



***Uarua y jibarua: cantos ancestrales murui-muina.***  
**Principios pedagógicos para el buen vivir**

Emmanuel Andrés Aguirre Silva

Trabajo de grado para optar al título de: Licenciado en Licenciatura Básica  
con Énfasis en Ciencias Sociales

Tutor:

Selnich Vivas Hurtado, Doctor en Literatura

Universidad de Antioquia  
Facultad de Educación  
Pregrado  
Medellin  
2021

**Resumen:** Este trabajo presenta el uarua (*Uruda*) y el jibarua (*Komuiyi jebuiyi*). Dos géneros poéticos musicales de la cultura murui muina del Amazonas colombiano. Estos dos cantos hacen parte de la ceremonia de ziki rafue murui entonados y danzados por el grupo del Semillero en Diversidades y Saberes Ancestrales *Diwer'sã*, Rafue kirigai, Universidad de Antioquia, GELCIL en Leticia (km 7) el 21 de diciembre del año 2019 como principios pedagógicos para el “Buen Vivir”. Es un trabajo que parte de las metodologías, conceptos pedagógicos y categorías propias de la cultura murui muina con la intención de tejer las visiones de la academia occidental con la anáneo ancestral murui muina. Hace parte de un estudio académico y una experiencia significativa de vida que aboga por la hermandad entre culturas, una sanación colectiva que contribuya a un mayor recibimiento y acogida de las universidades a la diversidad epistémica e interculturalidad y a los conocimientos legados y compartidos por la gran madre selva desde uno de sus pueblos, los murui muina. A partir de su lengua, la palabra de sus ancestros, sus cantos danzados y sus ceremonias vivas. Se anhela que se sigan entretejiendo lazos de fraternidad y respeto, compartiendo sus pedagogías y sabiduría milenaria en aras de seguir contribuyendo para alcanzar una integral y mejor transformación de la Educación que dignifique y proteja la vida en sus diferentes ámbitos, sujetos y contextos.

**Palabras claves:** murui muina, uarua, jibarua, ziki, rafue, cantos, pedagogía ancestral, buen vivir.

A mi madre por alumbrar la vida en mí, alentarme y servirme de faro.  
A mi padre por sostenerme y no desfallecer.  
A mis hermanos, hermanas y familiares por la bendición de estar tejidos a ustedes.  
Anhelo que entre todas encontremos la felicidad que habita en cada una,  
para seguir germinando y floreciendo, despertar a un nuevo y bello amanecer.

Y por supuesto, a Sara por su incondicional amor.

Kue kaimaki iziruitikue, iere jamanomo figura omoi ie iyano.

## Agradecimientos

Jamánomo fígura a mis maestros Noinui Jitóma, Maribel Berrío Moncada, Selnich Vivas Hurtado. Asimismo a toda la familia del Semillero en Diversidades y Saberes Ancestrales *Díwer'sã*, Rafue kirigai, Universidad de Antioquia, GELCIL. Inmensa gratitud a los abuelos Ñeki Buinaima y Ribeiyango.

*Bie yezika ñue onodikue, kome iyano ñuera, kome jaiya iogobe ikoi ifuiyaimona onode, afedo monaikana jaide iemo ikana jaide, jakiruiya fëka iemo dama iyano, nana omoi dïga kaimataitikue komekimona, kue naiemona omoïna yirinotikue. Jaka nana uaiyai uriyafuiyai iemo uaiyai kuganiaimo dukiiñede kue kaimare iyano jino duiñoyena, birui onodikue dama jikaiñedikue.*

*Kue yofueraïmaniai iemo yofueraïngoniai nana iziruiyafuiyaido kue itiomoi iemo dujukiiñeno kuemo jonetiomoi, rafue kirigai imaki kue nabaidiomoi, kue omoi yua iemo nabaiya, uzuma iemo uzungo, iere jamanomo fígura omoi komeki, kue mameriyafuiyaina itiomoi. omoïdo bie ñue monaide. Jaka ñue itikai.*

## Índice

<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>7</b>
<b>Sentir y escuchar la cultura .....</b>	<b>7</b>
1.1 Planteamiento del problema .....	7
1.2 Antecedentes .....	9
1.3 Corpus del trabajo de investigación .....	10
1.4 Objetivos .....	10
1.4.1 Objetivo general .....	10
1.4.2 Objetivos específicos.....	10
1.5 Marco teórico .....	11
1.6 Marco metodológico .....	12
<b>Capítulo 2 .....</b>	<b>13</b>
<b>Los cantos de <i>zikii rafue</i> en la Universidad de Antioquia .....</b>	<b>13</b>
2.1 La universidad que queremos.....	13
2.1.2 La universidad trasplantada.....	14
2.1.3 Una universidad inclusiva .....	16
2.2 Los cantos <i>zikii rafue</i> de los murui-muina en la Universidad de Antioquia .....	22
2.2.1 Aprender la lengua <i>minika</i> en un contexto universitario.....	25
2.2.3 Cantar y bailar para aprender del <i>zikii rua</i> .....	27
2.2.4 Quiénes enseñan los <i>zikii rua</i> .....	28
2.2.5 <i>Jíbibiri</i> : lugar donde se aprenden los <i>zikii rua</i> .....	28
2.3 Los géneros poéticos del <i>zikii rafue</i> .....	31
2.4 Una universidad que canta y danza a muchas voces .....	32
<b>Capítulo 3 .....</b>	<b>34</b>
<b>Experiencia del <i>zikii rafue</i> .....</b>	<b>34</b>
3.1 Murui y muina: organización social y espiritual del territorio .....	34
3.2 <i>Uai dukana jaiide</i> : ‘mambeando’ la palabra de vida murui-muina.....	37
3.3 <i>Rafue</i> , una fiesta en celebración de las vidas .....	39
3.4 <i>Zikii rafue</i> , ceremonia de los saberes de la guadua.....	44
3.4.1 Memoriar el <i>zikii rafue</i> del 21 de diciembre de 2019 .....	54
3.5 El <i>zikii rua</i> un poema para el <i>komeki</i> .....	57

<b>Capítulo 4 .....</b>	<b>60</b>
<b>“Komuiyi jebuiyi” y Uruda”: cantos para el buen vivir .....</b>	<b>60</b>
4. 1 Tensión entre la oralidad ancestral y la escritura alfabética occidental .....	60
4.2 Jibarua “Komuiyi jebuiyi”: germinación y preservación de la vida.....	64
4.3 Uarua “Uruda”: la energía del retoño, el germinar de la vida .....	68
<b>Capítulo 5 .....</b>	<b>78</b>
<b>Principios pedagógicos murui-muina .....</b>	<b>78</b>
5.1 La selva amazónica en la universidad .....	78
5.2 Interculturalidad y diversidad para la universidad que queremos .....	82
5. 3 Las últimas puntadas de este canasto .....	85
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>86</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>92</b>
Anexo 1: Transcripción del uarua “Uruda” .....	92
Anexo 2: Audio del uarua “Uruda” .....	94
Anexo 3: Transcripción del jibarua “Komuiyi jebuiyi” .....	95
Anexo 4: Audio del jibarua “Komuiyi jebuiyi” .....	96
Anexo 5: Anáneo de Ñeki Buinaima y Ribei Yíango .....	97
Anexo 6: Canto de buiñua .....	98
Anexo 7: Cantores y danzantes muina .....	99
Anexo 8: Cantores y danzantes murui.....	100
Anexo 9: Danza y canto de zikii rafue .....	101
Anexo 10: Pago del canto.....	102
Anexo 11: Jibibiri de la Universidad de Antioquia.....	103
Anexo 12: Danza y canto en la Universidad de Antioquia que soñamos.....	104

# Capítulo 1

## Sentir y escuchar la cultura

### 1.1 Planteamiento del problema

En la actualidad vivimos transformaciones vertiginosas en nuestros modos de vida. La virtualidad y la velocidad, entre otras razones, desbordaron el número de mercancías consumibles y las nuevas herramientas tecnológicas para circulación de la información y la adquisición del conocimiento. El volumen de la información y los nuevos conocimientos, en su mayoría, aún devienen de lógicas grafocéntricas, consumistas y arbitrarias que no dialogan ni reconocen los saberes fuera del occidente capitalista. “No vivimos una modernidad educada para la crítica a las culturas hegemónicas, vivimos una modernidad para el vasallaje a los discursos europeos” (Vivas, 2019, p.12). Estas lógicas modernas son refrendadas por instituciones, políticas educativas y clericales, en donde se imparten sin escrúpulos discursos violentos en contra de los saberes distintos, por ejemplo, los de las culturas ancestrales. Si bien, los gobiernos y sus instituciones han incluido instrumentos legales que garanticen la educación propia de los pueblos ancestrales<sup>1</sup>, sus posturas han sido paternalistas y subyugadoras, en donde los múltiples saberes ancestrales “siguen siendo un conjunto de rasgos folclóricos y pintorescos” (Gasché, 2010, p. 114), percibidos como prácticas para el divertimento, sin reconocer el acervo epistémico y estético que contienen. Estos conocimientos al ser estudiados por los investigadores occidentales, dejan de lado los significados profundos y propios de cada cultura ancestral “se contentan con nombrarlos e inventariarlos en castellano y clasificarlos según criterios ‘antropológicos’ occidentales” (p. 114). Los ‘expertos’ van a las comunidades con sus propios intereses y, en muchos casos,

---

<sup>1</sup> “En las primeras décadas del siglo XX, los capuchinos introdujeron en los territorios ancestrales internados para la educación de los niños y jóvenes indígenas, siguiendo el plan de formación estandarizado para todo el país, donde se prohibía la enseñanza de sus lenguas y saberes propios. Posteriormente, las luchas de los movimientos sociales e indígenas alrededor de América Latina consiguieron, para el caso colombiano, que en la Constitución Política Nacional de 1991 se incluyera el derecho a la educación propia y a la etnoeducación en aras de planes de estudio concertados con las distintas comunidades ancestrales” (Garzón, et al., 2006, pp. 23-24).

bajo premisas de salvar sus almas, civilizarlos, o en aras de incluirlos en el mal comprendido progreso y desarrollo occidental. Donde se ha privilegiado la grafía eurocéntrica como un dispositivo para transcribir y traducir sus múltiples formas expresivas del conocimiento. Por esta razón, para reivindicar y legitimar las identidades, los valores y los conocimientos propios de las culturas ancestrales es necesario estudiar, aprender y enseñar lenguas ancestrales empleando sus propias pedagogías. Es imperante volver a los cantos y las danzas, por ejemplo de los pueblos murui-muina, donde perviven las leyes de origen, relatos, ceremonias, siembras, comidas, etc. Un tejido de la memoria viva que les ha permitido sobreponerse y sobrevivir a los innumerables flagelos y tragedias padecidas.

Es en este sentido, que el presente trabajo de grado analiza el *rúa* (canto, conocimientos cantados que se comparten colectivamente) de los pueblos murui-muina del Amazonas colombiano. Entre los hablantes de los pueblos murui-muina (mal llamados desde siglo XIX como uitotos) existen cuatro lenguas parientes: “*minika*, *nipode*, *bue* y *mika*” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 19), que habitan entre Colombia y Perú, en los ríos Caquetá, Igaraparaná, Caraparaná, Putumayo y en las cercanías de Leticia, Amazonas. Los habitantes de este territorio ancestral se autorreconocen como hijos de *júibina* (planta de coca), de *diona* (planta de tabaco) y *farekatofe* (planta de yuca dulce). En esta investigación se estudia los *ruaniai* (cantos) cantados en lengua *minika* desde la perspectiva investigativa en diálogo de saberes para la “reactivación de la escucha, del afecto y de la co-creación en familia” (Mena et al., 2020, p. 13), posibilitando que “actores, epistemes, tradiciones y prácticas diversas confluyan en un mismo espacio pedagógico, donde el disenso y la convivencia afectuosa garantizan el aprendizaje colectivo por encima de las diferencias ideológicas” (p. 21). Esta investigación en clave de diálogo de saberes posibilita el tejido entre los saberes y las pedagogías ancestrales murui-muina y las prácticas formativas de la universidad occidental en aras de consolidar una formación que defienda y preserve la vida. Para el desarrollo de este trabajo tomaré como punto de partida la carrera ceremonial de *zikii rafue* y los *ruaniai* (cantos) “*Komuiyi jebuiyi*” y “*Uruda*” de murui, cantados y recopilados en la ceremonia en la que participó el semillero de investigación Diwer’sã de la Universidad de Antioquia el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km. 7) Amazonas.



## 1.2 Antecedentes

Desde los primeros investigadores como Preuss (1921-1923) se ha hecho referencia a las ceremonias y los cantos murui-muina, pero a la fecha la ceremonia de ziki rafue cuenta con muy pocos estudios especializados. En Gasché (2007) se menciona de manera general que el ziki rafue contiene los conocimientos sobre las guaduas o el bambú y de las construcciones en madera (p. 91). En la última década, Selnich Vivas (2019) ha venido aportando conceptualizaciones de los géneros poéticos y pedagógicos de los murui-muina con categorías propias y desde la lengua ancestral minika. Por ejemplo, Vivas señala que “akiezi ona kai daiikabi” es una expresión recurrente para el “mamekite o nombramiento” de los anfitriones de la ceremonia (p. 36). Recientemente, el investigador murui-muina Noinui Jitóma (2019a) describe y explica con categorías propias qué es el ziki rafue, las funciones del rua para la formación del “ser como ser para el ser” (Noinui Jitóma, 2020, conversación directa). Es decir para la vida sabrosa en comunidad y en armonía con el territorio. Noinui Jitóma también establece los tipos de cantos del ziki rafue (uarua y jibarua), los roles de los cantantes y los usos de los instrumentos musicales, entre otros aspectos. No está de más recordar que esta cultura solo hasta finales del siglo pasado adoptó la grafía del castellano para transcribir sus cantos. Estas transcripciones si bien han aportado aspectos significativos, todavía son insuficientes para entender los valores pedagógicos y epistémicos de los cantos murui-muina. Lo que indica y confirma una vez más la importancia de la conservación, la preservación y el reconocimiento de la oralidad en la transmisión del conocimiento ancestral en procura del cuidado y manejo del territorio y las relaciones sociales y de convivencia de los seres que habitan y protegen la selva amazónica colombiana. Por lo tanto, acudiremos a las grabaciones de audios y videos tomadas directamente de la ceremonia del ziki rafue del 21 de diciembre en Leticia (Martínez, 2019; Vásquez, 2019; Vallejo, 2019).

Igualmente, cabe señalar que esta investigación surge a partir de un interés creciente ligado a mi formación en la Licenciatura Básica con Énfasis en Ciencias Sociales de la Facultad de Educación. Asimismo, a la experiencia y al aprendizaje de prácticas pedagógicas ancestrales que he tenido en los cursos de lenguas ancestrales y en el Semillero de Investigación Diwer’sã en Diversidades y Saberes Ancestrales, adscritos a la iniciativa UdeA Diversa, de la Vicerrectoría de Docencia, al programa Multilingua y al proyecto “Diálogo de

saberes, para una diversidad en la política de investigación en la UdeA”, de la Vicerrectoría de Investigación y la Facultad de Comunicaciones. Entre los cursos que he visitado se encuentran el seminario de Pensamiento Ancestral, lengua minika del Amazonas, lengua swahili de África y lengua ãbẽrã chamí de Karmatarrua. De esta manera se ha podido tejer y compartir la palabra dulce con otros hermanos y hermanas, sabias y sabios en procura de sanarnos y ayudar a sanar desde las leyes de origen que evocan por el vivir bien.

### **1.3 Corpus del trabajo de investigación**

El corpus de este trabajo retomará del zikii rafue, carrera ceremonial de las guaduas, los géneros poéticos jibarua (canto sencillo) y uarua (canto profundo). Se estudiará del jibarua el canto “Komuiyi jebuiyi” y del uarua el canto “Uruda”, entonados en lengua minika por los murui, uno de los grupos invitados a la ceremonia de zikii rafue realizada el 21 de diciembre del 2019 en Leticia (km. 7) Amazonas. Ceremonia a la que fuimos invitados, por la abuela Ribeiyingo y el abuelo Ñeki Buinaima del pueblo murui-muina, los integrantes del Semillero de Investigación Diwer’sã, Diversidades y Saberes Ancestrales, del grupo GELCIL de la Universidad de Antioquia.

### **1.4 Objetivos**

#### **1.4.1 Objetivo general**

Mambear (*dute*<sup>2</sup>) el aprendizaje de los cantos “Komuiyi jebuiyi” (jibarua) y “Uruda” (Uarua) del zikii rafue, empleando los principios pedagógicos ancestrales murui-muina.

#### **1.4.2 Objetivos específicos**

- i. Aprender los ruaniai (cantos) “Komuiyi jebuiyi” (jibarua) y “Uruda” (Uarua) del zikii rafue empleando y vivenciando los principios pedagógicos ancestrales murui-muina.

---

<sup>2</sup> Dute, en lengua minika, hace referencia a una pedagogía propia empleada en la producción y circulación del conocimiento. En sentido estricto se trata de palabrear la sabiduría de manera colectiva. Antes de sentarse a mascar la hoja de coca (jibibe) y a chupar la miel de tabaco (yera), el conocimiento se debe sembrar, cuidar, cosechar, cocinar, preparar hasta el momento del palabreo que es el mambear.

- ii. Transcribir y traducir los cantos “Komuiyi jebuiyi” y “Uruda” con ayuda del semillero de investigación *Diwer’sã*.
- iii. Analizar la enseñanza-aprendizaje de los cantos de zikii rafue en la Universidad de Antioquia.
- iv. Describir analíticamente la experiencia del zikii rafue en Leticia, Colombia.
- v. Analizar el mensaje que comunican los cantos “Komuiyi jebuiyi” y “Uruda” con ayuda del semillero de investigación *Diwer’sã*.
- vi. Definir el sentido profundo de los cinco principios pedagógicos murui-muina: *yidae* (silencio), *kákai* (escucha), *eroide* (observación), *niya* (tejido) *naimerede uai* (palabra dulce).
- vii. Establecer una reflexión pedagógica para el buen vivir desde los aportes del canto ancestral y sus principios pedagógicos de enseñanza.

## 1.5 Marco teórico

Este trabajo de investigación parte de los presupuestos conceptuales propios de los murui-muina. Propiamente de las categorías rafue, rua, zikii, jibarua, uarua. El rafue es la pedagogía del buen vivir según la tradición murui-muina. Además, es una ceremonia ancestral durante la cual se danzan y cantan los conocimientos ancestrales y se comparte la abundancia de alimentos: “rafue es palabra-obra [...] es la palabra de vida, es la palabra que cuida, es el aliento de vida” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 25), es una ciencia de la pedagogía y la ética ancestral murui-muina. Rafue se convierte así en proceso, pensamiento, palabra y conducta necesaria para el trabajo, el buen ejemplo y la huella positiva que alguien pueda dejar a lo largo de su existencia.

El rúa o canto dentro de la cultura murui-muina adquiere una función preponderante porque “implican conocimientos sobre la cultura y la organización de los rituales” (Echeverri, 2019, p. 7). El rúa es un tejido integral, es un vehículo que contribuiría para comunicar de una forma directa y amena la enseñanza de los conocimientos heredados y compartidos por hombres y mujeres sabias de ese territorio ancestral y vital para las nuevas generaciones, pues nos “invita a revisar lo que hacemos a diario, a identificar nuestros excesos” (Vivas, 2019, p. 31). Son cantos que permiten reorientar las energías vitales hacia la sanación

colectiva, nos invitan a la medida y al cuidado, en palabras del abuelo Jimuizitofe “Kue onoïga ruaniai nairai komekina zuitade / Los cantos que yo me sé alegran el corazón de la humanidad, sueltan el corazón de sus aprisionamientos” (Cit. Candre, 2014, p. 49). Esta función pedagógica y ética del canto murui-muina es la que analizamos en este trabajo de investigación. Para el caso concreto del zikii rafue partimos de los análisis propuestos por Selnich Vivas (2012, 2015, 2019) y Noinui Jitóma (2019, 2020). Estos investigadores se han aproximado poética y filosóficamente al estudio del zikii rafue y a las categorías *jibarua* y *uarua*; además a la comprensión del ritmo y medida de los cantos, denominada con la categoría propia *itofe*. A este aparataje teórico se le añan las teorías y metodologías del análisis del discurso y del análisis poético de los cantos ancestrales.

## **1.6 Marco metodológico**

La metodología de esta investigación se sustenta en los cinco principios pedagógicos fundamentales del pueblo murui-muina: *yidae* (silencio), *kákai* (escucha), *eroide* (observación), *niya* (tejido) y *naimerede uai* (palabra dulce). Estos cinco principios son la columna vertebral de su cosmovisión, relacionamiento y compartir. Este compartir de conocimientos cantados se realizan en los siguientes espacios: el *jibibiri* (mambeadero), donde circula la palabra para llegar a acuerdos y resolver dificultades; la *jakafai*, en este espacio se aprende el valor del cultivo y la siembra y la *anáneko* (casa madre) donde se aprende y se reúne la comunidad para formarse a través del canto y la palabra de vida (Mesa & Salazar, 2019, p. 2). Cabe destacar que en las pedagogías murui-muina no es posible hablar de métodos, herramientas ni estrategias únicas y/o universales para la enseñanza. Sus pedagogías responden al afecto, al compartir, al abrazo, al alimento y a la fraternidad. Son metodologías de enseñanza y aprendizaje que abogan por la oralidad, por la experiencia significativa, lo dialógico, lo diverso y lo familiar. Así que estos serán las rutas que nos acompañarán durante la realización de esta investigación.

## **Capítulo 2**

### **Los cantos de *zikii rafue* en la Universidad de Antioquia**

#### **2.1 La universidad que queremos**

La Universidad, si retomamos el término en latín *Universitas –atis*, es un lugar para la “universalidad, totalidad, colectividad” (RAE). Esta definición inmediatamente nos sugiere que la Universidad de Antioquia, en razón a su pluralidad, debería ser un espacio para que confluyan distintos seres, saberes, prácticas, encuentros y conocimientos en donde se puedan articular y complementar unos con otros. En armonía e igualdad de condiciones y posibilidades, de manera que sea asequible a todas las personas.

La universidad no es solo una edificación de cemento y ladrillos. Sillas y tableros. Por el contrario, es un espacio donde circulan los conocimientos necesarios para crear y descubrir formas de hacer la vida más digna. En la universidad se investiga, se teje y se crea. Allí se plantean múltiples epistemes, se realizan consensos y disensos. Hay lugar para el debate y la deconstrucción de ideas. La ciencia que se desarrolla “no puede estar por fuera del principio fundamental: garantizar la comida, la salud y la vida digna a los seres con los que compartimos el planeta” (Mena et al., 2020, p. 70). De ahí que la universidad deba entenderse como un escenario para crear colectivamente. Donde se ríe, se ejercita el cuerpo, se disfruta, se llora y se sufre. Un lugar para pensar y hablar en muchos idiomas. Las culturas cercanas y lejanas se entrelazan para el goce de la existencia. En la universidad debe ponerse en tensión las relaciones que la humanidad ha ido tejiendo con sus semejantes, con los animales, con los territorios, los mares, los astros y el cosmos en general.

También estamos incluidos maestras y estudiantes que hacen posible que la universidad sea un oasis entre el mundo real y nuestras propias aflicciones y experiencias de vida. Por lo tanto, es imperativo que todas contribuyamos a hacer de este un espacio confortable para el aprendizaje colaborativo. Una amalgama de colores, sabores, tamaños y formas. Donde las sonrisas y los abrazos, los alimentos, las palabras de consejo dignifiquen la vida, la diversidad y la pluralidad. Así haríamos amanecer uno de los principios básicos de la Universidad de Antioquia, la “capacidad para propiciar y permitir la emergencia y puesta

en común de puntos de vista divergentes y en conflicto en el espacio público, reconociendo y valorando la pluralidad” (Universidad de Antioquia, 2017, pp. 32- 33). La universidad que queremos no puede legitimar pensamientos, palabras y actos que vayan en detrimento de alguien por su color de piel, procedencia, inclinación sexual, apariencia, lengua, etnia, edad o género. La universidad debe velar por la hermandad de culturas y saberes, por el cuidado de la naturaleza y el respeto a todas las formas de vida.

### **2.1.2 La universidad trasplantada**

Si nos detenemos a revisar los propósitos de la universidad en Latinoamérica, comprendemos que fue visionada, pensada y creada “para educar a los hombres católicos, heterosexuales, hispanófilos, elitistas, terratenientes y eurocéntricos. [...] unos modelos de conocimiento inventados en Europa sobre otros inventados en América” (Gómez & Vivas, 2015, p. 19). Una institución dogmática que a hoy ha insistido en legitimar estos valores en sus parámetros educativos. Encarna magistralmente las teorías y los métodos de la ciencia occidental, pero también ignora cabalmente las múltiples epistemes de los pueblos ancestrales, campesinos, afrodescendientes. Una institución “multiexcluyente, plurirracista, ricamente clasista y cognitivamente prejuiciada tuvo que esperar más de doscientos años para empezar a entender lo que había significado el misionerismo civilizatorio: el abismo social y el epistemicidio” (Gómez & Vivas, 2015, p. 19). Entonces, bajo estas comprensiones, ¿cómo la universidad puede establecer un diálogo hermanado con los territorios y los pueblos ancestrales y la ciencia occidental?, ¿cómo sanamos las heridas que algunos de los discursos hegemónicos, surgidos y aplicados en y desde las universidades, han contribuido a desacreditar, desvalorizar y provocar que los saberes ancestrales y su memoria cultural hayan sido borrados? Las universidades, hoy más que nunca, deben reorientar sus prácticas acorde “con su composición poblacional y cultural y con su biodiversidad” (Mena et al, 2020, p. 114). Sin embargo, este quehacer universitario sigue siendo desoído por muchos de los estamentos y docentes que lo constituyen.

Un gran número de las creaciones y los postulados teórico-científicos, tecnológicos, literarios, sociológicos, antropológicos, clínicos, artísticos, musicales, económicos, políticos, religiosos siguen reproduciendo el agravio, la revictimización y el desprestigio de quienes

yacían en este territorio antes de la invasión. Estas posturas tajantes y despectivas “hacían creer al sometido que existía una superioridad posicional, es decir, una forma legítima del conocimiento que se expresaba en los modos de hacer ciencia, religión, arte y que correspondía a las conquistas de las lenguas europeas” (Vivas, 2019, p. 19). Promovían una continua aculturación y posterior sometimiento de aquellas culturas del fogón, del canto danzado, de la pintura corporal, de los petroglifos. Formas exógenas del saber que no se acomodaban a sus sistemas de valores, exigencias, proyectos de sociedad y modelos de vida. Así que “por comodidad y por conveniencia, el sistema educativo olvida que los habitantes de este continente, de sus archipiélagos y mares, también germinaron con la energía y la creatividad de otros universos culturales” (Vivas, 2019, p. 12). La universidad ha realizado un trabajo juicioso para justificar y ejecutar un etnocidio a gran escala a nombre del progreso y la civilización.

Esta historia del exterminio inició con armas y ríos de sangre. Prosiguió con enfermedades que devastaron poblaciones enteras. Perpetuó su religión y su dios de guerra y muerte, muy alejado de los mensajes que promulgara aquel hombre llamado Jesús de Nazaret. Los despojaron de sus tierras y los esclavizaron. Prohibieron sus lenguas, satanizaron sus creencias, ceremonias y costumbres. Les impusieron una única forma de vivir y les hicieron creer que estaban incivilizados. Que su desnudez era signo de salvajismo y sus lenguas vacías de sabiduría e historia. “Prohibir la pintura corporal, la cestería, la orfebrería, las danzas, el uso de las plantas sagradas, los rituales fue una estrategia mediática más efectiva que la guerra armada” (Vivas, 2015, p. 33). Fue así como se legitimó la dicotomía civilización y barbarie. Pero el real salvajismo lo trajeron en barcos desde Europa. La Pinta, La Niña y La Santa María no eran hermosas mujeres con ofrendas y regalos. Estas ideas de progreso vinieron disfrazadas de salvación, evangelización y civilización.

Después de reducirlos, humillarlos y ridiculizarlos los confinaron o los exiliaron dentro de su propio territorio. Los abandonaron a su suerte. Los tildaron de subversivos, izquierdistas y narcotraficantes. Los nombraron diferentes: indios, indígenas, primitivos, Huitotos, Paeces, Tucanos, Amazonas, etc. Los obligaron a olvidar sus lenguas ancestrales y aprender a hablar y escribir en lenguas europeas, “las compañías privadas de la Conquista fetichizaron la escritura por encima de la oralidad de las lenguas europeas, y a estas por

encima de la oralidad de las aborígenes” (Vivas, 2015, p. 34). Lo que produjo una normalización del sentir y el pensar. El desprecio por las lenguas ancestrales ha generado que estén “en una situación de amenaza y pérdida [...] asunto en el que la educación impuesta ha cumplido un papel significativo como dispositivo de asimilación y homogeneización cultural” (Ortega, et. al 2019, p. 139). Una educación que ha estado justificando el racismo, la esclavitud, la segregación y la discriminación.

Si bien se han dado investigaciones de las lenguas y los saberes ancestrales en la academia occidental, “el reto académico ha quedado atrapado en la tensión entre oralidad de las lenguas ancestrales y el sistema escritural alfabético de las lenguas modernas” (Berrío, 2020, p. 1). Sus géneros poéticos orales, sus nociones filosóficas, sus métodos medicinales son comprendidos con categorías arbitrarias. Al desconocer la legitimidad de sus lenguas ancestrales y demás formas de representación del pensamiento se le ha inculcado horizontes hermenéuticos imprecisos a sus propias representaciones. El académico quiere “estudiar [las culturas ancestrales] sin contaminarse, a pesar de vivir en su territorio, sobre sus ancestros, [esto] es un acto brutal y conduce necesariamente a la inmunización de un país al influjo de la lengua y los saberes ancestrales no europeos” (Vivas, 2019, p. 20).

### **2.1.3 Una universidad inclusiva**

Si bien estos modelos de universidades trasplantadas y occidentalizadas se han repetido por más de doscientos años, de a poco las universidades colombianas —algunas con un mayor avance en comparación a otras— están comprendiendo que existen otras visiones de mundo, “por suerte las voces ancestrales se escuchan hoy con más fuerza en las universidades que hace medio siglo. Parece que los académicos han empezado a aceptar que la poesía [el conocimiento] de la tierra constituye una corriente de pensamiento que va en contravía de esta marcha militar del progreso” (Vivas, 2015, p. 24). Escuchar las epistemes ancestrales contribuye a la construcción de la paz. A la convivencia armoniosa entre las especies. A valorar la multiplicidad de culturas colombianas. A estudiar otros mecanismos de enseñanza para la integración y dignificación de la vida. Un despertar de consciencia que abogue por el cuidado y el compartir en armonía, “la sabiduría de los pueblos indígenas se ha ido consolidando, poco a poco, en tema de discusión académica a partir de las apuestas



epistémicas, políticas y culturales que los indígenas estudiantes han traído a las universidades y que han sido caminadas junto a profesores e investigadores” (Mena et al., 2020, p. 65).

Estamos aprendiendo a tejer canastos colectivos, con manos de muchos colores, con corazones que saben a selva, a montaña, a mares y desiertos. Las palabras de sabios y sabias están llegando a los ámbitos académicos, lugar de donde nunca debieron ser excluidas, para que aprender sea “respetar la diversidad de las especies, de las plantas, de los animales, de la humanidad, de las lenguas, de los territorios, de los saberes, de los instrumentos de trabajo, de los canastos tejidos y, así, en espiral, de todo lo necesario para vivir bien y en armonía”. (Mena et al., 2020, p. 65). Sería un progreso no en términos económicos, sino más bien como una mejora en las relaciones de vida entre la diversidad, el dialogo y la convivencia. Si bien “aún la Universidad en Colombia no ha logrado la capacidad para aprender con autonomía de las experiencias epistémicas que tienen lugar en sus edificios, sus aulas y sus corredores” [esto] “impide pensar por cuenta propia y llenarse de valor para abandonar las viejas muletas heredadas de la Universidad del Medioevo” (Castillo Guzmán & Caicedo Ortiz, 2016, p. 162), continuando con el esfuerzo de darle voz a los olvidados, a los vituperados, a los estigmatizados, a la ancestralidad, iniciaremos la renovación, revitalización y resignificación de la universidad.

En palabras del ekobio mayor, al “desnudarnos de prejuicios europeizantes y de sentir el orgullo de emerger de un mundo de culturas antiquísimas” (Zapata Olivella, 2017, p. 151), reconoceremos en esas otras culturas sus poderosos aportes en el ámbito académico. La imperante necesidad de hacer de la universidad un verdadero espacio plural. Vestirnos de orgullo y sentirnos una nación multicultural e intercultural. Una sociedad donde es posible compartir con hermanas y hermanos de muchas culturas sus saberes, lenguas, tradiciones. Su inconmensurable sabiduría plasmada en petroglifos, en cantos danzados, en relatos orales. Una propuesta de sociedad basada en la ética del cuidado de la naturaleza y de todos los seres que la habitamos. Pedagogías basadas en la siembra, en el cuidado de los alimentos, en el conocimiento de las plantas medicinales. Principios colectivos del trabajo digno. Del cuidado de la palabra para afrontar dificultades.

Resulta incomprensible negarnos a la oportunidad, el placer y el honor de conocer de tantas cosas bellas. Lugares y enseñanzas llenas de originalidad y antigüedad. ¿Cómo fue

posible que nos desconectáramos tantos de la madre tierra?, pues “los pueblos originarios siempre han creído que la tierra es nuestra madre y nuestra maestra, más allá de verla como un recurso al cual usufructuar como es común en la formación de carreras en centros universitarios. Los pueblos ancestrales tienen mucho por fortalecer después de tanto desconocimiento y la universidad también debe aprender de la pertinencia y construcción intercultural” (Green et al., 2013, p. 68). Es de necios y soberbios negar que estas tierras eran habitadas por pueblos con un alto grado de sabiduría, respeto y conciencia ética para el cuidado de la tierra. Las comunidades ancestrales conocían de manera integral y fructífera como compartir y transmitir conocimientos, ciencia. No solo en los claustros se forma al ser, sino también en “los claustros [de] la Naturaleza” (Quintín Lame, 1971, p. 123).

Conocer, por ejemplo, el proceso que sufre un esqueje de yuca brava hasta convertirse en alimento, es por sí mismo un conocimiento de alto valor científico. Identificar y prever los “fenómenos astronómicos, climáticos, hidrológicos y biológicos que se suceden a lo largo de un año, vinculándolos con las actividades sociales cuya realización se orienta en la aparición y duración de estos fenómenos” (Gashé & Vela, 2011, p. 66), es una destreza que cualquier académico occidental envidiaría, ya que sin su tecnología posiblemente no sabría hacerlo con precisión.

Identificar la relación de cada planta, de cada árbol y el proceso de simbiosis con otras especies animales y plántulas es algo que la ciencia moderna en sus diferentes campos recién intenta comprender y explicar. El pueblo murui-muina del Amazonas lo ilustra muy bien: Si los “onoira kirigai”, los canastos del conocimiento, germinan desde la chagra, “jakafaimona komuide”, entonces en el proceso de conocimiento intervienen necesariamente aspectos y fenómenos localizados, es decir, propios de cada territorio, de los seres que lo habitan, de sus comidas y energías (Noinui Jitóma, 2020b, conversación directa). Conocimientos holísticos que abarcan múltiples comprensiones de las relaciones necesarias entre todas las formas de la existencia. Es correcto pensar que los ignorantes más bien hemos sido nosotros. Difícilmente sabemos sembrar nuestro propio alimento.

El sistema educativo lleva años de retraso al no haber incluido en sus currículos el mundo académico de los pueblos ancestrales indígenas y afrodescendientes. Si lo hubiera hecho, la universidad de hoy se configuraría como una entidad transmisora de saberes a partir

de “perspectivas interculturales, interseccionales, decoloniales, inter- y transdisciplinarias” (Mena et. al, 2020, p. 23). Pero afortunadamente, gracias a las voluntades de académicos y líderes sociales, se están dando desde hace más de 10 años en la Universidad de Antioquia procesos relevantes para una universidad inclusiva.

En América, conocida como Abya Yala en lengua guna dule, existían espacios de aprendizaje propios, que en sí mismos eran universidades. Casas del conocimiento ancestral donde se enseñaba a través de narraciones orales, relatos cantados y danzados. El conseguir y preparar los alimentos implicaba una comprensión vasta del territorio y de las dinámicas de la fauna. Las escrituras pintadas y talladas expresaban sus actos imaginativos. Casas madre con una pedagogía ancestral que propendía por el cuidado y respeto del territorio y de la vida misma. De ahí que, para una universidad inclusiva, se requiera un ejercicio de memoriar cuál ha sido “la relación con los territorios, conocer los seres que lo habitan, los ritmos de la vida, de la germinación [...] sistemas complejos de conocimiento que cuidan y mantienen la armonía vital de los ecosistemas” (Mena et al., 2020, p. 139).

Estas universidades ancestrales —el *meins* de los wayúu, la *anáneko* de los murui-muina, la *marĩ ka'tiri wií* de los ye'pá ma'sã— son muestras milenarias de lo que es una casa del conocimiento. Son algunas, de las muchas otras alternativas para pensar una universidad. La versión occidentalizada de la universidad no es la única válida ni la única necesaria. Si no acogemos el *meins*, la *anáneko* o la *marĩ ka'tiri wií* nos perderíamos de un gran hallazgo para la construcción del conocimiento. Precisamos de las “costumbres, la historia propia, la enseñanza de la lengua, desde los saberes milenarios y con comprensión de los problemas y necesidades territoriales, para lograr soluciones interculturales” (ONIC, CRIC, IESALC - UNESCO, 2004, p. 65). Lenguas y pedagogías necesarias para trazar caminos para la paz colombiana.

Estas universidades milenarias conservan modos de explicar los fenómenos de la vida desde diferentes perspectivas. Cada una aunque tiene sus propios conocimientos, acude a los mismos principios y objetivos. No se quedan únicamente en lo teórico o lo instrumental. En sus métodos es fundamental que lo teorizado se compruebe en la naturaleza, en la comunidad y en la vida misma. Sus procesos pedagógicos son recíprocos y horizontales. Siempre en cuidado y reconocimiento del otro para la preservación de la existencia. “La educación

ancestral, desarrollada entre los vientos que cruzan la tierra, entre los ríos, mares, selvas y montañas, propende por el saber para el sumak kawsay (vida en plenitud o buen vivir en lengua runa shimi), wët wët fxi`zenxi (buenos vivires en lengua nasa yuwe), anaka akuaippa (armonía, equilibrio con el territorio en lengua wayuunaiki), en el ñuera iyano (buena existencia en el pueblo murui muina) para el vivir sabroso chocoano, para la abundancia, para el compartir, la armonía y el interactuar respetuoso y amoroso con nuestra Madre Tierra” (Ortega, et. al, 2019, p. 137).

Es loable que nuestra Universidad de Antioquia haya comprendido la deuda histórica que tiene con nuestra ancestralidad y por ende con los pueblos originarios. “El cultivo del saber y la ciencia implican el cuidado, el abono, la fertilización y la limpieza de la palabra en cada uno de los seres que hacen parte de esta gran familia llamada Universidad de Antioquia” (Mena et al., 2020, p. 23). Solo así es posible considerarse una institución plural e inclusiva en el sentido correcto de la palabra. Abrazando y acogiendo la diversidad en su seno. Algo que por cierto en estos días se viene logrando con nuestras hermanas de la comunidad sorda. Al garantizarles su ingreso a la educación superior, hecho digno de celebrar y comunicar.

La Universidad de Antioquia vienen realizando, por el impulso decidido de distintas personas, colectivos interdisciplinarios, semilleros de investigación, estudiantes, maestros y maestras, el ingreso de sabedoras y sabedores nativos de distintas culturas a los espacios académicos. De manera que nuestros hermanos y hermanas de pueblos étnicos están accediendo sin prejuicios, sin trabas y obstáculos a los ámbitos, académicos occidentales, pues; según las palabras de los taitas misak expresadas en el Primer Encuentro de Líderes Indígenas Estudiantiles, (Ala Kusreik Ya Misak Universidad, 2012) “el indígena estudiante que asiste a la educación superior debe aprender muy bien lo propio y críticamente lo occidental” (cit: Mena et. al. 2020, p. 65). Para así evitar la aculturación y la pérdida de su identidad. Además, para que a partir del diálogo de saberes puedan reforzar sus habilidades y conocimientos propios. En procura de poder ayudar y defender sus comunidades y territorios en igualdad de términos, condiciones y preparación. De igual forma, para que toda la comunidad universitaria se acerque a los saberes ancestrales que se nos han negado históricamente.

La universidad con esta nueva apertura, se viene transformando a tal punto que podemos decir que estamos cambiando su paradigma o mejor aún encaminándola a su verdadero propósito. Resistiendo a los proyectos neoliberales impuestos y direccionados desde las más altas esferas del poder político y económico mundial. Esta renovación cultural y académica, tejida a muchas manos y corazones, ha permitido la apertura de cursos de literaturas indígenas. La enseñanza y el aprendizaje de lenguas ancestrales, medicina tradicional, cantos, danzas, prácticas culinarias. Formas de organización propia y la apropiación de pedagogías ancestrales para el cuidado del territorio.

A la par, y en consonancia con este amanecer, se ha dado la apertura de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra de la Facultad de Educación y la Celebración Internacional de las Lenguas Nativas promovida por la Facultad de Comunicaciones y Filología, la *Revista Universidad de Antioquia* y Cátedras UdeA Diversa de la Vicerrectoría de Docencia. En sincronía con los colectivos afros, raizales, indígenas, campesinos, colectivos de discapacidades y diversidades sexuales se desarrolló una investigación en *Dialogo de Saberes*. Cuyo pilar fundamental fue “la participación dentro del espacio académico de sabias y sabios que vienen de sus territorios para compartir con la comunidad universitaria sus modos de producción y socialización del conocimiento” (Mena et al., 2020, p. 67). Estas perspectivas de entender la ciencia y la investigación han sido tan provechosas y han tenido tanta acogida que es hoy un referente de encuentro, de resolución de conflictos y articulación de soluciones.

A partir de actividades y encuentros para la comunidad en general se han trazado rutas para el diálogo respetuoso, afectuoso y valorado, “por consiguiente, el Seminario en Diálogo de Saberes combina una práctica occidental de aprendizaje y enseñanza con varias pedagogías ancestrales. Esta confluencia hace imprescindible la búsqueda de la justicia epistémica entre saberes y el reconocimiento en complejidad creciente de otras epistemes que tendrían que estar conversando con la ciencia de igual a igual” (Mena et al., 2020, p. 48). Este conversar en dignidad ha posibilitado diálogos interculturales e interdisciplinarios. Ha impulsado la reflexión sobre los procesos de formación de la universidad y la ciudad. Esta apuesta por la revitalización de las culturas y los saberes ancestrales y populares confluye con la iniciativa Cátedras UdeA Diversa: formación para la diversidad epistémica en la

educación superior, que viene trabajando, desde el 2016, en conjunto con la multiplicidad de propuestas de colectivos, grupos de investigación, profesores y estudiantes. Esta nueva familia universitaria lucha por la recuperación de esas otras epistemes no occidentales que hacen parte del acervo cultural del territorio colombiano.

Gracias a todos estos esfuerzos, a hoy contamos con más diez años de espacios académicos en la Universidad de Antioquia. Publicaciones, foros, encuentros, festivales internacionales, cursos, ponencias nacionales e internacionales, semilleros de investigación. Encontramos investigaciones de los académicos nativos. Docentes de los territorios en la Universidad de Antioquia como Lida Yagarí (êbêra chamí), Lisandro Jaramillo (ye'pá ma'sã), Noinui Jitóma (minika), Carmen Frías Epinayú (wayuunaiki), Sedney Suárez Gordon (kriol), Harley Bent (kriol), Henrietta Forbes (kriol), Marlyn Tascón (êbêra chamí), Jerónimo Tascón (êbêra chamí), Abadio Green (gunadule), Amelicia Santa Cruz (gunadule), Muganza Deogratias Musimbi (swahili). Cada uno de ellos y ellas han enseñado su lengua y cultura a la comunidad universitaria. Esa apertura de lo que es realmente una universidad inclusiva ha permitido que hoy tengamos en el programa de Multilingua oficialmente tres lenguas ancestrales: minika, kriol y êbêra chamí. A las vez, varias publicaciones académicas en lenguas ancestrales y un primer trabajo de grado de pregrado escrito completamente en lengua minika (Noinui Jitóma). Paralelamente se han ofertado la Cátedra de Pensamiento Ancestral Indígena Aída Quilcué: la tierra, nuestra madre y el Curso de Pensamiento Ancestral Indígena. Este último ofertado durante varios semestres y con el acompañamiento de las maestras Selnich Vivas Hurtado, Maribel Berrío Moncada, Juan Andrés Osorio, Abadio Green, Amelicia Santa Cruz, Dora Yagarí, Diana Guapacha (Mena et al., 2020, p. 69). Espacios donde hemos encontrado la fraternidad entre los conocimientos, las personas y los sentires vitales.

## **2.2 Los cantos zikii rafue de los murui-muina en la Universidad de Antioquia**

En ese tránsito de la universidad trasplantada a la universidad inclusiva, la sabiduría de la selva amazónica arribó en abundancia a la Universidad de Antioquia. Empezaron a escucharse los cantos del zikii rafue del pueblo murui-muina. Los zikii rua llegaron en *komuiya uai* (palabra de vida), *monifue uai* (palabra de abundancia), *yetárafue* (palabra de

disciplina). Su palabra vino acompañada de ritmos con los zairadoziniái y firizaiái (bastones de bambú y sonajeros de semillas), reribakui, zikango, totikai, gagikai (distintas flautas). Su pedagogía a través de rua (cantos) y zaiya (danzas). Los zikií rua se compartieron acompañados de taingoji, rabi y mazaka (casabe, ají de hormiga y maní). Se saborearon con jaigabi (almidón de yuca y jugo de fruta). Esta bebida representa el líquido amniótico de vida. Estos rua llegaron con amatiaí y miringoniaí jaziki (hombres y mujeres de selva). Vinieron con uzumatiaí y uzungoniaí (abuelos y abuelas) invitados por la Universidad de Antioquia a participar de la Celebración Internacional de las Lenguas Nativas. Los ruaniaí se aprendieron compartiendo las plantas medicinales diona, jíibina y fareka (tabaco, coca y yuca dulce). La universidad acogió sus pedagogías y herramientas de enseñanza propia. Empleó sus maneras bibliográficas endógenas, es decir, las voces de las abuelas y los abuelos, verdaderos archivos vivos de la cultura. Se citaron sus libros, que son los cantos y las danzas. Se compartieron los saberes alrededor del jíibibiri, círculo de palabra.

Este encuentro cultural se debe a la confluencia de intelectuales del territorio en contextos de ciudad y universitarios como es el caso del maestro Noinui Jitóma. Un compañero murui-muina licenciado en Pedagogía de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia y roraima (cantor) tradicional. Él ha sabido compartir sus conocimientos como “jaeri kai eiri namaki”, “antiguamente nuestras madres [ancestros] nos nombraron”. Su palabra y sus cantos de vida, disciplina y abundancia siempre están acompañados por su hermano y guía Juan Kuiru y su cuñada María Daniama. A la vez, por la palabra de consejo del maestro y la maestra Maribel Berrío Moncada y Selnich Vivas Hurtado. Investigadores de la cultura murui-muina en la Universidad de Antioquia.

Por supuesto que es necesario recordar a otras personas que también han hecho posible este encuentro de la selva con la ciudad, de la universidad con la anáneko. La lista sería más larga, pero cabe mencionar al abuelo Firuya Buinaima y la abuela Fareka Buinaño, quienes trajeron su palabra a los jóvenes de Medellín hace más de 25 años. A todo el grupo que ha colaborado de la mano de ellos, especialmente al señor Aurelio Vallejo e hijos. Asimismo hacen parte de este gran canasto, otras personas que han ido llegando tanto nativos como estudiantes y profesores de diferente áreas. Al trabajo mancomunado del semillero de investigación *Diwer'sã: Diversidades y Saberes ancestrales* del grupo GELCIL de la Facultad

de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia. A quienes debo mi amistad y su gran aporte a mi vida y a este trabajo.

Estos *rua de zikii*, cantos poéticos del bambú, llegaron a recordarnos y a endulzarnos para sanar una memoria colectiva que “ayude a valorar el territorio como un tejido de seres en mutua interdependencia y los dote de sentido para la existencia” (Berrío & Vivas, 2020, p. 17). Esta memoria colectiva cantada y danzada llega en una de las muchas lenguas que habla la madre tierra, la lengua *minika murui-muina*. Una lengua ancestral que arriba como opción para sanar nuestra sociedad enferma. Una sociedad que poco a poco ha perdido el espíritu, que ha olvidado sus raíces. En el “*Kai komuiya úaiyai jiyaki jágai*”, Juan Kuiru (2017) nos cuenta que “las numerosas lenguas salieron del vientre de la Madre Tierra. Las de los pájaros, las de los árboles, las de los humanos” (p. 10), por ende todas las lenguas son valiosas para la vida. Sin jerarquías, sin permisos intelectuales o académicos. Comprender las lenguas a través de esta perspectiva es necesario para que la madre tierra las escuche y las reconozca. Porque todas las lenguas provienen de ella. Así que es imperante que no se pierda ni una sola de las lenguas que existen. Que la lengua *minika* se siga cantando, danzando y narrando para que se restablezca el equilibrio perdido.

Dichas comprensiones sobre la palabra y el conocimiento deberían ser una meta de todas las universidades sin excepción. Incluso de la humanidad, pues “todas las lenguas son necesarias para la vida; nuestras lenguas ancestrales deberían ser enseñadas y habladas en las escuelas, en las academias. Ellas nos darían una lección de persistencia y de amplitud de ser” (Vivas, 2019, p. 13). En las lenguas ancestrales se albergan saberes que permiten la comunicación con las plantas y los animales. Vienen a ayudarnos a comprender cómo es el *ñuera iyano* o el existir bien, donde “cada uno de los elementos de la naturaleza como los montes, árboles, arbustos, al igual que los animales y demás plantas, el suelo, el agua, los cerros, las piedras, las quebradas, los vientos, las nubes, las neblinas, las lluvias y todo cuanto existe son considerados como seres vivos y, por tanto, poseen el atributo y la capacidad de ‘hablar’, ‘ver’, ‘oír’, ‘dialogar’ y ‘reciprocarse’” (Sánchez & Roncalla, 2019, p. 312).

Es una celebración incesante de la existencia. Es una reconexión con nuestro pasado ancestral. Es un danzar y cantar para agradecer la amistad y la vida en su complejidad. No se trata solamente hablar de ancestralidad de forma coloquial o folclórica. No es una moda o un



afán desmedido por sobresalir haciendo algo diferente, exótico o novedoso para muchos. Si bien hay que incitar a los maestros a que hablen de las culturas indígenas en las escuelas y las universidades, no es suficiente para un efecto transformador. La educación intercultural que se limita “a incluir en su currículo un tratamiento de contenidos culturales indígenas de manera meramente verbal o escrita —como ‘temas motivadores’ enunciados por el maestro e implementados en el aula con ejercicios participativos de los alumnos— sólo persigue la ilusión de una revaloración cultural y no alcanza su objetivo real” (Gashé, 2010, p. 6). Enseñar y aprender los saberes ancestrales exige que nos impliquemos. Que aprendamos sus lenguas, las cantemos y las dancemos. Las hagamos parte de nuestro sistema de valores. Las incluyamos en las formas de hacer investigación y en las maneras de nuestros afectos.

### **2.2.1 Aprender la lengua minika en un contexto universitario**

Los pueblos amazónicos murui-muina conservan sus claves del conocimiento en cuatro lenguas ancestrales emparentadas: minika, mika, bue y nipode. La lengua minika es la que se ha venido ofertando en la Universidad de Antioquia desde el 2010. Este curso brinda a la comunidad universitaria y a la población de la ciudad en general, la posibilidad de interactuar, conocer y aprender acerca de los saberes ancestrales murui-muina. Lo primero que se concertó para su enseñanza fue el aval y la asesoría de las mayores y los mayores del clan Jitómagaro de Puerto Milán, Amazonas. A su vez, que no debían darse las clases en un salón tradicional. Cerrado y con tablero o video beam. Por el contrario, debían darse en un espacio abierto. En conexión con la tierra. Sentados en círculo y sin jerarquías. Compartiendo alimentos y plantas medicinales. Sin cuadernos y lápices. Solo desde la escucha atenta, respetuoso y amorosa.

Este curso se sustenta y se orienta bajo el presupuesto teórico del *Rafue*. Categoría propia de la cultura. El rafue se entiende de modo general como la pedagogía del “buen vivir, es la palabra de vida, es la palabra que cuida, es el aliento de vida” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 25). Es el kirigai o canasto de conocimiento primordial del mundo simbólico y práctico del pueblo murui-muina. El kirigai es “‘el hilo sembrado y visionado’. Este término enuncia, al mismo tiempo, las diferentes formas expresivas en las que se muestran sus prácticas rituales y sus saberes ancestrales. En una palabra, sus formas de sentir y de inventar el mundo”

(Vivas, 2012, p. 5). Estas maneras de imaginar el mundo están condensadas en el rafue. Una práctica murui-muina que no solo es una ceremonia durante la cual se danzan y se cantan conocimientos o donde se comparte la abundancia de alimentos. De hecho, rafue no es “ni a una ‘palabra’ ni a una ‘cosa’; rafue es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas —es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo rafue: raa ‘una cosa’ e ifue ‘algo que se dice’” (Echeverri & Kinerai, 2008, p. 34). Eso que se dice en la práctica educativa se vuelve por excelencia en una acción, se materializa en realidad. Si raa es cosa importante y fue es boca, entonces lo que dice la boca es palabra valiosa. Por ende es para cumplirse, es de cuidado y responsabilidad. No puede llevar una mala intención, debe ser palabra de vida.

Si bien la categoría de rafue es muy amplia al igual que kirigai —de cada una podríamos realizar un trabajo especializado que explique en qué consiste— podemos colegir que el rafue es palabra que enseña, orienta y regaña. El rafue cohesiona a la comunidad con su territorio. Rafue es en sí mismo una ética, una pedagogía de vida. La cual sostiene su cosmogonía, sus relaciones sociales y su convivencia con los demás seres que habitan su selva. El proceso de la vida comienza y termina como un rafue, donde “se celebra, se danza y se canta” (Vivas, 2019, p. 63).

Con estas comprensiones del rafue se ha venido aprendiendo la lengua minika y los cantos de zikii en la Universidad de Antioquia. Se teoriza (o mambea) y se práctica lo aprendido a través de la entonación colectiva de los cantos. El curso se desarrolla “a partir de una diversidad e interacción dialógica y de medios que tejen lo sonoro, con lo visual, lo táctil y lo ceremonial con lo olfativo y lo degustable. Cantos, danzas, círculos de palabras, palabras de consejo. El compartir expresado en la forma más simple y visible de llevar una fruta, hasta la misma palabra que, como experiencia y trabajo que se pone en palabra, es conocimiento” (Semillero de Investigación *Diwer’sã*, 2020). La validez de esta pedagogía del rafue deriva en relacionar aspectos racionales, simbólicos, emocionales, corporales, ancestrales. Incluso abarca lo espiritual. Ayuda a cambiar pensamientos nocivos y hábitos innecesarios en el grupo que se reúne, en lo personal, académico y laboral. Cuando cantamos zikii, habitamos un cuerpo no solo individual sino también un territorio colectivo de vida y de sanación.

### 2.2.3 Cantar y danzar para aprender del zikii rua

Los cantos y las danzas de zikii se aprenden y practican semanalmente como parte del proceso experimental y vivencial de la adquisición de la lengua y los cantos murui muina en lengua minika. Además, se comparten alimentos como mediadores del conocimiento, generadores de redes de confianza y afecto. Cantar, danzar y comer contribuyen al compartir intercultural. A una adquisición lingüística comprensiva, vivencial y sociocultural de la lengua. Estas estrategias se emplean para hacer de las clases un espacio interactivo, social, recreativo y académico que permite a los y las aprendices apropiarse no solo de la lengua y las múltiples plataformas y lenguajes, sino también a hablar sobre los relatos de origen de los pueblos murui-muina. Crean lazos familiares con la cultura garantizando el buen vivir.

La valoración del aprendizaje se da a partir de cantos, danzas y el uso cotidiano de la lengua. En principio los saludos, las partes del cuerpo, del territorio y las actividades cotidianas del trabajo. Y sobre todo una escucha atenta y una repetición consciente de los cantos. Más adelante los estudiantes profundizan en el sentido profundo de las palabras de los cantos. Se analizan cada una de las partículas léxicas de los conceptos. Su relación con el origen. Luego el estudiante elabora oraciones simples relacionando familiares, partes del cuerpo, experiencias vividas, situaciones pasadas o presentes, especies, astros, partes de la anáneko, frutos de la jakafai, etc. El aprendizaje de los zikii rua se profundiza en el semillero *Diwer'sã* y en grupos focales de conversación e investigación. Empleando las TICs como el WhatsApp, e-mail o redes sociales para comunicarse o compartir materiales bibliográficos o audiovisuales. También tenemos en el portal de la Universidad de Antioquia un acceso a Catedra UdeA Diversa, allí se pueden encontrar la presentación, el equipo docente que integra este colectivo desde nombres de maestras y maestros en los diferentes cursos ofertados, sus lenguas ancestrales y por último el canasto intercultural. En este canasto encontraran distintos recursos en diversidad epistémica, lenguas nativas, interculturalidad y diálogo de saberes condensados en una plataforma que permite acceder a videos, documentos, audios e imágenes con caracteres gráficos propios de cada lengua ancestral. De esta manera la lengua minika sigue viva. Es legítima para la vida contemporánea.

#### **2.2.4 Quiénes enseñan los zikii rua**

El pueblo murui-muina no comparte sus conocimientos estratificando los roles de quienes participan en la anáneko. Si bien hay personas visibles, como la abuela y el abuelo, cada persona de la comunidad contribuye a la enseñanza y el aprendizaje. Sus acciones, más que sus discursos, son las que determinan y le indican al colectivo si lo están haciendo adecuadamente. Dentro de la experiencia de la enseñanza de la lengua minika y los zikii rua en la Universidad de Antioquia se han seguido estos principios. La *yofuerango* y el *yofueraima* (la mujer que informa y el hombre que informa) son todos los participantes que asisten al curso. Las personas se asumen como una voz legítima para traer materiales, instrumentos ecológicos ancestrales, lecturas, videos, tejidos, cantos y danzas que faciliten el aprendizaje. Cada una puede plantear sus opiniones, dudas o desacuerdos frente al tema que se esté abordando. Todas pueden cantar y danzar. Sin el miedo a equivocarse o la censura. Este trabajo de co-creación, de tejido, permite que las clases no solo se limiten a un espacio académico. Las clases se vuelven una casa del conocimiento, una anáneko, que se visita con gusto, con pasión y alegría. Sentimos que estamos contribuyendo a la vitalidad de la lengua, de la cultura del territorio murui-muina.

#### **2.2.5 Jíibibiri: lugar donde se aprenden los zikii rua**

El espacio para la enseñanza de saberes y el compartir comunitario murui-muina es el Jíibibiri (jíibie: mambe; biri: patio, lugar). El jíibibiri uai o palabra de mambeadero es el lugar donde histórica y originalmente se reúne la comunidad para dialogar, solucionar problemas, organizar trabajos, fiestas. En donde se imparten conocimientos múltiples encaminados al mejoramiento de la convivencia de la comunidad en general. Es un espacio donde los mayores delegan y enseñan (Noinui Jitóma, 2020a, conversación directa). Al final del día y de las labores, allí se recogen y concretan los frutos de lo aprendido. Palabreando y exponiendo las cosas que funcionaron y las que deben mejorarse. La jíibibiri uai es una práctica pedagógica que “nace del respeto a la Madre Tierra y de la relación con los astros y los seres de la naturaleza. La espiritualidad y la komuiya uai, palabra de vida, prevalecen sobre los intereses individuales” (Mena et al., 2020, p. 42). En esta práctica no hay lugar para el individualismo y las rivalidades. No es un encuentro para hablar exclusivamente de

aspectos humanos. Por el contrario se revisa cómo se están respetando cada una de las especies del territorio. Si hay excesos en la caza, en la pesca, en el cultivo, en la tala de árboles. De esta manera “se concibió el aprendizaje como un ejercicio colectivo entre pares [de todas las especies], dentro del cual se comparten en libertad de perspectiva, enfoque, autoridad y lugar de enunciación los saberes y pareceres de la comunidad en torno a temas específicos” (Mena et al., 2020, p. 43).

En la Universidad de Antioquia, el jíbibiri se adecuó entre la Facultad de Artes y el Museo universitario. Al aire libre y en constante interacción con la naturaleza y con las personas que acuden o simplemente pasan por ese lugar. También es frecuentemente visitada la jakafai (chagra) que germinó en las afueras del bloque 12. Si compartimos la idea ancestral de que, “las plantas transmiten las enseñanzas del cosmos en su incesante expansión. Parir el mundo, darle vida a través de la palabra, no fue exclusivamente la tarea de los antepasados, sino que es la tarea de los vivos de hoy, quienes en su aprendizaje con los antepasados, que nunca se han ido, van haciendo y conociendo cada ser de la naturaleza, van comprendiendo a los visibles y los invisibles en un viaje interior” (Vivas, 2016, p. 17). En este jíbibiri universitario se practican los cantos y las danzas de zikii rafue. Se escuchan primero con atención los cantos. Sin escribirlos. Luego se repiten por itofe (unidades melódicas y semánticas) hasta que se va interiorizando la melodía. Entre las voces de hombres y mujeres se complementa las tonalidades y la ejecución colectiva y, al final se mambea, se palabrean, los significados profundos del canto. Así se va aprendiendo la estructura sintáctica y semántica de la lengua y el sistema de valores y los conocimientos diversos que portan los zikii rua.

Los aprendizajes de los cantos danzados en la universidad son un conjunto de personas, lugares y experiencias, además del jíbibiri, hemos encontrado espacios como el jardín botánico, parques, cerros, también disfrutamos de la arquitectura emocional anáneko que se logró en comunión con estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Exactas y estudiantes y profesoras de la Facultad de Artes en una esquina del teatro Camilo Torres, también en espacios ceremoniales de rafue yúai y rafue zikii realizados en el anáneko del abuelo Firuya Buinaima y la abuela Fareka Buinaño en Guarne, otros espacios han sido

posible en Karmatarrua<sup>3</sup>, tierra de la pringamoza, donde se ha danzado la ceremonia de Karijona y la última ceremonia realizada antes del viaje a Leticia fue la ceremonia de Erai en Santa Elena, todas estas ceremonias hacen parte de las tradiciones murui muina que han venido siendo compartidas en la ciudad de Medellín desde hace varios años, si bien son diferentes entre sí, el aprendizaje de los cantos y las danzas guardan similitudes entre el proceso y la forma de compartir, también ha sido posible encuentros de práctica en las casas de personas que integran el grupo. Las personas han llegado de todas las direcciones y latitudes nutriendo así el canasto intercultural.

Siempre el aprendizaje de los cantos se presenta en colectivo, de forma libre y amena, es una pedagogía espiralada que propende por el respeto y la amistad ante todo, se apoya y se mejora escuchando y repitiendo por supuesto sin dejar de danzar siempre que las circunstancias lo permitan. Es comprensible que para algunos es más sencillo hacerlo mientras escribe, para otros atreverse a cantar resulta todo un desafío, pero en compañía y con los guías que afectuosamente van indicando como puede ser mejor, hemos aprendido distintos métodos y estrategias para acceder al aprendizaje. Los encuentros se hicieron semanales, una o dos veces, tardes de mucho compartir, sonreír, cantar y danzar. El aprendizaje se hace por itofes (semillas, esquejes), por pedacitos, a ritmos diferentes pero seguros, se aprende a veces con marcador y tablero, otras ocasiones con audios y documentales, con siembra y con naturaleza, pero siempre cantando y danzando. Se estudia colectiva e individualmente. Se pregunta constantemente sobre los sonidos, sobre la grafía aunque no es algo a lo que le demos mucha relevancia al menos mientras estamos aprendiendo lo básico; se pregunta por traducciones y significados profundos. Se resalta siempre el aprendizaje a partir de la pedagogía ancestral murui muina, desde el silencio, escucha, observación, tejido y la palabra dulce. “El rua es un pensar colectivo porque solo en la medida en que las voces y los cuerpos en movimiento se sincronicen y se armonicen es posible hablar de pensar correcto, de pensar bonito, de palabra de dulzura”. (Vivas, 2019, p. 60). Otro inmenso aporte que tenemos para el aprendizaje de los cantos danzados, han sido las visitas de mayores y mayores del territorio amazónico que gratamente nos acompañan y

---

<sup>3</sup> Territorio del pueblo ãbãrã chamí también conocido como Cristianía, ubicado entre los municipios de Jardín y Andes (Antioquia).

nos dan sus valiosos aportes para comprender mejor sobre la cultura en general. Durante el proceso compartimos las plantas que acompañan la cultura, el mambe y el ambil para dar paso al círculo de palabra, es en ese momento que se concretan los aprendizajes, se evalúa lo realizado y lo que debemos continuar practicando, es un compartir en donde siempre queremos estar más, pero el tiempo es el perfecto y el indicado.

### **2.3 Los géneros poéticos del zikii rafue**

En la cultura murui-muina existen diferentes géneros poéticos o kirigai. Existen cuatro disciplinas del rafue o carreras ceremoniales: yadiko (anaconda), menizai (tortuga) yúai (cosechas) y zikii (guadua). “Cada rafue porta conocimientos amplios sobre el territorio, las plantas, las energía de vida, la ética y la organización social” (Berrío, 2020; Vivas, 2012). De esta amplia gama de géneros, están los cantos de la ceremonia de zikii rafue. Géneros poéticos que se cantan y danzan en el Amazonas y, a hoy, en la Universidad de Antioquia. Los zikii rua se dividen en dos subgéneros: uarua y jibarua. El primero son cantos profundos y el segundo cantos sencillos. Ambos subgéneros son cantados por el grupo murui y el grupo muina. En el Uarua se menciona “el origen de la existencia, modos de vida, el aliento de vida, la abundancia, el buen vivir, entre muchas otras energías. Los jibarua se refieren a lo visible, cuestionan la pereza, piden alimentos, relatan el volar y el caminar de las aves, y el caminar de los animales, las hormigas y así sucesivamente” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 39).

El zikii rua y sus danzas son una práctica pedagógica. Enseñan lo contrario del pensamiento occidental, pues son “cantos que permiten el diálogo entre las especies y cantos adecuados a cada circunstancia del conocimiento” (Vivas, 2019, p. 33). Los cantos zikii murui-muina ayuda a sanar el corazón y el espíritu. El *rua* y la *zaiya* vienen a compartir con nosotros la sabiduría profunda de la madre tierra. La aglutinación de la palabra *rúa* nos permite comprender esta idea. Si “ru” nos habla de rujikaide (destapar, abrir) y “a” se refiere a ari (el plano intermedio donde se hace visible todo lo que tiene vida). Podríamos decir que el *rua* trae un mensaje milenario que no obedece ni al tiempo ni al espacio. Cuando cantamos el *jibarua*, decimos “Komuiyi jebuiyi, komuiyi, ji”, es decir, “Hemos sido germinados, hemos sido fecundados, germinados, germinados, sí” (Semillero de Investigación *Diwer'sã*, 2020), la palabra de consejo toma vida de nuevo. Justo en el momento en que la pronunciamos y la

danzamos. Cuando el sonido cantado fecunda y germina nuestro cuerpo. El cantar es una forma en la que todas las especies nos vemos identificadas y maravilladas. El rua “destapa un conocimiento para humanizar, enseñar y compartir los saberes aportados por la madre. El rua, por lo tanto, nos recuerda el komuiyi (germinación) y el jebuiyi (reproducción). Es el parto de la tierra. El rua —más allá de ser un simple canto— es Palabra transformada para el aprendizaje que garantice la vida de todos los seres” (Mesa & Salazar, 2019, p. 4).

## **2.4 Una universidad que canta y danza a muchas voces**

Cantar en lengua minika no es un acto individual, no es una competencia por reconocimientos o privilegios. No se canta por cantar. El rua es posar un rezo a la tierra a la vez que se eleva hacia el infinito. Es recordar y honrar a nuestros ancestros. Es invocar energías creadoras y primigenias para que vengan a ayudar a sanar la tierra, los cuerpos y corazones. Cuando cantamos zikii rua, participamos de un tejido de vida que en danzas circulares se alientan a seguir existiendo en paz y armonía. Reconocernos con todo lo que vive y crece.

Nos ayuda a poner a prueba el carácter y los miedos adquiridos. A dejar salir, soltar y aflojar la tristeza. Avivar el corazón de la madre tierra con los zairadoziniai y los firizaiai acompañados de sucesivos y cadenciosos sonidos. Vibraciones que semejan el latir de nuestro corazón. Permite “crear una pedagogía para la preparación científica y la convivencia. Gracias al manejo del rua se puede hablar de las enfermedades y de su tratamiento” (Vivas, 2019, p. 27). Cantar en lengua minika es condensar un poema, un rezo, una narración, una escritura, un mensaje y el recuerdo antiguo, que cuenta de cómo todo comenzó, en un solo canto, para la sanación colectiva.

El zikii rua en la Universidad de Antioquia es una alternativa para “preparar y corregir lo humano —voz que tiembla, que se quiebra, que grita, que se apaga—” (Vivas, 2019, p. 35). En la universidad que soñamos necesitamos danzas y cantos a muchas voces. La pedagogía del zikii rafue ahora habita nuestra universidad, en donde “se necesita la voz del que canta (roga), y las voces de los que levantan, repiten (raiñua), las voces de las que contrastan (aiáiriga); se necesitan los pasos de la danza (zaiya), las hojas de helecho (jókome), los bastones (zairadoziniai), los sonajeros (firizaiai), el madero gigante sobre el



que se danza (yadiko), la pintura corporal (jízai), las bebidas sagradas (juiñoi, jaigabi), las medicinas (jíibie, yera, fareka)” (Vivas, 2019, p. 35). De esta forma cantar y danzar zikii es entablar un diálogo ancestral sintonizado con el origen de la vida en su conjunto.

Así vengo comprendiendo lo que hasta hoy he sabido escuchar del zikii rua. A tener una palabra limpia y un corazón dulce dispuestos a unir los preceptos pedagógicos occidentales enseñados en la universidad, a las visiones ancestrales murui-muina. A tejer los sonidos que germinan del vientre y se manifiestan a través del corazón en notas, ritmos, acentos, repeticiones. Entre agudos y graves, entre hombres y mujeres. A sanar la Universidad de Antioquia con la lengua minika y los cantos de zikii rafue.

Así han llegado los zikii rua a mi vida. Escuchando, repitiendo, insistiendo y riendo. De igual forma como el abuelo Jimuizitofe miró a Anastasia Candre, cuando ella le pidió que le enseñará cantos para escribirlos, “el anciano sólo tuvo una mirada fija en mi rostro, se levantó silenciosamente del asiento sin decirme nada, abrió la puerta y se fue sin despedirse” (Candre, 2014, p. 46). Luego volvió y destapó todo su canasto de cantos. Así llegaron a mí los zikii rua. Como un anciano silencioso, que me miró y vio en mí la intención de honrar y retribuir los saberes de sus ancestros. Por eso ahora en nuestra universidad seguimos entonando los cantos compartidos en la anáneko de la abuela Ríbeiyango y el abuelo Ñeki Buinaima durante el zikii rafue en Leticia el 21 de diciembre de 2019. Cantos que se quedaron conmigo, “el rua hechiza el cuerpo desde el primer momento. Y una vez lo habita no lo abandona. El rua se vuelve acompañante del camino. Hay caminos que orientan, que desvían. Hay caminos que regañan. El ritmo de cada rua se asocia a una sensación particular y esa sensación es un nuevo aprendizaje que alimenta” (Vivas, 2019, p. 31).

Cantar y danzar son expresiones honestas e inconfundibles del ser, la vida se alimenta de estos, sin ellos vivir se hace una experiencia cuesta arriba.

## Capítulo 3

### Experiencia del *zikii rafue*

#### 3.1 Murui y muina: organización social y espiritual del territorio

Las comunidades hablantes del minika, nipode, bue y mika han decidido recuperar la categoría murui-muina para denominarse a partir de sus propias nociones, en oposición a la de uitotos, witotos, huitotos que los colonizadores y expedicionarios les dieron<sup>4</sup>. Actualmente los murui-muina habitan las riberas de los ríos Caquetá, Igarapará, Carapará, Putumayo y en las cercanías de Leticia e Iquitos, Amazonas, entre Perú y Colombia. Los murui-muina han sobrevivido al genocidio originado por la industria de la cauchería a manos de la Peruvian Amazon Company administrada por la Casa Arana a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. También han tenido que sobreponerse a otros flagelos por el conflicto armado, el narcotráfico, el abandono estatal y actualmente a la crisis sanitaria originada por la pandemia del virus Covid 19. Hoy en día viven bajo las normas de los Estados colombianos y peruanos, quienes sustituyeron sus nombres del territorio ancestral por otras denominaciones ajenas a su lengua y cultura, un ejemplo claro es el nombre uitotos<sup>5</sup>.

Murui y muina son los nombres con que llegan los invitados a la ceremonia del *zikii rafue*. Revisando el concepto etimológico de murui, este se compone de “mu” e indica el sonido de lo invisible que se abre y se deja ver. La energía que se hace materia. “ru”, por su parte, hace alusión a *rujikaide*, es decir, lo que emerge desde la nada hasta el plano de lo existente e “i” proviene del verbo *ite* que significa existir, estar. En este sentido la palabra compuesta murui hace referencia a la concreción de la energía en materia que se deja ver en nuestro plano, es una energía creadora que permite la vida impregnada en alguna especie. En cuanto a muina, la partícula “mui” se entiende como lo que se madura. Quitar la textura o

---

<sup>4</sup> Otros investigadores agrupan a los murui-muina en un “‘complejo cultural’ conocido como Gente de centro, del cual forman parte ocho grupos etnolingüísticos: Murui-Muina, Nonuya y Ocaina (familia Witoto), Bora-Miraña y Muinane (familia Bora), Resígaro (familia Arawak) y Andoque (lengua aislada). Todos estos pueblos comparten muchos rasgos culturales, incluyendo el uso de coca en polvo y de tabaco en forma líquida o *ambil*” (Agga, et al., 2018, p. 5).

<sup>5</sup> “Cuando llegaron otras culturas fuimos nombrados malintencionadamente ‘uitotos’, hormigas caníbales. Ahora el nombre de nuestro pueblo es ‘murui-muina’ [...] Ese nombre sí nos es propio (Noinui Jitóma, 2019b, p. 7).

capa de afuera para obtener la materia central de un alimento. Esta idea de *mui* también es la misma para referirse a la depuración del conocimiento. Este pueblo amazónico ha entendido que el saber en sí mismo no es suficiente. Es prudente quitar lo que no es necesario, para luego degustar lo que queda. Se aprende lo que realmente es necesario para la preservación de las vidas. La terminación “na”, de *nana*, indica la totalidad. Un nosotros con la totalidad. Esta definición etimológica nos indica que el conocimiento es algo que hay que saber cuidar, que requiere un manejo detallado y minucioso, que no todo debe ser tenido en cuenta como conocimiento, sino aquello que puede llegar a transformarse en sabiduría, que hay que saber buscar, interpretar y comprender para hallar lo esencial, en conclusión la definición de las palabras murui muina son todo un significado de lo que ellos han tejido y en lo que se ven plenamente identificados como pueblo, seres unidos a todas las formas de vida y por ende a la tierra que pisan y al mundo que habitan.

Estas comprensiones del significado profundo de murui y muina, nos sirven para entender por qué al *zikii rafue* se invitan danzantes y cantores como murui y muina. Cada grupo invitado a la ceremonia se organiza y prepara según el afloramiento del río. Los murui traen consigo el conocimiento proveniente del nacimiento del río y los muina portan el conocimiento de la desembocadura del río. Cuando los dueños de una *anáneko*

invitan a las de otras a un baile, los invitados han de concurrir desplazándose desde arriba — cabecera del río—, o desde abajo —a donde fluye el río—; se dice entonces que “quienes llegan desde arriba, vienen como murui”, y “quienes llegan desde abajo, vienen como muina”. El clan que invita será “el del centro”. Esto del “centro” tiene sentido, y doble. Por un lado, simbólicamente se tornan el “centro del mundo”, pues el papel fundamental de los bailes es armar la realidad o, al menos, sostenerla desde ahí. Pero también se hace alusión a que los uitotos son “la gente del centro” por vivir hacia el centro del interfluvio Caquetá-Putumayo (Urbina, 2010, p. 16).

Ambos grupos, murui y muina, se interconectan en el *rafue* para compartir saberes a través de cantos, danzas y alimentos. Asimismo, se nos ha dicho que los murui representan la masculinidad y los muina la feminidad. Una comprensión más sencilla pero no menos valiosa puede ser la que se construyó de manera colectiva en los cursos de *minika*: “hijos e hijas germinadas de la tierra” (Semillero *Diwér’sã, Rafue kirigai*, 2018, GELCIL). Así, su

visión dual de las energías creadoras se ven reflejadas una vez más en su lengua y en sus significados de todo lo que realizan en su cotidianidad, ritualidad y ceremonias vivas.

Para la organización del *zikii rafue* son fundamentales los ríos. La comunidad tiene fuertes vínculos con el río porque determinan las formas de ejecutar sus cantos, su sustento alimenticio y el contacto con las demás culturas. En las riberas y las cercanías del río construyen sus asentamientos. Los ríos son una fuente vital que permiten la reproducción, la preservación y el tejido de la vida de todas las especies. Los ríos representan el gran recorrido que trazó Agaro Nuiyo, la gran boa ancestral. En el *jagai kai komuiya uai*, cuando se habla del *komimafo*, Agaro Nuiyo crea a *Monaiya Namani*, nombre ancestral del río Amazonas. En este relato ancestral “*Monaiya quiere decir ‘amanecer’ y Namani río de todos los ríos*” (Vivas, 2016, p. 32). Dicha comprensión de la relevancia de los ríos para los *murui-muina* es importante para entender los procesos, la organización, la estructura, la complementariedad, los permisos y los roles que cumplen los invitados al *zikii rafue*. Aspectos que retomaremos más adelante de este trabajo.

Los *murui-muina* comparten desde su pensamiento, comprensión del mundo y sus relatos y cantos de origen el valor de la palabra dulce, el cuidado de la madre tierra y la hermandad entre especies que viven y cohabitan el mundo con los seres humanos<sup>6</sup>. Por fortuna y a pesar de las innumerables dificultades que los *murui-muina* afrontan, la sabiduría recibida y atesorada por sus ancestros les augura un *komo monaidi* un nuevo amanecer, pues ahora “hay renacimientos, o quizás sería mejor hablar de persistencias, tanto más fuertes cuanto más ocultas” (Urbina, 1994, p. 21). El pueblo *murui-muina* renace de las ataduras impuestas y nos comparten en sana hermandad sus corazones selváticos a través de sus cantos danzados milenariamente. A través de sus alimentos, sus plantas y sus palabras que han llegado a la ciudad, a las universidades y a todas nosotras, ahora hemos iniciado el restablecimiento de vidas llenas de abundancia y germinación.

---

<sup>6</sup> Esta conexión interecosistémica la podemos comprender, entre otros aspectos, por el sentido profundo de la palabra *minika*. Esta categoría, que también nombra una de sus lenguas, se compone de las partículas “[mi-] hermano - hermana, [ni-] ¿cuál?; [ka] de kade, todo lo que tiene vida (Semillero *Dīwer’sā*, GELCIL, *Rafue kirigai*). Esto dice que todo lo que tiene vida es mi hermano, mi hermana, estoy tejido a la vida misma.

### 3.2 *Uai dukana jaide*: ‘mambeando’ la palabra de vida murui-muina

*Dute* o mambear tiene un significado superlativo dentro de la cultura murui-muina. Mambear es la acción de ingerir polvo de hoja de coca y miel de tabaco, jíbie y yera respectivamente<sup>7</sup>. Pero en su profundidad, lo que se mambea es el corazón y los pensamientos. Se disciplina el cuerpo y se prepara la mente. Se cuida la palabra a expresar. Se mambea la vida. *Dute* es la palabra de fuerza creadora y a la vez destructora “es poseedora de acción; ejecuta acciones simbólicas como matar, quemar, castigar, maldecir, curar, enseñar y corregir. Así se expresa la fuerza que posee la palabra” (Becerra, 1998, p. 19). Esta palabra tiene fundamento dentro de un universo real y simbólico. No es pintarse de verde la boca. Por el contrario es la palabra que sabe, que alienta, que cuida. Palabra de poder, consejo y disciplina. Palabra de madre y padre, es palabra que cura, “por eso cuando hay algo que impide la relación armónica entre los seres de un territorio se utiliza el mambeo, el canto, es decir, la pedagogía del palabreo que corrige, que estudia las causas del problema” (Vivas, 2019, pp. 38-39). Esta palabra dulce debe ser para el cuidado y respeto, por ende no lastima aunque puede incomodar por su sinceridad.

La palabra de vida es aquella que procura traer o invocar abundancia, afecto, sanación individual y colectiva. “Las palabras de vida son las ‘palabras frías’, benefactoras desde todo punto de vista, que traen bien y desarrollo, las que ayudan a vivir bien y sabroso” (Benavides, 2006, p. 5). La palabra de verdad, es palabra que orienta y testimonia la esencia de quien la produce transformándola en sonido, ayuda a controlar y a mantener el equilibrio. Cuando se mambea la palabra deviene el consejo. Advierte sobre el fracaso. Esta pedagogía del mambeo se trasmite de generación en generación, entre madres e hijos, padres e hijas, entre todas. Debe ser tomada en cuenta para las diferentes actividades en las que el pueblo dinamiza lo cotidiano. Es el *yetárafue*<sup>8</sup>, “el acervo más venerado [...] llegando a ser en definitiva su quinta esencia” (Urbina, 2010, p. 19).

---

<sup>7</sup> “El mambe (jíbie) es el polvo obtenido después de tostar, pilar y cerner las hojas de coca con adición de ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia sciadophylla*). El ambíl (yera) es el extracto espeso de tabaco obtenido de la cocción del zumo de hojas de esta planta. Este es consumido luego de mezclarlo con sal vegetal” (García, 2016, p. 10).

<sup>8</sup> “consiste en una práctica cultural donde los mayores indican a los más pequeños cuáles son las normas de comportamiento que se deben seguir para vivir en armonía. Esta es de transmisión oral y se realiza en el espacio social de la [anáneko] en un tiempo determinado” (Garzón, 2006, p. 42).

Una cultura que basa sus presupuestos de vida y relacionamiento en el cuidado de la *uai* o palabra evidencia un proceso dialógico ancestral con los seres con quien comparte el territorio. Se comunica con la naturaleza misma y sus energías guardianas, en su propio lenguaje. Es una palabra que es poema, que es inspiración, que tiene vida y se siente al ser cantada y danzada. La pedagogía del mambeo brinda una

palabra enfriada en colectivo, es la palabra pasada por el corazón, por el buen tacto, por la reflexión en torno a los errores. Es la palabra humilde, educada, que recuerda cuáles fueron los principios de convivencia que enseñaron los antiguos. La palabra serena no habla con altivez ni está movida por el poder y los deseos personales. Para mambear los asuntos propios y ajenos se necesitan una palabra bien venteadada que permita llorar hacia afuera (Vivas, 2019, p. 39).

Mambeando las palabras se gestan los procesos de aprendizaje para las diferentes situaciones que puedan surgir en la comunidad. En el jíbibiri o el mambeadero se presentan las inquietudes, planean las actividades y resuelven las dificultades. Es un manejo integral del territorio y sus diferentes formas de vida. Para el conocimiento ancestral murui-muina “la palabra y las prácticas de manejo del entorno forman parte de esta ‘ecosofía de la multiplicación de la vida’” (Echeverri, 1997, cit. en Cajigas, 2007, p. 12). Los conocimientos tienen una “palabra-común”, transmiten un saber heredado desde lo ancestral, desde la organización que el “padre-creador” dejó inscrita en el territorio y que ha sido actualizada por las prácticas milenarias de las culturas amazónicas” (Cajigas, 2007, p. 12).

Esta palabra que germina está unida a la concepción de lo que conocemos entre los murui-muina como *rafue*. Un proceso vital que se vive y se celebra. Tal como se anticipó en el capítulo anterior, el *rafue* es un referente conceptual para comprender sus construcciones vitales, sus ideas más profundas sobre la existencia misma. En el *rafue* se brindan “palabras de consejo, palabras del quehacer, palabras de ceremonia, historias de los ancestros, palabras de vida... y muchas más” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 21). En el *rafue* se comparte la abundancia de sentidos y significados de todos los *kirigai* o canastos de conocimiento que constituyen el

acervo intelectual y espiritual de nuestros hermanos y hermanas murui-muina. El *rafue uai* es palabra hecha obra durante la celebración.

### **3.3 Rafue, una fiesta en celebración de las vidas**

El rafue como celebración o propiamente baile, “es una fiesta, es una red de reciprocidades asimétricas ya que lo que se da (el canto y el baile) se devuelve de una manera simbólica y mística (bienestar espiritual, biológico y social)” (García, 2010, p. 148), rafue también es representado en cuatro ceremonias principales: *yadiko*, *menizai*, *yúai*, y *zikii*. A su vez son los nombres que reciben los mismos cuatro estantillos que sostienen la *anáneko*, casa madre de la sabiduría. Cuando decimos estantillos en el sentido arquitectónico son las vigas principales sobre las que se construye la estructura, pero en sentido profundo esto hace alusión a los relatos de origen que narran como fueron conformadas y distribuidas sus cuatro principales carreras ceremoniales, desde el esqueje o tallo de yuca y sus tres ramas, *juzitofe*. Pero la categoría rafue es mucho más amplia si consideramos que también comprende un proyecto de vida, una ética del vivir bien, una pedagogía de conocimiento y control de sí mismos. Un *ñue makakana jaziki*, un deseo de caminar bien la selva, que no se detiene, pues se ve plasmado en nuestros pensamientos, palabras y actos. Rafue cobija toda la visión y misión de la cultura. Es el gran *kirigai* de la cultura murui- muina,

el plural de la palabra rafue, *rafueniai*, da indicios de que se trata de un conjunto de saberes que son un legado cultural milenario, [que proviene de la selva que es la piel y el corazón del planeta tierra]. Los *rafueniai* son elaboraciones culturales de una gran factura poética. Así, el rafue puede manifestarse en diversos géneros poéticos, en forma de *jira* (rezo), de *rua* (canto), *yetárafue* (consejo) o *jagai* (relato de origen), entre otros (Osorio, 2019, p. 3).

Por eso cuando se hace rafue no es solo una fiesta. En esta ceremonia se incluyen unas relaciones de vida, un manejo y el cuidado de las energías que conservan y protegen la selva. Los “*rafueniai* tienen que realizarse con las fuerzas más poderosas del corazón, con las entrañas, con el aliento, el sentimiento que piensa, la voluntad, aquello que se designa con el nombre de pensamiento con corazón” (Becerra, 2003, p. 14). Estas ceremonias o celebraciones son de suma relevancia porque mantiene la cohesión social, reafirman los lazos

familiares y comunitarios. Equilibran las fuerzas creadoras, se alivian las asperezas y posibles rencillas, “el baile reafirma la cultura y la armoniza con el universo: es la danza cósmica. Se vive para bailar y se baila para vivir como verdadera gente” (Urbina, 2010, p. 42). De ahí que los ancestros hayan decidido conservar en las danzas y los cantos los múltiples conocimientos del territorio, por eso ellos “dicen que el rafue se hace para sanar, para reconectar con todo lo que existe en la tierra, para preservarse para vivir” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 29). Hablar de rafue equivaldría a adentrarnos en un universo de conocimiento, equivale a “escarbar y sacar del fondo como el armadillo” (Urbina, 1994, p. 36). Es un tejido de sabiduría interminable, es un hilar fino entre eras y especies, “el rafue es un kirigai, y sus cantos y danzas varios kirigai que contienen y se dejan contener” (Vivas, 2019, p. 52).

El rafue se refleja en abundancia, en preparación, en alegría, en abrazos y sonrisas. Para cuando concluye la celebración todo debe quedar sanado: la enfermedad y los malos pensamientos. La naturaleza con sus frutos y raíces, los animales ofrendados en cacería, las energías de la selva y las que habitan en cada persona, “por ende cuando el rafue se hace desde el corazón, se asume como un trabajo, se lleva a buen resultado, se finaliza correctamente, las manos de los danzantes se van con mucha abundancia” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 29). Hacer rafue es en sí mismo un compendio de actividades, realizaciones, pensamientos, hechos, relacionamientos. Por lo tanto es conocimiento, es pedagogía, es ceremonia, es ética. La vida misma en que se mueven y se tejen, “es el espacio de escenificación general de la cultura, pues allí intervienen todos los lenguajes: la narración, el canto, la danza, la gastronomía, los tejidos, la pintura corporal, las medicinas” (Vivas, 2012, p.15). El rafue es la representación del cumplimiento de la palabra hecha obra. Esta práctica es un proyecto ético para la vida y se lleva a todas partes. Cada persona que participa de esta pedagogía se viste de ella. Su objetivo es “educar al humano para que se asuma como órgano de la Tierra, no como su dueño. La función de este órgano es armonizar las energías” (Vivas, 2015, p. 266).

El rafue es celebración que se danza y canta en la anáneko<sup>9</sup>. La anáneko semeja el vientre cósmico de la madre creadora. Allí tiene lugar todo sueño en proyección de llegar a

---

<sup>9</sup> *Anáneko* es la representación del pueblo murui-muina de la casa madre. Casa del conocimiento y sabiduría. Vientre y útero de la madre tierra y del cosmos. Una manera equivocada de llamarla por fuera de la lengua



existir en este plano. Es el espacio por excelencia para el vivir y el compartir. La anáneko, no solamente es la casa donde viven los abuelos y abuelas o donde se celebra el baile, es un centro de iniciación. La escuela del conocimiento que guarda secretos de antaño, del origen. Las fuerzas y energías de la naturaleza fueron llamadas a morar en este lugar, por ser el centro de la vida donde confluye lo sagrado, lo real y lo simbólico de la cultura. Una construcción que protege, vientre que alimenta, da vida y educa. “La anáneko, el proyecto arquitectónico murui muina de mayor envergadura, jamás entra en conflicto con la madre ni con el medio ambiente, pues todos sus materiales son biodegradables. De hecho, esta casa multifamiliar representa a la madre en estado de gestación” (Vivas, 2016, p. 26). La cultura murui-muina persiste gracias a la existencia guardiana de la anáneko. Centro de la vida social entre humanos y la convivencia con los demás seres que la circundan. Allí juntas visionan e interpretan el mundo y el universo.

La anáneko es un espacio ceremonial donde se da alimento, se enseña, se cura. A esta casa la sostienen los estantillos, los ¡palos del corazón<sup>10</sup>! En el estantillo de zikii se sienta el abuelo en su rabiki, “el-que-está-sentado, se constituye en el poste central invisible de la anáneko, la gran casa comunal, ámbito arquitectónico donde en antigua se acogía toda una gran familia extensa propiamente, un clan, compuesta por los abuelos, los hijos, las nueras, los nietos y bisnietos [...] material, oca y cósmico” (Urbina, 1994, p. 29). El abuelo desde allí dialoga con el mundo animal, vegetal. Este hombre preparado organiza, controla y

---

minika es maloca. Es la anáneko “la casa de pensamiento ancestral de los minika, ícono que simboliza el universo y la historia, síntesis de lo espacial y lo temporal, morada y memoria. Dentro de ese vientre materno el hombre biológico se construye como ser cultural mediante la socialización. Allí tendrán los rituales” (Urbina, 2010, p. 39).

<sup>10</sup> Relato ancestral de *Amenaio*, narrado por el abuelo Noé Rodríguez de la Nación Muinane (Urbina, 1986, p. 155). En la Amazonia, cuando se sigue la tradición, los bancos rituales se confeccionan con maderas muy duras, denominadas genéricamente palos-de-corazón. Pertenecen al mismo taxón en el que entran las especies arbóreas de donde se extraen los grandes postes de las malocas, las inmensas casas comunales. Estos postes con frecuencia son reutilizados en la construcción de las nuevas moradas. Así se convierten en símbolo de la conexión que debe existir entre la realidad destruida y la nueva forma. El mito uitoto de la reposición del mundo luego de ser aniquilado por el diluvio de agua hirviente, habla de cómo el nuevo se hizo posible gracias a la permanencia de unos palos-de-corazón. Ellos crean el vínculo entre lo periclitado y lo que comienza a ser vigente. Respecto a estos palos-de-corazón y su simbolismo (Urbina, 1994, p. 32).

direcciona a través de la sabiduría de las plantas y la memoria del cosmos, para sostener las fuerzas que permiten el equilibrio, la abundancia y el buen vivir. Así

la coca junto con la Palabra del Abuelo es una y la misma. [...] saber es recordar; es extraer palabras del fondo oscuro del recuerdo. La labor del Abuelo es muy peligrosa porque se trata de manejar las poderosas Fuerzas del origen, tan descomunamente potentes que fueron capaces de plantar los seres donde sólo reinaba el vacío. Se requiere convocar estas Fuerzas para que sustenten las acciones cotidianas, dándole a las obras un pleno sentido (Urbina, 1994, p. 39).

El abuelo en su lugar sentado, mambea y chupa yera, “la [hoja de] coca sirve para ‘sostener’, es alimento; el tabaco en contraste es el que ‘emborracha’ (jifaide), es decir, el que inspira a hablar, el que da visiones” (Echeverri, 2014, p. 71). El abuelo vigila que todo esté bien, que no se interrumpa la armonía. Él mambea para ver con los oídos, para oír con la nariz, para oler con la boca. El abuelo siempre está sostenido, y en complicidad, por su compañera, la mujer sabia. La abuela también es yera y júbie. Ella es esencia de ají, de maní y yuca dulce. Sin ella la anáneko está incompleta, deja de ser *abi imuna ero*, el vientre cósmico. La abuela y el abuelo que cumplen con la palabra de rafue, es decir, “cuando se hacen obra visible, [las palabras danzadas y cantadas] tendrán un extraordinario poder pues serán el continente de una Fuerza arquetípica que quedará guardada, controlada y dirigida. Si Saber es recordar, el Poder consistirá en concretar la Obra” (Urbina, 1994, p. 39). Para aquellos que guardan y saben escuchar estos consejos, aquellos que saben sentarse para recibir conocimientos, esta palabra del abuelo y la abuela será alimento para sus vidas.

Las palabras y las obras de esta pareja de abuelos es sabiduría acumulada por milenios y heredada por méritos. Esta conciencia solo se obtiene a través del silencio, la escucha, la observación, el tejido y con la palabra dulce. Mambeando la palabra de vida, respetando las leyes de origen, “para un mambeador la coca ‘de día’, para trabajar, tiene su base en el manejo de la coca ‘nocturna’ que se mambea ‘sentado’. En la noche se preparan los trabajos y se ‘habla’ (úúrite) lo que se va a ‘hacer amanecer’ (monáitate) al día siguiente” (Echeverri, 2014, p. 92). Esta pedagogía de las plantas y del círculo de palabra cubre tanto a hombres como mujeres. Si bien las mujeres por tradición no ingieren júbie, no significa que no

mambeen. Mambear también es posible sin mambe y ambil. Porque sembrar es mambear, preparar alimento es mambear, trabajar es mambear. Vivir es un mambeo constante. Mambear no es pintarse la boca de verde, llevarse el polvo de coca a la boca. Mambear es el proceso hacia el buen vivir, al buen pensar, al buen hablar y al buen hacer. Sin embargo, como muchos mayores murui-muina lo han expresado, “las palabras de los mayores y las mayores se están acabando, einamaki úainiai fuikana jaide. Los ancianos se están muriendo y los jóvenes ya no quieren escuchar los cantos” (Vivas, 2019, p. 34).

Escuchar y aprender los cantos murui-muina es una apuesta para contribuir a la preservación de estos saberes y por una alternativa de vida más digna y afectuosa. Seguir danzando y cantando es darle vitalidad y fuerza a la voz de los mayores y las mayores que anhelan tener a quien transmitir sus enseñanzas, para que esta palabra de vida no se pierda, no se olvide. En palabras del abuelo Kuegajima del clan Nogoni, o seres de la sabiduría de la olla,

ahora todo es pequeño y los jóvenes se avergüenzan de ser indígenas y no quieren aprender el saber de los antiguos y desprecian las palabras (rafue) de la yuca, de la coca y del tabaco, las palabras de la sal, palabras de abundancia, palabras de saber, palabras de dejar camino abierto, palabras de enderezar rumbos, palabras de rechazar la enfermedad y convertir el sufrimiento en cosas buenas, palabras de hacer amanecer (cit. Urbina, 2010, pp. 56-57).

Por estas y muchas más razones hay que seguir cantando y danzando como nos lo enseñan los murui-muina. Para llenar nuestros kirigaii, canastos, de palabras que alivianen *kai komeki*, nuestro corazón. Para sanar entre pueblos hermanos, para *ritikai iemo janoitikai*, sembrarnos y enraizarnos de nuevo en la tierra.

De los múltiples rafue murui-muina, a continuación me ocuparé de ‘mambear’ el zikii rafue. Experiencia colectiva que vivimos en la anáneko de los abuelos Ñeki Buinaima y Ribeyiango. Donde hicimos amanecer la celebración de todas las vidas en compañía de kai einamaki del km. 7, Leticia-Colombia y de las manos y las voces de los integrantes, kue amatiai y kue miringoniai, del semillero de investigación *Díwer’sã*. Rafue kirigai, de la Universidad de Antioquia.

### 3.4 Zikii rafue, ceremonia de los saberes de la guadua

El zikii rafue hace referencia a los seres y las energías que habitan el mundo acuático, a la fertilidad de la tierra que provee el agua, preservadora y multiplicadora de vida. El *riibeijainoi jiri* —la saliva, el semen y el líquido amniótico— se simboliza en el zairadozi, bastón hecho de guadua para las danzas de zikii. El zairadozi “nos recuerda la presencia de las plantas en la ceremonia y su interacción con el universo de las fuerzas acuáticas, para la permanencia de su ciclo vital” (Martínez, 2020, p. 37). De la guadua, especie de bambú leñoso, también se emplea el tallo o culmo de Carrizo<sup>11</sup> para la fabricación de diferentes tipos de flautas que se utilizan en la ceremonia de zikii. Algunos son el reribakui, zikango, totikai, gagikai. Asimismo, la guadua o zikii es muy utilizado para la construcción de la anáneko y para el almacenamiento de agua de la comunidad tal como lo hace esta planta en su hábitat natural.

El zairadozi es utilizado por los hombres y las mujeres durante la ceremonia, excepto en los cantos iniciales: buiña<sup>12</sup> y fakáriya<sup>13</sup>. Este elemento para bailar también representa la columna vertebral, el equilibrio, el sostener el cuerpo y la vida misma, el estar de pie y conectado sobre la *eiño enie*, la madre tierra. Los movimientos del zairadozi de los y las bailarines son distintos, pero complementarios. Los hombres lo toman con las dos manos alzándolo y descargándolo contra el suelo con la cadencia musical del rua, al tiempo que se danza en círculo hacia la derecha en una semiluna cerrada al compás y al unísono del pie derecho. De igual forma, las mujeres toman entre sus manos un zairadozi un poco más corto.

---

<sup>11</sup> “El carrizo (*Phragmites australis*, Cav., Trin. ex Steud) es una planta silvestre que se propaga fácilmente de manera natural. Es una planta estolonífera rizomatosa de estación cálida que crece de dos a cuatro metros de altura, con limbos foliares lisos y planos, de 1 a 5 cm de ancho y 15 a 45 cm de largo” (Gerritsen, et al, 2009, p. 189).

<sup>12</sup> En las cuatro carreras ceremoniales, yadiko, zikii, menizai y yuai, “se emplea el buiña. Los anfitriones son quienes cantan este canto. Con este canto se ofrenda la bebida para los invitados. Esta bebida es de dos tipos: *jaibagi* y *juiñoi*. La primera representa el semen de vida de las energías masculinas y femeninas. La segunda es la dulzura de la mujer y la abundancia. [...] tres tipos de buiña: el buiña que habla de las energías de vida, el buiña que hace una crítica diplomática y el buiña que cuestiona fuertemente a la comunidad (Noinui Jitóma, 2019b, pp. 10-11).

<sup>13</sup> Es un canto individual y se presenta desde antes del inicio mismo de la ceremonia, y puede ir hasta después de haber comenzado “el tipo de canto interpretado en el momento de la entrega de los intercambios de cacería por comida cultivada (tomadas) se llama fakáriya” (García, 2016, p.7). Este canto, además de emplearse para la entrega de los alimentos ofrendados a los dueños del rafue, se pueden hacer “con el fin de desafiar al dueño. Son cantos individuales, pero los dos grupos invitados cantan al mismo tiempo para probar la concentración del rafuenaama [anfitrión del rafue] y de sus ayudantes (Vivas, 2015, p. 95).

Ellas realizan movimientos hacia adelante y hacia atrás al ritmo del pie derecho e igualmente movimientos circulares hacia la derecha, posicionadas en una semiluna<sup>14</sup> abierta de frente a los hombres con una de las puntas del bastón contra el suelo, que solo levantan al moverse hacia un lado según lo indique la danza. Hombres y mujeres giran de manera uniforme al compás de los *zairadoziniiai*, al ritmo del canto. Estos movimientos colectivos semejan los latidos del corazón en el vientre de la madre representado en el *anáneko*, de esta forma “se ha de tener en cuenta que la ‘maloca’ es un ícono de la Mater Generatrix y a su vez un microcosmos: representa el universo en su estructura espacial, su construcción repite la cosmogénesis” (Urbina, 1994, p. 31). Esta danza de *zikii* reactiva el vientre cósmico palpitante.

La danza con el *zairadozi* es variable según el grupo, *murui* o *muina*, que tenga el turno del canto. Las danzas del grupo *murui* tienen un golpe en la tierra más lento; mientras que los *muina* tienen movimientos más variados, partes lentas y partes ligeras que aceleran el ritmo. Los turnos para entonar cantos son alternados entre ambos grupos: de a dos cantos o por criterio de los *fueramaniai fuerama*<sup>15</sup>. También varían si son *uarua* o *jibarua* y según el género poético del canto que se esté entonando: *zijina*<sup>16</sup>, *monaiya rua*<sup>17</sup>, *faniya rua*<sup>18</sup>. Aún más complejo será hablar sobre las danzas particulares de los diferentes pueblos que llegan a participar como otros grupos invitados a *zikii rafue*. Bora, Andoque, Okaina, Muinane por mencionar algunos ejemplos, pues en “los *ruaniai* que hemos escuchado en los *rafueniai*

---

<sup>14</sup> “Según esto, los danzantes, que forman todos juntos un semicírculo, representan la luna nueva, al tiempo que las mujeres simbolizan la mujer-luna apoyada en su bastón (Preuss, 1994, tomo I. p. 188).

<sup>15</sup> “La palabra *fuerama* deriva del término fue (primero) que puede vincularse o al sufijo *nama* (dueño) refiriéndose así al principal de los jefes invitados. En el español local estos jefes son llamados ‘Contendores’ dado que en el contexto del baile estos actúan en calidad de jefes aliados tanto como de jefes de los grupos enemigos (afines)” (García, 2016, p. 6). “Los contendores aseguran los cantos más importantes de su grupo y se ocupan de coordinar las faenas de caza destinadas a garantizar el intercambio ceremonial de alimentos durante la fiesta. El rol de *fuerama* se prolonga hasta el fin de la carrera ritual del celebrante, es decir que estos no cambian durante toda la sucesión de bailes que implican estas carreras. Los contendores son seleccionados entre los jefes de las malocas con quienes no existe ni alianzas matrimoniales ni lazos de consanguinidad (García, 2016, p. 10).

<sup>16</sup> “La palabra *zijina* es una forma sustantivada del verbo *zijide*, atracar la embarcación en un puerto seguro. Es decir, identifica la llegada al puerto, la entrada en la tierra y, por definición, también en la *anáneko*” (Vivas, 2015, p. 98).

<sup>17</sup> Penúltimo canto de la ceremonia que precede al *faniya rua*. Este *rua* hace parte del género poético *uarua*. Un canto profundo o canto verdadero que anuncia el inicio del amanecer. Traduce canto de amanecida.

<sup>18</sup> Este género poético *uarua* representa el final de la ceremonia. Es el canto de cierre que indica que se ha hecho amanecer el *rafue*.

proviene de numerosas lenguas y de varios troncos lingüísticos: *minika*, *mika*, *nipode*, *búe*, *nonuya*, *okaina*, *andoque*, *bora*, *muinane*, *karijona*, *yukuna*” (Vivas, 2019, p. 152). Debemos señalar que para hablar a profundidad y de manera extensiva sobre cómo se producen estas distintas formas artísticas de cantar danzando y sus razones, necesitaríamos más tiempo, más tejido y un compartir directo con las comunidades que heredaron, viven y conocen esta ceremonia.

Otros instrumentos sonoros también se incluyen en el *zikii rafue* como el *firizaiai*. Sonajeros hechos con lianas y/o bejucos que unidas y tejidas a unas semillas de *firizao*, previamente cortadas y confeccionadas para su uso, son atados al tobillo derecho de los hombres o al *zairadozi*. Estos instrumentos musicales “invocan los sonidos del goteo de la lluvia, de la fuerza de la tormenta; y la percusión en la tierra de este instrumento de doble sonoridad —el producido por la percusión directa de la vara en la tierra y el proveniente en simultáneo del *firizai*— nos conecta con el latido en el vientre materno” (Martínez, 2020, p. 37). Otros instrumentos que dan vida a la ceremonia y son indispensables en el *anáneko* son el *juarai*<sup>19</sup> y el *korabiki*. Ambos tienen varias funciones. Una de ellas es la de convocar a los participantes antes de la ceremonia, es lo que llamaríamos de forma atrevida y extremadamente reducida como el teléfono ancestral del pueblo *murui-muina*.

En un círculo de palabra al que asistí en Medellín, la abuela *murui-muina* *Fareka Buinaño* nos compartió su sabiduría: “en la ceremonia, las voces de los hombres posan la energía en la tierra, mientras que las voces de las mujeres la elevan hacia el cielo” (Comunicación personal). La abuela *Fareka Buinaño* nos explicaba que las voces femeninas no compiten o entran en conflicto con las voces de los hombres, por el contrario estas se complementan en sus tonalidades, representaciones y significados profundos desde una comprensión del pueblo *murui-muina*. Por su parte, Vivas (2015) nos comparte: “La voz del que canta o lleva el ritmo es el *roraima*. Las voces del coro son el *rañua* y sirven para alegrar el canto, es decir, para elevar la voz. Dentro del coro hay un grupo integrado por mujeres, cuya función es la de *aiáirite*, es decir, responder al canto de los hombres contrastando con

---

<sup>19</sup> “Estos dos cilindros, uno más grueso que el otro, son indicadores de la fuerza creadora de la mujer (el más grueso) y del hombre (el más delgado). En el español indígena del Amazonas se les llama *maguaré*. Su resonancia en la selva es realmente poderosa. El toque del *maguaré* se escucha a 20 kilómetros a la redonda” (Vivas, 2016, p. 36).

sílabas más agudas” (p. 100). Es importante recordar que el canto y la danza que se presentan en las ceremonias siempre son realizaciones colectivas, la elaboración de lo que representa un baile, fiesta, ceremonia o rafue, requiere una participación de todos los elementos que la hacen posible e integral, no obstante, quienes participan adquieren unas funciones o roles diferenciados y bien marcados como bien nos lo explicaba Vivas (2015). Se requiere un hombre que en su voz marque el inicio y la continuidad del canto, se cantara por palabras o itofes que serán continuados con las voces de los demás hombres quienes serán los encargados de darle descanso al cantor principal o ayudar recordándole indirectamente si algo necesario quedo sin cantar, a la vez que repiten lo recientemente cantado en coro y al unísono, generalmente esta tarea de marcar el lugar y el momento de levantar el canto, ósea, de repetir; se le asigna a uno o dos personas según su especialidad o conocimiento, procurando llevar un orden y un canto melodioso o en lo posible sin interrupciones, pausas innecesarias o “equivocaciones”, esto de ninguna manera quiere decir que las formas de cantar murui muina obedezcan a un sistema occidental de “cómo se concibe la buena música”, no es una idea académica occidental de componer y cantar, pero si es una completa, compleja y altamente perfeccionada forma de unir el canto, la danza y los seres que participan. Además, aunque existen roles para realizar el raiñua cualquiera que considere que quiera y se atreva a marcar la pauta lo puede hacer, el canto no es de propiedad de nadie, se pretende que todos se sientan integrados. La función del canto en colectivo es no dejar nada por fuera, en este sentido el complemento perfecto, igual de importante y necesario, está en manos y voces de las mujeres, ellas con sus tonos, ritmos, danza, bella y especial manera de cantar, permiten que el canto de los hombres cobre fuerza, que la energía no caiga, ellas no pierden el canto y la danza, en sus voces descansan los hombres. Como en todo lo que hacen, piensan y dicen los murui muina, las mujeres sostienen con su esencia toda actividad y realización que pretendan cumplir y hacer amanecer, sin ellas todo estará incompleto.

Para el pueblo murui-muina danzar, sembrar, cantar, pintarse, tejer canastos o hamacas, tallar la roca o la madera, preparar medicinas —así como la naturaleza con su diversidad de formas, tamaños, olores y colores. Las fuerzas de los elementos, los animales y sus sonidos— son un lenguaje visual, palpable, olfativo, sonoro y escrito en las lenguas de la madre tierra. Todas estas formas comunicativas traen a este plano un mensaje

comprensible y sanador. El zikii rafue, al igual que las demás ceremonias, rememora estos lenguajes cuando “existen riñas, roces o problemas entre los individuos de la comunidad, es decir, que en la entidad que vive en este estantillo recae el poder espiritual del bienestar de las relaciones sociales entre los indígenas y entre sus núcleos privados, ósea sus familias” (Díaz, et. al, 2018, p. 53). En esta medida se va presentando la ceremonia, se va cumpliendo la rafue uai.

Para que se haga un zikii rafue se debe planear con tiempo y según un propósito, algo que haya que ordenar en el territorio. La organización de un zikii rafue es una tarea de gran trabajo colectivo. Requiere de diálogos y permisos de las energías que moran en el territorio. Debe haber abundancia de alimentos, lenguas, pueblos, cantos. Se debe invitar a vecinos, familias, clanes, animales y plantas. Se requiere un propósito claro que vincule a todas las personas y los seres del territorio. No se hace de un día para otro, pues no es una simple fiesta,

el baile además de sus propias finalidades, como la de inaugurar una maloca nueva, celebrar el nacimiento de un niño... cumple también con unas determinadas funciones sociales: relacionarse amistosamente con los vecinos; propiciar el crecimiento de la gente; defenderse contra las enfermedades o auspiciar buena cosecha y cacería. La organización de las fiestas es, por otra parte, una empresa económica de una cierta envergadura (Tagliani, 1992, p. 11).

En esta celebración que se viene planeando con mucha antelación deben estar los mayores y mayoras. Abuelas y abuelos referentes de sabiduría, consejo y ejemplo de cumplimiento de la palabra de trabajo y palabra de vida, “el dueño y la dueña del rafue son la cara de la comunidad. En ellos dos está la palabra ejemplar, el prestigio de su comunidad depende de ellos” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 25). De esta forma se asegura la debida enseñanza y herencia del conocimiento. Cantando y danzando estos intelectuales están transmitiendo lo que ellos en su momento también recibieron. Una forma pedagógica que ha funcionado a lo largo de milenios. “Los dos que viven en la casa grande [anáneko], rafuenama y rafuenango, son los que cuidan, son los mayores” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 21).

En nuestra experiencia en el zikii rafue de Leticia, observamos que este rafue tiene fases o etapas de ejecución. Comienza la preparación con los saberes femeninos, es decir, de



la jakafai o chagra. En este momento considero imperante y supremamente necesario seguir recordando que es gracias a la energía y la fuerza de la mujer, a su capacidad de trabajo en la jakafai y a su actividad creadora, lo que sostiene la sociedad y, por ende, la vida, y no solo para los murui muina, sino también para cualquier sociedad afín con la vida. Los infinitos e inconmensurables actos que la mujer con su pensamiento y presencia, su corazón y esencia, su trabajo y cuidado hacen posible la *komuiyi iemo jebuiyi*, la germinación y la reproducción de vida y conocimientos. La grandeza de su espíritu no tiene límites ni está vedada en ninguno de los espacios de sabiduría y consejo murui-muina. Son ellas la medicina que se requiere para sanar la Tierra. La sabiduría femenina alienta la vida para que no se detenga, “la abundancia y el vivir bien están bajo la tutela de la mujer, capaz de dar la vida y, asimismo, de procurar la abundancia del alimento gracias a su trabajo” (Vargas, 2014, p. 12).

No podemos de ninguna manera pretender restarle valor a las mujeres en ninguno de sus tantos roles —ellas pueden hacer todos los trabajos, incluidos los de los hombres—. Sus fortalezas, sus habilidades y talentos están en comunicación directa con la naturaleza. La madre tierra las doto de todo lo que la vida requiere. La energía de la madre creadora se reflejó en ellas en todas sus formas, les presto su vientre,

las mujeres siempre aprendemos los saberes de los rituales del mambadero escuchando desde un lado mientras hacemos los oficios de la cotidianidad de las mujeres en la noche, revolviendo el caldo para el ají negro. El poder de la mujer es la palabra de la yuca dulce, caldo de manicuera, la bebida dulce que apaga el fuego de la ira. El poder de la mujer es la palabra de la yuca brava, palabra de vida que alimenta. El poder de la mujer es el ají, planta con saberes de las mujeres, la compañía de su poder y de su ira; es el corazón y el pensamiento de la mujer. (Candre, 2011, p. 312).

Las mujeres protegen la abundancia y se tejen con la vida, con el alimento, “más que un sustento económico, la chagra es un lugar para estar, es el mayor espacio de intimidad, de regocijo, a dónde las mujeres van cuando quieren estar solas, pensar, pasar las tristezas, y sudar la rabia” (Nieto, 2007, p. 174). En esta fase inicial del rafue se hace limpieza de la jakafai, para luego quemar, sembrar y cuidar de la germinación de las semillas plantadas, “los cultivos de cada género son concebidos como sustancias dotadas de efectividad moral

que transforman a las personas que los consumen en seres similares a los dioses” (Nieto, 2007, p. 26). Sin duda este proceso es mucho más amplio, pues los murui-muina hablan y cantan con las plantas en agradecimiento y celebración de la abundancia, “cada planta es sagrada pues contiene un saber específico sobre la vida. Cultivarla es participar de ese diálogo de aprendizaje. Narrar la historia de las plantas es tejer incesantemente el vínculo con esos seres que nos habitan” (Vivas, 2016, p. 21). Además de pedir los respectivos permisos y las protecciones a las energías que cohabitan el espacio con ellos. Este proceso como es obvio toma meses y en otras ocasiones años, pues “tumbar bosque o un rastrojo para establecer una chacra, sembrar yuca o, desyerbar, [...] preparar casabe, masato o cualquier otro producto culinario, pescar con anzuelo, con nasa o con red, cazar con fusil o con diferentes clases de trampas, recolectar hormigas, gusanos u hongos, tejer canastos o bolsas, coser vestidos, fabricar llanchama” (Gashé, 2010, p. 12) conlleva una ardua tarea para llevar a feliz término un *zikii rafue*.

A la par del trabajo de *jakafai* se comienzan a compartir los relatos de origen acordes a la ceremonia y a los alimentos sembrados. Estas palabras antiguas son entregadas por las mayores y los mayores que oficiarán como dueño y dueña de la ceremonia. Paso siguiente, con pleno manejo y conocimiento del tiempo atmosférico y astronómico, se cosechan abundantes alimentos, incluyendo las hojas de *jíibina* (hojas de planta de coca) y *diona* (hojas de planta de tabaco), para la preparación del *jíibie* y la *yera*. Sin estas plantas no es posible celebrar el *zikii rafue* debido a que “la coca —tiene espíritu—, que el tabaco —tiene espíritu—, y es por eso que mambear coca no es meramente ‘pintarse de verde la boca’, es decir, no es sólo el consumo de la sustancia o sus efectos levemente estimulantes los que importan, sino las disciplinas corporales y sociales que se derivan de las maneras como la planta de coca es entendida y manejada” (Echeverri, 2014, p.71). El saber del *jíibie* y *yera* y demás alimentos son necesarios e imprescindibles para el antes, durante y después de la ceremonia, pues será lo que invite a danzar y cantar. Son los pagos u ofrendas que los participantes recibirán para mambear, comer, tomar y llevar.

Los murui-muina le llaman *monifue*, abundancia en el amplio sentido de la palabra. “La abundancia es un principio de la convivencia sustentable entre humanos y otras especies. Convivencia sustentable quiere decir hacer habitable el lugar en el que se vive para las

especies actuales y para sus generaciones futuras” (Vivas, 2015, pp. 107-108). A esta idea de abundancia con la biodiversidad orientan sus palabras danzadas y cantadas, son sus leyes de origen.

Estos conocimientos de vida que los sabios y las sabias comparten los elaboran por *itofe*. El itofe “hace referencia, entre otras cosas, a la invención de la agricultura, cuyo fin no está ligado a la rentabilidad, sino a la preservación de la vida. Agricultura, entre los murui muina, sería el hilo invisible o la sabiduría ancestral que ha aprendido del movimiento de las capas de la Tierra —que no son siempre de tierra, también de aire, agua, calor, luz— a crecer al servicio de la vida” (Vivas, 2016, p. 26). Los saberes itoféticos, siguiendo a Vivas, se elaboran y enseñan parte por parte, semilla a semilla para recordarlos, comunicarlos, guardarlos y cuidarlos. Los saberes murui-muina conservados en los cantos de *zikii* aluden a la biodiversidad, entendida según Claudino Pérez como “la armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. [Es] el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es autoridad. [Lo que] obra es la fuerza que es la juventud. Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar” (cit. Cajigas, 2007, p. 11).

En el *zikii rafue* se hace una invitación formal a las energías primigenias de las plantas, los animales y los humanos. Para el caso de la especie humana se convoca a los *fueramaniai murui* y *muina*. Previamente se les ha enviado *jíbie* y *yera*. El día antes de la ceremonia, el *rafuenama*, la *rafuenango* y los *nakoyi*<sup>20</sup> realizan el *buiña*. En parejas de hombre y mujer danzan y cantan llevando el *jaibagi* y el *juiñoi* a las personas que están colaborando con los preparativos. Los cantos *buiña* pueden durar hasta antes del comienzo formal del *rafue*, aunque como se mencionó anteriormente, el *rafue* comenzó desde que se visionó la ceremonia.

Aproximadamente hacia las cuatro de la tarde del día señalado para danzar y cantar van llegando los invitados. Los más expertos y osados llegan danzando y cantando *fakáriya*. Vienen a probar el corazón y el conocimiento de los anfitriones con *cacería* al hombro. Varios

---

<sup>20</sup> “En la lengua uitoto el término *nacoyi* designa al conjunto de consocios que participan activamente en las labores de preparación de este tipo de ritos” (García, 2016, p. 9).

cantores de fakáriya pueden entrar a la anáneko simultáneamente. El rafuenama y la rafuenango deben identificar los mensajes de estos cantos. “Los danzantes traen buenos cantos y su cacería: marrano de monte, guara, ratón, armadillo, peces (sábalo, pintadillo, mojarra), aves (tucán, perdiz, pava, loros), frutos (canangucho, piña, mil pesos)... y todo lo que alcanzan a coger por el camino” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 10). Los fakáriya seguirán siendo entonados hasta varias horas después de comenzada la ceremonia según sigan llegando cantores que traigan cacería.

Para este momento ya se han entonando varios cantos como el zijina o canto de apertura. En cierto momento se deja de cantar y danzar. Se hace una pausa para “pagar” por los alimentos traídos por los invitados. Los anfitriones entregan los alimentos hechos por las mujeres y el yera preparado por los hombres. Este cruce de alimentos y plantas se hace para endulzar la palabra y entonar mejor los cantos, en especial “el yera es una fuerza inspiradora de la buena palabra. Quien usa el yera es portador de dulzura” o por lo menos eso se espera (Vivas, 2016, p. 40).

Finalmente se reanudan los cantos y las danzas. El grupo murui se sientan en la parte izquierda de la anáneko y el grupo muina en la parte derecha. Los grupos se alternan en la presentación. Durante el zíkii rafue hay risas. Movimientos que vienen de todas partes. Hay quienes danzan y cantan todo al tiempo, sin importar del grupo que vengan. Se entonan *uáruaniai* y *jíbaruaniai* a lo largo de la noche. En los *uáruaniai* hay algunos muy específicos por petición del rafuenama. Pero el *zijina rua*, el *monaiya rua* y el *faniya rua* son *uáruaniai* esenciales y no pueden faltar. En los *uáruaniai* se nombran energías invisibles, primordiales y creadoras. Por ejemplo, *Uruda Buinaima*, *Naimegi Buinaima*, *Jukugi Buinaima*.

Para la cultura murui-muina estas energías son femeninas y masculinas. En los cantos se nombra la palabra *buinaima* y *buinaño* si se va a mencionar al dueño o la dueña del zíkii rafue. En los *jíbaruaniai* se habla de animales, plantas, ríos o elementos entre otros aspectos. Son cantos para lo visible, por ejemplo, *mei* o *ringoniai*, especie de pájaro de color azul o mujeres. El *mamekite* o nombramiento de los rafuenani se da de diferentes formas, pero la más común que escuchamos es *oniba zíkiiinaama*, el dueño de este rafue de zíkii - *oniba zíkii*

*naama Ñeki Buinaima*<sup>21</sup>. Asimismo *oniba zikii nango Ribeiango*<sup>22</sup>. Solo cambian las sílabas “-aama” por “-ngo” para indicar el género. Durante la ceremonia es necesario nombrarlos a ambos, al dueño y la dueña, en todos los cantos sin importar el género poético o rua.

Durante todo el *zikii rafue* se mambea, se chupa yera, se come. Los asistentes disfrutan y deleitan los sonidos de todas las lenguas en que se entonan los cantos y los ritmos de los pasos de las danzas. Realmente asistimos al encuentro de un *kaimareno iyano* o a la existencia en sabrosura. La sensación de felicidad y goce es desbordante. Se experimenta un sentimiento de hermandad y unidad con la vida. En esta experiencia del *zikii rafue* comprendimos porque los *murui-muina* dicen constantemente *ñue rua* o *ñijiji* durante la entonación de los cantos. El pueblo *murui muina* con frecuencia repiten en su lenguaje cotidiano la expresión *ñue ite*, bonita o buena existencia, esto es lo que reflejan en un *rafue*, esto hace parte del reconocimiento de un canto bien entonado y entregado, no se aplaude, se expresa en un estruendoso y efusivo *ñijiji*.

La noche transcurre en alegría y generalmente tranquila, no es un espacio ni un momento de enfrentamientos hostiles ni mucho menos violentos. Aunque es verdad que pueden presentarse dificultades entre algunos por razones diferentes pero se sanan con rapidez y eficacia.

El baile continúa en armonía cantando fuerte y en sincronía, para no dejar caer la energía. La variedad de ritmos y acentos extienden la fraternidad y dan un sentido más integral de lo que significa celebrar. A medida que pasa la noche y llega el amanecer, se va cumpliendo con cada propósito pensado, pues se ha sanado la tierra y la comunidad experimenta tranquilidad y alegría. Por eso en las postrimerías del alba se entona el *rua* de amanecida, *monaiya rua*. En el primer itofe de este *uarua* se canta al amanecer: “*monaidi monaidi, mona monaidi, monaka monaidi, mona monaidi ji*”. Es decir: “Esta amaneciendo, está amaneciendo, el día es el que amanece, es el amanecer de la totalidad, el día está amaneciendo, sí”. Este *uarua* que indica el amanecer, no solo representa la luz del sol

---

<sup>21</sup> Nombre propio en lengua *minika* del abuelo que nos invitó a la ceremonia de *zikii rafue* el 21 de diciembre del 2019, Leticia, (km 7) Amazonas.

<sup>22</sup> Nombre propio en lengua *minika* de la abuela que nos invitó a la ceremonia de *zikii rafue* el 21 de diciembre del 2019, Leticia. (km 7) Amazonas.

asomándose y desplegando rayos, también es la concreción de un largo proceso de trabajo llevado a la realidad, a su propósito, es la satisfacción de la palabra hecha obra.

Seguido del canto de cierre, el faniya rua, “es el momento en el que la palabra se vuelve obra y, por ende, sanación. [...] Durante la danza los anfitriones recogen los últimos regalos y reparten equitativamente los alimentos y las medicinas a los invitados. Luego se unen a la danza y salen de la anáneko” (Vivas, 2015, p. 95). Aunque en ocasiones la ceremonia puede continuar hasta la noche siguiente habiendo hecho un respectivo descanso, para cantar lo que lo que no se alcanzó a entonar o terminar de pasar el tiempo compartiendo, se considera que se cumplió con lo visionado. Sin embargo el rafue como principio de vida continúa. En este punto ya se ha hecho amanecer.

#### **3.4.1 Memoriar el zikii rafue del 21 de diciembre de 2019**

Ciertamente, referirse a la experiencia de zikii rafue resulta insuficiente, pues como hemos señalando el rafue es un proceso de implicaciones vitales y colectivas. Participar implica *kai uai finoriya taijie*, la transformación de nuestra palabra en trabajo, *nikai monaiya*, el amanecer de un propósito. Es la realización de la preparación de muchos meses, donde hubo un esfuerzo colectivo e individual. Una formación de numerosas horas ensayando los cantos y las danzas en la Universidad de Antioquia y en otros espacios. Corrigiendo y mejorando. Recibiendo con aprecio y agradecimiento los consejos y regalos venidos de muchos corazones.

La experiencia del zikii rafue fue un trabajo mambeado. Hablado, cantado, danzado, planeado y preparado. Siempre aportando la mejor energía y dedicación, “uaina roga, finoriya uaiza, la palabra cantada es palabra preparada en el cuerpo y requiere de disciplina, de buen comportamiento” (Vivas, 2019, p. 35). Hubo que ahorrar, dialogar inquietudes o dificultades de cualquiera de los miembros participantes. Hacer listados de cantos, utensilios y alimentos. Formarse para el zikii rafue implicó una constante comunicación con las abuelas y los abuelos, con hermanos y hermanas del territorio para nuestra llegada y alojamiento. Sin lugar a dudas fue una experiencia transformadora y significativa.

Por primera vez en la historia de la cultura murui-muina se invitaba a un grupo de personas de un territorio muy lejano (Medellín) para que cantáramos y danzáramos en un

rafue. Con esta invitación del abuelo Ñeki Buinaima y la abuela Ríbeiyiango iniciábamos una sanación colectiva, pues “danzar y cantar restablecen el vínculo entre los hijos de la misma Madre” (Vivas, 2019, p. 17). Lo que vivimos en el zíkii rafue rompió las barreras que separaban los mal nombrados “blancos y los indígenas”. Al menos por esa vez, ya no éramos *riama*, el hermano que devora, sino *amatiai* y *miringoniai*, hermanos y hermanas tejidas al territorio. “En sentido estricto, el rafue es la forma apropiada para el encuentro de experiencias, el intercambio de saberes y la resolución de conflictos” (Vivas, 2019, p. 151).

Todo fue un aprendizaje de vida. La incertidumbre que causa volar en avión. La angustia de nosotros cuando la aeronave tuvo que devolverse por mal tiempo. La preocupación por los demás, porque todo salga bien, que no haya accidentes ni enfermos, que la naturaleza con sus seres y energías nos recibieran bien. No podemos olvidar el buen humor frente a las adversidades. Los compañeros ciegos que nos acompañaron aprovecharon la experiencia para grabar un video en donde consignaron su comprensión del rafue, su manera de superar los estigmas de la discapacidad.

Por fin logramos llegar a Leticia. Al sentirnos en el territorio la felicidad fue plena. En cada paso aumentaban las expectativas de lo que nos encontraríamos, de los sonidos, sabores y olores de la selva. Entre este ir y venir de emociones fuimos recibidos por *mogoroe*, la energía del color verde de la selva. Una selva atravesada por la inmensa serpiente milenaria acuática: el Monaiya Namani, el Amazonas. Estábamos en el corazón del mundo. Cuando llegamos a la anáneko, el 19 de diciembre de 2019, comenzaba a oscurecer, lo que nos invadió de una sensación de pequeñez y de extrañeza tan inexplicable como gratificante. Estábamos en un ambiente silvestre y prístino que nos unía de alguna manera con la naturaleza.

El ama, mi hermano, Noinui Jitóma y yo éramos los últimos en entrar a la anáneko, así debía ser, pues yo era el hombre de las piernas brillantes, de las muletas. Nos recibieron con *juiñoi* y *jaigabi*, entre cantos de buñua para “armonizar el ambiente, para que los invitados no [sufriéramos] percances en el viaje, para que no [hubiera] mal tiempo (rayos, tormentas) que desdiga el propósito curativo del rafue” (Vivas, 2019, p. 43). Nos calmaron el hambre. Danzaron y cantaron para darnos la bienvenida. “¡Llegaron los paisas de la Universidad de Antioquia!”, decían entre risas de alegría. La anáneko y sus alrededores era

un lugar particular y espectacular. No había cemento ni asfalto, ni televisores, neveras o computadores. No había luz eléctrica, y tampoco era necesaria, solo nos iluminaba la bóveda celeste, la luz de las estrellas y unos mecheros encendidos. Cansados y algo desorientados, acomodamos el equipaje de la mejor manera posible y guindamos hamacas, armamos carpas, toldillos y colchonetas. Era un hecho, estábamos ahí.

Se amanece con la luz y los sonidos naturales. Olía a selva. Todo allí es natural. Nos mirábamos y sonreíamos. Era difícil creer que estuviéramos entre los murui-muina. Luego se puso en marcha toda la logística planeada meses atrás. Cada grupo se dispuso a las labores: los que van por el mercado a Leticia, los que traen agua, los de la leña, los que cocinan, los que se bañan, ñuuujuuu.

En la anáneko había muchas personas. Además de nuestro grupo, estaban el abuelo y la abuela. Ñeki Buinaima y Ríbeiyiango eran los sabios de esta casa madre. Personajes que reflejaban amor y paz. Siempre iban sonrientes y con halo de inocencia. Qué fortuna haberlos conocido. Asimismo había otros familiares y visitantes. Parientes cercanos y lejanos que venía a aprender de la palabra de los mayores y las mayores.

La noche propia del baile de zikii fue maravillosa. Pintamos nuestros cuerpos, llevamos cacería, cantamos, danzamos y tejimos como verdaderos hermanos de los murui-muina. La anáneko estuvo repleta de personas que llegaban a celebrar. Muchas pertenecían a culturas distintas. Hablaban y cantaban en sus lenguas. En esta ceremonia también se pusieron nombres en lengua minika a niños, niñas y jóvenes. En los días siguientes aprendimos que es una jakafai. Cómo se cosechan los alimentos, se prepara la yuca brava. Pilamos y cernimos jíibie. Escuchamos palabras de consejo de mayores y mayores.

Estuvimos hasta el 28 de diciembre. Cada día conocimos, disfrutamos y mambeamos juntas. Volvimos a cantar y danzar durante las noches en compañía de la comunidad. Entonamos diferentes cantos que habíamos aprendido. Nos felicitaron, nos regalaron abrazos y sonrisas. Hubo palabras y lágrimas de agradecimiento. La lista de anécdotas, sentires, propios y colectivos, es interminable, pero con las compartidas espero ejemplificar que la experiencia del zikii rafue resulta incomunicable en la escritura. Es una pedagogía ancestral que requiere que nos impliquemos. Ahí está su efecto curativo. Cada experiencia nos nutrió y nos dio aliento para continuar alzando la voz y seguir tejiendo en la Universidad de



Antioquia esta palabra de sabiduría y de vida desde la gran madre selva, del pueblo hermano murui-muina.

### **3.5 El zikiï rua un poema para el komeki**

Hablar de la cultura murui-muina y su cosmogonía es adentrarnos en un universo de significados ancestralmente tejidos e inseparables. Hasta aquí hemos tratado diferentes conceptos sobre el origen del pueblo y la lengua minika. El valor cohesionador que tienen las sabias y los sabios del territorio. La anáneko como la universidad ancestral tejida al cosmos. Los múltiples kirigaiï o géneros poéticos murui-muina. El zikiï rafue como una pedagogía orientadora en los procesos de enseñanza y aprendizaje, pero sobre todo para la vida. El valor de la palabra poética para la sanación.

El rua murui muina en lengua minika es un poema que se canta y se danza. Música entregada por los ancestros para recordar, “el canto, la danza y la totalidad de la vida en movimiento incesante son algunos de los conceptos estructuradores de la visión de mundo de los murui muina de aquella época y de hoy” (Vivas, 2015, p. 264). Esta memoria sigue vigente en la lengua y en sus sonidos, es interlocutora y mediadora entre especies y eras. El canto rebosa de saberes, pues en él se encuentran los mensajes tanto codificados en un uarua como el conocimiento claro y sencillo de un jibarua. El rua nos brinda claves para vivir bien y preservar la salud. A cómo obrar en el trabajo de la chagra y de sí mismos. A conocer las especies tanto animales como vegetales,

el contenido espiritual de estos cantos hace que sean instrumentos y medios de curación. El canto no es solo un instrumento sinérgico de aprendizaje sino también una potencia curativa para esa juventud y esa sociedad indígena [y no indígena]. Adicionalmente, por medio del canto se cuida el territorio (iyaziki), que no se refiere a un pedazo de terreno sino al conjunto de relaciones vitales que se tejen a través del diálogo y los intercambios rituales. Estos jóvenes [y todos los jóvenes] demuestran su aprendizaje compartiendo y construyendo tejido social (Echeverri, 2019, p. 7).

El rua es una forma milenaria de la poesía. Sus estructuras y temas son otras maneras de comprender la condición de lo humano. Nos orienta para sabernos alegrar y no afligirnos.

Mientras cantamos en lengua *minika* podemos habitar una palabra común. Para nuestra familia *murui-muina* el canto y el poema se entrelazan en uno solo. El *rua* comprende todas las formas de vida como un gran canasto tejido. Invita a otras formas del conocimiento. Sus mensajes nos recuerdan los manejos del territorio, de la sociedad y de sí mismos. El *rua* como “la poesía desborda a todos aquellos otros modos que se emplean para separar la sociedad de la naturaleza, los humanos de las otras especies; la poesía crea un vínculo y un compás entre el sentido de la vida y el sentido del mundo” (Vivas, 2015, p. 76).

En el *rua*, entendiéndolo como canto poético, está inmerso el origen de la existencia. Nombra con frecuencia el *jiyaki*, la memoria ancestral del origen, desde donde

“los *ruaniai* fueron cantados para aliviar el dolor que habían producido los graves errores humanos de las tres primeras eras. Seres de altura intelectual pusieron en peligro la continuidad de la vida, por eso tuvieron que morir para dar paso a una sociedad más respetuosa. Allí surgieron los cantos. Los mismos que hoy todavía se cantan en los rituales más sagrados y en las ceremonias más populares, en los *rafueniai*” (Vivas, 2019, p. 30).

El *rua* como composición poética cobra sentido al ser pronunciado nuevamente, reaparece su fuerza y poder fundacional que atrapa y condensa las energías que permitieron la creación de los sonidos diversificados en la naturaleza, en el mismo universo, “la poesía indígena ancestral, tomemos por caso la *minika*, es un eslabón de la ritualidad. La ritualidad, claro está, se construye en asocio íntimo con la lengua, pero no exclusivamente desde ella” (Vivas, 2015, p. 79). Por eso es común escuchar en su lengua y en sus cantos el sonido o la onomatopeya de un pájaro, de un grillo, de un árbol o de un río, “por su parte, el *rua*, que es canto de vida, destapa en este plano saberes que desde el origen conocen la historia natural y cultural contada en múltiples lenguas, en eras de capas de la vida en las que existimos, en este plano” (Martínez, 2020, pp. 39-40).

El *rafue*, independiente de cual sea, tiene intenciones específicas, pero un objetivo común: sanar, alegrar y equilibrar energías. En el *rafue* se “gratifica y repite el misterioso proceso de la vida, inabarcable por nuestra imaginación, en el que enfermedad y conocimiento, origen y resultado, deparan el transcurrir de las especies y las energías”

(Vivas, 2019, p. 30). Todo está compleja y perfectamente organizado para que cumpla su función energética, cuyos efectos continúan después de terminar la ceremonia. Cuando se cumple con el rafue de manera responsable, las energías que se invocaron actuarán de forma sinérgica para hacer obrar el pensamiento y la palabra. Se aseguran cosechas de abundancia, la salud, el crecimiento, la armonía con las fuerzas de la naturaleza y la tranquilidad de la comunidad. El rua “devora las malas energías y las transforma en canto, en danza, en alivio” (Vivas, 2019, p. 48).

Para nuestra actualidad, acosada por tanta angustia y desesperanza causada por la arrogancia y el individualismo, es necesario acoplarnos a nuevos estilos de vida que nos ayuden a vivir con más alegría, a sobrellevar la pena y el dolor con un poco más de *jagiyi*, aliento de vida y dignidad, con la esperanza de que la vida continúe (Noinui Jitóma, 2019c). Así que, en el *zikii rafue* acudimos al encuentro con la música de todas las especies. Los cantos *murui-muina* llegan como bálsamos de esperanza, no solo por su ritmo, su espíritu y originalidad, sino también por sus mensajes tan necesarios para buscar nuevos horizontes. Con la palabra poética *murui-muina* hemos aprendido que no es necesario ser un nativo o vivir en la selva. Por el contrario, sus cantos se dejan sentir estando lejos de su lugar de origen, pues fueron entregados para sanar el mundo en general. Participar de la experiencia del *zikii rafue* es “un complemento indispensable para el ritmo acelerado de hoy” (Vivas, 2015, p. 20).

## Capítulo 4

### “Komuiyĩ jebuiyĩ” y Uruda”: cantos para el buen vivir

Si algo hemos aprendido de la pedagogía del rua murui-muina es que los conocimientos, los kirigai, se tejen colectivamente. Por eso, antes de comenzar con el análisis de los cantos “Uruda” y “Komuiyĩ jebuiyĩ”, agradezco a los maestros y las maestras Noinui Jitóma, Maribel Berrio Moncada y Selnich Vivas Hurtado por enseñarme a escuchar y a analizar los cantos. Asimismo a mis amigos y amigas, *kue ñue iemo ebire kaimakĩ*, del Semillero en Diversidades y Saberes Ancestrales (*Diwer’sã*, Rafue kirigai, Universidad de Antioquia, GELCIL). Cada uno de ellos ha hecho posible este trabajo gracias a sus palabras, experiencias, cantos, danzas, investigaciones, reflexiones, compilaciones, grabaciones y fotografías en territorio. Durante los rafue realizados, sus corazones y enseñanzas en abundancia, su compartir en alegría y respeto reflejan los resultados de esta investigación, además la alegría que a hoy tengo en mi vida.

Un muy fuerte reconocimiento y agradecimiento a uzungo Ríbei Yíango y uzuma Ñeki Buinaima. La abuela y el abuelo que nos recibieron en su anáneko en Leticia. Asimismo, a toda la comunidad del kilómetro 7 que nos recibieron para compartir. Quienes nos acogieron en su anáneko para celebrar la vida cantando y danzando en hermandad y para la sanación entre culturas. Celebro sus existencias. Lo entregado y enseñado en sonrisas y abrazos. Experiencias de vida que guardaré conmigo eternamente.

#### 4. 1 Tensión entre la oralidad ancestral y la escritura alfabética occidental

Durante el desarrollo de este trabajo hemos hecho apuntes sobre la importancia de conservar y legitimar la oralidad ancestral murui-muina. Por supuesto, la oralidad es algo que incumbe a todas las sociedades sin excepción, “la escritura nunca puede prescindir de la oralidad” (Ong, 2006, p. 7). Sin embargo, algunos postulados de intelectuales y académicos occidentales aun hoy siguen argumentando falazmente que existe superioridad en las lenguas europeas escritas sobre las lenguas ancestrales orales. Lo que equivale a decir que existen culturas y seres con mayor o menor grado de valor, inteligencia o intelectualidad en

comparación con otras. Este pensar prejuicioso, equivocado y lejos de la realidad ha establecido que la escritura ocupa un lugar privilegiado dentro de la sociedad moderna por encima de la oralidad ancestral, así que “la construcción de la inferioridad y su eficiente difusión entre los indígenas habría sido en opinión de estos intelectuales, la que los apartó de su pasado, les negó su historia y la capacidad de crear cultura” (Zapata, 2007, p. 124). Por su parte, Vivas (2015) también nos advierte como la escritura gráfica occidental, y por consiguiente las lenguas modernas, han sido una herramienta que ha jugado un rol predominante en contra de los saberes y los pueblos ancestrales, “la educación colonizadora que hemos recibido nos ha enseñado que existen lenguas científicas y lenguas vulgares. Las vulgares son las de los pueblos ancestrales de cada continente. Las científicas son las lenguas modernas, aquellas que poseen escritura y títulos de propiedad” (p. 24). Estas ideas fueron, desde el primer contacto con las culturas ancestrales, las que en su momento los europeos consideraron “el problema del indio” (Lienhard, 2000, p. 379).

Ahora bien, lo que pretendo aquí no es iniciar un debate acalorado sobre estos temas. No porque no lo amerite, sino porque no es el propósito de este trabajo y tampoco es mi campo de experticia. Lo que se busca es hacer justicia epistémica. Demostrar que el pueblo murui-muina, al igual que muchos otros pueblos originarios, ha construido significados y visiones profundas de vida, de pedagogía, de ética y de ciencia. Una cultura que ha desarrollado un sin número de maneras para comunicarse. Plataformas comunicativas, diría, más completas, mejor elaboradas, más justas e integradas a la biodiversidad de seres con quienes compartimos el planeta. Como bien se sabe “los seres humanos se comunican de innumerables maneras, valiéndose de todos sus sentidos: el tacto, el gusto, el olfato y particularmente la vista, además del oído, cierta comunicación no verbal es sumamente rica: la gesticulación, por ejemplo” (Ong, 2006, p. 6). Los murui-muina son una muestra clara de la integración de cada una de estas habilidades comunicativas, de las que fuimos dotados por las energías creadoras de vida. Habilidades que la academia ha decidido invisibilizar frente a la sobrevaloración de la escritura alfabética, pues esta se implantó violentamente para “despojar, suplantar, condenar, marginar, agredir, violar, borrar ‘de manera legal’ (por escrito) otras formas de pensamiento. La escritura alfabética irrumpió, atropelló con una

‘filología de las almas’ unilateral, absurda y por ello mismo violenta; no surgió del consenso y la necesidad de un pueblo, sino de la imposición fanática y codiciosa” (Vivas, 2015, p. 41).

Pero contrario a estas rancias creencias, si bien los pueblos ancestrales ni escribían ni leían a la manera gráfica de un alfabeto moderno, si conocían, y conocen, la lectura de las estrellas y el cosmos. Interpretan el clima y los fenómenos meteorológicos. Aprendieron a leer las aguas y sus periodos de inundación o sequía. Escribieron en rocas, en la madera y en la tierra. Pintaron su piel con elaboradas formas que aun hoy siguen siéndonos desconocidas. Comprenden que el mismo cuerpo es una escritura de formas, tamaños, colores y sustancias que conforman un gran tejido. Un tejido cósmico que necesitaban conocer a profundidad para curar enfermedades, para conocer las etapas de crecimiento de los seres vivos. Este ejercicio del pensamiento, ellos lo plasmaron en jeroglíficos, lo hacen al sembrar y cocinar. Lo comprendieron viendo y viviendo con los distintos seres, animales y vegetales, con quienes coexisten en el territorio. Lo enseñan y aprenden narrando sus relatos de origen. Cantando y danzando plasman todo su conocimiento y sabiduría para la posteridad.

En el *rua* también se relatan las comprensiones sobre el mundo y el ser humano, pues en las construcciones epistémicas ancestrales “las fronteras entre contar y cantar no suelen ser tan claras” (Miñana, 2009, p. 6). Por lo tanto, el canto, y agregaríamos la danza, es un proceso pedagógico válido tanto para la transmisión de los saberes del pueblo murui-muina como para la adquisición actual de los conocimientos académicos occidentales.

De ahí que transcribir, traducir, interpretar y analizar los *rua* murui-muina “*Uruda*” y “*Komuiyi jebuiyi*”, desde su lengua ancestral y comprendiendo sus significados profundos, es una tarea que requiere un cuidado especial, para no incurrir en un vasallaje escritural. Sin un acercamiento profundo y respetuoso a la lengua y los *rua* de esta tradición bosquesina, fácilmente repetiríamos, quizá inconscientemente, los mismos prejuicios coloniales de la imposición de sentidos exógenos, pues “pensar el arte verbal indígena desde la idea reciente y moderna de literatura escrita es, por lo menos en los últimos casos señalados, impropio, pues el estudio de la poesía indígena debe partir de una crítica al concepto de literatura reducido a la escritura” (Vivas, 2015, p. 75). Los *rua* entendidos o encasillados en la noción occidental de literatura quedarían despojados de su multiplicidad comunicativa. En los *rua*

hay lenguajes que conectan y dialogan con la naturaleza. El rua nos recuerda, siguiendo a Vivas, que todas las lenguas, humanas y no humanas, son un parto de la tierra.

El rua, palabra danzada, se siente y se vive. No hay forma o plataforma comunicativa posible en donde seamos justos para explicar o dar a entender lo que allí experimentamos. Al intentar explicarlo en páginas y letras —sin sonido, sin movimiento y demás aspectos que participan e interactúan— es una insulsa pretensión. Asimismo, las palabras en castellano no alcanzan para comprender la profundidad de los mensajes milenarios codificados en estos cantos. Los rua se componen con mensajes cifrados, con una lengua propia de ritual. Palabras acordes a las circunstancias y a quienes van dirigidas, pues entre los murui-muina hay “diálogos para niños, diálogos para jóvenes y adultos, pero el diálogo de mayores —sabias y sabios— no es compartido ni comprensible para todos” (conversación directa con Noinui Jitóma). Partiendo de esta comprensión del tratamiento que le dan a la palabra los murui-muina, la aproximación que nos hemos propuesto de transcribir, traducir, interpretar y analizar los mensajes de los cantos seleccionados para esta investigación, solo rozan su sentido, pero no la agotan. Más aun cuando los rua “Uruda” y “Komuiyi jebuiyi” los hemos transcrito adoptando las grafías del español.

La música del pueblo murui-muina obedece a sus sentimientos y sensaciones más íntimas. El rua integra lo que ellos son: su identidad, su pasado y presente. La música cantada y danzada está tejida con el todo. Mientras se canta se rememora a los ancestros, pues “el hacer música pone en contacto con lo sagrado, la música es potente [...] Es un don que las deidades otorgan a ellos, a la gente, a los del Centro del Universo [...] La música es un lenguaje común a los hombres y a las deidades” (Miñana, 2009, p. 22). Cantar danzando es un bastón para que sus relatos orales se sigan contando por abuelos y abuelas y sus descendientes. Así, la anáneko, el cosmos, seguirá estando de pie para que las nuevas generaciones, indígenas o no, no olviden los lenguajes de la madre.

También es necesario decir que en muchas ocasiones los trabajos académicos que han dado a conocer esta cultura y sus formas expresivas incorporan estructuras y categorías propias del lenguaje literario y antropológico occidental. Los investigadores los estudian desde afuera, como un objeto de estudio. No participan directamente de sus ceremonias o rafue donde se ejecutan los rua. En sus ejercicios hermenéuticos implantan sus ideas sobre lo

que escuchan o creen entender. No aprenden y no usan su lengua ancestral. Tampoco emplean las categorías propias que los murui-muina han ideado para nombrar las singularidades compositivas de los rua. De ahí que “muchos indígenas manifiestan su desacuerdo con esas transcripciones y señalan que no entienden lo que allí se escribe. La gran mayoría de las obras de la poesía indígena ancestral no tienen sentido cuando se divulgan en libros” (Vivas, 2015, pp. 74-75). Razón por la cual es imperante que los académicos aprendan y apliquen las prácticas, los métodos y las pedagogías propias del territorio. Este intercambio cultural inverso, es decir, acogiendo las formas de enseñanza y aprendizaje murui-muina, junto con sus lenguas, contribuiría a la preservación y a la asimilación de nuevas y antiguas maneras de hacer ciencia. Conocimiento murui-muina que ayudaría a las universidades colombianas a ampliar sus horizontes de formación.

#### **4.2 Jibarua “Komuiyi jebuiyi”: germinación y preservación de la vida**

Transcribir, traducir, interpretar y analizar un rua en lengua minika de zikii rafue conlleva muchas horas y encuentros presenciales y virtuales. Requiere de disciplina y consenso colectivo. Esta pedagogía no es fácil. Nos pide disposición honesta para escuchar a los demás y, como ya se mencionó, cualquier intento hermenéutico de un rua se queda corto. Su profundidad simbólica y semántica ameritaría un trabajo extenso y la participación en numerosos rafue. Pero a hoy están germinando, cantando y danzando estos ruaniai en los cursos de lengua minika y en el semillero *Diwer'sã*, Rafue kirigai, del grupo GELCIL, en la Universidad de Antioquia. Y sin duda en mi vida.

Hemos dicho en páginas anteriores que el jibarua es un canto “sencillo” que hace alusión las energías visibles, a lo cotidiano y palpable. En el jibarua, por ejemplo, se nombran pájaros, alimentos, el caminar de una hormiga o tambaleo de un árbol. Recordemos que “los jibarua se refieren a lo visible, cuestionan la pereza, piden alimentos, relatan el volar y el caminar de las aves, y el caminar de los animales, las hormigas y así sucesivamente” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 39). El jibarua podemos entenderlo como un género musical-poético que suele ser de duración más corta. Este tipo de canto es el que más se canta durante cualquier rafue. Dentro de la experiencia que hemos tenido aprendiendo los jibarua, podríamos decir que es relativamente fácil aprenderlo, entonarlo y danzarlo. No quiere decir esta afirmación,



por supuesto, que no sea valioso, necesario o carezca de profundidad en lo que se nombra. Por el contrario, la palabra “jiba” traduce “así no más” y “rua” ya sabemos que traduce canto (conversación directa con Noinui Jitóma, 2020), como se explicó en el apartado 2.3. En este sentido un jibarua explica y demuestra que “así no más también se enseña y se canta”. Así no más se destapa el sonido, desde lo sencillo se ingresa a la complejidad de las cosas, de las ceremonias, de la vida.

El primer itofe —esqueje o, para entendernos, verso— del jibarua “Komuiyi jebuiyi” dice: “Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji”. Germinan, reproducen, germinan, germinan ji<sup>23</sup>. Las dos primeras palabras son los verbos *komuide* y *jebuide*. La primera traduce, germinar y la segunda reproducir. Al sustantivarse el verbo en *minika* quedarían *komuiya* y *jebuiya*, o sea, lo germinado y lo reproducido. De esta forma, durante el canto se flexibiliza y se enriquece la sonoridad al cambiar el *-ya* por el *-yi*. Característica muy propia de esta lengua al ser cantada. Pues su composición musical enriquece las distintas y variadas formas de expresión. Para los rua se usan todas las posibilidades que le brindan las armonías musicales, los tonos y los ritmos propios de la lengua *minika*. Estos recursos compositivos nos muestran que no hay condicionamientos en el uso de las palabras. Pero esto no quiere decir que no haya entre los *murui-muina* una idea muy clara del orden y la melodía de cada rua. Debo dejar claro que no soy lingüista, ni filólogo ni músico tradicional *murui-muina*, pero puedo constatar que en las compresiones que hemos llegado en el semillero *Diwer'sã*, donde hay personas con distintas formaciones disciplinares, las variantes de estas terminaciones en las palabras de los rua han sido dispuestas intencionalmente para lograr los efectos musicales y los sentidos de cada rua.

Si tenemos en cuenta que el jibarua “Komuiyi jebuiyi” se entona durante un *zikii rafue* —una ceremonia que alude a la fertilidad de las aguas, de la naturaleza, a la abundancia de la vida— es más fácil comprender porque *komuiya* [-yi] es la palabra que más se repite en todo el canto. *Komuiyi* aparece con más fuerza porque indica que lo que germina es la

---

<sup>23</sup> La transcripción, la traducción y la interpretación del jibarua “Komuiyi jebuiyi” y del uarua “Uruda” se realizó colectivamente en el semillero *Diwer'sã*, *Rafue kirigai*, del grupo GELCIL, de la Universidad de Antioquia. Se retomaron los audios grabados en el *zikii rafue* del 21 de diciembre de 2019 en Leticia, Colombia. Las grabaciones las hicieron Sergio Martínez, Rubén Vásquez y Jaime Vallejo. En “Anexos” se adjuntan los audios.

vida. La existencia se reconoce en cada cosa que se refleja, porque solo lo que tiene vida puede germinar. Así que en la visión ancestral murui-muina todo tiene vida, voluntad de ser. Cada germinación ha sido visionada y soplada hacia la vida. Sembrada y cuidada para crecer. Ese constante komuiyi en el canto es la memoria de la germinación. Es la vida de lo que vive, es la esencia que habitamos. La fuerza vital que me permite escribir estas páginas y la que permitirá que sean leídas. A esa germinación la nombramos *jiyaki komuiya uai*, origen de la palabra de vida. Palabra que al ser cantada de nuevo reaparece para recordar lo que los ancestros —no solo humanos— hicieron en razón del origen. Palabra que germina en hilos que se entrelazan desde el pasado hasta el presente para que ocurra la jebuiya [-yi]. La jebuiyi es la reproducción de la vida. La perseverancia y la multiplicación de la vida. Germinar es de por sí un acto de amor, una demostración del misterio que deseamos develar. Pero esa jebuiyi requiere de garantías para seguir existiendo, germinar y crecer como hebras que se unen, sin embargo, es un tejido que no necesariamente se logra en muchos casos. Jebuiyi es el cuidado de lo ya germinado, la continuidad de la vida para la vida. Por eso, se vuelve a cantar “komuiyi komuiyi ji”, que germine y se siga germinando la vida. Y lo constata con el “ji”, es decir, con un sí rotundo en afirmación de su perennidad. De ahí que el itofe “Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji” se repita cada tanto en el canto, pues indica el ciclo incesante de la vida que se manifiesta en sus diferentes formas y especies.

Hecha la invocación o recordados los principios cohesionadores de la existencia, se pasa a cantar en el segundo itofe: “Jaeri kai eiri namaki uruki ari ie komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji”. Desde la antigüedad los retoños de nuestros ancestros, acá arriba, es donde germinan, reproducen, germinan, se reproducen ji. Cuando se mencionan a los “eirinamaki” a los ancestros su exhortación es real, no es en sentido figurado. En verdad son invocados y ellos se hacen presentes en energía y en palabras. Así fue entregado el poder de la palabra y su capacidad creadora. La palabra hecha canto transgrede el tiempo y el espacio. Permite la existencia simultánea de lo que fue, es y será. Con este itofe se evidencia la fuerza de sus ruaniai. Desde el “jaeri” o el origen los ancestros prometieron acompañarnos. Seríamos nosotros sus “uruki”, sus retoños de vida. Los uruki germinamos de lo que ya venía siendo tejido por nuestros ancestros. Ellos se encuentran tejidos a su descendencia, en nosotros ellos encuentran inmortalidad y eternidad. Por eso hay que llamarlos cantando para recobrar

fuerza, para recordarlos por lo que hicieron posible, para no olvidarlos, para preservar la memoria ancestral. Uruki alude a todos los seres. *Urue* es niñez en general y *-ki* es fuerza de vida, la ternura, la inocencia y la belleza que todo ser posee cuando es retoño. Es la primera etapa de la vida en que germinamos y vamos creciendo. Todo en nosotros es nuevo y estamos prestos a recibir y agradecer la vida inoculada. El poder de la palabra de los eirinamaki está depositada en la fuerza de la juventud, en su voluntad, en su deseo de aprender en el “ari”, en el plano en que existimos ahora. Nuestro germinar y continuar la vida, no es una metáfora y ni en sí misma una alegoría, es la más clara realidad que estamos vivos y viviendo.

Las primeras cuatro palabras de este itofe al repetir el canto varias veces serán intercambiadas por los nombramientos de quienes oficien la ceremonia. En la experiencia que tuvimos en el zikii rafue del 21 de diciembre en Leticia, se cantó así: “Oniba zikii najema Ñeki Buinaima” y “Oniba zikii najengo Ribeyiango”. Una vez se invocan las energías de los eirinamaki, el paso siguiente es nombrar al abuelo Ñeki Buinaima y la abuela Ribeyiango. Ambos abuelos portan en el presente los saberes que vienen del “jaeri”, del origen, sobre el zikii o los saberes de las energías acuáticas y terrestres. Ellos se han ocupado de enseñar a sus “uruki” los saberes de todo lo que abarca el zikii. Cuando se cumplan los respectivos nombramientos, el canto debe cerrarse nombrando a las mismas energías iniciales, “eirinamaki”, para que culmine su propósito sanador. Hay que agregar que el canto no tiene un límite de itofeniai. Si bien un canto tiene una cantidad de versos determinados, estos se pueden cantar o repetir cuantas veces se considere necesario. Podríamos entenderlo como un canto espiralado. Un ir y volver en la palabra. Se canta conforme sea necesario. Se repiten los itofeniai según la ocasión, si se quiere avivar o agitar la energía. Asimismo, para darle sabor a la fiesta ceremonial. Colectivamente se evita la monotonía o el aburrimiento.

Recordado el origen y sus formas de materializarse en este plano, en el tercer itofe se nos interpela: “Ñine ie komuiyi jebuiyï bene ie komuiyi komuiyï komuiyi komuiyi jï”. ¿Dónde germinan y se reproducen?, es aquí donde germinan, germinan, germinan, germinan jï. En este jïbarua los itofeniai anteriores expresan afirmativamente que la germinación y la reproducción vienen desde el origen. Así fue nombrado, heredado y entregado por los eirinamaki. Repitiendo estos itofeniai recordamos constantemente la memoria de todo lo creado, la conexión entre todas las formas de la vida. Por eso se canta de nuevo en este itofe

“komuiyi komuiyih komuiyi komuiyi ji”, para traer al presente desde la palabra, la acción, la creación. Palabra antigua que se manifiesta en sonido. Un sonido que es principio de creación, una creación que no se acaba, pues, la komuiyi seguirá existiendo. La pregunta “Nine ie komuiyi jebuiyih”, ¿Dónde germinan y se reproducen los uruki?, es en sí misma una confirmación, pues en ella está la respuesta “bene ie komuiyi”, es aquí en este plano, en la Tierra, donde germinan. El germinar y el reproducir se evidencian en este plano de la vida, es aquí y es ahora donde tenemos vida. En este momento y en este lugar gozamos de la germinación y el crecimiento, del privilegio de vivir.

El rua concluye, como lo expliqué anteriormente, con el mismo itofe con el que comenzó. Nombrando las energías de los ancestros: “Jaeri kai eiri namaki uruki ari ie komuiyi jebuiyih komuiyi komuiyi ji”. La repetición del mismo itofe de ninguna manera constituye que sea un canto con falta de recursos compositivos. Que el repetir palabras una y otra vez carezca de sentido y profundidad. El itofe se repite para honrar y recordar el mensaje milenarior sanador que habita en el canto. Esa es su fuerza, es su propósito de traerlo a este espacio-tiempo. Es lo que lo hace vigente para las circunstancias actuales. Este poema cantado nos invita de nuevo a que participemos de la alegría de danzar y cantar, “son los lenguajes empleados por los sabedores del bosque tropical húmedo para expresar sus conocimientos del mundo y su gratitud con la Madre Tierra” (Vivas, 2015, p. 90). Los lenguajes de los ancestros de la Tierra vuelven a entonarse en las melodías de este jibarua. El canto “Komuiyi jebuiyi” nos invita a la *ñuera iyano* a existir bien, a vivir en sabrosura.

### **4.3 Uarua “Uruda”: la energía del retoño, el germinar de la vida**

Para analizar el uarua “Uruda” de la ceremonia de zikii rafue —entonada y danzada por el grupo murui y por el roraima, voz principal, Noinui Jitóma— es necesario recordar lo expuesto en páginas anteriores. En el uarua se menciona “el origen de la existencia, modos de vida, el aliento de vida, la abundancia, el buen vivir, entre muchas otras energías” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 39). El uarua es un género poético-musical que requiere un nivel mayor de comprensión, pues como la palabra lo indica “ua” significa en verdad o profundo y “rua” es la energía del sonido, el canto. La unión de ambas palabras “uarua” traduce: canto verdadero, canto profundo. El uarua se emplea durante el yadiko y el zikii rafue. Además, marca una

pauta especial en el desarrollo de cada ceremonia. También debemos recordar que los cantos que se hacen imperativos en estos rafue como el zījina —canto de apertura—, el monaiya rua —canto de amanecida—, y el faniya rua —canto de cierre— hacen parte de este género poético. Estos uarua son más largos y complejos en su duración y estructura. Tienen una gran amplitud léxica y una riqueza en sus danzas, tonos y ritmos. Más concretos y herméticos en su mensaje milenario. Poseen una estructura definida y no deben ser cantados y danzados sin preparación y sin pleno conocimiento de las energías que se invocan ni del momento en que se ejecutan. Al entonar un uarua requieren del máximo respeto, como todos los cantos en general, pues la profundidad de lo que enuncian los hace esenciales para su propósito sanador. Tampoco pueden cantarse con intenciones negativas porque generan enfermedades para los participantes y la comunidad, pues para los murui-muina “la palabra que cura y la que enferma es la misma palabra poética” (Vivas, 2015, p. 60). La fuerza negativa que puedan tener los rua no la entraré a cuestionar y a analizar. Pues no tengo ni intención ni ínfulas de sabedor. Mi conocimiento es muy poco sobre estos saberes. Más bien lo que estoy intentando exponer ha sido concertado y autorizado previamente con la guía y el permiso idóneo de compañeros y compañeras, mayores y mayoras nativas. Quienes me han compartido los rua para la sanación y la armonía colectiva. De manera que aunque soy yo quien escribe, esta palabra proviene de muchos otros canastos, corazones y sentires tejidos al mío. De hecho, en las grabaciones se percibe que quienes cantaron el uaura eran más de doscientas personas que hacían parte del grupo murui que fue invitado a Leticia.

El uarua “Uruda” inicia con el itofe que sería el coro del canto: “Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji, uúrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Una traducción más o menos cercana diría así: Vayan a recibir, vayan a recibir, vayan a recibir, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños ñññ jiajai, lo recibido, vayan recibir a los retoños, vayan recibir a los retoños ji. Este itofe se repetirá cada tanto —cada que se tejan dos conceptos clave— durante todo el uarua. Por supuesto nada en estos uarua es al azar. La función de este primer itofe es determinar el ritmo del rua e indicar la energía, el mensaje profundo que se desea develar: el Uruda o el retoño. En sintonía con el jibarua “Komuiyi jebuiyi” analizado anteriormente, el “Uruda” también conserva el propósito del ziki rafue al que participamos en Leticia. Este

canto comienza con el pedido “Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”, recibir los retoños, acoger la vida en germinación y en crecimiento. La repetición constante de la palabra “bajuyi” nos recuerda que no olvidemos que la vida se nos ha entregado en su conjunto. Que todos los seres existentes debemos “urubajiyi”, es decir, recibir y cuidar a todas las semillas y sus retoños. Este itofe se repite también para la asimilación y aprehensión del mensaje, pues aparece en todos los itofeniai del canto.

Si el uarua hace alusión a las energías que siempre existen pero que no son visibles, a aquellas energías no materializadas aun en este plano. Resulta necesario visionar y pronunciar dichas energías. En el segundo itofe se nombran así: “Anakai raiñuba moo oma Uruda Buúinaimana ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Desde el origen a quien nosotros nombramos a usted padre Uruda Buinaima ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji. El nombramiento de “moo Uruda Buúinaimana” o padre Uruda Buúinaima —que también es *eiño* o madre— se refiere a la energía protectora de los Uruki o de la niñez<sup>24</sup>. Es la entidad creadora de todos los seres. Estos nombramientos, Uruda Buinaima y Eiño Buinaiño, indican la humanización y la formación de las demás especies. Al origen de la vida. Al derecho a nacer que todos tenemos, porque nos fue dado como soplo de vida, porque era necesario vivir ahora, porque ninguna especie está condenada o limitada a no nacer. Plantas, árboles, animales o humanos somos semillas sembradas para germinar, crecer y existir. En este itofe se esclarece la inquietante pregunta del ¿por qué se nace? La respuesta es sencilla: ¡Porque es necesario! Afirmación que se reitera en las expresiones “bájuyika urubajiyi”. Lo que recibimos de moo y eiño debemos recibirlo. Los retoños son los que se reciben, pues lo que vive es valioso y merece vivir. El impulso vital de la naturaleza, moo y eiño, necesita la vida y su continuidad. Nutrirse día a día de esa fibra que se viene hilando desde el origen. La misma de la que hacemos parte todas las especies. Para eso se canta y se nombra a Uruda Buinaima<sup>25</sup>, para recordar el origen, para sanar y

---

<sup>24</sup> “Entre los Jitómagaro se le suele llamar al rafuenaama con la expresión urukimo cuando se hace referencia no a la persona en particular que organiza la celebración, sino a la entidad superior que lo orienta en esta labor, es decir, el padre que cuida y protege a todos los seres de la naturaleza, a quienes considera sus hijos. Para seguir la labor del urukimo es indispensable haber construido una anáneko y haber realizado varios rafueniai” (Vivas, 2015, p. 94)

<sup>25</sup> “Buinaima: Ser portador de las energías acuáticas y terrestres. [Bu] significa ¿quién?, [aima] –sabio, [-ma]. sabia [-ño], (identificador masculino e identificador femenino respectivamente). Durante un rafue se suele

conmemorar las energías que permiten la materialización de la vida. Uruda Buinaima y Eiño Buinaiño son las energías de la materia en crecimiento y su relacionamiento. Son la dulzura de la semilla, su sabiduría e inocencia pura. Son retribución y agradecimiento por existir.

Visionado y hecho el pedido de recibir los retoños de vida. Llamado el padre y la madre que contienen la energía creadora de la materia en este plano, se continúa el uarua con la creación del cosmos en el tercer itofe: “Uruda Buinaima nano ó iyakó urudaíkorína ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; uúrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Uruda Buinaima su primera casa al interior es casa de uruda, ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji; vayan a recibir a los retoños ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji. En este itofe se está narrando la creación de una anáneko y del cosmos. Está diciendo que la “nano ó iyakó”, la primera casa es el vientre de la madre. El único medio para llegar a ser VIDA en desarrollo. Por eso el vientre materno —que a su vez es la anáneko y el cosmos— es uno solo y es sagrado. La “urudaíkorí” es la primera casa en donde serán recibidos los retoños, los uruki. La vida que se hace visible a partir de la materia. El íko será la primera casa de las energías de Uruda Buinaima y Uruda Buinaño. El cosmos donde podrán habitar y continuar con su labor de prolongar y reproducir la vida de las especies.

Ahora que las energías habitan en arí<sup>26</sup>, en este plano existencial, la mitad del cosmos necesita un soporte: “Urudaiko atoko uruda yaáraiáirína ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. El uarua continúa mencionado los elementos fundamentales para la construcción de la anáneko. En esta casa sus estantillos de madera la sostienen. Uno de los estantillos representa la energía creadora de Zikiida Buinaima<sup>27</sup>. Así que este cuarto itofe expresa que el “atoko”, la mitad de la casa, de Uruda requiere de “yaáraiái”, es decir, de las

---

nombrar al dueño de la ceremonia con esta palabra. Por ejemplo: *Zikiida Buinaima*” (Noinui Jitóma, 2019a, p. 173).

<sup>26</sup> Los murui-muina comprenden tres espacialidades: *Kaifo*, el plano de arriba, el cosmos, el universo. *Ari* es el plano intermedio, espacio donde existimos, entre el cosmos y la tierra y *Ana* el plano inferior de donde germina la vida, el origen e interior de la tierra (Semillero *Diwer'sā*, Rafue kirigai, del grupo GELCIL, de la Universidad de Antioquia).

<sup>27</sup> Personaje que posee la energía masculina que realiza la ceremonia de *ziki rafue*, él tiene el conocimiento, del canto y el origen de esta carrera ceremonial (Noinui Jitóma, conversación directa)

copas de los árboles. Los amarres que en este caso en particular aluden a los uriki, a los árboles. La sabiduría de los árboles crea el entramado de la creación.

Pero los árboles tienen raíces. Las mismas raíces que un retoño requiere para seguir creciendo y formarse en un vientre antes de ser recibido por la luz y el vagido. Proceso biológico que anuncia su participación en este mundo como materia tangible, sentible y audible. Para que esta participación continúe es necesario “maiye Uruda ribei jaánoi jirina ñññ jiajai, bájuyka urubajiyi, urubajiyi ji”. Recibe el líquido de vida del Uruda ñññ jiajai lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji. La Uruda yaraiai, los retoños sostenidos ahora observen los “ribei jaánoi”, los líquidos de vida. La formación de un ser —cualquiera sea la especie— se fortalece desde sus *janoide* o raíces. Los árboles son almacenadores, fertilizadores, purificadores naturales de agua; proveen alimento y sombra. Son la morada de muchas otras especies. Los árboles inhalan dióxido de carbono y lo transforman en oxígeno, aire, viento, que a su vez también es *jagiyi*, aliento de vida. El uarua hace un repaso por las fuerzas que originan e intervienen en el proceso de la vida, desde el pensamiento hasta su realización.

Así que “Uruda ribei jainoijina fidinokaida ari maáñodinina ñññ jiajai, bájuyka urubajiyi, urubajiyi ji”, conociendo el líquido de vida de la Uruda, aquí arriba son quienes reciben ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji. Al ser este uarua de ziki rafue, la energía de Uruda Buinaima celebra la abundancia de la vida. Abundancia “fidinokaida” o conocida por el líquido de vida. El planeta está hecho mayormente de agua. Asimismo, el cuerpo humano está mayormente compuesto de agua. “El *monaiya namani* es el amanecer de las aguas, las lluvias y las corrientes de agua que las transportan. Las fuentes hídricas son abundancia” (*Diwer'sã*, Rafue kirigai, del grupo GELCIL, de la Universidad de Antioquia). En este sexto itofe la clave es “fidinokaida”, pues conocer indica que la energía se visiona, se materializa. Se le da un espacio especial para que la vida se geste en el vientre materno. Se le dan raíces para sostener esa vida. Ahora necesita “ribei jainoi”, del líquido amniótico, la sangre, las lágrimas, la saliva, el semen masculino y femenino. Esta idea del “ribei jainoi” también está representada en jaigabi, en los mares, ríos, lagos y pozos. Líquidos necesarios. En este itofe se demuestra claramente el tejido del agua y su sentido milenario como elemento que permite preservar y alimentar la vida de las



especies. Ese mismo líquido que recorre nuestro cuerpo y al que hemos de acudir sin falta para recuperar la energía, aliviar la sed y apagar el calor. La vida y el agua se entretajan. El “ribei jainoi” es la sustancia que posee la destreza y la habilidad de transformarse en sus diferentes estados: líquida, gaseosa o sólida. Agua que regula los ciclos atmosféricos y anuncia la llegada de la abundancia.

Igual que en el comienzo el coro, “Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”, continúa repitiéndose. El pedido es incesante: recibir los retoños, celebrar lo que germina. Aquellos que estén preparados para heredar los retoños y cuidarlos que vengan a recibirlos. Ahora que hay “ribei jainoi” es necesario que alguien reciba los retoños. Aquellos que lograron hacer amanecer el sueño, el propósito. Los “mañoda”, los preparados y dignos de honrar la vida con su cuidado y protección. Quienes vienen cumpliendo la palabra de origen. En sus manos quedará la responsabilidad de ese vientre terrenal y cósmico, donde la vida ya está siendo proyectada. En el séptimo itofe se nombran así: “Mañoda benona inidi kai raiñoysi komini Ñeékiraiyaina ñiñi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Se nombra inicialmente al grupo de personas a la que pertenece el hombre encargado por mérito de recibir ese conocimiento, en este caso la “komini Ñeékiraiyaina”. Esta gente es Ñeekiiraiyai. La gente de *kumare*, de *chambira*, poseedora del conocimiento de los tejidos y sus especies. Los Ñeekiiraiyai hacen parte de la siembra de la semilla, su germinación y reproducción. Tejedores de vida. Los Ñeekiiraiyai vienen comprendiendo el proceso de la vida y de cómo es posible. Ellos, van a recibir lo que soñaron y nombraron. Ellos que “inidi”, habitan el vientre cósmico serán quienes reciban los brotes que están por retoñar.

Posteriormente, en el octavo itofe, se canta el nombramiento de la persona masculina que “jizaje”, hereda y representa al clan Ñeekiiraiyai: “kai raiñoysi moo oma Ñeki Buinaima ñiñi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. La marca “kai raiñoysi”, nosotros nombramos, legitima a este líder. Al nombrarlo lo reconocen como orientador de los saberes cantados en el uarua. Ñeki Buinaima es aquel que reverdece. Él tejedor de conocimiento que ha sabido sentarse a recibir la palabra de consejo. Aquel que ha logrado los preceptos de vida necesarios para recibir el legado que sus ancestros ya realizaron. En Ñeki Buinaima reside el cuidado y el futuro de su comunidad. Su palabra de sabiduría está reflejada en él. Ahora es hombre de respeto y de ejemplo. Sin embargo, es un trabajo que no ha hecho solo, le sería imposible.

La vida se proyecta desde la dualidad de energías creadoras. El hombre sabio por sí mismo está incompleto, necesita la mujer sabia.

Al clan de eiño Buinaiño se le nombra en el noveno itofe así: “Imieka ogángó nairai kai raiñoiyi fimeraiyaina ñiii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Su clan es “fimeeraiyai”. Fime es la boruga, un roedor que posee su conocimiento como dispersor de semillas. La energía representada en este clan indica el sustento del alimento. Fime es un animal tejido a muchas otras formas de vida, por eso debemos ir —ji, sí—, sin duda, a recibir sus uruki. Es decir, el saber que nos trae en el sembrío. Como lo hemos dicho con frecuencia a lo largo de este trabajo, en la concepción de los murui-muina no hay ni rangos ni categorías. No hay luchas de géneros. Igual que el abuelo, la abuela también es sabia. La abuela sabe tejer con más calma y dulzura. Ella tiene muy claro su poder y su fuerza. El poder es su corazón dulce, el que sustenta la vida de quienes habitan la anáneko y, por ende, la comunidad. Ella es anáneko, es vientre común. Su consejo es vida. Su abundancia es alimento. Ella es amor y cuidado. Su preparación como mujer sabia la ha hecho merecedora de reconocimiento, ejemplo y admiración.

Al zikii rafue que asistimos, la hija reconocida del fimeeraiyai, también se le nombra. La abuela es nombrada como precursora y preservadora de la vida: “fimeraiyai jizaje kai raiñoiyi eiño Ríbeiyiango ñiii jiajai, bájuyika urubajiyi”. En este décimo itofe “jizaje kai raiñoiyi”, a la heredera de los saberes de Fime, la nombramos “eiño Ríbeiyiango”. La madre de los líquidos de vida. Ella es la heredera, la hija nombrada y preparada desde el origen para recibir el conocimiento. Su energía femenina es el apoyo y bastón del abuelo Ñeki Buinaima. La abuela con sus saberes honra a sus ancestas, dignifica la vida y sus especies. Trae serenidad y consuelo. Eiño Ríbeiyiango recibirá y parirá retoños para la vida y su continuidad. Ella será la elegida, la encargada de cumplir con la palabra de vida. En ella seguirá germinando y reproduciéndose la vida. Sus palabras y acciones hacen amanecer la anáneko.

En los itofeniai siguientes del uarua —undécimo, doceavo, treceavo, y catorceavo<sup>28</sup>— se canta de nuevo los itofeniai tercero, cuarto, quinto y sexto. En esta parte

---

<sup>28</sup> Undécimo: “Imieka nano ó iyako Urudaikorina ñiii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; úrubajiyi ñiii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji”. Doceavo: “Urudaikó atokó uruda yaáraairína ñiii jiajai, bájuyika

del uarua se vuelve a mencionar “urudaíkorina”, “yaáraiáirína”, “ríbei jaáinoi” y “uinókaida”. En el caso de uinókaida hay una variación, pues en el sexto se menciona “fídinokaida”. Este cambio indica a diferencia del anterior itofe, está indicando que aquellos quienes fueron preparados, están listos.

Ahora pueden recibir a quienes vienen a probar de este líquido de vida. La mención de estos elementos indica que eiño Ribeyiango y moo Ñeki Buinaima se encaminan a una tarea de vida. A un rafue milenario en el que recibirán el legado de sus antecesores. Al recibirlo se comprometen a cumplir con su palabra de vida, de trabajo y de consejo. Ambos abuelos guiarán y tejerán nuevas generaciones. Ahora los dos podrán recibir a los “uúrubajiyi”, a los retoños brotados en este espacio. Se formará la materia en energía. La anáneko estará lista para habitar vida. La dualidad de la energía masculina y femenina, como fuerza creadora, se ha hecho visible otra vez. Uruda Buinaima y Uruda Buinaíño han concretado su llamado. En este momento pueden “biyana” venir a probar el “ríbei jaáinoi”, el líquido de vida. Estos itofes son la concreción del trabajo proyectado para la realización de un anáneko en cualquiera de sus sentidos, terrenal y cósmica, son igual de necesarios e importantes para dar claridad sobre el mensaje del uarua, en sentido estricto como lo anticipamos se requiere de ambos pasajes del canto para demostrar y evidenciar que el proceso de germinación y reproducción de la vida se vale de un milenario proceso que encuentra su razón de ser desde la complementariedad de energías , así mismo el cosmos y el vientre de la madre continúan replicando este proceso.

Los últimos dos itofeniai, el quinceavo y dieciseisavo, están expresando de forma poética y codificada que el conocimiento ya ha sido probado, entregado y recibido “Kiai bití kaímo ñeñeza abi imuna ero kii junuai kigaza ñeñeza kaidi kiiñeno jaáiyana ñii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi jii”. Una traducción cercana diría: Viniendo a probarla, pero no hay, dentro del cosmos las probadoras abejas lo probaron, no hay; nosotros sin probarla nos vamos, ñii jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños. La idea del conocimiento se expresa en “kiai bití kaímo ñeñeza”, al probar o al conocer las fuerzas del origen, la palabra

---

urubajiyi, urubajiyi jii”. Treceavo: “Uruda yaraiai maiyue uruda ríbei jaáinoi jirína ñii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi jii; uúrubajiyi ñii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi jii”, Y catorceavo: “Uruda ríbei jainojina uinókaida kaidi kiiái biyana ñii jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi jii”.

ha sido entregada. Lo probado ha quedado impregnado en la anáneko. Pero no solo lo humano aprendió y tomó para sí, las “kii junuai kigaza iñedeza kaidi”, las abejas también conocieron. Las “junuai” representan a todas las especies que chuparon el néctar del líquido de vida. Todas las especies que han sido polinizadas por la esencia de la vida, por el jagiyyi, aliento de vida. La energía de Uruda Buinaño es para todas ellas también, porque dentro del “ero kii”, en el gran cosmos o el vientre de la gran madre ellas también han sido formadas. Uruda Buinaima las hizo participes de su creación, germinación y reproducción. Ahora Uruda Buinaño continuará su labor en otros lugares. De ahí que cuando se dice “kaidi kiiñeno jaáyanena ñññ jiajai”, no quiere decir que se fueron vacíos. Al contrario, lo puesto aprueba se quedó hecho realidad, visible y materializado.

Finalmente, el canto termina como empezó: “Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; uúrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi a jioyi jayi jii”. El coro pide que vayan y reciban los retoños. Abracen la vida, síganla transmitiendo, pues eso es *monifue*. La abundancia de la naturaleza con sus especies, sus palabras hechas sonidos. Las formas e imágenes, los colores, los sabores, los tamaños. Las sustancias en el agua, el fuego, el aire y la tierra. Los elementos que formas montañas y mares. Todo eso hace parte del cosmos y de la misteriosa manera que tiene la vida de manifestarse, de transformarse en obra. De eso hacemos parte, de un pedido para el cuidado de nuestro cuerpo como territorito sagrado. Un cuerpo cósmico tejido y ancestralmente soñado. Cuidar el pensamiento, la palabra y las acciones. En últimas cuidar la vida.

Como vemos, intentar dilucidar la profundidad de un uarua es en sí una labor de suma delicadeza. Podríamos seguir escribiendo sobre el tema y no alcanzaríamos a definirlo completamente. En otros diálogos donde se nos ha compartido explicaciones profundas de los ruaniai se mencionan conceptos más profundos, los cuales a hoy nos serían incomprensibles. La pedagogía de los ruaniai —bien sea jibarua o uarua— nos enseña que para acercarnos a sus concepciones y aplicarlas como principios en la educación y en la vida, nos falta muchas horas de estar sentados y escuchando. Posiblemente no nos bastaría una vida. Así de complejo y profundo son los ruaniai murui-muina. Lo expuesto es un soslayo — las palabras no me alcanzan— de lo que sentimos al cantar y danzar en el zikii rafue de Leticia. Lo que implica cantar un jibarua y uarua en una ceremonia desborda mi comprensión.

Todavía hoy no tengo explicación racional, en palabras. Por esto y muchas razones más son poemas-cantados que enseñan el ñuera kai iyano, a nuestro vivir bien. Esa es la invitación, las claves pedagógicas de estos mensajes milenarios, porque nos invitan a un proceso ético en la vida.

## Capítulo 5

### Principios pedagógicos murui-muina

#### 5.1 La selva amazónica en la universidad

A lo largo de mi formación docente en la Licenciatura Básica en Ciencias Sociales en la Universidad de Antioquia he asistido a muchos cursos que trabajan y explican los conceptos de Pedagogía, Didáctica, Formación, Curriculum, Educación, Enseñanza y Aprendizaje, entre otros. No es mi intención precisar cada uno de ellos en este trabajo, ni sus orígenes ni sus corrientes o escuelas de pensamiento, ya sean, alemanas, francesas, españolas, anglosajonas, norteamericanas, finlandesas. O de la pedagogía crítica y las epistemologías del Sur, o las que puedan existir en África o Asia. Mucho menos pretendo contrariar sus procesos, su evolución, sus estrategias y su aplicación. Sin desconocer todos los aportes significativos y válidos que la academia occidental y oriental han hecho a lo largo del tiempo a las sociedades. Incidiendo en espacios y contextos con diferentes poblaciones. Mi propósito en este apartado final, busca entrelazar a todas ellas con las nociones, los términos y conceptos, presupuestos e ideas propias del pueblo murui-muina. Una visión ancestral igualmente importante. La cual ha habitado milenariamente el territorio colombiano, por lo que nos es propia y mucho más cercana.

Para el pueblo murui-muina, como hemos señalado en los capítulos anteriores, el proceso de transmisión de conocimientos se presenta de muchas maneras y en lugares diversos. En conexión vital con todos los seres que existen, con el territorio, con la lengua, con el alimento, con las plantas medicinales, con las ceremonias y, como ya lo expliqué, a través de los ruaniai.

Los procesos de transmisión y aprehensión de los conocimientos expresados en los ruaniai, parten de la premisa de emplear cinco principios pedagógicos milenarios. Estos principios nos fueron explicados en Semillero *Díwer'sã* como *yidae* o silencio, *kákai* o escucha, *eroide* u observación, *niya* o tejido y *naimerede uai* o palabra dulce. Estos principios pedagógicos son espiralados. Es decir, cada uno está unido y comunicado entre sí. Fueron recibidos por sus erinamaki o ancestros, para ser vividos y aplicados para todo propósito, donde se gesta una “coherencia entre el sentir, pensar, decir, hacer, el trabajo en

concentración, el conocimiento de sí como territorio y del territorio como cuerpo de vida” (Martínez, 2019, p. 38). Estos principios en sí mismo son *rafue*. Una ética de vida. Pero para que el *rafue* deje ser palabra o baile, debe convertirse en obra.

Durante la preparación y la entonación de los *ruaniai* “*Komuiyi jebuiyi*” y “*Uruda*” fuimos aprendiendo que *yidae*, proviene del verbo *yinote* que significa “recibir, aceptar” y de la palabra *dae* que traduce “así”. Al aglutinar ambas sílabas se forma la palabra *yidae*. El silencio se recibe y se escucha. Sobre el concepto de silencio se ha escrito mucho. Es un principio de creación, es un estado de meditación. En silencio crece todo lo que tiene vida, “la sabiduría proviene del silencio, en el silencio se esconden las maravillas del conocimiento, que, como es evidente, no se corresponde con la ausencia de sonido, de sensaciones. Todo lo contrario, silencio es lo que posibilita el diálogo con la voz del viento, con la voz de los árboles” (Vivas, 2019, p. 41).

Para conocernos y conocer afuera hemos de habitar el *yidae*. Pero este silencio no es ni egoísta ni soberbio y tampoco es un silencio que proviene de la vergüenza ni del sentimiento de inferioridad. Es un silencio pasmoso que dispone el ser a su totalidad para conocer y aprender. El *yidae* es un principio fundamental para la vida. Quien sabe escuchar no se equivoca, quien aprende a escuchar no tendrá que arrepentirse después. El *yidae* y la palabra están unidos, la una no existe sin la otra, “¿cómo podría la palabra y el silencio llevarse tan bien?, ¿no era esto en sí mismo una contradicción?, la realidad es múltiple y por ende múltiple el pensamiento, diversas las rutas e infinitos los caminos” (Ariza, et al, 2011, p. 29). El silencio nos permite escuchar al otro, conocerlo y comprenderlo. Para los fines que persigue la educación en general, adherir el principio del *yidae* en sus prácticas se hace un elemento indispensable.

*Kákai* se compone del verbo *kade* que significa “vivo, prendido, que tiene vida” y *kai* proviene del verbo *kaite* que refiere “labrar, limpiar, organizar, formar, pulir”. *Kákai* entonces tiene varias definiciones relacionadas. La explícita es escuchar, comprender. Y en su profundidad indica limpiar la vida, pulir la vida, organizar la vida. Si aprendemos a habitar el *yidae* estaremos disponiéndonos a saber escuchar. Escuchar adentro para luego escuchar afuera. Los pensamientos se dejan escuchar; hacen eco en nuestra mente al igual que el corazón late recordándonos que estamos vivos. *Kákai* es escuchar y es conocer.

Conocimiento de mí mismo y del otro. Escuchar el consejo, la advertencia, el llanto ajeno. Es sentir el cuerpo, es conocer para continuar. Para cualquier proceso de educación, emplear la Kákai bajo estas compresiones se volvería una herramienta necesaria para ayudar a quien lo necesita, a quien sufre, a quien desde su soledad pide ser escuchado.

Eroide, la observación, contiene la raíz *eroi* que expresa “observar, vientre cósmico, útero materno, desde adentro, forma organizada del corazón” y la sílaba *de* que lo sustantiviza “lo observado”. Eroide no es solo de los ojos como sentido. Implica observar con el corazón, es ver desde adentro. Es observar la sutileza, no con fines de emitir juicios o con mezquindad. Cuando nos disponemos a la eroide nos tejemos con el todo. Saber enseñar y querer aprender requiere observación juiciosa, de lo que nos rodea, de quienes nos acompañan, de lo que somos.

Una vez que hemos experimentado el silencio, nos hemos dispuesto para la escucha y la observación, realizamos el niya o el tejido. Esta palabra proviene del verbo *nite* que significa “tejer, compartir”. Niya es lo tejido, pero no solamente tejer con aguja e hilo. Niya comprende tejer buenas relaciones y compartir en armonía. Estamos tejidos a todo. La existencia en sí misma es un inmenso tejido milenario. El cuerpo es un niya, la naturaleza es un niya de abundancia. Las palabras están tejidas, por ende los pensamientos, los sueños y las realizaciones se tejen para concretarse unos y otros. De igual manera que el día se teje con la noche, la vida con la muerte, el silencio y el sonido, el corazón con las emociones, la mente con la razón, el cuerpo con las sensaciones. El alimento es un conjunto de seres que vienen a tejernos para alentarnos a seguir existiendo. El canto, la danza, la poesía y el misterio son niya. Compartimos y tejemos nuestras vidas con la familia, la sociedad, los animales y las plantas. Tejemos y somos tejidos por líquidos de vida, por los amarres. De esta forma cuando el maestro se entiende así mismo como un tejedor de pensamientos y conocimientos, no puede engañar, no puede romper los sueños que otros están tejiendo. Su práctica pedagógica se vuelve un niya.

Finalmente, Naimerede uai o palabra dulce alude a la importancia del cuidado y el poder de la palabra pronunciada. Naimerede uai es la culminación y el retorno del proceso pedagógico que se retroalimenta continuamente. Si comprendemos la enseñanza de los murui-muina a partir de estos principios pedagógicos estaremos acudiendo al ñuera kai iyano,



al buen vivir, al compartir sabroso, pues la palabra dulce no hace daño, no hiera ni busca protagonismo. No se eleva por encima de la dignidad de nadie, más bien se convierte en el espejo de lo que habita el corazón. Naimerede uai será palabra que aconseja y educa, sirve y acompaña. Será palabra de vida para las generaciones presentes y venideras, igual que como fue entregada, recibida y atesorada por los ancestros. Esta Naimerede uai también debe habitar en la ciudad, en nuestras madres y padres. La palabra dulce debe ser de cumplimento y responsabilidad. Honesta y transparente. Testimoniada por quien la hace hechos visibles y escuchables. La Naimerede uai es la ética de un maestro, es la palabra por el que será recordado. Una palabra en coherencia entre su pensar, hablar y hacer. El maestro conseguiría una “yínáka úai, nótekue úai, kárakue úai, kárakoidi jágiiyi, nótekue jágiiyi, kárakue jágiiyi, yínáka jágiiyi, chabenui jágiiyi, aki komuiya úai, meida ninona kaijakíruiri be kaino naimerede juíñoibi úai naimerede kononobi úai komuiya úaidi”, es decir “palabra de frescura, palabra de dulzura, aliento de vida, aliento de frescura, aliento de dulzura, aliento de armonía, aliento de pureza, nuestra palabra de vida, ¿de qué vamos a tener miedo?, esto es nuestra palabra de zumo dulce de mancuera palabra de zumo de caña dulce así es la palabra de vivir” (Tobón, 2008, p. 161).

Estos principios pedagógicos murui-muina son de vida y para la vida, es una pedagogía enseñada por Eñño Buinaño, puesto que “la tierra es una entidad viva que enseña” (Sánchez, et al, 2021, p. 20). Estos principios son para quienes quieran acogerlos en su ser. Para aquellos que ostentan algún conocimiento académico y aquellos que traen una experiencia significativa de vida, para “un tejido relacional donde confluyen voces que traen un acumulado de historias, trayectos académicos y expectativas vitales” (Sánchez, et al, 2021, p. 4). Son principios intrincados, sencillos y, a la vez, complejos. Dependen del Kákai, de la conciencia de cada quien. No son una receta, no están dosificados, no están acabados. Son principios actuales y aplicables para cualquier contexto y persona. Sirven para hacer la vida más fácil de llevar, para disfrutar y aprender sin límites y fronteras. Aclara ideas y amplía horizontes.

## 5.2 Interculturalidad y diversidad para la universidad que queremos

Para comprender mejor las múltiples maneras sobre como acoger la interculturalidad y la diversidad entre la Universidad y la anáneko murui-muina, la ciudad y la selva. Para potenciar las fortalezas, el crecimiento y un desarrollo más sano de las personas, las sociedades, los animales y la naturaleza en general, es necesario que surja de

deslocalizar la razón como único lugar de producción de conocimiento hegemonizada desde la academia convencional. Aquí se reconoce que el cuerpo de los sujetos constituye la primera experiencia intercultural y considera que tanto su comprensión, como las gestiones que se realizan con este, sean afectivas, políticas, artísticas, de formación y de producción de conocimiento pasan necesariamente por los cuerpos, la materialidad, lo físico (Sánchez, et al, 2021, p. 9).

El pueblo murui-muina nos comparte su palabra, su cosmovisión desde un enfoque que necesariamente pasa por los cuerpos a partir de cantos y danzas. Este tejido y relacionamiento cultural entre pueblos hermanos, entre hijos e hijas de la misma de madre tierra. Abrazar dos anáneko de conocimiento, la ancestral y la occidental, rompen de tajo “la dicotomía Universidad ‘como centro de conocimiento’ y contextos escolar y comunitario ‘como lugares receptores de ese conocimiento’. Los modos actuales de configuración de la vida social y escolar nos exigen redefinir los centros y los sujetos de conocimiento.” (Sánchez, et al, 2021 p. 11). Esto posibilitaría un mayor avance en las formas de construir ciencia, de hacer justicia epistémica, “en la ciencia moderna la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común al conocimiento científico; en la ciencia posmoderna el salto más importante es el que está dado desde este conocimiento científico hacia el conocimiento del sentido común” (De Souza, 2009, p. 56. cit. Sánchez, et al, 2021, p. 8). Sería un aporte al mejoramiento de nuestras formas de convivencia, de relacionamientos, de intercambio de saberes, de vida. Conocimientos necesarios y útiles para todas, pues “no es posible una sola interpretación en lo intercultural, justamente al comprender que cada sociedad se produce de acuerdo a su historia, luchas y apuestas en los modos cómo se relacionan entre unos y otros” (Sánchez, et al, 2021, p. 9).

Al cantar los ruaniai murui-muina estaríamos asistiendo y presenciando una Universidad de Antioquia plural e inclusiva. La universidad que queremos seguir siendo y que tanto necesitamos replicar a nivel nacional. La educación debe estar encaminada a comprender los conflictos sociales, a resolver las deficiencias y fallas causadas por el sistema que produce y reproduce la desigualdad social y la violencia sistémica, “el papel de la universidad pública es entonces, fundamental para entablar diálogos entre la academia y la región, entre los modelos pedagógicos y las prácticas educativas de acuerdo a los diversos contextos, llenando el vacío de una formación meramente académica que olvida el hecho social y revolucionario que encarna la educación” (Ariza, et al, 2011, p. 7). La universidad es el espacio por excelencia para el encuentro de culturas, lenguas y conocimientos. Para el aprendizaje colectivo y enriquecido recíprocamente. Como espacio de conocimiento la universidad debe seguir abrazando la diversidad y ejerciendo la interculturalidad en todos sus campos, disciplinas y proyectos, “hay que hacer un proceso de racionalización, de reconstrucción de saberes, porque no podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas” (Macas, 2005, p. 41).

Las Ciencias Sociales abarcan un campo muy amplio de conocimientos —políticos, educativos, económicos, culturales, históricos, geográficos, entre otros—. Estas disciplinas cubren diferentes propósitos en el estudio de factores, fenómenos y ámbitos sociales. Así que, quienes tenemos la tarea de hacer posible su quehacer debemos procurar por llegar a todas las personas que integran la sociedad rural y urbana. Es el caso de los pueblos nativos, afros y campesinos que han sumado sus voces para la “movilización y reivindicación de nuestros pueblos. Por ello, es importante pensar desde la epistemología, es fundamental disputar la construcción de sentidos no sólo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento” (Macas, 2005, p. 8). El reconocimiento y la participación de los pueblos ancestrales y sus integrantes son necesarios y prioritarios por parte de la comunidad académica. Es cierto que en la actualidad se vienen dando avances, pero continúan siendo insuficientes, como ya lo hemos mencionado anteriormente “una de las cosas que faltan es la de un mayor reconocimiento por parte de las universidades pues

todavía no asumen a los indígenas como interlocutores intelectuales” (Ariza, et. al, 2011, p. 12). Es una apuesta por la hermandad y la sanación entre pueblos hermanos. Es suficiente y justo que detengamos el avance incesante de la violencia y la marcha del dominio.

Con los ruaniai murui-muina nos acercamos a otras posibilidades de construir el ser. Al cantar los ruaniai analizados nos formamos para pensar y hacer desde la diversidad. Cantando podemos transformar la educación y, en sí, a la sociedad. En los ruaniai no hay mesianismos ni falsas promesas. Pero sí nos invita a pequeñas grandes acciones que generen gran impacto en las personas, en sus mentes y sus corazones. Los ruaniai nos brindan las claves para reconocer nuestros orígenes, pues “recuperar nuestra propia historia no es ya una necesidad política sino una obligación ética, la historia de la negación, del olvido y la exclusión debe ser derribada para dar paso a esa historia diversa, de apoyo mutuo y solidaridad, cinco siglos olvidada, rechazada y negada por el poder y capital” (Fajardo & Gamboa 1998, cit. Ariza, et al, 2011, p. 102).

El maestro y la maestra que decidan por voluntad y por vocación cumplir con el ejercicio docente deberán comprender y reflexionar necesariamente todo lo que implica su labor, los conocimientos transmitidos, las injerencias y repercusiones de lo que digan y hagan. Será su semilla sembrada, su uruki, la construcción de un futuro distinto de la sociedad y del planeta. Por consiguiente, los maestros y las maestras, tal como Eñño y Moo, deberán ser conscientes de sus pedagogías de formación. Coherentes, como nos enseñan los ruaniai, con su vida personal, sus relaciones consigo mismos, con su familia y con la naturaleza, pues “el devenir maestro implica una afectación sensible, una corporalidad y una dimensión pasional que involucra el sentir, la emoción, la fragilidad, la alegría” (Sánchez, et al, 2021, p. 15). Elegir la educación como profesión, camino y estilo de vida es un acto de heroísmo y altruismo y, por ende, no suele ser fácil como tampoco es fácil ser una refuenani. No es un proyecto para acumular grandes cantidades de dinero o grandes posesiones materiales. Su recompensa proviene de la satisfacción de servir a las generaciones existentes y las que están por venir. Orientar, como herederos de los erinamaki, el cumplimiento de la armonización del cosmos. Igual que cuando asistimos a un rafue, la función de los maestros se verá reflejada en los agradecimientos, las sonrisas y los abrazos de la colectividad. Estas expresiones afectivas terminan siendo nuestro mayor “pago” por el canto entonado.

### 5.3 Las últimas puntadas de este canasto

Los principios pedagógicos experimentados en el aprendizaje de los ruaniai me han servido para transformar la pesadez de mi existencia. Cuando canto llega a mí un aliento sutil. Un sonido vital que me permite alivianar mis cargas. El rua y la zaiya han sanado muchas de mis angustias. La selva con su vida y sus sonidos reanimaron los latidos de mi corazón. Sanar colectivamente en el zikii rafue de Leticia fue un proceso bien pensado, bien intencionado y acompañado. Son muchos los corazones que se sumaron a este noble propósito. Así que el rua es una herramienta pedagógica ancestral vigente, que viene de la selva para la universidad y, anhelando, para el mundo. Al danzar y al cantar, mientras trezábamos nuestras manos y voces, sentí la urgencia de tejer interculturalmente, entre hermanos y hermanas. El poder de la palabra y el sonido me enseñó que debemos cuidarnos como urukinia. Vivir en komuiyi y jebuiyi, en el germinar y el perseverar de las especies. Estos ruaniai llegaron una tarde

¡Una tarde el Dueño-del-agua (esto quiere decir Buinaima) oyó que alguien cantaba. Él se puso muy contento y se acercó para ver quién era; por desgracia la voz salía del otro lado de la parte inundada y al no poder pasar gritó: ¿Quién eres, cómo te llamas, por qué cantas tan alegre? Le contestaron: Yo soy Jerofaikoño, la mujer que alcanzó a sobrevivir cuando la tierra se inundó. Canto para no estar triste y para ver si puedo romper el hechizo que mantiene prisionera a mi gente! (Urbina, 2007, p. 25, cit. García, 2010, p. 147)

Jamánomo figora erinamaki.

## Referencias bibliográficas

- Agga Calderón, L. K. B., Echeverry, J.; Wojtylak, K. (2019). Murui. Naie jiyakino. El lugar de origen. *Lingüística, lingües indígenas, artes de palabra*, 15(1). <http://dx.doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>
- Areiza Tatiana; Noriega, Erwin; Rivera, Jorge (2011). Tejiendo Memoria, Proyecto Runa Waira (Trabajo de grado para optar al título de: Licenciados en Lengua Castellana y Humanidades) Facultad de Educación. Universidad Sur colombiana. Neiva (Huila).
- Becerra, Eudocio (1998). El poder de la palabra. *Forma y Función*, 11, pp. 15-28.
- Becerra, Eudocio (2003). *Kai moo binie komuitajagai jiyaki: Relato de la creación de la tierra hecha por nuestro padre*. Bogotá, Ediciones Asterión, Grupo de Investigación Transdisciplinaria Asterión, Universidad Nacional de Colombia.
- Benavides, J. (2006). Las palabras en los Uitotos: tipos, significado y clasificación. *Habladurías*, 4. <https://red.uao.edu.co/bitstream/10614/110/1/T0003295.pdf>
- Berrío Moncada, Maribel (2020) *Riibe jainoi jiri*: El líquido de vida y la palabra poética del zikii Rafue (Proyecto de investigación, Doctorado en Literatura, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia). Sin publicar.
- Berrío Moncada, Maribel; Vivas Hurtado, Selnich (2020). Ejercicios de memoria. En: Nieto, Patricia. *Memorias: conceptos, relatos y experiencias compartidas*. Medellín: Hacemos Memoria, Deutsche Welle Akademie, Fondo Editorial Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia.
- Cajigas R., J. C. (2007, febrero). Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. *Pensamiento Jurídico*, 18, pp. 59-72. [https://www.researchgate.net/publication/265430195\\_ANOTACIONES SOBRE LA BIO COLONIALIDAD DEL PODER/link/54a2a3b20cf267bdb9041df9/download](https://www.researchgate.net/publication/265430195_ANOTACIONES SOBRE LA BIO COLONIALIDAD DEL PODER/link/54a2a3b20cf267bdb9041df9/download)
- Candre Yamacuri, Anastasia (2011). Moma Mogorotoi yoga rafue: yuai buinama uai ikaki monifuea ari caimo monaiya, okaina imaki dibenedo / Historia de mi padre mogorotoi (guacamayo azul): palabras del ritual de las frutas que llega a nosotros como comida en abundancia, de parte de la etnia ocaina. *Mundo Amazónico* 2, pp. 307-327.
- Candre Yamacuri, Anastasia (2014). ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. *Mundo Amazónico*, 5, pp. 23-80.
- Castillo Guzmán, Elizabeth y Caicedo Ortiz, José A. (2016). Interculturalidad y justicia cognitiva en la universidad colombiana. *Nómadas*, 44, pp.147-165.

- De Sousa, Bo aventura. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Clacso/Siglo XXI.
- Díaz L, Delgado; Ortiz, E. (2019). Maloca de la etnia muina murui. La construcción vernácula de los indígenas uitoto (Trabajo de grado, Universidad La Gran Colombia, Bogotá).
- Díaz, F. (Ed.) (2000). Introducción: la oblicua relevancia de los contextos presenciales. *Sociologías de la situación*, pp. 9-38, Madrid: La Piqueta.
- Echeverri, Juan Álvaro (2014). *La coca en el Amazonas. Una perspectiva botánica, cultural e histórica. Mambear no es pintarse la boca de verde. Análisis histórico del narcotráfico en Colombia*, pp. 70-109. Museo Nacional de Colombia. <http://www.museonacional.gov.co/imagenes/publicaciones/analisis-historico-del-narcotrafico-en-colombia.pdf#page=70>
- Echeverri, Juan Álvaro (2019). Ruakido Komeki Jiyode iemo Iyaziki Uiñoga (Memorias proyecto, Leticia: Instituto Amazónico De Investigaciones Imani y Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia).
- Echeverri, Juan Álvaro; Candre, Hipólito [Kinerai] (2008 [1993]). *Jirue ñiona riérue jíibina. Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fajardo, Luis Alfonso; Gamboa, Juan Carlos (1998). *Multiculturalismo y derechos humanos. Una perspectiva desde el pueblo indígena wiwa de la sierra nevada de santa marta*. ESAP.
- García, Marcela (2010). Sonidos del Rafue. Articulación de una comunidad Uitoto del Amazonas colombiano a través de la música (Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM).
- García, Oscar Iván (2016). Danzando fakariya: los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45(1), pp. 39-62
- Garzón, Omar Alberto et al. (2006). *Educación, escuela y territorio: la fundación GAIA amazonas y su participación en los procesos de organización escolar en la amazonia colombiana*. Bogotá: Ediciones Ántropos Ltda, Fundación GAIA amazonas.
- Gasché, Jorge (2007). Cuatro cantos-adivanzas huitotos. *Folia Amazónica* 16(1-2), pp. 89-100.
- Gasché, Jorge (2010). *De hablar de la educación intercultural a hacerla*. Iquitos Perú: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. (IIAP), Iquitos (Perú), programa sociodiversidad.
- Gasché, Jorge; Vela Mendoza, Napoleón (2011). *Sociedad bosquesina*. Tomo I. Lima: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana.
- Gerritsen, Peter R. W.; Ortiz-Arrona, Claudia; González-Figueroa, Rodolfo (2009). Usos populares, tradición y aprovechamiento del carrizo: estudio de caso en la costa sur de Jalisco, México.

- Economía, Sociedad y Territorio*, IX (29), pp. 185-207.  
<http://www.scielo.org.mx/pdf/est/v9n29/v9n29a9.pdf>
- Gómez, Guillermo; Vivas, Selnich. (2015). *Historias, desaciertos e investigación en Colombia*. Medellín: Unaula.
- Green, Abadio; Sabinee, Sinigüí; Rojas, Alba (2013). Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: una apuesta política, cultural y académica desde la educación superior y las comunidades ancestrales. En: Rodríguez, Luis y Roldán Antonio. *Relaciones interculturales en la diversidad*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Kuiru Naforo, Juan (2017). *Jágaiaí. Narraciones indígenas de la selva*. Compilación, traducción y edición Noinui Jitóma, Maribel Berrio y Selnich Vivas Hurtado. Bogotá: Norma
- Lienhard, Martin (2000). Nacionalismo, modernismo y primitivismo tropical en las leyendas de 1930. *Cuentos y leyendas*. Colección Archivos.
- Macas, Luis (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En Pablo Dávalos, *Publicación: Pueblos indígenas, estado y democracia*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, pp. 356.  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/capmacas.pdf>
- Martínez, Sergio (2019). *Zikii rafue* [Audio]. Leticia: versión libre.
- Martínez, Sergio (2020) *Kirigai kakaiyeza. Zikii rafue rúa, muruiki, iemo jagáiaí ie*. Canasto sonoro de zikii rafue rúa, muruiki, cantos de la ceremonia de guadua, de la gente de arriba y de jagáiaí o relatos ancestrales del pueblo murui muina del Monaiya Namani (Tesis de grado, Facultad de comunicaciones, Universidad de Antioquia).
- Mena, Ángela; Cardona Marta; Ortega Elizabeth ; Salazar Yuliet; Patiño Yamile Edith; Morales María Eugenia; Tascón Marlyn ,Canacuan Adriana; Berrio Maribel; Cuchillo Solanlle; Mesa Juliana; Valencia Gloria; Rendón Leidi, Yagarí Lida; Roca Shanelle; Forbes Henrietta ; Cristancho Sergio; Kuiru Ever ; Mosquera Víctor Hugo; Musimbi Muganza Deogratias ; Osorio Juan Andrés; Velasquez Julián Andrés; Muñoz Ysaí de Jesús; Lopera Maico Esteban ;Negid Rafael Castillo Steve Steele; Vivas Selnich; Yarza Alexander;Usma Jaime;Parra Santiago; Martinez Sergio ; Suarez Sedney ; Bañol Luis Carlos (2020). *Diálogo de saberes. Hacia una política de investigación para la implementación de la diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mesa, Wilson; Salazar, Yuliet (2019). “Rua iemo zaito: el canto y la danza ancestral para el aprendizaje” (Ponencia, Medellín: Universidad San Buenaventura). Sin publicar.



- Miñana, Carlos (2009). Investigación sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: un panorama regional. Publicado en: *A Contratiempo. Música en la cultura*, N° 13 (2009) <http://www.mincultura.gov.co/acontratiempo/>
- Misak, Taitas (2012). *Primer Encuentro de Líderes Indígenas Estudiantiles*. Universidad Ala Kusreik Ya Misak. Comunicación personal.
- Nieto, Juana Valentina (2007). Mujeres de la Abundancia. Amazonia desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana. Valentina Nieto y Germán Palacio (Eds). *Imani Mundo II*, Leticia: UNAL, pp. 25-50.
- Noinui Jitóma (2019a). *Jagáiai iemo zikii rúa*. Narraciones y cantos zikii. Compilación, traducción y edición: Noinui Jitóma, Maribel Berrio y Selnich Vivas Hurtado. Bogotá: GELCIL.
- Noinui Jitóma (2019b). Buiñua: Uai ñue onoyena afedo yadiko rafue meineyena (Tesis de grado en Licenciado en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia).
- Noinui Jitóma (2019c). Jágíyí: Aliento y aire de vida. *Revista Universidad de Antioquia*, Edición 336, p. 42-43. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/340469>.
- Noinui Jitóma (2020). *Zikii rafue*. Medellín: GELCIL, Universidad de Antioquia.
- Noinui Jitóma (2020a). Sanar el desequilibrio. En Mena, et. al., Universidad de Antioquia.
- Noinui Jitóma (2020b). Onoira kirigai, Jakafaimona komuide. En Mena, et.al., Universidad de Antioquia.
- Ong, Walter (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- ONIC, CRIC, IESALC – UNESCO (2004). *Diagnóstico sobre educación superior indígena en Colombia*. Bogotá. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139947>.
- Ortega Roldán, Elizabeth; Nigel Castillo, Steve Nigel; González Patiño, Edith Yamile; Mosquera Sánchez, Víctor Hugo; Mena Lozano, Ángela Emilia; Morales Mosquera, María Eugenia; Casas Velandia, Sergio Ernesto; Monsalve Villa, Alexandra; Velásquez Ramírez, Julián Andrés; Cuchillo Jacanamijoy, Solanlle; Pastrana Ballesteros, Rafael; Osorio, Juan Andrés; Bustamante Cardona, Juan Camilo; Martínez Pérez, Sergio (2019). *Ubuntu. Diseño de rutas de formación en gestión curricular desde la educación inclusiva y la diversidad epistémica para las unidades académicas, sedes y seccionales de la Universidad de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia
- Osorio, Juan Andrés (2019). Rafue uai: una revisión bibliográfica en la tradición múrui-muina. *Revista Lingüística y Literatura* 40(76), julio-diciembre, pp. 192-211.

- Preuss, Konrad Theodor, 1994 [1921]). *Religión y mitología de los Uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*. Primera parte, Introducción a los textos. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología.
- Quintín Lame, Manuel (1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá: Rosca de Investigación y Acción.
- Riázeyue (2016). *Jagagiai. Hilo y aliento de los ancestros*. Coordinador académico Selnich Vivas Hurtado. Medellín: Universidad de Antioquia, GELCIL.
- Sánchez Martínez, J. G., Roncalla, F. A. (Eds.). (2019). *Muyurina y el presente profundo: poéticas andino-amazonicas* (1.ª ed.) [Libro electrónico]. *Hawansuyo. Poéticas andinas y literarias*. New York. Grupo Pakarina S.C.A para su sello pakarina ediciones. <https://hawansuyo.files.wordpress.com/2019/10/libro-muyurina-y-el-presente-profundo.pdf>
- Semillero de Investigación *Diwer'sã: Diversidad y Saberes Ancestrales* (2020). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Tagliani, L. (1992). *Mitología y cultura Huitoto*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Tobón, Marco (2008). *Cultivar la chagra en tiempos de conflicto. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro. El trabajo como diferenciador*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Universidad de Antioquia (2017). Acuerdo Superior 444 de 2017. Plan de Desarrollo 2017-2027. Una universidad innovadora para la transformación de los territorios. Medellín: Universidad de Antioquia
- Urbina, Fernando (1994, 1 julio). El hombre Sentado: Mitos, ritos y petroglifos en el río Caquetá. *Museo del oro. Banco de la república*, 36 (Digitalización realizada por la Biblioteca Virtual del Banco de la República-Colombia). <https://core.ac.uk/download/pdf/198203947.pdf>
- Urbina, Fernando (2007). *El diluvio y el origen de los bailes. Mitos de los uitoto de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Asociación colombiana para la enseñanza y la ciencia “Buinaima”.
- Urbina, Fernando. (2010) *Las palabras del origen. Breve compendio de las mitologías de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Vallejo, Jaime (2019). *Zikii rafue* [Audio]. Leticia: versión libre
- Vargas, Camilo (2014). Poesía Dulce y Corazón Picante. Una lectura del poema “Picante como el ají izirede-jifijizo” de Anastasia Candre Yamakuri. *Revista canadiense de estudios hispánicos*, 39(1), pp. 181-199. <https://www.jstor.org/stable/24388802>
- Vásquez, Rubén (2019). *Zikii rafue* [Audio]. Leticia: versión libre

- Vivas Hurtado, Selnich (2012). *Kirigaiiai: los géneros poéticos de la cultura minika*. *Antípoda*, 5, julio-diciembre, pp. 223-244.
- Vivas Hurtado, Selnich (2015). *Komuiya uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas.
- Vivas Hurtado, Selnich (2019). *Abina ñue onoiyeza /Sei doch leib /Se cuerpo en territorio. Poemas en minika, alemán y español*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Zapata Olivella, Manuel (2017). *Deslumbramientos de América*. Compilación e introducción
- Zapata Silva, Claudia (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas* 2, pp. 113-140, Universidad de Chile  
[http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numeros/claudia\\_zapata\\_silva.pdf](http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numeros/claudia_zapata_silva.pdf)

## Anexos

### Anexo 1: Transcripción y traducción del uarua “Uruda”<sup>29</sup>

#### Uruda<sup>30</sup> (La historia del origen)

Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji, uúrubajiyi ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Vayan a recibir, vayan a recibir, vayan a recibir, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños ññi jiajai, lo recibido, vayan recibir a los retoños, vayan recibir a los retoños ji

Anakai raiñuba moo oma Uruda Buúinaimana ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Desde el origen a quien nosotros nombramos a usted padre Uruda Buinaima ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Uruda Buinaima nano ó iyakó urudaikorína ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; uúrubajiyi ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Uruda Buinaima su primera casa al interior es casa de uruda, ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji; vayan a recibir a los retoños ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Urudaiko atoko uruda yaáraiáirína ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

En la mitad de la casa de Uruda están las copas de los árboles, ññi jiajai lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Uruda yaraiai maiyue Uruda rihei jaánoi jirína ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; uúrubajiyi ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

La Uruda de las copas de los árboles recibe el líquido de vida del Uruda ññi jiajai lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Uruda rihei jainoijina fidinokaida ari maáinodinina ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Conociendo el líquido de vida de la Uruda, aquí arriba son quienes reciben ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Maiñoda benona inidi kai raiñoyi komini Ñékiraiyaina ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; uúrubajiyi ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Los que heredan aquí habitan a quienes nosotros nombramos la gente Ñeekiraiyai ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji vayan a recibir a los retoños ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Ñekiraiyai jizaje kai raiñoyi moo oma Moógorofena ññi jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Ñekiraiyai, uno de sus herederos, a quien nosotros nombramos a usted padre Moógorofe, ññi jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

<sup>29</sup> Realizadas con la ayuda del semillero de investigación Rafue kirigai.

<sup>30</sup> Urue: retoño. Omada: el origen. Rada: bastón. El concepto se relaciona con iogobe: el camino que se transita. Cantado por Noinui Jitóma.

Imieka ogángó nairai kai raiñoiyi Himeraiyaina ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; úrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

El clan de su esposa a quien nosotros nombramos Himeeraiyai, ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji vayan a recibir a los retoños ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Hmeraiyai jizaje kai raiñoiyi eiño Ribeyiango ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Hmeeraiyai, una de sus herederas, a quien nosotros nombramos madre Ribeyiango ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Imieka nano ó iyako Urudaikorina ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; úrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Su primera casa toda ella es la casa de la Uruda, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños, ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Urudaikó atokó uruda yaáraiirina ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

En la mitad de la casa de Uruda están las copas de los árboles, ñññ jiajai lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Uruda yaraiai maiyue uruda ribei jaáinoi jirina ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; úrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

La Uruda de las copas de los árboles recibe el líquido de vida del Uruda ñññ jiajai lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Uruda ribei jainojina uinókaida kaidi kññai biyana ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji

Cuidando el líquido de vida de la Uruda, nosotros venimos a probarla ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Kññai biti kaimo ñññedeza abi imuna ero kññ junuai kigaza ñññedeza kaidi kññeno jaáiyana ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji;

Viniendo a probarla, pero no hay, dentro del cosmos las probadoras abejas lo probaron, no hay; nosotros sin probarla nos vamos, ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji

Bajuyi, bajuyi, bajuyi, bájuyika urubajiyi, urubajiyi ji; úrubajiyi ñññ jiajai, bájuyika urubajiyi, urubajiyi a jioyi jayi jñ

Vayan a recibir, vayan a recibir, vayan a recibir, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji, vayan a recibir a los retoños ñññ jiajai, lo recibido, vayan a recibir a los retoños, vayan a recibir a los retoños ji a jioyi jayi jñ

## **Anexo 2: Audio del uarua “Uruda”**

Audio del uarua “Uruda” en la voz del roraima Noinui Jitóma. Cantado y danzado en el ziki rafue por el grupo murui, el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7) Amazonas. En la anáneko de los uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yíango.

[Audio “Uruda”](#).

### Anexo 3: Transcripción del jibarua “Komuiyi jebuiyi”<sup>31</sup>

#### Komuiyi jebuiyi murui (Germinan, reproducen)

Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Germinan, reproducen, germinan, germinan ji

Jaeri kai eiri namaki uruki ari ie komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Desde la antigüedad los retoños de nuestros ancestros acá arriba es donde germinan, reproducen, germinan, reproducen ji

Nine ie komuiyi jebuiyi bene ie komuiyi komuiyi komuiyi komuiyi ji

Dónde germinan y se reproducen, es aquí donde germinan, germinan, germinan, germinan ji

Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Germinan, reproducen, germinan, germinan ji

Oniba ziki najema Ñeki Buinaima uruki ari ie komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Allá a un lado, el dueño de ziki Ñeki Buinaima y sus retoños aquí arriba es donde germinan, se reproducen germinan, germinan ji

Nine ie komuiyi jebuiyi bene ie komuiyi komuiyi komuiyi komuiyi ji

Dónde germinan y se reproducen, es aquí donde germinan, germinan, germinan, germinan ji

Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Germinan, reproducen, germinan, germinan ji

Oniba ziki najengo Ribeyango uruki ari ie komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Allá a un lado, la dueña de ziki Ribeyango y sus retoños aquí arriba es donde germinan, se reproducen germinan, germinan ji

Nine ie komuiyi jebuiyi bene ie komuiyi komuiyi komuiyi komuiyi ji

Dónde germinan y se reproducen, es aquí donde germinan, germinan, germinan, germinan ji

Komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi ji

Germinan, reproducen, germinan, germinan ji

Jaeri kai eiri namaki uruki ari ie komuiyi jebuiyi komuiyi komuiyi a jioya jayi ji

Desde la antigüedad los retoños de nuestros ancestros acá arriba es donde germinan, reproducen, germinan, germinan ji a jioya jayi ji

---

<sup>31</sup> Realizadas con la ayuda del semillero de investigación Rafue kirigai.

#### **Anexo 4: Audio del jibarua “Komuiyi jebuiyi”**

Audio del jibarua “Komuiyi jebuiyi” en la voz del roraima Noinui Jitóma. Cantado y danzado en el zikii rafue por el grupo murui, el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7) Amazonas. En la anáneko de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yíango.

[Audio “Komuiyi jebuiyi”](#).



## Anexo 5: Anáneko de Ñeki Buinaima y Ribei Yiango



*Nota.* Casa madre, vientre del cosmos, donde se realizó el zikii rafue el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 6: Canto de buiña



*Nota.* Entrega de jaigabi con canto buiña en el ziki rafue el 20 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. En la anáneo de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yiango.  
Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 7: Cantores y danzantes muina



*Nota.* Danzantes y cantores del grupo muina antes de iniciar el zikii rafue el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. En la anáneko de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yíango. Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 8: Cantores y danzantes murui



*Nota.* Danzantes y cantores del grupo murui antes de iniciar el zikii rafue el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. En la anáneko de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yíango. Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 9: Danza y canto de zikii rafue



*Nota.* Danzantes y cantores del grupo murui en el zikii rafue el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. En la anáneko de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yiango.  
Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 10: Pago del canto



*Nota.* Entrega del pago por el canto con yera, en el zikii rafue el 21 de diciembre de 2019 en Leticia (km 7), Amazonas-Colombia. En la anáneko de uzumatiai Ñeki Buinaima y Ríbei Yiango.  
Fuente: Jaime Aurelio Vallejo (2019).

## Anexo 11: Jíibibiri de la Universidad de Antioquia



*Nota.* Curso de Lengua y Cultura miníka en la Universidad de Antioquia, Medellín Colombia.  
Fuente: Esteban Lopera (2018).

## Anexo 12: Danza y canto en la Universidad de Antioquia que soñamos



*Nota.* Clausura de la Celebración Internacional de las Lenguas Nativas en la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Fuente: Esteban Lopera (2018).