmente están en el mundo. La danta, por ejemplo, se enterró en el charco y se salvó, por eso es que vive gordo, otros que caminaron por la tierra, se quemaron sus patas por eso es que son flaquititas, sequitas ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Rákingo uruki* [insectos]**

Los *rákingo uruki* son aquellos seres de menor tamaño que surgieron como un ensayo de la humanidad, se caracterizan por ser de un carácter fuerte y rebelde y se alimentan solamente de agua [o cualquier tipo de líquidos]:

“... en eso creó unos primeros seres que los alimentó con pura saliva, ahí nacieron los animales que se alimentan con pura agua, los insectos: *omóki*, las congas, *jáyie* y *kiíniki*, como ellos se alimentan solo de agua ellos no engordan, pero con el calor ellos se volvieron rebeldes, bravos, malos. A ellos le dieron los chuzos para coger sus alimentos, pero lo utilizaron para pelearse y matarse entre sí ...” (Eusebio Mendoza Rivera, 2019, episodio 1).

Después, en la narración del “Camino de la Abundancia”, se habla de un ordenamiento de los insectos de acuerdo los lugares donde viven, por su peligrosidad o por lo que comen:

“y porqué me dijo que no tenía gente, porqué me lo negó—, le contestó *Monipúe ringo*, —sí mujer de abundancia [*Monipue ringo*], pero no son buenos, por eso se lo negué, ellos tienen vara con punta que chuza, son malos, no miran bien a la gente, por eso se lo negué—, dijo *Aridi*, —así es, pero déjenlos entrar para yo hacerle algo, para darle de chupar de *pareka* que yo traje—, dijo *Monipue ringo*, —esa esa gente yo lo crie con puro aire, por eso no tiene corazón—, le dijo *Aridi*, —por eso es que yo les voy a dar—, le dijo, —hágalos entrar, llame a toda su gente.

Entonces él los llamó, pero antes los aconsejó, —es su mamá la que yo traje, esconda su lanza, para que no me haga dar pena, para que no me echen la culpa, le estoy advirtiéndolo—, así los aconsejó antes de hacerlos entrar. Entonces llegaron todos ellos, era como si fuera un bailecito, el primer baile que se hizo, ella preparó un poquito de júnioi y les dio a todos esos animales que son bravos, —de lo que su mamá hizo, ya les dio, ya pueden irse—, dijo *Aridi buinaima*. A cada uno les dio lo de ellos y los despachó, a los que caminan: *akáiniki* [los alacranes], *júmakiai* [arañas], *jacáite*, *omóki* [conga], *eúkngo* [magaña], *jáitai* [culebras]; luego los que son culebra; [falta nombrar más]. Ahí él se sentó y empezó a narrar, —a ustedes ya se les dio su historia, su conocimiento, ya no me miren, vayan y narren ustedes solos—, y empezó a narrar todo.

Esta historia se narra cuando uno va a hacer bailes, se nombran todos los animales que pican, el día en que se pintan, como toda la gente va a salir de cacería, para que no les pase nada, ellos los apartan para que no le vaya a picar conga, para que no les vaya a picar culebra o para que no se vayan a chuzar con tronco, es decir para protegerlos; a ellos se les mandan a sus lugares, —váyanse con lo de ustedes. Es muy parecido, así como lo que yo tengo, pero no es—, les dijo a los que vuela y que pican, —lo de ustedes está allá, así que no vayan a venir por acá donde yo estoy—, los despachó, esa gente es de afuera. Les dijo a todos ellos: los *goréyiai* [grandes negros, el más venenoso], *nibídiái*, *pecánikiái* [parece conga, pero con alas], *junúniki* [abejorro], *jítíniki*, *jírriyiai* [pequeño negro y pinta negra], —lo de ustedes ya está, ya no me miren, —les dijo a las avispas y los despachó, —ahí es donde van a dormir, en los árboles—, a todos los que van a vivir en hueco de palo, *amenaiki*, los mandó para hacerlos dormir. Luego paso con los que aparece cuando florecen los palos, *kiíyiai*, los que

chupan las flores, los que tienen olor, *jayéniki*: *búregiki* [avispas azules], *yáberie* [moscas pequeñas], *didiruai* [mariposa], *junúniki* [abejorro]. A cada uno de ellos les dijo donde van a dormir, para allá los mandó, allá los ubicó.

Y aquí termina esta parte donde ubicaron toda esa gente puena *íaire dimaki*, son los que tienen boca amarga, sucio, porque ellos pican.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

Así, los insectos, conforman un grupo fundamental.

***Buinaitai* [animales acuáticos]**

Los animales acuáticos, también son entidades vivas, con autonomía, sin embargo, su actuación es a favor de la humanidad. Son frutas también, que viven en los ambientes acuáticos, al parecer su origen está relacionado con las plantas. En las narraciones en estudio, no hay mucha mención a sobre su creación, sin embargo, se habla de animales grandes en el primer mundo:

“Pero en este mundo el formó animales de él, *rýeniki*, son esos animales grandes, la boa grande como una casa, [hace referencia a los dinosaurios]”. (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Por fuera de estas narraciones, Plásido Mendoza dice que los peces, surgen en el momento de la tumba del árbol de la abundancia, narración que no se analiza en este trabajo; a este respecto dice:

“Dicen que cuando fueron a tumbar ese árbol de la abundancia, ese que hablan de *moniya amena*, con esas astillas que iba saliendo, ahí se iban formando los peces, y como cuando cayó formó los ríos, ahí quedaron los peces” (Plácido Mendoza, 2019).

En las narraciones del primer mundo, los peces figuran como dueños de los árboles, en asuntos de trabajo de maloca:

“Pida esos entantillos que tienen los hermanos míos, pida eso – le dijo la mamá a *Aridi buinaima*. -Yo no quiero estar en una chosita donde no cabe nada, uno no puede ni respirar-decía la mujer.

Él escuchó eso, y no le contestó nada. Cogió su ambil y su coca y se puso a charlar con el papá sobre construcción de maloca ...” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 7).

Como dueños de los árboles ellos poseen el conocimiento para la construcción del armazón de la maloca:

“Colocaron las varas, todo. Colocaron también los travesaños. En esos *Jútiro Muinama*, el suegro de *Aridi buinaima*, estaba mirando. Cuando colocaron ese travesaño, éste quedó largo, mientras los demás quedaron al ras. Entonces el suegro que estaba mirando, preguntó, —¿qué pasó con esto?—, y antes de que se complicara la cosa, *Imigi buinaima*, se sentó al lado de él y le contó, —este no lo vamos a llevar para otra parte, este va a ser para su hija,

eso va a quedar acá, de modo que no vaya a decir nada—, —ah bueno—, contestó, —entonces trocen eso que sobró—.

Entonces se subieron a trozarlo. Cuando cayó, ese pedazo se convirtió en *nónoini* [borugo pequeño que ya no crece]. El resto lo arreglaron como asiento para él, entonces nada se perdió.

Y así, hicieron toda la maloca, rápido. Como ellos son gente de agua, no pueden estar mucho tiempo por fuera, son peces, por eso es que trabajaron rápido.” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 7).

Figuran también, como los responsables de la existencia del manguaré:

“Llegó donde la mujer y le contó, —ellos van a venir y va a traer una cosa que nos va a servir. Entonces, esos dos pedazos lo convirtieron en manguaré y lo llevaron. Todo completo lo llevaron, con las macanas para tocarlo; llegaron y lo entregaron, —aquí está lo que yo le dije que le iba a traer, ese es suyo, esa es su garganta—, eso no demoró, lo entregaron rápido y se fueron de una vez, como son pescados ...” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 7).

Es así como los peces actúan en favor de la organización del mundo para la humanidad. Después de la inundación, luego de haber creado los árboles, se dice que creó el agua y en esta los actuales peces:

“— muy bien dijo—, pero le faltaba algo, *jainoi* [agua]; en el agua formo los *buinaitai* [los peces]; después de esto pensó en formar a las personas.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

***Kominiki* [humanos]**

Son las entidades vivas, que poseen un espíritu que les imprime autonomía, para relacionarse y decidir sobre otras formas de vida, sustentado en el hecho de que la creación del mundo tenía como destino final la abundancia del hombre. A diferencia de los animales, los humanos, poseen un conocimiento “*rápue*” fruto del proceso de creación y ordenamiento del mundo. Se puede afirmar, según el contexto de las narraciones, que la creación del mundo, incluso la propia creación del ser creador, estuvo motivada por la llegada de la humanidad:

“Luego de distintos cambios naturales se fue formando un ser, un ser que existe entre oscuridad de manera misteriosa. Ese primer ser comienza primero a desarrollar su pensamiento, lleno de incógnitas, ese ser siente y oye inmaterialmente, en sí mismo se pregunta ¿quién soy?, ¿cómo fue mi nacimiento?, ¿porqué estoy aquí?, ¿quien me ha traído a este lugar?, ¿cómo llegué a este lugar? ... Me siento solo en esta oscuridad, ¿con quien voy a hablar?, por donde voy a caminar?, ¿a quien le voy a contar algo?, ya llevo mucho tiempo hablando solo, hablándole a mi rodilla, eso no me da nada de resultado.

En esta etapa desarrolló los sentidos de su cuerpo, sus extremidades, manos, pies, cabeza, etc., en ese momento reconoció el sitio donde despertó su pensamiento por primera vez y

seguía acurrucado pensando con preocupación. ... por eso el comprendía claramente, - si nací yo, sé que vendrán más, habrá multiplicación, habrá abundancia, más tiempo, más espacio - decía.” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1).

La actual humanidad, llegó al mundo en dos momentos o etapas, en el primer mundo, donde el ser creador hizo un ensayo de lo que podría ser la humanidad, estos fueron destruidos; y en un segundo momento, en la creación del segundo mundo, donde apareció la verdadera y actual humanidad.

En el primer mundo, después de haberse creado los primeros elementos, de soporte, como las primeras capas de la tierra, la luz y los astros, el ser creador hace un ensayo de lo que podría ser la humanidad:

“El quería formar a la gente, pero este mundo era muy caliente, era solo vida para él. Dicen que él hizo un ensayo para ver si se podía crear la primera humanidad, en eso creó unos primeros seres que los alimentó con pura saliva, ahí nacieron los animales que se alimentan con pura agua, los insectos: *omóki* [congas], *jáyie* y *kíiniki*, como ellos se alimentan solo de agua ellos no engordan, pero con el calor ellos se volvieron rebeldes, bravos, malos ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Esta primera humanidad fue destruida por su mal comportamiento:

“*Unámarai*, mirando que todo estaba en desorden, decidió ir a ver que pasaba con esa gente, *pakáriñu uruki* que el estaba ensayando, la que había creado con la saliva – ... Después le preguntó a *Jutíñamui* – hijo, ¿usted le dio la palabra a esta humanidad? – el le contestó – si, yo le dije todo como usted me dijo, pero ellos no me creían, por eso yo fui duro con ellos – y le contestó – eso yo no le enseñé, yo le dije que los educara. Esta humanidad le tiene más bien miedo ... Después se dirigió a la gente de esos momentos – ya ustedes no tienen otro padre, ahora es mi palabra. Ustedes creyeron que iba a ver otro mundo, no yo soy el único mundo, no hay más mundo –.

Él miró que de verdad este mundo no era para la humanidad que él estaba pensando, los árboles grandes, los animales rebeldes y pensó en acabar este mundo, el mundo que dijo que era de él, pensó en acabar a la gente de ese tiempo lo demás iba a quedar.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

En ese primer mundo la relación se daba entre tres tipos de seres en un ambiente de rivalidad:

“... la gente de ese tiempo, los *jagagi uruki*. En ese tiempo también estaban los entre ellos los *rigániki*, que eran los animales de ese tiempo, y estaban los *joya uruki*, que eran como los jefes de los *rigániki*; los *rigániki*, eran los que se comía *Jutíñamui* por no obedecer.” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 3).

Así se podría considerar que los antecesores de la actual humanidad fueron los *jagagi uruki*. Destruído el primer mundo y con él la primera generación de la humanidad, el ser creador forma un ser llamado *moo pinora jító* [hijo del padre en formación], a quién instruyó para llevar a cabo la nueva creación, el nuevo mundo. Primero creó las tierras de vida, luego los árboles, luego los peces, por último, crearía a la humanidad.

Este nuevo ser, tuvo que pasar por muchas dificultades en su proceso. Primero, en su afán de crear la humanidad con buenas intenciones, fue presa de la maldad de la mujer loca, *jabo diona*, quien le envolató el conocimiento:

Cierto,

“Cuando él estaba hablando así, llegó *Jabo diona* [la mujer falsa] y se sentó encima de él y le empezó a enseñarle canciones, pero de forma desordenada. Le cantó canción de charapa, de fruta, *yadiko*, de todas, pero de a pedacitos y saltando de una a otra, como loca. Su verdadera madre fue a verlo, pero la mujer falsa lo había encercado en su propia maloca con cortaderas, espinas y charcos para que nadie entrara.” (Anastasio Rivera, 2019, episodio 2).

Sin embargo, fue curado por la verdadera *diona*:

“*Unámaiki* se fue a su casa. Dicen que vivía sola muy lejos, en un lugar oscuro donde ella nació. Cuando regresó, ella trajo *mánue*, medicina: *nótekue*, *jáibikue*, *dirima*, *tdiraka* y *chápbe*, que son yerbas medicinales y los coló entre los dedos de las manos y los pies, y lo sopló nuevamente, y escuchó al interior de su cuerpo, pero todo estaba en silencio, —este hombre, de verdad que está muy mal—, dijo *Unámaiki*, —su conocimiento, su historia no se escucha—, ella quería entregarle nuevamente las historias, para llenarlo otra vez de conocimiento. Escuchó su corazón, pero aún no respondía y seguía hablando de la misma forma, —al hombre no le pasa nada; el no desprecia los conocimientos y el poder; él no se va quedar callado, se va a recuperar, él va a volver a traer la sabiduría, el conocimiento; él lo va a recuperar—. Pero todo lo que ella hablaba era pura conjuración, historias y palabras muy delicadas. Pero aún no respondía el corazón de *Añiraima*, lo hizo varias veces hasta que ella sintió que el corazón ya se escuchaba un poquito” (Anastasio Rivera, 2019, episodio 2).

Después de todo esto, él recuperó todo su conocimiento y pudo engendrar a la verdadera humanidad, después de solventar otras dificultades, en *ñekiki* [un coco]. De allí salieron las primeras personas y otros animales:

“En ese momento había unos personajes que decían que sabían mucho y él les dijo que abrieran la puerta a la humanidad. Pasó el primero *kueogoma* [avispa amarilla] intento abrir la puerta con su *iyuire naatda* pero no pudo; pasó el segundo, *moguena* [la culebra verde], no pudo; pasó el tercero *yakuenurai* [araña] y tampoco pudo; cuando paso el cuarto *mayare jítoma* [pájaro carpintero]; con su pico rompió la puerta, no lo abrió pero le hizo salir sangre, entonces *Añiraima* le dijo que no sabían, que había hecho mala señal para la gente

venidera, para cuando ellos van a dar parto botaran sangre. Como nadie pudo, *Añiraima* abrió la puerta con el colmillo de un ratón y le echo sal de monte y luego ceniza caliente para ablandarla, así abrió la puerta.

Al abrirse la puerta, comenzaron a salir todos animales hasta el último que fue el venado chonto, que intentó cerrar la puerta con las nalgas, pero *Añiraima* lo jaló y lo tiró hacia afuera para que así pudieran salir las personas, los clanes, salieron cuatro clanes que son: Negro, Rojo, Verde y blanco.” (Plásido Mendoza, 2021, episodio 8).

En algún momento de este nacimiento, se formó una boa, que después de matarla, se llamó a la gente que había nacido, para repartirla entre ellas; de acuerdo a lo que utilizaba para recibir sus partes, así mismo se iban bautizando, de esta manera, surgieron los actuales clanes:

“Finalmente, *Jidiruipañuama*, tenía a la boa, pero ya casi no había gente, entonces la despedazó para repartirla y volver a reunirlos. Ellos regresaron para recibir su parte de la boa. La gente iba pasando y según con lo que recibían, así mismo los nombraba, y así colocó el nombre de todos los clanes: *jipikueni*, clan caimo, a los que recibieron con hoja de caimo; *jimeni*, clan de chontaduro, a los que recibieron con hoja de chontaduro; *jakaigaro*, clan ñame, a los que recibieron con hoja de *jakaibe* [ñame]; *roticomini*, clan piña, los que recibieron con cáscara de piña; *Jitaigaro*, clan *Jitaigaro*, los que recibieron con hoja de *Jitaigaro- Emenuano*; *Paibini*, clan de yarumo blanco, los que recibieron con hoja de *paibe* [yarumo blanco]; Amenani, clan de palo, los que recibieron con *Amenagorai* [cáscara de palo]; Clan de hoja vieja, los que recibieron con *Jakabe* [hoja vieja]; *Diueni*, clan de tabaco, los que recibieron con hoja de tabaco; *kineni*, clan canangucho, los que recibieron con hoja de canangucho; clan yagé, los que recibieron con hoja de *unani* [yagé]; *Monani*, clan de lulo silvestre, los que recibieron con *monabe* [hoja de lulo silvestre]; *Mitidipo*, clan de palo, los que recibieron con *mitibe/mitirai* [hoja de palo].

Los últimos, que no querían recibir fueron los *guamarayi* porque ellos tenían variedad de piedras poderosas en las manos, pero al igual *jidiruipañuama*, los llamó *guamaraiqe*. Los muinane no alcanzaron su parte de la repartición y por lo tanto se untaron las manos con la sangre de la boa. La cabeza de la boa fue enviada a donde los múrui, quedando ellos como los múrui; luego de esto, todos se fueron y no quedo nadie.” (Plásido Mendoza, 2021, episodio 8).

Así apareció la actual humanidad.

2.1.5 Subgrupo específico 1

La categoría de Subgrupo específico 1 son agrupaciones de las entidades específicas de acuerdo al entorno, medios o adaptaciones de las formas de vida. Sus orígenes están determinados conforme se fue dando la creación y ordenamiento de la naturaleza, así, por ejemplo, las plantas fueron formándose por tipos de plantas en una secuencia que va desde las más pequeñas hasta las más grandes; los animales terrestres fueron agrupados de acuerdo al medio donde se desarrollan. Se

identificaron veinticinco [25] elementos de esta categoría relacionadas con plantas, animales terrestres y acuáticos, los humanos, el suelo/subsuelo y el agua (**Tabla 5**).

Tabla 5: Comunidades primarias en relación con sus categorías anteriores y posteriores

Grupos fundamentales	Subgrupo específico 1	Subgrupo específico 2
<i>Aménaiki</i> [plantas]	<i>Ráidiki</i> [hierbas/malezas]	<i>Moni riare</i> [Plantas de chagra]
	<i>Raóre</i> [bejucos]	Plantas de monte
	<i>Penáre</i> [balsos]	<i>Mánue</i> [Plantas de patio/medicinales]
	<i>Íyobere</i> [platanillos]	
	<i>Neere</i> [palmas]	
	<i>Rarokia</i> [árboles pequeños] <i>Meritikü</i> [árboles grandes]	
<i>Joyániki</i> [animales terrestres]	<i>Éniedo makádino okainai</i> [los que caminan]	
	<i>Amenado yiode okainai</i> [trepadores]	
	<i>Kaipodo peedino</i> [voladores]	
	<i>Eniedo joródino</i> [rastreros]	
	<i>Rákingo uruki</i> [insectos]	
	<i>Kominiki</i> [humanos]	Negro Rojo Verde Blanco
<i>Bínie</i> [tierra]	<i>Bínie</i> <i>Inie</i> <i>Enie</i>	
<i>Buinaitai</i> [animales acuáticos]	<i>Chámuniai</i> [peces]	
	<i>Nuio</i> [culebras]	
	<i>Tikinagai</i> [anfibios]	
<i>Jáinoi</i> [agua]		
<i>Jitdoma</i> [luz]		
<i>Pimona</i> [fuego]		
<i>Jágyi</i> [aire]		

Subgrupos específicos de nivel 1 del Grupo fundamental Plantas [*Aménaiki*]

Las comunidades primarias de plantas son tipos de plantas resultado del proceso de creación después de la destrucción del primer mundo. Estas comunidades de plantas se definen de acuerdo a su tamaño

así: *ráidiki* [hierbas], *raóre* [bejucos], *penáre* [balsos], *íyobere* [platanillos], *neere* [palmas], *rarokia* [árboles pequeños] y *méritikii* [árboles grandes]. Así se mencionan en las narraciones:

“El padre le siguió aconsejando —bueno, ya está la tierra, ya está medido, ahora usted tiene que pensar para quién es esta tierra que está creando, qué es lo que debe hacer, tiene que empezar formando los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande, *o maménoga itdoi komuide*, ... ahora, usted forma las palmas: forma *neere*, el asaí; después usted va a formar *komáire*, este es milpés; después *kinere*, canangucho ...

Desde ahí, el va a formar los árboles, *aménaiki*, —primero hace los árboles pequeños, *rarokie*, ... Después usted crea los más grandes —le dijo—: forma, *janaba*, árbol de espanto; después crea *ikireyo*, juansoquillo; después crea *ikikai*, juansoco; después crea *náimecodi*; después *térobe*; *jagáirae*, *kñobegí*, *bíogogí*, *jíttonigí*, *kuúgí*, *gátaragí*, *kodúiroi*, *nomana*, *jípihogí*, *emaigí*, por último, crea, los más grandes *méritigí* y *jerogí* —; así le dijo para que formara todos los árboles.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Esta formación está muy relacionada con el proceso de regeneración natural del bosque, desde la concepción de la ciencia, donde se definen estratos vegetales como hierbas, arbustos, trepadoras y árboles.

De acuerdo a comentarios, posterior a la narración, los árboles de la nueva creación son muy pequeños comparados con los primeros árboles, por efecto de la gran quema:

“Estos árboles ya son muy pequeños, porque cuando se quemaron quedaron como ñuridos y no pudieron crecer más ...” Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Subgrupos específicos de nivel 1 del Grupo fundamental Animales terrestres [*Joyániki*]

Los animales rastreros se refieren a todos los animales que se desarrollan en lugares secos, por fuera del agua. En las narraciones no hay mucha información que permita clasificar a los animales, aunque se mencionan de manera aislada por sus nombres, venado, tigre, chucha, culebra cazadora, guara, etc. Indagaciones por fuera de las narraciones permitió identificar para este subgrupo, de acuerdo con información de Manuel Zafiama (2022), las siguientes categorías: *Éniedo makádino okainaiái* [lo que caminan], *amenado yiode okainaiái* [trepadores], *kaifodo feedino* [voladores], *éniedo joródino* [rastreros].

Subgrupos específicos de nivel 1 del Grupo fundamental *Buinaitai* [Animales acuáticos]

Las comunidades de animales acuáticos están definidas de acuerdo a sus adaptaciones para desplazarse y adaptarse al medio acuático. En las narraciones se encuentra poca información que permita especificar comunidades primarias. Se hace mención a una clase de peces, los puños, pero estos pueden ser unas subcategorías de estas comunidades, las que poseen dientes cortantes que se relaciona mucho con la construcción de malocas:

“... cuñado, ¿usted sí sabe cómo es que se entra donde están los *Imigi buinaima* [lo puños, pescados [pirañas]] ?— le dijo a *Aridi buinaima*, —no—, le contestó, —yo le voy a enseñar cuñado—, le dijo, —usted va a llegar, entra y golpea de una vez, la puerta con esa vara que usted lleva, empieza a narrar esa parte que dice: yo no estoy buscando otra cosa, yo estoy es buscando maderas, bejucos y hojas para hacer maloca, así usted entra. Después de que termine usted va a decir ...” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 7).

Con la colaboración de Manuel Zafíama (2022), se identificaron tres [3] categorías de comunidades primarias de los animales acuáticos: *Chámuniái* [los pescados], se refiere a toda clase de pescados lisos y de escama; *Nuio*, es un grupo que se refiere a los animales acuáticos que tienen forma de culebras, la boa es el representante de este grupo, culturalmente es el jefe o dueño de todos los animales del agua; y, *Tikinagai*, estos son los animales que, pueden vivir tanto en el agua como en la tierra, no están muy alejados de la tierra, dependen mucho del agua.

Subgrupos específicos de nivel 1 del Grupo fundamental *Kominiki* [Humanos]

Se dice que los primeros seres con comportamiento humano que existieron, fue un ensayo de humanidad que hizo el ser creador, “los insectos que pican”; también se dice que había unos primeros seres que convivían con los animales que eran llamados *jagagi uruki*, sin embargo, esto fue en el primer mundo. Se dice que la primera humanidad, la verdadera, que nació, del coco, *ñekiki*, salió después de los animales cuando el venado no quería dejar salir a la humanidad:

“Al abrirse la puerta comenzaron a salir todos animales hasta el último que fue el venado chonto que intentó cerrar la puerta con las nalgas, pero *Añiraima* lo jaló y lo tiró hacia afuera para que así pudieran salir las personas, los clanes ...” (Plásido Mendoza Muinane, 2021, episodio 8).

Seguido a esto, pudo salir la humanidad, salieron cuatro clanes, negro, rojo, verde y blanco, son entidades sociales que organiza a la humanidad en grupos con algún tipo de afinidad, para este caso

en colores, que fue la primera clasificación de los humanos al momento de su nacimiento; posterior a la repartición de la boa, se establecen clanes más específicos.

Subgrupos específicos de nivel 1 del Grupo fundamental *Enie* [Tierra]

Estas comunidades, se refieren a capas de la tierra que se establecieron en el primer mundo y en el segundo. Se consideran que son soporte para las otras formas de vida, y para la integridad del mismo mundo. El subsuelo lo conforman las capas más profundas donde no hay posibilidad de vida, están: *énie*, que es la capa de la tierra, la más profunda, donde no hay vida porque es *iráiki*, “pura candela”, se compara como el núcleo de la tierra; está, *nanie*, la capa intermedia de la tierra, que evita que el calor de la primera capa llegue a la tercera y última; aquí se encuentran todos esos materiales o elementos que suelen llamarlos minería, se dice que es una capa dura, *nópueni choveni*:

“Lo primero que formó fue una tierra muy fuerte, es pura candela, no es para vivir [*iráiki*, tierra de candela]; después hizo una capa de “minerales” [obre, hierro, oro], ese se llamó *nópueni choveni* [como cosa dura], aquí también está *boraji* [el petróleo] que es como la sangre de la madre tierra, cierra esta parte llamando al hombre de acero, *chovéruema*, es como hacha ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Y está la capa de vida, *binie*, la más externa, que se estableció para la nueva vida, para la nueva gente que iba a llegar después de la quemazón y la inundación. Esta capa fue consagrada como la “madre tierra”, donde lo que quedó de la destrucción quedó formando parte de la madre tierra, así el “petróleo”, se convirtió en la sangre, los árboles, los huesos, así todo conforman el cuerpo de la madre tierra:

“Ya pensando en la humanidad la tierra no se va a llamar *Énie*, ahí se llama “madre *godu*”, *notáikueño*. *Godu* es cuando por ejemplo una mujer se cansa de cargar al niño en el pecho, ella endereza la espalda, ahí se mueve, entonces la tierra así mismo se mueve; eso es lo que le llaman temblor de tierra. *Notáikueño*, se refiere a la formación de vida, quiere decir que va haber frutas, va haber alimentos, de todo; así es que se va a llamar esta tierra. (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

En esta capa, se establecen otras capas específicas que, si permiten la vida, la reproducción de los árboles, de los animales y de los humanos:

“Ya usted tiene la tierra, pero ahí hay varias tierras, usted las nombra; hay *títieni*, eso es arena, piedritas pequeñas; hay *guamánie*, son piedras más grandes; hay *guaronie*; piedras más grandes; y está *nopínie*, son piedras grandes, como rocas; ahí todavía no hay vida. Ahora sí para la humanidad, para la vida, ahí usted va a mirar: *éguage*, tierra roja, después usted forma *títinie*, esa es una tierra con piedras; después forma *guaronie*, tierra con piedras;

después forma tierra negra, jíúkingo; después forma *tapire*, tierra con raíces, con hojas podridas. Estas tierras si eran propiamente para la humanidad.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

2.1.6 Subgrupo específico 2

Los elementos del Subgrupo específico 2 son subcategorías del Subgrupo específico 1. Permiten establecer tipologías más específicas definidas por características comunes más particulares. Se logró identificar solamente elementos de esta categoría para para el Grupo fundamental de plantas: *Tdaüre amena* [plantas de monte], *Moni riare* [plantas de chagra] y de *Mánue* [plantas de patio/medicinales] (Tabla 6).

Tabla 6: Comunidades secundarias en relación con sus categorías anteriores y posteriores

Subgrupo específico 1	Subgrupo específico 2	Entidades específicas
<i>Ráidiki</i> [hierbas/malezas], <i>Raóre</i> [bejuocos], <i>Penáre</i> [balsos], <i>Íyobere</i> [platanillos], <i>Neere</i> [palmas], <i>Rarokia</i> [árboles pequeños], <i>Meritikii</i> [árboles grandes]	<i>Tdaüre amena</i> [plantas de monte]	<i>Jókome</i> , canangucho, foono, etc.
	<i>Moni riare</i> [plantas de chagra]	<i>Jakaigi</i> , <i>dunaji/juraji</i> , <i>tdubúji</i> , <i>móreñori</i> , etc
	<i>Mánue</i> [plantas de patio/medicinales]	<i>Káarakue</i> , <i>chaphé</i> , <i>jáibikue</i> , <i>tdiraka</i> , etc

***Tdaüre amena* [plantas de monte]**

Las plantas de monte son todas aquellas que se crearon en el segundo mundo, que son destinadas para el beneficio del hombre, como alimento o construcción y para otros usos. Estas plantas están muy relacionadas con los pescados, específicamente los “puños”, en la medida en que ellos se presentan como conocedores o tal vez dueños de los árboles:

“yo le voy a enseñar cuñao—, le dijo, —usted va a llegar, entra y golpea de una vez, la puerta con esa vara que usted lleva, empieza a narrar esa parte que dice: yo no estoy buscando otra cosa, yo estoy es buscando maderas, bejuocos y hojas para hacer maloca, así usted entra. Después de que termine usted va a decir—, continuó, —si él le va a preguntar alguna cosa, él no va decir nada. El calladito va a recibir de su mano, usted le entrega. Después él le va a preguntar, qué animal es que usted necesita, usted tiene que narrar el nombre de todos los animales, todo sin dejar nada. A lo último usted le dice, y con esta palabra se va nombrando todos los animales. Al final, por una parte, termina *iyáima tukúdirai*, el mico sogui-sogui, y por otro lado teminan con *iyáima gagádirai*, el tente—. Bueno, así hablaron con el suegro, —¿para cuándo entonces?—, le dijo el suegro, —para tal día—, le contestó, —ese día lo voy a esperar—.

Entonces el suegro se fue adelante, a donde la hija, a calentar agua para cahuana, —tal día vienen—, dijo, ahí estaban esperando. Entonces ellos cortaron toda la madera que se necesitaba, las varas, los travesaños. Entre toda esa gente, trajeron todo lo que necesitaban,

todos ellos venían y llegaron a descansar al lado de la maloca del suegro de él, de *Aridi buinaima*” (Anastasio Rivera Muinane, 2020, episodio 7).

Como se observa, las plantas también tienen alguna relación con los animales del monte, cuando para su uso de debe narrar o nombrar todos los animales del monte.

***Moni riare* [plantas de chagra]**

Las plantas de la chagra son todas aquellas que fueron entregadas al hombre como alimento. Surge de todo un proceso de búsqueda de la “abundancia” lleno de problemáticas que quedarían como consejo para la humanidad, donde primero se establecieron las condiciones y conocimiento para poder recibir y mantener esa abundancia, así, por ejemplo, se habla del momento de la tumba como una pelea entre cuñados y se establece este trabajo como una actividad colaborativa de tipo familiar:

“Como a la media noche, por allá abajo, se escuchaba como un trueno, cuando él salió, sonó de abajo un ventarrón que daba miedo. Cuando ya estaba cerca relampagueó y calló un chubasco. *Monipue ringo* se dio cuenta que había llegado su hermano, salió y de una vez se agarró de él y se pusieron a trabajar. La mujer se fue socolando y detrás el hombre se fue derribando los árboles grandes. No se escuchaba más que truenos durísimos que dejaba sordas a las personas. Y esos dos, seguían trabajando, hicieron una chagra grande por detrás de la maloca. Ya cuando terminaron, *Jatda* entro a la maloca; él estaba buscando a ese animal que le estaba haciendo mal a la hermana. ¿Dónde estará ese animal [*yauda* que es el *jókome* que dejó *Monaiya jurama*] que está molestando a mi hermana?, lo voy a encontrar—dijo *Jatda*, como él era hacha empezó a alumbrar alrededor de la maloca y luego entro por la puerta e hizo lo mismo por dentro de la maloca y empezó a buscar a ese animal, sacudió y sacudió toda la maloca. De eso es que sale que cuando hace mucho viento la maloca se sacude y suena. Sacudió toda la maloca y no lo encontró.

Ese animal, antes de que lo pillaran se convirtió en una liendra y se puso en la patilla de *Aridi buinaima*, antes de que lo descubriera se soltó de la patilla y *Aridi buinaima* se despertó y pensó que su cuñado lo iba a atacar y le cogió la mano, pero el espíritu de *jókome* estaba en su cuerpo y con las uñas, jaló el hacha y esta le corto los testículos y ahí quedo botado en mambiadero [sic]. Y se animal fue a caer donde estaba el papá de *Monipue ringo*, y quedó *tirítina*.

Luego de esto, *Monipue jitdaru* regaña a su hermana diciéndole - por su culpa de ahora en adelante la gente va a tener problemas con los cuñados, parece un hombre andando para hallá y para acá, teniendo esposo para que tenía que salirse, ahora dígame a mi cuñado que ya comí la carne pero que traiga el cerebro y el tuétano y tiene que ir a donde yo estoy – le dijo así y se fue para maloca de su padre.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

La entrega de la abundancia también estuvo precedida de conflictos, esta vez de pareja cuando *Aridi buinaima*, depachó a la mujer de abundancia y tuvo que recuperarla nuevamente:

“*Monipue ringo* regresó donde *Aridi buinaima*, cuando ella estaba cerca él sintió la fragancia de ella, pero le dijo que ella no era *Monipue ringo* porque él había mandado a la esposa y que ella iba para donde su hombre que era *Monaiya jurama*, que el camino para donde *Monaiya jurama* era más arriba y le señaló el camino. Finalmente se dio cuenta y le dijo, —yo sé que usted es *Monipue ringo* siga más bien y se acuesta—, cuando estaba acostada le pregunto, —¿qué dijo mi suegro?—, ella dijo que nada, —usted es *Monipue ringo*, allá está su sitio—, dijo *Aridi*, —*Monipue ringo* ya se fue—, dijo ella, —*Monipue ringo* no es así, dígame quién soy, ahí si me quedo, sino me voy donde *Monaiya Jurama*; él sí es *iyáima*. Yo no vine donde usted, descúbrame quién soy—, de ahí es donde sale la canción, —usted es *Monipue ringo*—, dijo *Aridi buinaima*, —*Monipue ringo*, no está, ya se fue—, contestó ella, —*Monipue ringo*, no parece así, ella es bonita, es buena. Usted fue a tocar la cosa suya, por eso usted quedó así, usted se llama *Jitdiriyiki*—, —*Jii*—, contestó. Ahí ella se calmó y se fue donde ella siempre permanecía dentro de la maloca.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

Pasaron por muchas dificultades para que el hombre pueda recibir todas plantas de la chagra por medio de *Monipue ringo*, la mujer de abundancia:

“Cuando estaba mal, *Monipue ringo* se paró y lo miró, pero su padre le dijo que ella no era un hombre para que esté andando y le dijo a *Yinaka buinaima*, —salga a botar afuera esa mugrera—, salió y vomito y voto todos los males que tenía en el estómago cuando entró ya volvió sereno y pensaba con claridad. Su suegro le dijo, —si de verdad quería a *Monipue ringo* que le pusiera el nombre de ella, *yinaka buinaima* le dijo, —bueno—, entonces el pensó el nombre de la yuca y nombró: *jáimati* [yuca brava colorada], *viriñoti* [yuca brava], *jatda juti* [yuca brava], *uikiti* [yuca brava], *miguiti* [yuca brava], *tíroti* [yuca brava], *jitaido juti* [yuca brava], *mayokati* [yuca brava], *jimeki juti* [yuca brava], *utye juti* [yuca brava], *jiduiti* [yuca brava], *diriti* [yuca de rallar], *miriti* [yuca de rallar], *jibúi juti* [yuca de rallar], *muináti* [yuca de rallar muinane], *jogai maika* [yuca de camaron], *kitdo maika* [yuca de cascara colorada], *pareka buinaño* [yuca dulce de cascara blanca y morada de sacar manicuera]; *Yinakaikima* le dijo. —todos estos nombres están bien, todas son compañeras de *Monipue ringo*, pero esos son míos—. Continuó diciendo más nombres y siguió con los árboles frutales pero el único que no nombro es *oberai* [una clase de guacuri], nombró: *aamiyoi* [fruta de bejuco], *nomedo* [aguacate], *jipikoyi* [caimo], *dogoyi* [chirimoya], *ukuyi* [cucuy], *nemoti* [guacuri], *jitaiño* [guama], *rigotaiño* [guama plana], *titikie* [guama pequeña], *mitie* [guama], *ugúe* [laurel], *uibiye* [pepa de pensamiento], *cuuyi* [maraca pequeña], *imeyi* [maraca grande], *jirikogi* [racimo de uvas caimaron] y *añayi* [marañon], y *Yinakaikima* le dijo que todos estos nombres eran cierto pero que todos eran compañeras de *Monipue ringo* que y eran de él. Continuó con las plantas medicinales: *buraji* [azafrán], *karakue* [albaca], *chabé* [planta medicinal], *jáibikue* [planta medicinal], *tdiraka* [planta medicinal], *dirima* [planta medicinal], *naimekie* [planta medicinal], *nótekue* [planta medicinal], *pareka* [planta medicinal] y *nimaira* [planta medicinal].

Llegó al último que es *kue komuiya ringo* [la mujer de que yo nací], *Yinaka buinaño* [planta medicinal con el nombre de una mujer]. Después el suegro le dijo, —ya usted lo tiene, pero tiene que ir a su maloca, cuando llegue debe sentarse en el mambiadero [sic] mambiar y no dormir que luego de esto va a ir con todas las compañeras y también va ir su suegra, *Nótekue buinaño*. Después de eso, llegó la suegra, *Pimona Yiki*. Ella llegó a quemar la chagra después de que *Jatda* la tumbó. Lo quemó y en la parte abajo, cerca del agua, sembró el Tabaco, por eso es que a veces la semilla de tabaco no nace rápido. Después de eso, él le

mandó los *júrikoe*, *konónoki*, *diágoi*, *répie*, *jakáiji*, *baké*, *dúbie*, todos lo ñames; todo lo de comer. Lo único que no mandó fue el canangucho, —todo esto lo voy a echar donde él, todo va para allá—. En ese momento, nacieron todos los verdaderos frutales que quedaron para nosotros, para el hombre, Los que tumbaron fueron reemplazados por los frutales que no se iban a acabar nunca, los que van a dar alimento; las yucas, las piñas, las uvas, todos los frutales, siempre iban a quedar maduros para nunca acabarse. Eso fue lo que sembraron allá donde quemó la mujer de él, allá brotó todas estas frutas. Lo único que no mandó fue el canangucho, ese canangucho coloradito”. (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

Así fue que quedaron todas las plantas de la chagra para el hombre. No se especifica en las narraciones, pero se sabe que existe una relación muy estrecha entre las plantas del monte y de la chagra, en la medida en que las plantas del monte derribadas deben tener su correspondencia en la chagra, esta es la base de la negociación para uso de un lugar del monte. Así, por ejemplo, si se tumba una palma de asaí en la chagra debe haber una palma, en este caso debe estar el chontaduro.

Mánue [plantas de patio/medicinales]

Las plantas de patio se refieren a las plantas que se siembran en los alrededores de la casa o de la maloca, principalmente las plantas medicinales. Aunque en las chagras, de acuerdo a la categoría anterior, pueden estar presente las plantas medicinales, se considera estratégico que estas plantas esten al alcance para casos de emergencia donde se necesite tener al momento estas medicinas, así como se narra cuando *Añiraima* fue presa de la mujer falsa, *Jabo diona*, y fue salvado por *Diona*, el verdadero tabaco, con la yerba de sabiduría, *nimaira*, y ají:

“*Fima*, ¿quién está hablando allá? —, —¿porque se escucha triste como silencio? —, —es mi hijo, él dijo que ya sabía todo, que ya conocía todo, que ya podía hacer de todo—, le respondió, —y usted ya le enseñó toda mi palabra? —, le dijo ella, —no, porque él dijo que ya lo sabía todo—, le respondió *Unámarai*, —pero yo estoy pendiente, estoy contento porque mi hijo está haciendo cosas buenas—, porque a *Añiraima* no le parecía bueno lo que su padre hacia. *Unámaiki* le dijo —¿porque abandonó a su hijo, si no fuera por mi usted no tendría sabiduría?, ¿y usted ya le enseñó toda mi palabra?—, no porque él dijo que ya lo sabía todo—le respondió *Unámarai*—, —eso no es así—, dijo *Unámaiki* y disgustada se devolvió donde *Añiraima*.

Unámaiki arrancó la hierba de la sabiduría de vida, *nimaira*, de la maloca de *Unámarai* y lo llevó, también llevó un ají, *tioji*, y corteza de hormiga, *ráya*, o algodón. Cuando llegó no podía entrar porque todo estaba tapado, la mujer loca lo había encercado con una empalizada, malezas y bejucos duros y espinosos para que nadie entrara.” (Anastasio Rivera, 2019, episodio 2).

Así, las plantas medicinales, se establecen como plantas representativas del patio. En los alrededores de las casas también es común las plantas frutales que además de ser alimento al alcance de la mano,

también poseen propiedades medicinales, lo que justifica el hecho de la disponibilidad inmediata de la medicina y considerar esta categoría como pertinente.

2.1.7 Entidades específicas

Las entidades específicas se definen como grupos de individuos de un mismo tipo, que fueron creados u ordenados bajo una identidad específica para distinguirlos de otras entidades específicas, subgrupos específicos u categorías superiores. Para el caso del hombre, por ejemplo, surgió de una necesidad de origen:

“Los animales fueron los compañeros de él; todavía el firmamento era oscuro, no había día. Pensó en los nuevos seres, pero lo pensó con calma, debemos llevar un nombre para reconocernos o diferenciarnos según nuestros rasgos comunes, pensó como gobernarse.” (Orlando Mendoza Rivera, 2019, episodio 2).

Para el caso de las plantas, estas fueron creadas y nombradas en un orden específico que van desde las más pequeñas hasta las más grandes

La **tabla 7** resume las entidades específicas identificadas y las relaciona con las dos categorías inmediatamente superiores y a continuación se relacionan cada una de las entidades específicas, identificadas en las narraciones y diálogos informales, en relación a los grupos fundamentales y subgrupos específicos 1 y 2 cuando se les haya identificado.

Tabla 7: Entidades específicas en relación con sus dos categorías anteriores

Subgrupo específico 1	Subgrupo específico 2	Entidades específicas
<i>Ráidiki</i> [hierbas/malezas], <i>Raóre</i> [bejucos], <i>Penáre</i> [balsos], <i>Íyobere</i> [platanillos], <i>Neere</i> [palmas], <i>Rarokia</i> [árboles pequeños], <i>Meritikii</i> [árboles grandes]	<i>Tdairé amena</i> [plantas de monte]	Jókome, canangucho, foono, etc
	<i>Moni riare</i> [plantas de chagra]	Jákaigi, dunaji, dibuji, móreñori, etc
	<i>Mánue</i> [plantas de patio/medicinales]	Káarakue, chapbé, jáibikue, tdiraka, etc.
<i>Éniedo makádino okainaiái</i> [que caminan]		Miñie, juiyaki, meero, etc.
<i>Amenado yíode okainaiái</i> [trepadores]		Aíki, jítóbe, jóma, etc.
<i>Kaipodo peedino</i> [voladores]		Yóotdoro, jótóroko, aipoki, etc
<i>Eniedo joródino</i> [rastreros]		Monairai, Ivana, ráidi, etc..
<i>Rákingo urukí</i> [insectos]		Akáiniki, júmakiai, júmakiai, omóki, eúkngo, etc...

Clanes: <i>Jítimaki</i> [gente negra]; <i>Jíamaki/Jidágaro</i> [gente roja]; <i>Nókuegaro</i> [gente verde]; <i>Útegaro</i> [gente blanca].		<i>Clanes: jimeni, jakaigaro, rotikomini, jitaigaro, paibini, amenani, clan de palo, amenagorai, diueni, etc.</i>
<i>Binie</i>		<i>Éguage, títinie, guaronie, jítkingo, tapire, etc.</i>
<i>Nanie</i>		<i>Nopieni choveni [minerales]</i>
<i>Enie</i>		<i>Iráiki [candela]</i>
		<i>Jágyi [aire]</i>
		<i>Jítroma [sol]</i>
		<i>Pívura jítroma [luna]</i>
		<i>Pimona [fuego/verano]</i>
<i>Chámuniaí</i>		<i>Júti, térobeño, jítdíma, etc.</i>
<i>Nuio</i>		<i>Nuio, tóoo, káññiki, etc.</i>
<i>Tikinagai</i>		<i>Téema, méniño, nunúmeniño, etc.</i>
		Agua fría
		Agua roja
		Agua salada

▪ ***Aménaiki* [plantas]**

A continuación, se exponen las entidades específicas del grupo fundamental Plantas, discriminadas por subgrupos específicos 2.

***Tdaúre amena* [plantas de monte]**

Fueron creadas después de la destrucción del primer mundo, son las que actualmente existen:

“El padre le siguió aconsejando – Bueno, ya esta la tierra, ya está medido, ahora usted tiene que pensar para quién es esta tierra que está creando que es lo que debe hacer, tiene que empezar formando los árboles, desde el más pequeño hasta el más grande, o ma *ménogai*, *Komuide*, ... después forma todas las hierbas ... los platanillos; aquí termina esta parte.

Ahora, usted forma las palmas: forma *ñéere*, el asái; ... cananguchillo, *kañákore*, ahí son las palmas.

Desde ahí, el va a formar los árboles, *aménaiki*. Primero hace los árboles pequeños, *rarokia*, ..., después creó *terobe* y creó *emaireyo*, el árbol más grande. Así le dijo para que formara todos los árboles.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Estas plantas fueron creadas en orden desde las más pequeñas hasta las más grandes:

- *Ráidiki/varie* [hierbas y malezas]: *yarániki* [un arbolito pequeñito], *juñúre* [larguitos], *uígidare* [rabo de zorra], *uipíe* [hierba finita como paja], *kuebére* [cortaderas], *eére* [espinosas].
- *Raóre* [bejucos].
- *Penáre* [balsos].
- *Íyobere* [platanillos].
- *Palmas*: *ñeére* [asaí], *comáir* [milpés], *kinere* [canangucho], *jáigire* [bombona], *ñekire* [palma espinosa], *ruiriyi* [palma de sacar sal], *jarire* [coquito pequeño], *jákipere*, *goguire*, *cómaikio* [milpesillo], *itdire*, *cañácore* [cananguchillo].
- *Aménaiki* [árboles]:
- *Rarokia* [árboles pequeños]: *jipere*, *dopireyo* [árbol duro familia de foono], *mitire* [foono], *coduiro* [familia de torona], *barátaño*, *torona*, [guayavillo], *jameda* [árbol de sacar sal], *mañana* [árbol frío], *uicoqui* [matafrío], *merédani*, *mitirai*, *mitidope*.
- *Meritikii* [árboles grandes y duros]: *ayéconare* [barbasco], *judikiiri* [árbol de olor feo], *jipeo* [bejuco familia de foono], *ipaquina* [castaño], *jemiquina* [árbol de churuco], *jagaire*, [familia de foono], *jayena* [árbol para vomitar], *maraduri* [baboso], *nomebe* [aguacatillo].
- Árboles más grandes: *janaba* [árbol de espanto], *iquireyo*, [juansoquillo], *ikiki* [juansoco], *naimecodi*, *terobe*, *emaireyo* [el árbol más grande].

***Moni riare* [plantas de chagra]**

Una primera mención clasificatoria para las plantas de chagra son las que se engusanan, sin embargo, no se encuentra información que permita establecer una categoría en este sentido y extenderlo a las demás plantas:

“Después de eso todas ellas salieron, se fueron de la casa, mucho tiempo después regresaron y ahí estaba *Jatda* con el papá, *Yinaka buinaima*, en el patio. Él andaba con ese palito que le habían dejado las tías y se la pasaba entre las piernas, *tdicopo*, jugando. Y en un momento de esos, él se quedó mirando hacia el camino, cuando vio que venía alguien, —papá, allá quién viene— señaló, —ella es mi hermana verano ñame, *jakáie*, saludela—, le dijo *Yinaka buinaima*.

Cuando una criatura está pequeñita no se le puede dar de comer porque no lo hace caminar, porque los devuelve; esto era lo que ella estaba pagando, —tía *jakáie buinaño*, ¿ya vino?—, le dijo el niño, como ella no le contestó muy bien, la chuzó con el palito que tenía. Se puso

a llorar y se fue. Después llegó *repíji buinaño*, la batata, —tía *repíji buinaño*, ¿ya vino?—, le saludó, —como ella le contestó de mala gana, la arponeó y se fue llorando también. Después llegó la piña, —¿papá quién vino ahí? —, preguntó, —ella es su tía, saludela con cariño—, le dijo, —*Rotíroi buinaño* ¿ya vino?, dígale así—, —tía, *Rotíño buinaño*, ¿ya vino?—, la saludó, y como esa pica, también la chuzó y se fue llorando, después llegó el guamo, —tía, *jitáirei buinaño*, ¿ya vinó?—, también la chuzó, porque no le contestó de muy buena gana. Así pasó con todas las frutas y tubérculos. Todas estas que el chuzaba, son esas frutas que se engusanan. Llegó *Jípike buinaño*, y también la chuzó. Con estas chuzadas es donde esas frutas reciben los gusanos.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

En la narración del Camino de la Abundancia, Plásido Mendoza, realiza una mención de las plantas de la chagra donde se logra identificar un orden y tipos; éstas son las entidades específicas de plantas de la chagra:

- Yucas: *jogai maika* [yuca de camaron], *kitdo maika* [yuca de cascara colorada], *pareka* [yuca dulce de cascara blanca y morada de sacar manicuera], *jiaimati* [yuca brava], *virínoti* [yuca brava], *jatda juti* [yuca brava], *uikiti* [yuca brava], *míguiti* [yuca brava], *tiíroti* [yuca brava], *jitaido juti* [yuca brava], *mayokati* [yuca brava], *jimeki juti* [yuca brava], *utye juti* [yuca brava], *jiduimati* [yuca brava], *diriti* [yuca de rallar], *miriti* [yuca de rallar], *jibúi juti* [yuca de rallar], *muináti* [yuca de rallar muinane].
- Otros tubérculos: *jakaigi* [ñame], *dunaji/juraji* [batata], *tdubúji* [dale dale], *móreñori* [parecida como una cebolla pero la mata es alta], *tuiri* [parecido al cubio], *juraji* [una especie de bore pero pequeño], *repíji* [batata], *enokaki* [parecido a la papa pero amarilla y más plancheta], *goiteño* [parecida a una yuca bien gruesa y solo da un fruto], *gairikogi*, *énokari* [solo se come la hoja y no da tubérculo], *bediri* [es como una cebolla morada], *mataka ime* [mani de borugo], *mataka paibe* [mani de yarumo], *mataka jumuitigoi* [mani pequeño].
- Frutales: *aamiyi* [fruta de bejuco], *nomedo* [aguacate], *jípikeyi* [caimo], *tdogoyi* [chirimoya], *ukuyi* [cucuy], *nemoti* [guacuri], *jitaiño* [guama], *ringotaiño* [guama plana], *títikie* [guama pequeña], *mítie* [guama], *ugúe* [laurel], *uibiye* [pepa de pensamiento], *kuuyi* [maraca pequeña], *imeyi* [maraca grande], *añayi* [marañon], *jirikogi* [racimo de uvas caimaron], *bícoyi* [bananito], *rotiyi* [piña], *junuyi* [piña de abejorro], *teeyi* [piña de babilla], *imeyi* [piña de borugo], *jibúiyi* [piña de caloche], *ikoyi* [piña de cangrejo], *meniyi* [piña de charapa], *nimaiyi* [piña de cusumbe], *kaiñidoro* [piña de anguilla], *avayi* [piña de guacamayo], *amuiyiki* [piña de libélula], *kuitdayi* [piña de mico nocturno], *yaiiri* [platanos de perico], *paidori* [platanos engaña ladrón], *oógoe* [racimos de plátano], *ringori* [banano pequeño], *iuri* [banano de mico cotudo].
- *Jipitai* [ajíes]: *pekorai* [ají de gusano], *jiti jípiji* [ají de mico], *jiko itido* [ají diente de perro], *jaikogo* [ají chichiperro], *kutdo jípiji* [ají ojo de sardina], *oneki jípiji* [ají de avispa], *yubúji* [ají

especial], *tioji* [ají medicinal], *ipakirai* [ají de castaña], *jumaji* [ají de garza], *jibie jípiji* [ají de coca], *jiruruji* [ají de renacuajo], *jaio jípiji* [ají de culebra], *jero jípiji* [ají de sapo], *píodo jípiji* [ají de grillo], *abakakagi jípiji* [ají cachete de guacamayo].

- Manejo de chagra: *bitdi* [planta para proteger la chagra], *didigi* [planta para abundancia en la chagra], *chápbe*.
- Rituales: *jitaige* [pintura especial y de remedio], *jiritai* [pintura de baile], *nonoki* [achote], *buraji* [azafrán], *pareka*, *jibíe*, *diona*.
- Medicinales: *karakue* [albaca], *chápbe*, *jáibikue*, *tdiraka*, *dirima*, *naimekie*, *yinaka*, *nótekue*, *pareka*, *nimaira*, *rogókai*, *jakirai* [ortiga].

Mánue [plantas medicinales/de patio]

Mánue son plantas medicinales que ayudan a la humanidad a resolver alguna situación de salud negativa física o espiritual de las personas. De acuerdo con las narraciones son las que se encuentran en los patios, debido a que deben estar al alcance inmediato. Las medicinas de patio identificadas son: *karakue* [albaca], *chábé*, *jáibikue*, *tdiraka*, *dirima*, *naimekie*, *yinaka*, *nótekue*, *pareka*, *nimaira*, *rogókai*, *jakirai* [ortiga], de éstas, varias fueron utilizadas para despertar el corazón de *Añiraima* cuando fue poseído por la mujer falsa:

“*Unámai* se fue a su casa. Dicen que vivía sola muy lejos, en un lugar oscuro donde ella nació.

Cuando regresó, ella trajo *mánue* [medicina]: *nótekue*, *jáibikie*, *dirima*, *tdiraka* y *chápbe*, que son yerbas medicinales y los colocó entre los dedos de las manos y los pies, y lo sopló nuevamente, y escuchó al interior de su cuerpo, pero todo estaba en silencio.” (Anastasio Rivera, 2019, episodio 2).

Aunque en el monte se pueden encontrar plantas medicinales, éstas fueron dejadas para los animales, se dice que el hombre también lo puede utilizar siempre y cuando los sepa utilizar ya que implican riesgos para las personas que los utilizan y para quienes las reciben, teniendo en cuenta que, siendo medicinas de los animales, los animales están en constante pelea con los humanos y pueden aprovechar cualquier oportunidad para hacer daño a los humanos. En el patio no solamente hay plantas propiamente medicinales existen otros tipos de plantas, como las de orden alimenticio, poseen cualidades medicinales.

▪ ***Joyániki* [animales terrestres]**

A continuación, se relacionan las entidades específicas de los animales terrestres discriminados por subgrupos específicos 1. En las narraciones analizadas no se encontró información precisa que permita establecer categorías relacionadas con los animales, sin embargo, el sabedor Manuel Zafiama plantea una clasificación de acuerdo a sus formas de desplazamiento y un grupo particular para los insectos. De esta manera, las entidades específicas de animales son las siguientes:

***Éniedo makádino okainaii* [animales que caminan]**

Estos son animales cuyo desplazamiento se realiza sobre la superficie de la tierra utilizando sus extremidades, los identificados son los siguientes: *miñie* [ratón de comer], *migui* [tintín], *jeedo* [chucha], *ñeningo* [armadillo], *guei* [armadillo pequeño], *juiyaki* [de comer], *bainango* [armadillo trueno], *okaina* [guara], *ime* [boruga], *nimaído* [cusumbo], *rubii* [perro salvaje], *égai* [zorro], *jírako* [tigrillo], *édoiko* [tigre colorado], *joyanirai* [tigre mariposo], *túruyari* [pantera], *meero* [cerrillo], *eimoi* [puerco], *turuma* [danta], *yauda* [venado ceniciento], *kitdo* [venado rojo], *meréjaño* [capiguara, chigüiro], *itóe* [nutria], *jidtórokigno* [lobo], *nojiko* [tigre de agua].

***Amenado yiode okainaii* [animales trepadores]**

Los animales que se consideran como trepadores son aquellos quienes sus medios de vida principal son los árboles; son los que se consideran primates o caminan y viven por los árboles. Se identificaron los siguientes: *túmi* [leoncito], *jíti* [mico chichico], *kikíngo* [ardilla], *tduíro* [comadreja], *kuitda* [tutamono, mico nocturno], *añki* [sogui sogui], *jitdóbe* [mico volador], *jóma* [maicero], *jeaku* [puerco espín], *yaiño* [perezoso], *jéemi* [churuco], *íiu* [cotudo], *tdiyi* [maicero mono].

***Kaipodo peedino* [animales voladores]**

Los animales voladores se refieren a todas las aves, tanto tanto las que vuelen como las que no vuelan o mantienen generalmente sobre el suelo. En las narraciones se hace una mención a las aves terrestres en la contrucción de la maloca:

“Cuando llegaron, delante de ellos, ya los tintines habían cortado las varitas y las panguanas, las perdices y toda esta clase de animalitos, habían limpiado donde iba a quedar la maloca”.
(Anastasio Rivera Muinane, 2020 episodio 7)

Así mismo, en la creación se hace referencia a aves que vuelan sin precisar en ellas como grupo, primero al querer abrir el coco de naciemitno aparece el pájaro carpintero:

“cuando paso el cuarto *mayare jít doma* [pájaro carpintero]; con su pico rompió la puerta, no lo abrió, pero le hizo salir sangre, ...” (Plácido Mendoza, 2021, episodio 8).

Y luego al gavilán, que fue quien mató a la boa que dio origen a los clanes tras su muerte:

“*Añiraima* le encargó a *didiyiraima* [gavilán pequeño de pecho amarillo] que es el tabaco, pero la gente no creía que este pájaro tan pequeño iba a poder con la boa, sacarla del hueco y matarla. *Didiyiraima*, subió hasta el cielo, la miro y se dio cuenta que no podía atacarla y volvió a donde *Añiraima* y le pidió más poder para derrotar a la boa, subió otra vez y descendió atacándola y la sacó del hueco matándola, así obtuvo la victoria.” (Plácido Mendoza, 2021, episodio 8).

En vista de que no se encontró información dentro de las narraciones sobre cada una de las especies de aves, como referente, se relaciona el listado de aves suministrado por Manuel Zafiama, son las siguientes: *kujiri* [perdiz], *jugoima* [panguana], *opóma* [panguana de monte alto], *nokót doji* [panguana de rastrojo], *tdi roji* [panguana pequeña], *moovi* [otra panguana pequeña], *dii roji* [otra panguana pequeña], *yóot doro* [gallineta], *jot dóroko* [guacharaca], *aipoki* [paujil], *pérebeki* [paujil colorado], *gáirikongo* [pivicho], *kuéko* [lora], *uíyi* [loro churuquere], *kuiyódo* [loro real], *jíkakango* [cacambra], *ava* [guacamayo], *bakitda* [tente], *iinó* [chulo], *yírikuño* [golondrina], *nulki* [gavilán], *májaño* [águila], *aménokaido* [grulla], *nóko* [pato real silvestre], *nibodo* [pato aguja], *juma* [garza], *páidoo* [muchilero], *pitúdo* [colibrí].

***Eniedo joródino* [animales rastreros]**

Los animales rastreros son los que se aquellos que se arrastran o caminan a ras del suelo, como referente se lista los animales rastreros informados por Manuel Zafiama, son los siguientes: *monairai* [verrugosa], *ivana* [culebra x], *ráidi* [jergón], *nonorai* [culebra de achote, la 24], *kueemaa* [garipial], *tío* [iguana], *sóome* [lagartija], *jít dóma* [lagartija rojiza], *konagoi* [camaleón silvestre], *árineo* [boa de tierra].

***Rákingo uruki* [insectos]**

Los *Rákingo uruki*, podrían asimilarse como los insectos en lenguaje occidental, pueden ser considerados como los seres básicos de la humanidad toda vez que se hace mención a ellos como seres que se alimentan de “pura agua” y no tienen corazón.

Plácido Mendoza, realiza una aproximación de clasificación de acuerdo a distintas características de comportamiento, modos de desplazamiento y tipos de alimentación, aunque dentro de éstos hace mención a las culebras:

“A cada uno les dio lo de ellos y los despachó, a los que caminan: *akáiniki* [los alacranes], *júmakiai* [arañas], *jacáite*, *omóki* [conga], *eúkngo* [magiña], *jáitai* [culebras]; luego los que son culebra; [falta nombrar mas]. Ahí el se sentó y empezó a narrar, —a ustedes ya se les dio su historia, su conocimiento, ya no me miren, vayan y narren ustedes solos—, y empezó a narrar todo.

Esta historia se narra cuando uno va a hacer bailes, se nombran todos los animales que pican, el día en que se pintan, como toda la gente va a salir de cacería, para que no les pase nada, ellos los apartan para que no les vayan a picar conga, para que no les vayan a picar culebra o para que no se vayan a chuzar con troncos, es decir para protegerlos; a ellos se les mandan a sus lugares, —váyanse con lo de ustedes. Es muy parecido, así como lo que yo tengo, pero no es—, les dijo a los que vuela y que pican, —lo de ustedes está allá, así que no vayan a venir por acá donde yo estoy—, los despachó, esa gente es de afuera. Les dijo a todos ellos: los *goréyiai* [grandes negros, el más venenoso], *nibídiái*, *pecánikiái* [parece conga, pero con alas]), *junúniki* [abejorro], *jítíniki*, *jiríriyai* [pequeño negro y pinta negra], —lo de ustedes ya está, ya no me miren, —les dijo a las avispas y los despachó, —ahí es donde van a dormir, en los árboles—, a todos los que van a vivir en hueco de palo, *amenaiki*, los mandó para hacerlos dormir. Luego paso con los que aparece cuando florecen los palos, *kiíyiai*, los que chupan las flores, los que tienen olor, *jayéniki*: *búregiki* [avispa azul], *yáberie* [moscas pequeñas], *didíruai* [mariposa], *junúniki* [abejorro]. A cada uno de ellos les dijo dónde van a dormir, para allá los mandó, allá los ubicó.” (Plácido Mendoza, 2021, episodio 4).

Aunque en este fragmento hace mención a las culebras, este conjunto de animales podrían ser parte de otra perspectiva clasificatoria relacionada con animales peligrosos o venenosos: para este efecto se considerará como grupo fundamental de animales elementales. Estos son los *Rákingo uruki* [insectos], según Plácido Mendoza:

- Los que caminan: *akáiniki* [los alacranes], *júmakiai* [arañas], *omóki* [conga], *eúkngo* [magiña].
- Los que vuelan y pican: los *goréyiai* [grandes negros, el más venenoso], *nibídiái*, *pecánikiái* [parece conga, pero con alas], *junúniki* [abejorro], *jítíniki*, *jiríriyai* [pequeño negro y pinta negra].
- Los que viven en huecos de palos: Los *amenaiki*.

- Los que chupan flores y tiene olor: *jayéniki*: *búregiki* [avispa azul], *yáberie* [mosca pequeña], *didiruai* [mariposa], *junúniki* [abejorro].

▪ ***Kominiki* [humanos]**

De los primeros clanes que salieron del coco de nacimiento, solamente se mencionan sus nombres relacionados con colores fundamentales:

- *Jítimaki* [gente negra]
- *Jiamaki/Jiáigaro* [gente roja]
- *Nókuegaro* [gente verde]
- *Útegaro* [gente blanca]

Al parecer, a partir de estos, se derivan los diferentes clanes que se conocen al día de hoy y otros que desaparecieron o están en riesgo de desaparecer a causa de eventos como la cauchería. En este momento, sin haber podido clasificarlos por colores, Plácido Mendoza reconoce los siguientes: *jipikueni* [clan caimo], *jimeni* [clan de chontaduro], *jakaigaro* [clan ñame], *jakaibe*, *roticomini* [clan piña], *Jitaigaro* [clan *Jitaigaro*]; *Paibini* [clan de yarumo blanco], *paibe*, *Amenani* [clan de palo], *amenagorai*, *Jakabe* [clan de hoja vieja]; *Diueni* [clan de tabaco], *Kineni* [clan canangucho], *Unani* [clan yagé], *Monani* [clan de lulo silvestre], *Monabe*, *Mitidipo* [clan de palo de *mitirai/ mitibe*].

▪ ***Bínie* [tierra]**

Bínie, aunque es la capa más superficial, es el referente de la tierra como planeta. Ella está compuesta de tres capas *binie*, *nánie* y *énie*, aunque en el contexto narrativo de la creación estas tres capas se expresan también como mundos. A continuación, se lista cada una de las entidades específicas por subgrupo específico.

Enie

Es la capa más profunda de la tierra, se dice que es muy caliente donde no puede existir la vida, el narrador lo compara con el uranio:

“Estas capas fueron selladas para la vida, porque eran caliente. Allí se conformaron dos capas: *inie*, la más interna, es la más caliente, ahí comparan con lo que podrían ser los elementos radioactivos como el uranio” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Nanie

Es la capa siguiente a *enie*, que, aunque no es caliente, no puede generar vida. El sabedor lo relaciona con materiales de tipo minería y metales como el oro, el hierro, carbón y petróleo; es una capa dura:

“Estas capas fueron selladas para la vida, porque eran caliente. Allí se conformaron dos capas: ... *Nanie*, que no es caliente, pero no genera vida, allí se encuentran los minerales, el petróleo, el carbón, etc.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Bínie

Esta capa apareció, después de la desaparición del primer mundo, fue la capa destinada para sostener la vida:

“Ya usted tiene la tierra, pero ahí hay varias tierras, usted las nombra; hay *títieni*, eso es arena, piedritas pequeñas; hay *guamánie*, son piedras más grandes; hay *guaronie*; piedras más grandes; y está *nopánie*, son piedras grandes, como rocas; ahí todavía no hay vida. Ahora si para la humanidad, para la vida, ahí usted va a mirar: *éguage*, tierra roja, después usted forma *títinie*, esa es una tierra con piedras; después forma *guaronie*, tierra con piedras; después forma tierra negra, *jiúkingo*; después forma *tapire*, tierra con raíces, con hojas podridas. Estas tierras si eran propiamente para la humanidad.” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1). Substrato

En esta capa, vista como soporte para el desarrollo de la vida, se identifican dos grupos de elementos:

El primero se compone de materiales duros como arena y piedras donde directamente no puede existir la vida:

- *Títieni*, es arena y piedritas pequeñas.
- *Guamánie*, son piedras más grandes.
- *Guaronie*, piedras medianas grandes.
- *Nopánie*, son piedras grandes, como rocas.

El segundo componente, se referiere a tipos de tierra que se mezclan con los anteriores materiales, donde si es posible el desarrollo de la vida, allí pueden crecer las plantas de la abundancia:

- *Éguage*, tierra roja.
- *Títinie*, tierra con piedras.

- *guaronie*, tierra con piedras.
- *Jiikingo*, tierra negra.
- *Tapire*, tierra con raíces y con hojas podridas.

▪ ***Jágyi* [aire]**

Sobre esta entidad no hay mucha información. En principio se establece como un grupo fundamental, con una sola entidad específica que es el mismo. Es muy posible que puedan existir otras entidades específicas, toda vez que se hace mención a una sola entidad como “Aire de vida”, sin embargo se deja abierto el espacio para futuras profundizaciones sobre el tema. Así existirían dos

▪ ***Jitdoma* [luz]**

La entidad básica luz define la existencia del día y la noche, como una necesidad del creador para poder ver lo que en principio había creado, así los elementos identificados para esta comunidad primaria son el sol [*Jitdoma*] y la luna [*Pivuirá jitdoma*]:

“*Unámarai* pensó - ¿cómo va ser posible que todo va ser oscuro?, ¿cómo vamos a ver? -y pensó la forma de la candela y le puso el nombre *Jitdoma*, creó el sol y el mundo se aclaró por encima, todo se veía blanco, bonito, y se quedó pensando - ¿pero cómo va a ver tiempo siendo todo blanco?, si todo el tiempo es de día [mona – blanco, negro es *naio* – negro/noche] y pensó en algo que alumbre en la noche y creó *Pivuirá jitdoma*, la luna. Ahora se miró bien claro lo que había hecho” (Orlando Mendoza, 2019, episodio 1).

Para las entidades básicas *Pimona* [fuego] y *Jágyi* [aire], no se identificaron elementos. *Jitdoma* como fuente de luz, tendría dos entidades específicas *Jitdoma* [sol] y *Pivuirá* [Luna], como las dos fuentes fundamentales de luz; aunque puede considerarse las estrellas también, en este contexto solo se tiene en cuenta el sol y la luna porque determinan el día y la noche.

▪ ***Pimona* [verano]**

En principio, *Pimona* se considera como un grupo fundamental, aunque de momento con una sola entidad específica, que es ella misma. Se consideró así, porque es un elemento que está presente en diferentes momentos dentro de las narraciones, en la destrucción del primer mundo, en la huida de *Jitdiiruema* después de matar a *Kudíbini* y en la quema de la chagra después de que *Jatda* tumbó la chagra para su hermana *Monipue ringo*. De otra parte, puede considerarse también como un grupo que define los diferentes momentos climáticos con el verano como factor determinante.

▪ ***Buinaitai* [animales acuáticos]**

Para los animales acuáticos no hay mucha información o indicios para establecer categorías de peces desde las narraciones, como tampoco hay mención a nombres particulares, solamente se nombra a los puños o pirañas. Como referente se muestra a continuación, la clasificación de los animales acuáticos desde la perspectiva de Manuel Zafiama.

***Chámuniaí* [animales acuáticos]**

No están referenciados en las narraciones analizadas, sin embargo Manuel Zafiama (2022), considera que son todos los peces, tanto los lisos como los de escama y menciona los siguientes, aunque existen muchos más: *ugungo* [mojarra en general], *térobeño* [palometa], *jítáma* [dormilón], *omima* [lisa], *méki* [picalón], *iyóma* [pejedulce], *ituaima* [pejedulce propio], *uuyé* [picalón negro], *iyókoma* [lisa blanca], *jiékongo* [sábalo], *júti* [pintadillo], *jímeki* [chontaduro], *iyera* [bagre sapo].

***Nuio* [animales acuáticos]**

Tampoco están referenciado en las narraciones analizadas. Manuel Zafiama considera que es un grupo que se refiere a los animales acuáticos que tienen forma de culebras. La boa es el representante de este grupo sin embargo culturalmente es el jefe o dueño de todos los animales del agua, se identifican los siguientes: *Nuio* [boa], *tdóoo* [temblón], *káiñiki* [anguilla].

***Tikinagai* [animales acuáticos]**

Igualmente, no están referenciados en las narraciones evaluadas, también Manuel Zafiama (2022), compara este grupo como los anfibios y nombra los siguientes: *Tikima* [caimán negro], *téema* [babilla], *méniño* [charapa], *nunúmeniño* [taricaya].

▪ ***Jáinoi* [agua]**

De este grupo fundamental no hay mucha mención en las narraciones, solamente que hay aguas fría, roja y salada, que se menciona cuando el creador mandó a inundar el mundo después de la quemazón:

“... tía, abra su represa para que baje el agua –, ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar, que decíamos atrás; desde allá es que se sabe que hay varias clases de agua:

fría, roja y salada, entonces se empezó a secar todo ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Aunque hay otra referencia a las aguas que insinúa clases de agua en términos de ambientes, se menciona la existencia *áiyomani* [lago más grande – mar] como uno de los grandes espacios que se ordenaron al comienzo de la creación:

“Aquí él paró el mundo, teniendo la tierra el dividió todo, mandó el aire para arriba, para el cielo, apartó el agua, por el borde de la tierra, ahí quedo, eso que dicen mar [*áiyomani*]” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

También se menciona al mar como el lugar final del agua producto de la inundación:

“Después de un tiempo él vió que ya no había vida y decidió parar la lluvia y le dijo al cangrejo – tía, abra su represa para que baje el agua –, ella lo abrió y el agua se fue a ese lago más grande, al mar ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Lo anterior, deja entrever otra categoría conformada por espacios contenedores de agua como ríos, lagos, quebradas, etc.

Al agua como grupo fundamental, solo se le identificaron tres entidades específicas, agua fría, agua roja y agua salada. No se encontró información suficiente para realizar una descripción con más detalles, salvo la que se refiere a cuando el creador decide bajar las aguas después de la inundación, como se menciona en la descripción de las entidades básicas.

2.2 Otras perspectivas estructurales

Si bien, se ha logrado construir una propuesta interpretativa sobre el orden conceptual de la naturaleza de los *Kineni*, las narraciones revelan otra importante información en relación con otros aspectos que permiten una caracterización más detallada de cada elemento de la naturaleza. Información sobre formas, tamaños, estructuras, consistencias, que son aspectos de orden morfológico, como también, aspectos funcionales de orden anatómico que permiten evidenciar la existencia de formas propias para la identificación o descripción de las diferentes entidades de la naturaleza.

Sobre las plantas, se hace referencia en diferentes momentos a las hojas, que entrevé la existencia de formas para identificar las partes de la planta como de las demás entidades fundamentales:

“Ellos regresaron para recibir su parte de la boa. La gente iba pasando y según con lo que recibían, así mismo los nombraba, y así colocó el nombre de todos los clanes: ... a los que recibieron con hoja de *jakaibe* [ñame]; *roticomini*, clan piña, los que recibieron con cáscara de piña; *Jitaigaro*, clan *Jitaigaro*, los que recibieron con hoja de *Jitaigaro- Emenuano*; *Paibini*, clan de yarumo blanco, los que recibieron con *paibe* [hoja de yarumo blanco]; *Amenani*, clan de palo, los que recibieron con *Amenagorai* [cáscara de palo]; Clan de hoja vieja, los que recibieron con *Jakabe* [hoja vieja]; *Diueni*, clan de tabaco, los que recibieron con hoja de tabaco; *kineni*, clan canangucho, los que recibieron con hoja de canangucho; clan yagé, los que recibieron con hoja de *unani* [yagé]; *Monani*, clan de lulo silvestre, los que recibieron con hoja de monabe [lulo silvestre]; *Mitidipo*, clan de palo, los que recibieron con *mitirai/ mitibe* [hoja de palo]” (Plasido Mendoza, 2021, episodio 8).

Se identifican formas gramaticales para la denominación de las partes, que, para el caso del fragmento anterior, se utiliza la terminación “*be*”, para hacer referencia a la hoja de alguna planta. Se hace referencia también, a formas o condiciones particulares de las plantas, como cuando Eusebio hace mención a un árbol grande:

“... después le dijo a la mujer - venga que mi brazo no es como *meritigi* [árbol grande] - ella se acercó y el marido le dio en la mano ...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 4).

Para el caso de los animales, se menciona las manchas como rasgo distintivo de los tigres como también se menciona la existencia de la nariz como órgano fundamental para la casería de los tigres y los perros:

“Entonces, él le hizo caso y lo chupo, todo para adentro. Y ese humo le salió por la piel, por todo el cuerpo como por huequitos. Y eso fue lo que le dejó las pintas que tienen ahora los tigres. Y ahí quedó un rato sentado, y se convirtió en tigre. Cuando le paso la borrachera, se convirtió nuevamente en persona. *Yinaka buinaima*, preparó ambíl y se lo puso en la nariz. Desde ahí es que los perros y los tigres tiene la nariz negra, con eso es que ellos huelen y persiguen la cacería” (Anastasio Rivera, 2020, episodio 3).

Cuando se habla de los suelos, se nombran los tipos de suelos, sus características y su funcionalidad respecto a la aptitud para la siembra [generar vida]:

“Ya usted tiene la tierra, pero ahí hay varias tierras, usted las nombra; hay *títieni*, eso es arena, piedritas pequeñas; hay *guamánie*, son piedras más grandes; hay *guaronie*; piedras más grandes; y está *nopínie*, son piedras grandes, como rocas; ahí todavía no hay vida. Ahora si para la humanidad, para la vida, ahí usted va a mirar: éguage, tierra roja, después usted forma *títinie*, esa es una tierra con piedras; después forma *guaronie*, tierra con piedras; después forma tierra negra, *jiúkingo*; después forma *tapire*, tierra con raíces, con hojas

podridas. Estas tierras si eran propiamente para la humanidad” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Respecto a la morfología humana, se hace referencia a las distintas partes del cuerpo, desde la formación del ser creador:

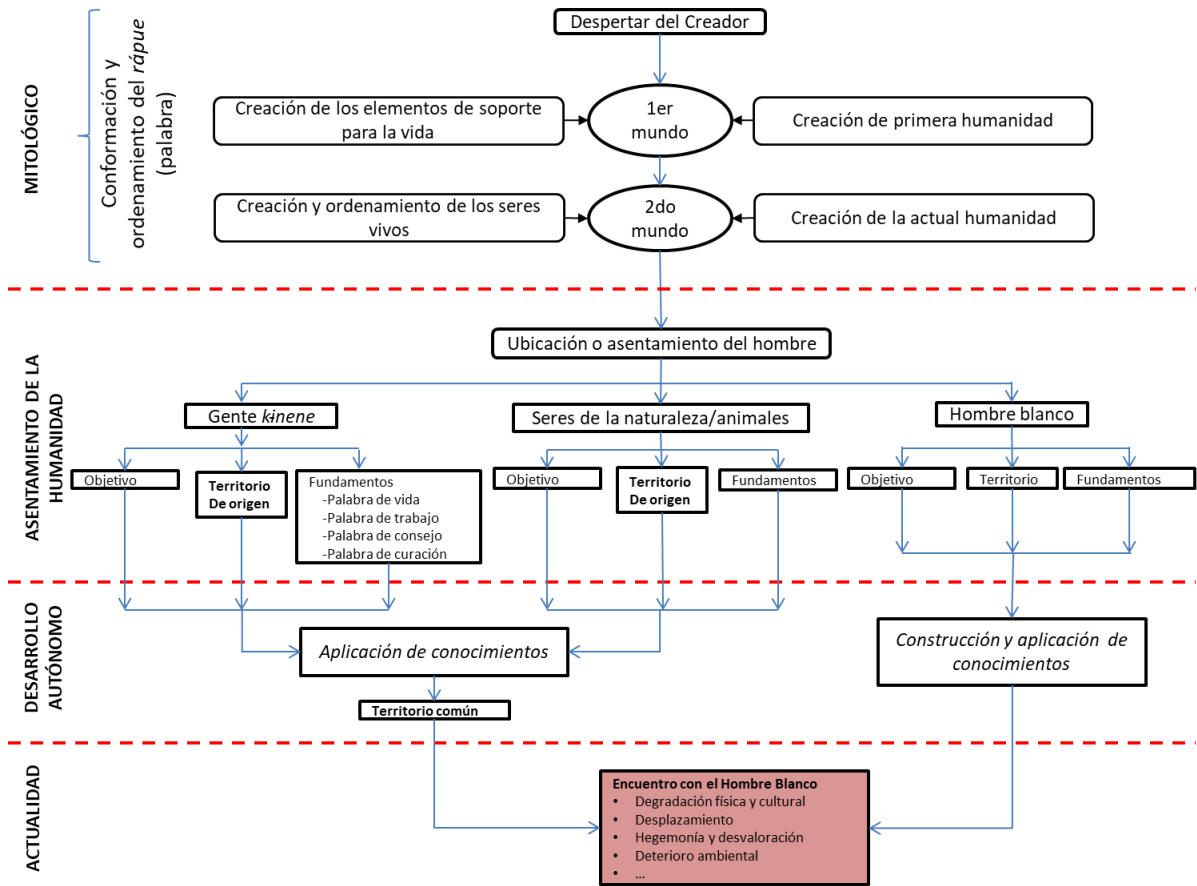
“Cuando él estaba haciendo todo ese trabajo, su cuerpo se llenó como de mugre, era como pegajoso, cuando mermó el mundo pensó —¿ahora qué voy a hacer?—, y sentado pensando empezó a frotar su frente, sus manos, su pecho, todo el cuerpo y fue formando como una masa de barro, como cuando se amasa pan, la harina queda pegada en la mano y uno empieza a quitársela frotando las palmas, así era. Eso, empezó a redonderarlo, hasta formar una bolita, esto quiere decir que va a haber un nuevo mundo; se sentó y de eso formó como una persona mirándose a él mismo, formó la cabeza, los pies, las manos, todo lo de adentro, ese barro de formación era como transparente, claro, todo se veía cuando el lo iba formando, *pie, kimogo ígoi, íípe, játdayi, banoyi, íáípe*, así lo formó y lo fue conjurando. Así lo terminó completo, hasta las uñas. Entonces él lo recogió, porque estaba como en baba, porque así nacemos nosotros, cuando ya estaba formado el lo sienta, así como hace la chucha, ahí él se llamana moo pinora jítidó...” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Una parte del cuerpo que se menciona es la rodilla, advirtiendo la existencia de formas o mecanismos gramaticales para la identificación de las distintas partes del cuerpo:

“Continuaba él hablándole —lo primero que usted va a hacer es sentarse, y tocando su rodilla usted va pensando para hacer un nuevo mundo, *kañiki itdope*, tocando su rodilla, usted piensa que va a hacer un nuevo mundo” (Eusebio Mendoza, 2019, episodio 1).

Aunque no fue objeto de este trabajo el análisis de personajes, vale mencionar la evidente existencia de una estructura lógica de las acciones determinadas por los distintos actores que parte del ser creador y sus descendientes terrenales que organizaron el mundo y la “palabra”, para dejársela finalmente al hombre. Así mismo, se evidencia la existencia de una estructura narrativa que dirige las acciones en forma secuencial que parte de la formación del ser creador, continuando con la creación del mundo y el ordenamiento de todos los elementos para ser entregados a la humanidad con sus respectivas normas y conocimientos para su uso. De esta forma, la presencia de la gente *Kineni* en el mundo, puede ubicarse en un marco temporal que contempla una génesis, un ordenamiento de la naturaleza y del hombre, un momento de desarrollo de la vida mediante la aplicación de las “leyes de origen” en un espacio compartido con los seres no humanos y un último momento de relacionamiento con la sociedad occidental (**Ilustración 7**).

Ilustración 7: Aproximación temporal de los *Kineni* en el mundo



Momento mitológico

Es un tiempo en donde suceden eventos que tienen que ver con la génesis del mundo, la creación de los seres vivos y la conformación del conjunto de normas con las que posteriormente el hombre se debería desenvolver en la naturaleza; dichas normas fue el resultado de las actuaciones y comportamiento de los seres de ese momento.

Momento de asentamiento de la humanidad

Este fue un momento especial, que podría considerarse como una especie de ordenamiento, donde los seres de la naturaleza fueron ubicados [asentados] en un territorio específico, y les fueron entregadas las herramientas físicas, conceptuales y espirituales para su subsistencia.

Tiempo de desarrollo autónomo

En esta etapa de desarrollo autónomo, las sociedades indígenas organizadas y dotadas, física y espiritualmente, desarrollaban su vida en relación íntima con su entorno, haciendo uso de las normas

y herramientas que le fueron entregados en el momento de su asentamiento propendiendo por el objetivo tradicional de la abundancia. La humanidad se desenvolvía en estrecha relación con los seres espirituales en un ambiente tenso, pero de respeto, teniendo en cuenta la marcada diferencia entre el hombre y los dueños de la naturaleza [animales], fruto de la preferencia del Creador hacia la humanidad. El “hombre blanco” por su parte, en otro lugar, construía y desarrollaba su conocimiento de acuerdo a sus conceptos propios de vida.

Tiempo actual

Se refiere al momento en que la gente *Kineni* entra en contacto con el hombre blanco, el cual se caracteriza por actuaciones e impactos negativos en los modos de vida originales y en el entorno de la población indígena.

3. Capítulo III. Conclusiones y recomendaciones

3.1 Conclusiones

Más allá de comprobar la hipótesis planteada o de responder las preguntas establecidas como directrices para el desarrollo de la tesis, me propuse con este trabajo buscar y comprender la esencia de la palabra de mis abuelos, de la cual estuve conectado por un delgado hilo fortalecido por el consejo general que dio mi padre donde me decía –hijo, aunque llegue a ser un doctor, un presidente o cualquier persona importante, nunca se olvide que tiene unas personas y un territorio– y por los aislados conocimientos y consejos dados por distintos tíos, tías, abuelos y abuelas, mediante sus palabras, canciones y curaciones, aunado al convencimiento de la verdad y efectividad de nuestra palabra a raíz de distintas situaciones negativas de las que ella me ha sacado. Siento enorme satisfacción, de haber escuchado de voz de mis tíos un gran acercamiento al espíritu de la coca, el tabaco y la yuca dulce, pero a la vez, me embarga enorme tristeza, el hecho de que, en este proceso, nuestro creador haya reclamado sus espíritus sacándolos sus cuerpos y de este mundo, dejando en mi mente varias incertidumbres por resolver.

Aún lo anterior, de las palabras que lograron compartir mis tíos mediante sus narraciones, he logrado penetrarme con su contenido y comprender mejor, que todos los elementos del mundo se encuentran identificados y ordenados desde sus orígenes y que es obligación del hombre comprender este orden, sus reglas y ponerlos en práctica. Así, extraer y lograr comprender toda o parte de la información contenida en las narraciones, solo se puede lograr mediante el proceso natural que han arraigado los distintos pueblos originarios de la Amazonia colombiana, que se basa en la teoría [la palabra] y la práctica [el trabajo], medidas por una conexión espiritual con los dueños de la naturaleza que compromete la materialización de la palabra y/o el pensamiento pero que a la vez protege las personas de cualquier eventualidad en su contra y garantiza buenos resultados del trabajo para llegar a la abundancia, para llevar una buena vida.

Haber logrado recopilar estas narraciones significa para mí, una importante contribución a la supervivencia cultural de “mi gente”, como el mío, donde las recientes generaciones tendemos a

alejarnos de nuestra palabra y nuestro territorio dejando los mambeaderos solos o a cargo de nuestros ancianos; así, ésta es una invitación al encuentro con la palabra y el territorio, por una parte, por otro lado, es una oportunidad para que personas ajenas a nuestro entorno logren comprender cuál es nuestra visión de la naturaleza, del mundo y de la vida y logremos entendernos mediante acciones que contribuyan a la supervivencia y mejor vivir de todos los seres vivos, hombres animales, plantas, etc. Por eso, estas narraciones muestran, hasta cierto punto, los orígenes de los distintos elementos de la naturaleza, sus aciertos y decaciertos del momento, que finalmente se establecieron como consejos para el buen vivir de la humanidad.

Conocer todo lo anterior significa llenarse de paciencia/tiempo y generar un compromiso de permanencia en el territorio, por lo tanto, pretender comprender las narraciones simplemente con escucharlas se convierte en una tarea imposible, sin embargo, lograr un acercamiento a la comprensión de estas narraciones es un gran logro que requiere de metodologías adecuadas a estos contextos. Así, en este trabajo, fue crucial determinar una metodología de tipo analítico que permitiera una buena aproximación a la comprensión de las narraciones y a la identificación de información que permitiera un acercamiento a la organización de los distintos elementos de la naturaleza desde la visión de los *Kineni*. Para ello, se utilizó la propuesta de Roland Barthes, que plantea el análisis de las narraciones desde tres niveles, de contenido [funciones], participantes [acciones] y desde el relato como comunicación narrativa [discurso]. Para este propósito, se utilizó el nivel analítico de funciones, que permitió una buena comprensión de las narraciones y la determinación de categorías en las que se pueden ordenar los elementos de la naturaleza y cumplir con los propósitos de la tesis, por lo que se considera esta propuesta metodológica como una herramienta valiosa que, aunado a una mente abierta y a un esfuerzo artístico de interpretación, la convierte en una herramienta poderosa para el análisis de las narraciones de tipo mitológico de los pueblos indígenas.

La aplicación de la metodología de Barthes permitió identificar elementos de la naturaleza, que fueron creados en dos momentos en función del beneficio para la humanidad, que corresponden a elementos de *Kai aiño énie abi* [cuerpo de la madre tierra] y de *Kai aiño énie jidó* [hijos de la madre tierra], donde los primeros son soporte para los segundos en la medida en que brindan el ambiente [tierra, agua, luz y aire], para que los elementos vivos [plantas, animales, peces y humanos], puedan establecer sus diferentes relaciones mediadas por la espiritualidad. Dichos elementos, denominados aquí como entidades específicas, que pueden ser considerados como referencia sobre la que se erige el andamiaje conceptual sobre la naturaleza, donde se establece una estructura que se construye desde

lo específico hacia lo general a partir de aquellos conceptos y ambientes identificados en las narraciones. Además, se logran identificar otras perspectivas clasificatorias o subcategorías desde las entidades específicas en términos utilitarios [alimento, medicinales, construcción, etc.] y en términos de ambientes [de monte, de patio o de chagra] para el caso de las plantas o subcategorías para los animales en términos de sus adaptaciones respecto al ambiente en que se desarrollan sus vidas como son los animales terrestres o los que vuelan, dentro de otros. Así mismo, para el caso de los insectos, donde se logran identificar clases de insectos de acuerdo a los lugares donde se desarrollan sus vidas o por dependencia a otros elementos en temporadas reproductivas como es el caso de la floración de las plantas.

Las narraciones permitieron también, evidenciar la existencia de posibles sistemas para la identificación y caracterización de las distintas entidades fundamentales en términos morfológicos, como serían partes, formas u otros rasgos distintivos de las plantas, los animales o suelos.

Con lo anterior, puede afirmarse que las categorías de la naturaleza que manejan los *Kineni*, están definidas por el orden en que fueron creadas y por la adaptación de las formas existenciales vivas al medio en que se desarrollan y su lectura se realiza de lo específico hacia lo general. Esto último se sustenta sobre el hecho de que para la cura de cualquier enfermedad o anomalía de una persona o de la sociedad se identifica el elemento causante, y en el recorrido del camino de sus orígenes, se encuentran el lugar y la condición de dichos elementos para permanecer en el mundo. Esto, en la práctica, se observa en los bailes, particularmente el de *yuaki*, donde se nombran todas las especies y los animales causantes de las enfermedades se aconsejan y se “asientan” en sus respectivos lugares de origen con el fin mantener la armonía establecida desde la creación y ordenamiento del mundo.

Finalmente, puede comprenderse que la presencia de la gente *Kineni* en el mundo, está determinada por dos momentos o instancias marcados por la mitología, donde el momento mitológico comprende todo lo relacionado con la creación y ordenamiento del mundo y a la conformación de todas las normas sobre las que se rige la interrelación entre el hombre y la naturaleza. En tanto, el momento real está referido a la aplicación de las normas y reglamentos establecido para un buen vivir, en dirección del mantenimiento de la abundancia.

3.2 Discusión

Queda claro de las narraciones de los *Kineni* que todo fue creado y ordenado para garantizar la vida, pero no una simple vida, es una vida que en primera medida reconoce a cada elemento de la naturaleza como seres sociales y espiritualmente activos, con espacios, relaciones sociales, elementos rituales y normas propias, lo que conlleva al establecimiento de pautas de relacionamiento basado en el reconocimiento y respeto hacia los otros, otros que no son solo humanos sino todos y cada uno de los elementos que forman la naturaleza. De esta manera, el proceso de ordenamiento del mundo parte de momentos sombríos, vacíos, tristes, catastróficos y sin esperanzas donde reinaba el caos, las enfermedades y las rivalidades; mundo que el creador despreció, destruyó y sepultó en lo más profundo de la tierra nombrándolo como tierra de candela y endulzo una nueva palabra, la palabra de la verdadera vida, nombrando a esta nueva tierra como la madre tierra, la madre de vida, y ordenando una nueva palabra, la palabra de vida, que contienen todos los conocimientos para el comportamiento humano con la naturaleza, para la salud, la educación y la gobernabilidad, dentro de mas. En el momento actual donde la sociedad mayoritaria se jacta de sus logros a partir de la ciencia, es importante que se reflexione sobre los vacíos conceptuales y de comportamiento que no tiene en cuenta la existencia de otros seres como agentes activos social y espiritualmente y reconocer el potencial de los conocimientos tradicionales para mantener el equilibrio de la naturaleza, el cual se viene rompiendo de manera acelerada al considerar que el hombre es el centro del mundo. Es momento de sacar los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas del ámbito folclórico en el que están enmarcados y posicionarlos activamente en los distintos ámbitos de la humanidad ambiente, educación, gobierno, alimentación y comportamiento ético dentro de otros.

Dentro de las narraciones hubo dos momentos de destrucción, uno por candela y otro por inundaciones, ¿estaremos al borde de otra destrucción?

3.3 Recomendaciones

En verdad, el trabajo realizado abre expectativas sobre subsecuentes acciones de investigación ligadas directamente a esta tesis como también otras acciones que tomen como referencia los resultados aquí presentados.

A continuación, hago una relación de recomendaciones para emprender futuras investigaciones o complementar la presente:

- Adaptar la metodología de Barthes, para el análisis concreto y completo de narraciones indígenas, de tal forma que las interpretaciones y explicaciones resultantes, estén acorde, en sentido y lenguaje, a la información que ellas contienen, toda vez que no son posturas filosóficas susceptible de debate, sino estrategias reales de vida.
- Se acepta que las narraciones aquí presentadas, son una mínima parte de lo que podría considerarse las narraciones completas. Esto amerita un proceso de revisión, ajuste y complementación, muy de la mano con los portadores originales de las narraciones, bajo la consideración de que de un narrador a otro pueden presentarse variaciones resultado de múltiples contextos o situaciones particulares, relacionadas con vacíos generados por el olvido a causa de la edad o porque no hubo continuidad en el proceso de transmisión del conocimiento, dentro de más. Es importante que estos trabajos se hagan muy de la mano con conocedores o que sean estudiantes o investigadores indígenas quienes realicen directamente estos trabajos.
- Aunque no se realizó de manera juiciosa, de hecho, no se tenía contemplado desde el inicio, puede ser un trabajo complementario a este, generar un glosario de palabras de la lengua *nipode* e investigar sus significados y contextos prácticos y narrativos.
- En la medida en que se percibe una disminución en sabedores, se hace urgente que estos trabajos se realicen de forma prioritaria, conformando programas que incentiven la realización masiva e inmediata de procesos de documentación participativa de las narraciones tradicionales de los pueblos indígenas.
- El efecto de entender y comprender, estas formas particulares de ver y entender el mundo y la vida deben reflejarse de manera práctica en las situaciones cotidianas de la vida social, política, económica y moral de toda la sociedad, por lo que debería concretarse estrategias para que los resultados de estas investigaciones impacten directamente en las instancias decisorias de las distintas escalas de gobierno.
- Particularmente, los trabajos de Griffiths (1998) y Garzón & Macuritofe (1990), poseen un gran contenido de la sabiduría de la gente *nipode*, con este y otros trabajos, realizados y por hacer, puede llegar a conformarse un gran producto complementario que recopile la sabiduría de la gente *nipode*, para que sea una contribución al mantenimiento de la palabra el tabaco y la yuca dulce en las presentes y futuras generaciones.
- La autoetnografía se plantea como una poderosa estrategia metodológica para desarrollar y presentar resultados de investigaciones que contemple los conocimientos tradicionales en la medida, en que los investigadores sean las mismas personas que posean, practiquen o transmitan estos conocimientos, toda vez que por las mismas experiencias de vida se podría facilitar los

procesos recopilación de información, interpretación y su posterior difusión, lo que podría concluir en impactos positivos para las mismas comunidades como para la sociedad en general.

Anexos

Anexo A: Categorías de suelos

Table 4: Nipóde-Uitoto Soil and Substrate Types

(Sources: Vicente Makuritdope, Bartolomé Castro, Misael Morales, Juan Perdomo, 1995)

Soil/substrate category name(s) ^a	English gloss	Some Physical Characteristics
A. Soil Categories :		
1. <i>jí#kino</i>	black soil	Dark, humic, friable fertile soil of 10-15 cm. Subsoil red or yellow clayey soil or sandy soil. Possible anthropogenic origins. A "cool" soil. May have tobacco odour.
2. <i>éy#kino & jia#kino</i>	red soil	Reddish, ocre, coffee and reddish-yellow coloured hard-plastic clay soils with deep profile of 50-100 cm. A "cool" soil near streams and gulleys. A "hot" soil on upper slopes. Embraces a large variety of clayey soils.
3. <i>kónlyino</i>	sandy soil	Soils with a high sand content including sandy clay soils and podsols. Normally "hot"
4. <i>jirue énnie</i>	silty soil	Silty soils including alluvial soils on river terraces, stream gulleys and colluvium deposits at the foot of sloped ground. Also a generic term for muddy soils.
5. <i>egopa#nie</i> ^o	red silty clay soil	Named after the fish <i>egopa#ki</i> which has a reddish tail. The soil is a red-yellow sticky clay found in waterlogged areas in river flood plains.
6. <i>mokua#nie</i>	riverside gleys	Soils in flooded forest and back swamps noted for their distinctive dank & fishy odour described as <i>mokua#rede</i> - hence the name <i>mokua#nie</i>
7. <i>tappin#ie</i>	root mat soil	Named in association with the existence of a thick root mat (<i>tappiño</i>).
8. <i>guaron#ie</i> or <i>títie</i>	gravel soil	An infertile soil with a high gravel content. Found in association with river terraces and rocky areas. Normally a "hot" soil.
9. <i>nóppin#ie</i>	stoney soil	A barren soil featuring larger stones and boulders etc. . Normally a "hot" soil.
10. <i>guamáno</i>	sandy-stone soil	A soil constituting mainly sand and stones over a hard pan or rock subsoil.
B. Soil Complexes:		
e.g.,		
11. <i>kónlyino-jí#kino</i>	sandy black soil	A mainly sandy soil with some blackish, friable earth in pockets or mixed in a single sandy black soil profile.
12. <i>éy#kino-kónlyino</i>	red clay sandy soil	A mainly clayey red soil with local pockets of sandy soil or a mixed clay with a sandy texture.
C. Substrates		
13. <i>nóggora</i>	potting clay	A smooth, plastic clay of creamy white and brownish colour often found near the issue of a stream or spring
14. <i>oggón#ie</i>	white ground	Whitish stones and rocks
15. <i>jaman#ie</i>	yellow ground	Yellowish stones and rocks
16. <i>ñaid#ie</i>	red ground	Reddish stones and gravels
17. <i>gorue</i>	yellow stones	Soft yellow stones formerly used for corporeal decoration and body painting
18. <i>kalyák#i</i>	coarse stone	Angular, rough stones found in rocky river beds and stream shoals

^a The classifier / *nie* / derives from the substantive Nipóde-Uitoto word *énnie* : "land". In other soil names, the suffixes / *ino* / and / *iano* / possibly derive from the conjunctive *d#no* : " in or to a place", and the substantive *iyano* : "a place, a location".

(Griffiths, 1998: 42)

Anexo B: Categorías de paisajes

Table 5 Principal Nipóde-Uitoto Landscape Categories ^a

(Sources: Vicente Makuritdope, Misael Morales, 1995 . Botanical scientific names derived from Garzón & Makuritdope (1992:255-260) and Galeano (1992))

Landscape Type	English Gloss	soil(s)	Characteristics and Vegetation
1. <i>todáire</i> (<i>iyepue</i> or <i>imanipue</i>)	low terrace and flooded forest, river bank and beaches	<i>egopainie</i> , <i>jirue énnie</i> <i>kóniyiki</i> (beach) A generic term for land in this zone is "fishy odour land": <i>mokuainie</i> .	Dense riparian forest. Many vines & thorns such as <i>tíyipo</i> , <i>yiyie</i> , <i>kãdotikai</i> and <i>jittimao</i> . Palms include <i>needa</i> (<i>Euterpe</i> sp.) and <i>kinéna</i> (<i>Mauritia</i> spp.). Giant <i>vovókai</i> bamboo (<i>Leptocarpus</i> sp.) is also common. Typical trees include <i>airai</i> , <i>gagírai</i> , <i>jiggaggi</i> (<i>Ficus</i> spp), <i>terobeai</i> , <i>tobaraí</i> and <i>tittikoai</i> (<i>Inga</i> sp.)
2. <i>naddai</i>	temporary forest island (<i>restinga</i>)	as 1.	As 1. Other trees include: <i>yaragi</i> , <i>jigina</i> , <i>itihókírai</i> , <i>jemekoai</i> and <i>jemikína</i> . Typical riparian vines occur as in 1and also include <i>juyégio</i> , <i>tíue</i> , <i>kabao</i> and <i>ténarao</i> .
3. <i>joraibi</i>	Lake / back swamp	as 1.	As 1 & 2. Typical swamp and wetland vegetation such as stands of <i>Mauritia</i> sp. palms (<i>kinébiaí</i>).
4. <i>ibaige</i> ^o	flat land e.g., dry river terrace	as 1, and <i>jíikino</i> , <i>éyikino</i> , <i>kóniyino</i> etc.	As 2, and 5.
5. <i>naguiraí</i> or <i>náttiki</i>	high forest	<i>jíikino</i> , <i>éyikino</i>	<i>terra firme</i> forest characterised by a high canopy and large girth of tree boles. Tree species such as <i>kinóbegí</i> (<i>Erisma</i> sp.), <i>emigi</i> (<i>Cedrelinga</i> sp.), <i>tiórai</i> (<i>Ocotea</i> sp.), <i>rangogí</i> , <i>jumekókai</i> , <i>makurígí</i> , <i>kĩrdíngo</i> (<i>Brosimun</i> sp.) grow here. Stands of the palm thatch palm <i>erérei</i> (<i>Lepidocaryum</i> spp.) also occur. Other palms include <i>jaígina</i> (<i>Iriarte</i> sp), <i>komáíña</i> (<i>Oenocarpus</i> sp.), <i>uiyóri</i> and <i>jarína</i> (<i>Attalea regia</i>).
6. <i>tappíre</i>	rootmat forest	<i>tappínie</i> and <i>tittie</i> ,	A lower, dense forest. Some tree species found are <i>nomagí</i> , <i>piddigí</i> , <i>juñagí</i> , <i>epikái</i> , <i>daire ukuraí</i> , <i>yaiño jepo</i> (<i>Erisma</i> sp.) and <i>oberaí</i> (<i>Dipteryx</i> sp.). Sometimes poorly drained with stands of small <i>Mauritia</i> palms (<i>tíyañaígaí</i>).
7. <i>turui</i>	mineral spring & inland marsh	deep black mud and sand.	Wet and waterlogged forest where natural clearings may occur with stands of <i>Mauritia</i> spp palms and sedges. Low plants like <i>taikori</i> ^o , <i>detdegokí</i> ^o and the thorny plant <i>yarágí</i> also occur together with the aromatic fern <i>jokome</i> (<i>Adiantum</i> spp.).
8. <i>jetekore</i> ^o	moss, sedge & shrub forest	<i>nóppínie</i> , <i>guamáno</i> ,	A wet, stoney habitat with lithophytic plants including the fern-like <i>jetekí</i> plant from which the habitat category derives its name. Often found near rocky watercourses and in 7.
9. <i>uipiki</i>	savannah	<i>nóppínie</i> , <i>guamáno</i> , <i>kóniyino</i>	Xerophytic, leathery plant and grass species together with sedge, moss and shrubs on wetter ground. Some low trees such as <i>jekimorena</i> (<i>Couma</i> sp.) and the <i>kañakona</i> palm do occur.

^a Within these broad landscape types, dominant plant communities and oligotypic vegetation are recognised by adding the suffix / *re* / to a plant name e.g., a stand of the thatching palm *erérei* is called *erére* . Hence, a patch of forest with this palm dominant in the ground flora may be described as *erére naguirai* : "thatching palm stands (in) high forest" etc..

(Griffiths, 1998: 44)

Anexo C: Fauna Terrestre y Arbórea

Table 7 Some Examples of Nipóde-Uitoto Classification of Terrestrial and Arboreal Fauna^a

(Sources: Bartolomé Castro, Vicente Makuritdope, mambadero, Araracuara, 3/96 and also adapted from Townsend & Makuritdope (1984;1985) and López & Sueroke (1993)).

Name : Classes	Nipóde scientific name (s)	Linnaean Classification	Brief Description & Habitat	Examples of Plant relations & magical herbs	Potential Human illnesses caused
ñeníngo : <i>uá ñeníngo</i> <i>komáiníngo</i> <i>nákoníngo</i> <i>paibeníngo</i>	<i>beyárokáina</i> ^o	<u>Dasypus</u> <u>novemcinctus</u>	Nine banded armadillo. Eats worms and grubs found in the soil & rotten palms. Lives below ground	Related to the maize grain & cob, & the <u>Oenocarpus</u> palm. Herbs:nd	nd
mígui : <i>uá mígui</i> <i>manágui</i>	<i>manadaikuma</i> <i>jerogui</i> <i>jupógui</i> <i>gattaragui</i>	<u>Myoprocta exilis</u>	The red acouchy rodent. Eats fruit/seed from the <i>jerogi</i> , <i>jupógi</i> and <i>gáttaragi</i> trees among others. Lives in fallen hollow trunks	Related to the <i>manana</i> forest fruit tree, and to the bitter manioc variety <i>mígui jútti</i> . Herbs: nd	nd
kítido: <i>paibé kítido</i> <i>yoré^o kítido</i>	<i>kudibini</i> , <i>egoruema</i> , <i>kítidodema</i> <i>jjáígega^o okáina</i>	<u>Mazama</u> <u>americana</u>	The red brocket deer. Eats wild yam, and wild taro. Lives near mineral springs & wetland zones	Red manioc variety : <i>jiaimati</i> & the manioc larva <i>kítidogoi</i> . Also the red hardwood tree: <i>kítidíngo + égogi</i> Herb: <i>kítidobe</i>	nd
eímoí <i>komímoí</i> <i>uá eímoí</i>	<i>eíremui</i> <i>juágina okáina</i> <i>itire okáina</i> <i>ñekire okáina</i> <i>moreñore okáina</i> <i>iyobe okáina</i> <i>royldai^o okáina</i> <i>yagodai okáina</i> <i>yoveruema</i> <i>okáina</i> <i>gírírí^o okáina</i> <i>jodígi okáina</i> <i>muyeda okáina</i>	<u>Tayassu pecari</u>	The white lipped peccary lives in wetland zones. Feeds on <u>Astrocaryum</u> <u>chambira</u> palm nuts & the riparian tree seeds of <i>jagáigi</i> , <i>jerogi</i> . The animal is foul smelling, & herds that may severely damage garden crops	Related to all its food plants & also to the balsa tree <i>penakai</i> , wild plantain <i>iyobeko</i> , and the plants <i>yago^o</i> , <i>roti</i> , <i>moreñori</i> & the tree <i>jodígi</i> among others. Herbs: nd	nd
meéku	<i>poikáiguema</i>	<u>Ateles belzebuth</u>	The white bellied spider monkey lives in terra <u>firme</u> forest in groups or or in pairs. Eats fruits & beetle larvae. Sometimes eats the young leaf heart of the peach palm. It may throw sticks from above. Very averse to humans. Inhabits remote forest	Owner of the <i>kína</i> fruit tree (<u>Pouteria</u> <u>ucuqui</u>). Said to be one 'owner' of the high forest. Herbs: nd	Causes wind squalls & lightning . May cause stomach ache, flatulence, & diarrhoea. If eaten may cause anxiety, hyper- activity etc

^a Abbreviations - nd: no data

(Giffiths, 1998: 56)

Anexo D: Alimentos sembrados

Table 19: Nipóde-Uitoto Food crops^a

name ^b	English gloss	botanical name ^c	varieties ^d	basic description and use ^e
<i>jútti</i>	bitter manioc	<u>Manihot esculenta</u>	40	tubers processed for 'dry' manioc bread etc
<i>'dirati</i>	grating bitter manioc	<u>Manihot esculenta</u>	4	tubers soaked & scraped and starch settled after for use in starch drinks & for starchy manioc bread
<i>parékati</i>	juicy bitter manioc	<u>Manihot esculenta</u>	6	tubers to produce a boiled sweet drink (only use)
<i>maikati</i>	edible manioc	<u>Manihot esculenta</u>	11	low toxicity tuber which is boiled or roasted to eat
<i>jakáiki</i>	yam	<u>Diocorea trifida</u>	9	edible cooked tuber
<i>goiteño</i>	yam bean	<u>Pachyrhizus tuberosus</u>	2	edible cooked tuber
<i>'dubúgoi</i>	<u>dale-dale</u>	<u>Calathea spp.</u>	2	edible cooked root
<i>dunagoi</i>	cocoyam	<u>Xanthosoma spp.*</u>	1	edible cooked tuber
<i>betdingo</i>	canna lily	<u>Canna edulis</u>	3	edible cooked corm
<i>enokakíyí</i>	taro	<u>Colocasia sp.</u>	1	edible cooked leaf & tuber
<i>urágoi</i>	white taro	<u>Colocasia sp.*</u>	3	edible cooked tuber
<i>tuígoi</i>	taro	undetermined (undet.)	1	edible cooked tuber
<i>opomagoi</i>	taro	<u>Alocasia sp.</u>	1	edible cooked tuber
<i>baikuígoi</i>	taro	undet.	1	edible cooked tuber
<i>jiníngo°</i>	undet.	undet.	1	edible cooked corm/tuber**
<i>tíkíkiberí</i>	cane taro	undet.	1	edible cooked root/tuber**
<i>répie</i>	sweet potato	<u>Ipomoea batatas</u>	4	edible cooked tuber
<i>mataka</i>	peanut	<u>Arachis hypogeeae</u>	8	edible pulse
<i>boroto°</i>	Indian kidney bean	<u>Phaseolus sp</u>	5	edible pulse
<i>beya</i>	maize	<u>Zea mays</u>	4	edible grain
<i>konónue</i>	sugar cane	<u>Saccharum sp.</u>	5	edible stem
<i>amio</i>	undet.	undet.	1	edible fruit/pulse**
<i>jippirai</i>	chili pepper	<u>Capsicum spp.</u>	17	edible fruit used as condiment and food purifier
<i>uibirai</i>	breadfruit	<u>Batocarpus amazonicus</u>	5	edible fruit
<i>mténa</i>	<u>maraka</u>	<u>Theobroma bicolor</u>	12	edible raw mesocarp & edible cooked seed
<i>nomena</i>	avocado	<u>Persea sp.</u>	5	edible fruit
<i>jiríkue</i>	tropical grape	<u>Pourouma cecropiifolia</u>	3	edible fruit
<i>jíppikue</i>	sapote	<u>Pouteria caimito</u>	4	edible fruit
<i>ukue</i>	<u>kukui</u>	<u>Macoubea witorum</u>	6	sweet liquid mesocarp drunk fresh or stored
<i>jtáñue</i>	inga	<u>Inga edulis :l. macrocarpa</u>	8	edible sweet fluffy (?); edible cooked seed
<i>'dogue</i>	amazon anón	<u>Rollinia mucosa</u>	4	edible fruit
<i>aña</i>	cashew fruit	<u>Anacardium spp.</u>	4	edible fruit
<i>ugurai°</i>	laurel	<u>Tetragastris sp.</u>	1	edible fruit
<i>nemue</i>	<u>umari</u>	<u>Poraqueiba spp</u>	23	edible fruit mesocarp & edible seed almendra
<i>rottie</i>	pineapple	<u>Ananas comosus</u>	33	edible fruit
<i>oggue</i>	plantain-banana	<u>Musa spp.</u>	12	edible fruit raw & cooked
<i>jime</i>	peach palm	<u>Bactris gasipaes</u>	18	edible fruit
<i>kíne</i>	miriti palm	<u>Mauritia flexuosa</u>	13	edible fruit (also wild)
<i>ittína</i>	<u>milipesillo</u> palm	<u>Oenocarpus bacaba</u>	1	edible cooked fruit
-	tomato	<u>Lycopersicum sculentum</u>	nd	edible fruit
-	pepper	<u>Capsicum annum</u>	nd	edible fruit
-	stem onion	<u>Allium fistulosum</u>	nd	edible rhizome
-	french bean	<u>Vicia faba</u>	nd	edible pulse
-	water melon	<u>Citrillus vulgaris</u>	nd	edible fruit
-	rice	<u>Ortiza sativa</u>	nd	edible grain
-	cacao	<u>Theobroma cacao</u>	nd	edible fruit
-	coriander	<u>Culilandrum sativum</u>	nd	edible leaf & stem used as food condiment
-	citrus fruits	<u>Citrus spp.</u>	nd	edible fruit (lime, orange, mangleine)
-	mango	<u>Mangifera indica</u>	nd	edible fruit
-	coconut	<u>Cocuc nucifera</u>	nd	edible fruit
-	paw paw	<u>Carica papaya</u>	nd	edible fruit
-	<u>lulo</u>	<u>Solanum topiro</u>	nd	edible fruit
-	<u>guanábana</u>	<u>Anona muricata</u>	nd	edible fruit
-	<u>badea</u>	undet.	nd	edible fruit
-	<u>quayaba</u>	<u>Psidium guajava</u>	nd	edible fruit
-	<u>pomarosa</u>	undet.	nd	edible fruit

a The crop inventory is derived from the garden survey in the study villages and from formal planting dialogues.

b The Nipóde-Uitoto crop names here include generic, plural & singular terms.

c Botanical names are derived from Vélez & Vélez (1992:121-122).

d Number of named varieties of taro family are not certain.

e Many of the food crops listed also have medicinal uses e.g., concentrated drinks or jams made with sweet fruits (see section 5.3). ** Edible plant part categories uncertain.

Bibliografía

- Acosta Muñoz L. E., Mendoza Hernández D., De la Cruz Nassar P.E (2020). Los Indicadores de Bienestar Humano (IBHI): innovación social y cultural en la Amazonia colombiana. Estudio de caso departamento del Amazonas; V Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo. Desafíos al desarrollo: procesos de cambio hacia la justicia global. Red Española de Estudios de Desarrollo, Bilbao.
- Albuquerque, U. P., 1998. La importancia de los estudios etnobiológicos para el establecimiento de estrategias de manejo y conservación en las florestas tropicales. *Biotemas* 12(1): 31-47.
<https://es.scribd.com/doc/138844619/Albuquerque-1999-La-Importancia-de-Los-Estudios-Etnobiologicos#>
- Andoque, I., Castro, H., 2012. La vida de la chagra: saberes tradicionales y prácticas locales para la adaptación al cambio climático en la comunidad El Guacamayo. Documento preparado en el marco del proyecto El clima cambia: cambia tú también. Tropenbos Internacional Colombia. Bogotá D.C., Colombia, 2012.
<https://www.tropenbos.org/file.php/1345/chagraweb9.pdf>
- Argueta Villamar, A., 2012. El diálogo de saberes, una utopía realista1. *Revista Integra Educativa*, 5(3), 15-29. Recuperado en 24 de abril de 2023, de
http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432012000300002&lng=es&tlng=es
- Argueta, 1997. Epistemología e historia de las etnociencias. Tesis de Maestría en Ciencias, Facultad de Ciencias, UNAM, México.
https://repositorio.unam.mx/contenidos?c=Eba9bQ&d=false&q=*.:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0
- Barthes, R., 1970b. *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 9-49.

- Berlin, B., 1972. Especulaciones sobre el crecimiento de la nomenclatura etnobotánica. *Lenguaje en Sociedad*, 1 (1), 51-86. doi:10.1017/S0047404500006540.
https://getd.libs.uga.edu/pdfs/cozzo_david_n_200405_phd.pdf
- Bidigima, E. B., & Silva, P. T. M., 1997. Oralidad y territorio en la cultura uitoto. *Forma y función*, (10), 73-89.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/17083>
- Blanco, M., 2012. Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos, *Andamios* 9(19)(2012): 49-74). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632012000200004&script=sci_abstract
- Boaventura de Sousa Santos, 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México, 2009, 368 pp.
- Candre K. H. & Echeverri, J. A., 1993. *Tabaco frio, coca dulce. Palabras del anciano Kinerai de la tribu Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura.
https://www.academia.edu/6686505/Tabaco_fri%C3%ADo_coca_dulce_J%C9%A8rue_d%C9%A8ona_r%C9%A8%C3%A9rue_j%C3%AD%C3%ADbina
- Carlos Ríos, C E y Ventura i Oller, M., 2015. La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana' *Quaderns De l'Institut Català d'Antropologia* 31(2015): 75–94.
<https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/155>
- Echeverri, J.A., 2022. *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Universidad Nacional de Colombia; Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. <https://zenodo.org/record/6800358#.ZEb6-XbMluU>
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P., 2010. Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1).
<https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3096>
- Farekatde Maribba, N., 2004. La cultura del tabaco y coca: análisis crítico sobre su reconstrucción sociocultural, después de la explotación cauchera (Tesis de maestría, FLACSO sede Ecuador). <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/114>

- Flick, U., 2012. *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Ediciones Morata.
<http://investigacionsocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/103/2013/03/INVESTIGACIONCUALITATIVAFLICK.pdf>
- García, E., 2014. *Aprender del Sur. El pensamiento de Boaventura de Sousa Santos en la transición paradigmática*. Alice Working Paper n° 1. Centre for Social Studies. Combria: University of Combria.
- Garzón Cristina & Macuritofe V., 1990. *La noche las plantas y sus dueños : aproximación al conocimiento botánico en una cultura amazónica*. Corporación Colombiana para la Amazonia-Araraquara.
- Griffiths, T., F.W., 1998. *Etnoeconomía y medios de vida nativos amazónicos: cultura y economía entre los nipóde-uitoto de la cuenca media del Caquetá en Colombia (tesis doctoral, Universidad de Oxford)*.
- Guerrero M. J., 2017. *Las claves de la autoetnografía como método de investigación en la práctica social: conciencia y transformatividad*. *Investigação Qualitativa em Ciências Sociais/Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales/Volume 3*.
<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1148/1114>
- Harshberger, JW., 1896. Los propósitos de la etnobotánica. *Gaceta Botánica*, 21, 146 - 154.
<https://www.semanticscholar.org/paper/The-Purposes-of-Ethno-Botany-Harshberger/4053d89a5376b6f9dad684a332d17b6591258ef2>
- La Rotta, C., 1983. *Observaciones etnobotánicas sobre algunas especies utilizadas por la comunidad indígena Andoque (Amazonas, Colombia)*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias, Departamento de Biología. Corporación de Araraquara. Bogotá.
<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7294>
- Lima Barreto J.P., 2013. *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropología Indígenas*. Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Mestrado em Antropologia Social. Manaus, Amazonas.

- Luévano Martínez, M., 2016. Comprendiendo lo sociocultural desde la autoetnografía. V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 16 al 18 de noviembre de 2016, Mendoza, Argentina. Métodos, metodologías y nuevas epistemologías en las ciencias sociales: desafíos para el conocimiento profundo de Nuestra América. En Memoria Académica.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8490/ev.8490.pdf
- Mendoza, D., et al, 2017. Moniya ringo. Mujer de abundancia y reproducción: Estudio de caso de la chagra de la Gente de Centro, Resguardo Indígena de Monochoa. Delio Mendoza Hernández, Bogotá, D.C.: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas “SINCHI”. 2017. <https://sinchi.org.co/moniya-ringo-mujer-de-abundancia-y-reproduccion>
- Matapí Yacuna, U., Meléndez Santacruz, I., Pérez Salinas, M., García Moreno, C., Rodríguez Gómez, R., & Martínez, G., 2013. Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia. Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Matapí, C., & Matapí, U., 1997. *Historia de los Upichia* (Vol. 15). Tropenbos.
- Muñoz, L. E. A., Hernández, D. M., & de la Cruz Nazzar, P. E., 2020. Los Indicadores de Bienestar Humano (IBHI): innovación social y cultural en la Amazonia colombiana. Estudio de caso departamento del Amazonas. In *Libro de Actas Akten Liburua Conference Proceedings* (p. 817). https://www.researchgate.net/profile/Aura-Trifu/publication/348151826_Educar_para_el_consumo_sostenible_a_partir_de_procesos_de_investigacionaccion_participativa_Educate_for_sustainable_consumption_through_participatory_action_research_processes_pp_2065-2088/links/5ff069af299bf14088657789/Educar-para-el-consumo-sostenible-a-partir-de-procesos-de-investigacionaccion-participativa-Educate-for-sustainable-consumption-through-participatory-action-research-processes-pp-2065-2088.pdf#page=817
- ONU, 1992. Convenio sobre la diversidad biológica. Río de Janeiro: secretaría general de la ONU.
<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- ONU, 2007. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.
https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2018-12/foll_DeclaracionONUDerIndigenas2007.pdf

- Pérez R., Maya L., & Argueta Villamar, A., 2011. Saberes indígenas y dialogo intercultural. *Cultura y representaciones sociales*, 5(10), 31-56.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002&lng=es&tlng=es.
- Preuss, K., 1994. *Religión y mitología de los Uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica / Religion und mythologie der Uitoto*. Universidad Nacional de Colombia; Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara; Instituto Colombiano de Antropología Colcultura.
- Ramírez, D., 2005. La conservación de los conocimientos tradicionales indígenas: Una tarea pendiente y necesaria. *Revista de Derecho Ambiental*, (2), pág-167.
- Reyes-García, Victòria., 2007. El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos. *Revista Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 100, Pág. 109-116.
<https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/2514188>
- Román-Jitdutjaaño, O., Román Sánchez, S., & Echeverri, J. A., 2020. *Iairue nagini Aiñiko uruki nagini Aiñira uruki nagini Halogeno-Halofita Sal de vida*. Leticia, Universidad Nacional de Colombia (Sede Amazonia), imani, 2020.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/77785>
- Sánchez M., 2005. Use of tropical rain forest biodiversity by indigenous communities in northwestern Amazonia (Uso de la biodiversidad del bosque tropical por comunidades Indígenas en la Amazonia noroccidental). Tesis Académica de doctorado, Facultad de Ciencias, Matemáticas e Informática, Universiteit van Amsterdam and COLCIENCIAS.
- Santos, B., 2011. "Introducción: las epistemologías del Sur." En: *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, pp. 9-22.
https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
- Urbina Rangel, F. 2010. *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*, 260 pp.; Bogotá: Ministerio de Cultura.

https://www.academia.edu/4267171/04_Las_palabras_del_origen_Breve_compendio_de_la_mitologia