

Monifue ringo: sembrío y sabiduría entre las murui-muina

Monifue ringo: sowing and wisdom among the murui-muina

Monifue ringo: plantio e sabedoria entre os murui-muina

Maribel Berrío-Moncada

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 30-12-2022. Devuelto para revisiones: 27-03-2023. Fecha de aceptación: 17-05-2023.

Cómo citar este artículo: Berrío-Moncada, E. (2023). *Monifue ringo: sembrío y sabiduría entre las murui-muina*. *Mundo Amazónico*, 14(2), 174-193. <https://doi.org/10.15446/ma.v14n2.106577>

Resumen

Este artículo habla de cómo las mujeres murui-muina, con sus trabajos en la *jakafai* o huerta, con la práctica del *aiyaia*, la palabra cantada y danzada, y con sus acciones de resistencia en escenarios occidentales ofrecen nuevos caminos para entender y consolidar una memoria del continente no solo pensada desde una América androcéntrica y eurocentrada, sino desde una Abya Yala configurada con los agudos fundamentados de *monifue ringo*, es decir, de los saberes de la abundancia, *monifue*, que la mujer de la selva, *jaziki ringo*, conserva y protege en su canasto de conocimiento.

Palabras clave: mujeres, murui-muina, *jakafai*, *aiyaia*, conocimiento tradicional, descolonización. Amazonia.

Abstract

This article talks about how Murui-Muina women, with their work in the *jakafai* or vegetable garden, with the practice of *aiyaia*, the sung and danced word, and with their actions of resistance in Western scenarios, offer new ways to understand and consolidate a memory of the continent not only thought from an androcentric and Eurocentric America, but from an Abya Yala configured with the sharp foundations of *monifue ringo*, that is, of the knowledge of abundance, *monifue*, that the woman of the jungle, *jaziki ringo*, preserves and protects in her basket of knowledge.

Keywords: women, murui-muina, *jakafai*, *aiyaia*, traditional knowledge, descoloniality, Amazon

Maribel Berrío-Moncada. Profesora Universidad de Antioquia. Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana GELCIL. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9248-1731>
E-mail: maribel.berrio@udea.edu.co

Resumo

Este artigo fala sobre como as mulheres Murui-Muina, com o seu trabalho na *jakafai* ou horta, com a prática da *aiyaia*, a palavra cantada e dançada, e com as suas acções de resistência em cenários ocidentais, oferecem novas formas de compreender e consolidar uma memória do continente não só pensada a partir de uma América androcêntrica e eurocêntrica, mas de uma Abya Yala configurada com as fundações afiadas de *monifue ringo*, ou seja, do conhecimento da abundância, *monifue*, que a mulher da selva, *jaziki ringo*, preserva e protege no seu cesto de conhecimentos.

Palavras-chaves: Mulheres; Murui-Muina; *jakafai*; *aiyaia*; conhecimento tradicional; descolonização; Amazônia.

No es un desacierto afirmar que los saberes ancestrales de las mujeres murui-muina son útiles en la producción de conocimiento nuevo en respuesta a las inquietudes globales contemporáneas¹. Para el caso concreto de los murui-muina, a lo largo de los más de cien años que se han venido estudiando sus tradiciones (Alcocer, 2015), investigadores de diferentes disciplinas y con propósitos diversos —lingüísticos, etnográficos, evangelizadores, poéticos o literarios— han centrado sus análisis, en la mayoría de los casos, en las prácticas y los saberes de los hombres. Los relatos de origen, las significaciones rituales y de cohesión social del *jibie* y el *yera*. Asimismo, las funciones de los sabedores o de los cantores en el *rafue* son los temas donde más acento se ha puesto. A la vez habría que señalar que en estos estudios los saberes propios de las mujeres murui-muina son contados a partir de las palabras de los hombres. Ellas no han sido quienes enuncien o cuenten sus prácticas y sus funciones para el manejo territorial y la preservación de los fundamentos de su cultura, aunque se aluda con frecuencia a los roles femeninos². En contrapeso a estas dinámicas investigativas, las mismas mujeres murui-muina —por ejemplo, Anastasia Candre y Fany Kuiru—, junto con investigadoras universitarias —como Blanca Corredor, Luisa Sánchez y Juana Valentina Nieto— emprendieron hace varias décadas el estudio y la visibilización de los saberes de las murui-muina. Investigaciones que han contribuido a ampliar las comprensiones de esta comunidad ancestral.

Es inaplazable entonces poner en circulación la pluralidad de ideas y métodos devenidos de las mujeres de Abya Yala para dar un paso certero hacia la reparación y paz tan anhelada en este continente. Todavía no sabemos pensar desde “mazaka ringo” (*Zikii rafue* Leticia, 2019, p. 50)³, desde los saberes de las mujeres de maní, donde “uamei uamei kai monaiyi” (p. 50), en donde en verdad “kai”, nosotras, la pluralidad de seres, haremos amanecer otra historia quizá más armónica, justa, esperanzadora, y no exclusivamente desde los saberes europeos.

En este sentido, ¿cómo los saberes de las mujeres murui-muina sobre la *jakafai* podrían aportar nuevas comprensiones para el cuidado de la vida y el manejo territorial? ¿Sería factible afirmar que sus prácticas del cultivo fueron y siguen siendo los lugares de resistencia? Y, al contrario de lo que no suele

hacersele mucho énfasis, ¿que la ritualidad murui-muina, por ejemplo, el *rua* o canto masculino, se fundamenta en los saberes y las energías femeninas expresadas en el *aiyaia*, canto femenino? ¿Que los cantos proporcionan claves para repensarse el lugar de las mujeres en el tejido social de esta comunidad ancestral? En los apartados siguientes, intentaremos dar respuestas a estas cuestiones.

Jakafai: sembrío de sabiduría

Cuando el canto “Feziki rabe” nos invita a “kai monaiyi” (*Zikii rafue* Leticia, 2019, p. 50), a nuestro amanecer hacia el buen vivir, al mismo tiempo nos ubica en la sabiduría de las mujeres murui-muina en su *jakafai*. En esta porción de tierra labrada en el bosque, las mujeres cultivan numerosas plantas para la alimentación y la curación de enfermedades⁴. Ellas con su trabajo en la *jakafai* garantizan la soberanía alimentaria y ponen en circulación las conquistas del pensamiento murui-muina. Las mujeres son sabedoras porque han encaminado sus “corazones hacia el bienestar de todas las especies. Por ende, se preparan bien” (Noinui Jitóma, 2019, p. 8). En la *jakafai*, se aprende con la disciplina del trabajo el saber de las palabras de origen, los cantos y los consejos. Allí, las mujeres murui-muina enseñan a las niñas, los niños y los jóvenes el manejo y cuidado de la tierra desde diversas lenguas ancestrales. Como es usual que la mujer migre a otro territorio para conformar una familia, entonces también portan en sus lenguas maternas los saberes milenarios propios. Ellas al vivir en un contexto políglota garantizan las alianzas territoriales y ceremoniales, a la vez que la transmisión y ampliación del canasto de conocimiento, *kirigai*, del territorio al que llegan. Son las emisarias, las tejedoras, de las tradiciones amazónicas⁵.

Los nombres de los clanes también testimonian que las mujeres murui-muina portan la memoria de los saberes de las plantas, los animales y los líquidos de vida, manifestaciones vitales indispensables para el germinar de la *jakafai*. Por ejemplo, en el *zikii rafue* realizado el 21 de diciembre de 2019, en el kilómetro 7, Leticia-Amazonas, a la *rafuenango* Ribeyiango —la abuela anfitriona del *rafue* celebrado—, se le nombró en los cantos como *imeraiyaia jítzaje*, es decir, una hija del clan de *üime* o de la boruga. Ella es portadora de los conocimientos que milenariamente sus ancestras y su comunidad tienen de los seres dispersores de semillas. Por tanto, Ribeyiango es una mujer sabia e intelectual formada para manejar adecuadamente las semillas, al igual que lo hace su pariente la boruga. Su enfoque de pensamiento es ecocéntrico, o para decirlo desde la lengua *minika*, su conocimiento se circunscribe a la noción *kominítaiyi*, que se traduciría con la expresión todos los seres estamos tejidos. Estar tejidos se entiende, entre otros aspectos, que Ribeyiango ha aprendido de los conocimientos de la boruga. En su tradición, cada una de las especies de este planeta co-participa en la germinación de todas las formas de vidas. Cada especie, como la boruga, ha sido necesaria para las conquistas del

pensamiento murui-muina, para traer a la memoria del presente y a la memoria del futuro, el aliento de vida o *jagiyi* que nos une al tejido de la existencia. Esta idea del *kominitaiyi*, del tejido interescosistémico, que fundamenta el conocimiento murui-muina, privilegia el conocimiento que surge para la reconexión entre especies y, como señalábamos antes, no busca homogenizar las conciencias, ni mucho menos reproducir ideas antropocentradas. En este sentido, Ribeyiango, como las demás mujeres murui-muina, a partir de su trabajo realizado con las manos, *onoiniai*, muestra a través de su obra, es decir, de su *jakafai*, que en el sembrío aprendemos de los lenguajes, los ritmos y las sabidurías de la naturaleza. Aprendemos a leer e interpretar cuándo llegará el verano, las lluvias y los vientos, qué animales cooperan en la propagación de las semillas, los minerales necesarios para que las plantas crezcan fuertes y abundantes, y, asimismo, comprendemos los ritmos de sus crecimientos en relación directa con los ciclos del vientre-territorio.

Las mujeres de la selva son sabedoras y custodias de las palabras de vida. Ellas son portadoras de “palabras frías”, benefactoras desde todo punto de vista, que traen bien y desarrollo, las que ayudan a vivir bien y sabroso” (Benavides, 2006, p. 11). Las palabras de vida o las palabras frías que contribuyen a ese vivir bien, al *kominitaiyi*, son los conocimientos que traen abundancia, *monifue*. La abundancia implica la capacidad de sostener con la alimentación a sus familias y demás especies. Implica saber de partería, de la curación de las enfermedades, heridas, desequilibrios energéticos y psíquicos. Las mujeres con los sembríos y saberes que tienen sobre el vientre de la madre tierra curan al mundo del hambre, del olvido y la indolencia. Ellas son *monifue ringo*, mujeres de abundancia que desde el hacer con las manos y con su función de formar a las nuevas generaciones y de orientar el desarrollo armónico de la comunidad están sembrando el sustento que hará posible la germinación de muchos seres y del equilibrio entre ellos.

Las mujeres murui-muina impiden el olvido del origen de la vida. Con sus saberes sobre el cuidado y manejo de las semillas y plantas, por ejemplo, del maní, *mazaka*, de la yuca dulce, *farekatofe*; con sus conocimientos de la técnica tradicional para hacer una *jakafai* —pedir permiso al territorio, tumbar, quemar, seleccionar semillas, sembrar, cuidar el sembrío y cosechar—, nos retornan a la memoria del origen. Estas mujeres con sus trabajos arduos durante la siembra y recolección, con sus alegrías y risas proponen una pedagogía del vientre en relación directa con la tierra. Su hacer en la *jakafai* le recuerda a las sociedades capitalistas y consumistas, a las sociedades que afrontan pandemias, guerras, hambrunas y enfermedades mentales a pesar de su llamado progreso, los riesgos que hay cuando las formas de conocer se desvinculan del principio de cuidar la vida, el territorio. Cuando se aprende desde la memoria del origen, desde la siembra, se entiende que, así como se cuida una semilla, una plántula, de igual forma se debe cultivar y cuidar el conocimiento. Las comprensiones y significaciones del mundo

deben ser, en palabras de Tinuango (como se citó en Echeverri, 2016), “eño erokaiya buinaiño”, como “una madre que cuida y vela” (p. 55). La capacidad imaginativa de la especie humana, que aprende de la capacidad imaginativa de las otras especies, debe ser para proyectar la germinación, y no para el exterminio de esta. Debe ser para la generosidad y no para la acumulación y beneficio de unos pocos. De ahí que una de las grandes enseñanzas del manejo de la *jakafai*, volviendo a las palabras de consejo de Tinuango (2014a), es que a *eño* “ie iadi fia ebena amenana tiekana uiñedimaki, imaki taijiye eroikana jazikina tiedimaki” (p. 82). Es decir, que a la madre “no [se le] va tumbando el monte por tumbar, sino que [se le] tumba viendo [la] capacidad de trabajo” (p. 83). Ser conscientes de la capacidad de trabajo no solo implica la fuerza física, sino labrar la tierra con respeto, sin ir a resquebrajar su equilibrio, movidos por la codicia y la mercantilización. La *jakafai* es uno de los espacios de sociabilidad —junto con la *anáneko* o casa madre, el *rafue* o ceremonia— desde donde se preservan y revitalizan los saberes murui-muina. La huerta, por excelencia, es un espacio de la sabiduría de las mujeres, aunque también participan hombres, niños y las múltiples especies que la habitan.

Jakafai: refugio y resistencia

Quizá no encontraríamos razones para pensar que la *jakafai* fue y sigue siendo perseguida por las culturas occidentales y occidentalizadas. Lo que parece un rastrojo (figura 1) es un espacio de refugio y resistencia. Por eso el patriarcado ha intentado apropiarse del cuerpo y de los saberes de las mujeres murui-muina. Sin embargo, aun de la simpleza que veamos en la *jakafai*, esta es la imagen que mejor sintetiza la verdadera fuerza de los saberes de las mujeres murui-muina: “muruiño ringo komeki, ringo mairiki [...]. Dinomo ringo ie onogafue yote” (Tinuango, 2014a, p. 92). La huerta es “el pensamiento, el corazón y la fuerza de la mujer uitota [...]. Allí la mujer trasmite sus conocimientos tradicionales” (p. 93). La huerta milenariamente ha sido el lugar donde las mujeres sostienen el conocimiento de su cultura. Las mujeres y su *jakafai* son “ringo komeki”, la energía femenina que da voluntad a la existencia, la energía del vientre-territorio que hace posible la vida de cada categoría de seres. En sus vientres, está la memoria de “ringo mairiki”, de las fuerzas que hicieron y continúan haciendo posible el origen. Las mujeres murui-muina transmiten en sus palabras y en su hacer diario del sembrío, del cuidado y la cosecha de las plantas, la sabiduría de cada una de las especies. Ellas son las traductoras y hacedoras de las memorias de la vida; del tiempo inicial de sus orígenes como cultura.

Las prácticas de siembra de los pueblos ancestrales han sido señaladas y perseguidas desde la conquista a hoy. Sus semillas y sus alimentos han sido hostigados y tildados de inferiores e inservibles. Incluso, consideradas diabólicas desde el discurso religioso judeo-cristiano. En el mejor de los casos, han sido objeto de estudio y de inventario culinario y botánico. Todas

estas apreciaciones han sido avaladas desde las crónicas de indias, hasta la literatura y los tratados filosóficos. Baste con mencionarse el apartado “El nuevo mundo”, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en el que Hegel (1994) se dedica a argumentar la falta de madurez, entre otras, de la naturaleza americana: “Por la parte de Oriente corre hacia levante los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, no son apropiados para convertirse en países de cultura” (p. 170). Así, continúa diciendo que en los animales, al igual que en los indígenas, “se advierte igual inferioridad” (p. 171), donde la fauna, las fieras y animales comestibles, frente a los europeos, son “más pequeños, más débiles, más impotentes. [No son] tan nutritivos” (p. 171). Esta idea de una naturaleza inferior, aún en proceso de maduración, la encontramos también en Andrés Bello (1985). En “Alocución a la poesía”, el poeta les implora a las musas europeas a que migren “a otro mundo, a otras gentes te encamina, / do viste aún su primitivo traje / la tierra, al hombre sometida apenas” (p. 21). Bello considera que América es una tierra incólume que está por descubrirse, por nombrarse y poetizarse. Incluso, durante el siglo XIX, al calor de la invención de las nacientes repúblicas, muchas de las bebidas y plantas ceremoniales (figura 2) fueron señaladas, estigmatizadas y perseguidas, en donde se emplearon las publicaciones periódicas, panfletos y leyes para desacreditarlas y generar violencias contra quienes osaran consumirlas, pues eran consideradas causantes de brutalidad, pereza y asesinatos. Argumentos como estos fueron las bases para legitimar el exterminio sistemático de las prácticas ancestrales, de las formas como se direccionaban los saberes en la siembra, de la ritualidad y sacralidad que acompañaba a los alimentos⁶.



Figura 1. *Jakafai* murui-muina, en La Chorrera, Puerto Milán, Amazonas-Colombia.



Figura 2. Publicaciones periódicas colombianas del siglo XIX. Fuente: Colección Patrimonio Documental, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia.

La *jakafai* también conoció la persecución violenta. A comienzos del siglo XX, Julio César Arana del Águila, gerente de la sociedad británica Peruvian Amazon Company, se enriqueció con la explotación del caucho. Fany Kuiru (2019), acudiendo a la memoria colectiva de las mujeres de su territorio, reconstruye las violencias de los caucheros y las estrategias de resistencia que ellas emplearon para sobrevivir al exterminio más cruel y salvaje de la historia de su pueblo, donde las mujeres llevaron la peor parte del horror. Mujeres y niñas sufrieron violencias contra su feminidad y maternidad. Fueron violadas, secuestradas, mutiladas, asesinadas y obligadas al trabajo forzoso tanto recogiendo el caucho o siringa como sirviéndoles a sus perpetradores⁷. Las mujeres sufrieron violencia

cultural, espiritual, territorial, familiar, alimentaria, que junto con la violencia física y sexual causaron un maltrato y daño integral en su ser. Siendo la mujer Uitoto el pilar de la cultura, [...] todas las acciones ejercidas en contra de ella, directamente incidieron en su cuerpo, la familia, los hijos, los adultos mayores, la cultura, el territorio, las chagras, y los hombres (p. 59).

¿Cómo comprender que la violencia alimentaria y la violencia sexual fueran parte de los mecanismos que los caucheros usaron para disolver la cohesión de los pueblos murui-muina? ¿Que por sembrar y comer de sus cultivos las mujeres incluso perdieran la vida? Y, sin embargo, ¿que la práctica del cultivo fuera la mayor resistencia que hicieron las mujeres para la sobrevivencia de su comunidad? La suspensión a la que se vieron obligadas las mujeres de cultivar sus semillas, preparar y comer de sus alimentos, viéndose obligadas a sembrar monocultivos y a comer de alimentos impuestos violentamente por

los capataces, garantizaba la estrategia del ‘endeude’ impuesto a las familias, y a partir del cual se les obligaba a pagar la deuda o a morir de hambre. Al ser la *jakafai* el fundamento epistémico, espiritual y alimenticio murui-muina; in laboratorio biológico, una universidad, un centro de enseñanza e investigación, en donde se enseña cómo conocer el territorio, cómo cuidar y combinar las plantas, un espacio que no solamente alude al alimento, sino también al cuidado y el bienestar de la salud de la gente y del territorio. Una pedagogía de vida y de cuidado mutuo que contribuía positivamente a la comunidad. Al privársele de todo lo que ocurría en la *jakafai*, los murui-muina se hallaron profundamente vulnerables. Fueron fragmentados desde su interior.

No obstante, siguiendo a Fany Kuiru (2019), las mujeres murui-muina crearon formas de resistencia: 1) escondiendo las semillas para no olvidar sus tradiciones y soberanía alimentaria, 2) protegiendo sus cuerpos con plantas e invocaciones para evitar embarazos de las violaciones, 3) huyendo para salvaguardarse, y 4) realizando clandestinamente las prácticas ancestrales. Al respecto la abuela Margarita Capoyo (como se citó en F. Kuiru, 2019), recuerda que

no había vida para nadie, durante la cauchería no se podía descansar, las mujeres que tenían hijos, escondían a sus hijos en los barrancos a la orilla del río, todo el día los niños pasaban allí hasta la noche cuando los recogían para ir a cultivar la chagra, hacer el casabe, y los hombres a sembrar y hacer mambe, practicar el chamanismo, las curaciones y los cantos para no olvidar (p. 9).

No olvidar fue la resistencia no violenta que las mujeres practicaron. Ellas, conocedoras de que la *jakafai* era y seguiría siendo su memoria ancestral, decidieron esconder sus semillas en lo más profundo de la selva para luego recuperarlas y recomenzar así el tejido de su historia como *monifue ringo*, mujeres de abundancia. Así que con decidido empeño continuaron contando en sus lenguas, durante las noches y a escondidas en la *jakafai*, los usos, los manejos y las historias de origen de sus semillas, plantas y alimentos. La mujer tenía en sus palabras el mayor poder, pues conservaba “la denominación en lengua materna de todo lo que ella cultiva, cosecha y cocina” (F. Kuiru, 2019, p. 88). De esta manera, se regocijaban y recuperaban el *komeki* y *mairiki* que fortalecería sus existencias y la de la comunidad.

Ahora bien, la época de la cauchería no ha sido la única persecución contra la *jakafai* y la *jaziki*, selva. La maderería, la caza desmedida de fauna silvestre y el narcotráfico también ingresaron al territorio modificando sus tejidos y sus costumbres. Incluso, para la época de la mafia cocalera, “la gente dejó de hacer chagras y llegaron nuevos productos” (Tinuango, 2014a, p. 81). Estos ambientes fueron generadores de migraciones de la población murui-muina hacia otros lugares; desplazamientos, forzados o elegidos, que han hecho que las prácticas de la *jakafai* y los roles de las mujeres se modifiquen.

Migraciones que las llevan a someterse a condiciones desfavorables e indignas, asociadas muchas veces a la violencia de género y laboral; a la pérdida de la lengua propia y del autoreconocimiento de sus identidades. Sin embargo, muchas de ellas han sabido organizarse y así no abandonar del todo su vínculo con la tierra, su laborar espiritual con la siembra. Han sabido cómo trazar con la sociedad dominante para hacerse a un lugar de enunciación y de resignificación de su ser mujer murui-muina.

Valga mencionar los esfuerzos que numerosas de ellas han realizado para no desarraigarse de sus saberes. Juana Nieto (2006), en diálogo con las mujeres del kilómetro 11 en Leticia-Colombia, describe la planificación y los vínculos comunitarios empleados para acceder a la tierra y cultivarla. Nieto identifica que el retorno a los trabajos de la *jakafai* en contextos urbanos está determinado por 1) si se es heredera de la tierra, 2) si se logran alianzas, 3) si hay acuerdos con los propietarios para el préstamo de la tierra y, 4) en otros casos, aunque hay dueñas de tierras, ya no las siembran. Estos tipos de relacionamientos para hacerse a una *jakafai* en las complejidades de la vida citadina ha generado “un paisaje de relaciones sociales, en el cual cada mujer con sus chagras se [posiciona] dentro de [una] red de relaciones sociales en la comunidad” (p. 104). Relaciones que han estado marcadas por enfrentamientos, competencias, alianzas y reconocimientos entre las mismas mujeres. Ellas alrededor de la siembra han encontrado cómo posicionarse en las nuevas dinámicas sociales. Tener una *jakafai* ha revestido a las mujeres de autoridad y prestigio “económico, pues asegura la comida; ideológico, ya que la yuca se considera la protección y defensa de la mujer; social, al tener más posibilidades de intercambio con otras mujeres; y político, pues se puede colaborar con productos para eventos comunales” (p. 126). Incluso en las ciudades, poseer estos saberes de la tierra, heredados de sus madres y abuelas, confieren trabajo y liderazgo. La *jakafai* les ha asegurado, al menos parcialmente, el sustento alimenticio y la memoria ancestral. La *jakafai* es por eso uno de sus canastos de conocimientos. Una vivencia del ser y estar en el vientre-cosmos fundamentada en los saberes de las energías femeninas; donde las mujeres ocupan un lugar indispensable para el tejido social, espiritual y ético de la comunidad.

“Fezikî rabe”, canto celebrante de la abundancia

Al analizar los rasgos compositivos de los cantos y las danzas de un *rafue*⁸, sea de *yuai*, *zikii*, *menizai* o *yadiko*, se revela que su fundamentado está en los saberes y lenguajes de la *jaziki*⁹. El territorio, y en sí el planeta Tierra, es considerado como *Eiño*. Una madre-vientre cósmica, que al igual que *moo* o padre, es “el *ikingo*, es decir, la candela, el relámpago, la explosión que permite que todo se levante” (J. Kuiru, comunicación personal, diciembre 17 de 2018). *Eiño* es una abstracción del pensamiento murui-muina que alude a los conocimientos femeninos que dieron lugar al proceso de la vida. “El territorio es considerado como la madre, la mujer porque de ella brota

la vida, y es la que cuida y brinda alimento a sus hijos” (F. Kuiru, 2019, p. 89). *Eiño*, nombrada también como Buinaño en los numerosos géneros discursivos de esta comunidad, es la “madre de la palabra / madre de la voz” (Enókayi como se citó en Urbina, 2010, p. 47)¹⁰. *Eiño*, o en su defecto Buinaño, se materializa en cada vientre de las mujeres, quienes con cantos, danzas y alimentos expresan las ideas que tienen sobre el mundo. Una manera de conocer no solo a partir del lenguaje articulado humano, en las palabras cantadas, sino en trabajo cultivado, depurado y degustado.

Si bien son cuantiosos los ejemplos de cómo las energías, los conocimientos y las prácticas de las mujeres están presentes en la elaboración epistémica de esta comunidad, conviene recordar que no es cierto que la mujer no canta. Todo lo contrario, el canto de la mujer es el *aiyaia* y en su forma de cantar está presente su sabiduría. Comencemos diciendo que el canto “Feziki rabe”, “La hoja del bosque”, cantado por el grupo muina, pertenece al conjunto de cantos llamados *uarua*. Cantos que hablan “ie komuiya jiyaki, imaki finóbiya, iyano, jágiyi, monifue, ñue iyano, ua dai, ua dai”, “del origen de la existencia, su formación, modo de vida, el aliento de vida, la abundancia, el buen vivir, entre muchas energías más” (Noinui Jitóma, 2019, pp. 39-39). Es en el *uarua* en donde se discurre con mayor complejidad sobre los procesos energéticos de la germinación del cosmos; en donde se preservan para no olvidar los fundamentos de una existencia equilibrada en la Tierra.

Otro rasgo del *uarua* es su realización colectiva; ejecutada por un *roraima* (cantor inicial), por las *aiyaia ringoniai* (grupo de mujeres cantantes) y los *rañorani* (grupo de hombres que repiten el canto). En cuanto a la participación de la mujer en los cantos del *rafue*, suele afirmarse que según la tradición “kai komini ringo iraziemo ronide, fia aiáirite iñiaia roga aiaide”, “la mujer uitota no puede cantar en el baile, solamente acompaña el canto de los hombres” (Tinuango, 2014b, p. 44). Incluso, existe la creencia que si una mujer canta “es de mal agüero” (p. 44). Estas ideas sin embargo contradicen el principio del *kominitaiyi* murui-muina. Donde la totalidad de seres, junto con sus lenguajes o sonidos iniciales, equilibran y orientan la vida en todas sus dimensiones. Al contrario, “aiyaia a nabaide, *jmmm*, nabaide, *ji*, ñuera kai gaiiya, *ji*”, “el *aiyaia* es la reciprocidad de la vida, *jmmm*, reciprocidad, *ji*, nuestra verdadera juntanza, *ji*” (Noinui Jitóma et al., 2021, p. 15). El *aiyaia* es un canto femenino curativo. Sin su realización durante un *rafue*, estaría incompleto el ritual, pues su función energética es calmar el temperamento fuerte de la energía masculina presente no solo en el cuerpo de un varón, sino en cada categoría de seres. A fin de neutralizar las fuerzas contrarias, el *aiyaia* invita a la complementariedad entre lo femenino y lo masculino. Restablece el equilibrio de la vida.

Estas informaciones que nos brindan los rasgos compositivos del *uarua* nos permiten ampliar las comprensiones y significaciones del por qué un canto de esta relevancia en la ritualidad murui-muina concluye aludiendo a los

saberes de la tierra, y por ende, a los de las mujeres. En el primer *itofe*, unidad semántica, musical y dancística del canto¹¹, se nos dice:

Feziki rabe jaziki rabii uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi.

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotras hemos hecho amanecer. En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotras hemos hecho amanecer.

(*Zikii rafue* Leticia, 2019, p. 50).

¿Qué es lo que “uamei kai monaiyi”? ¿Qué se hizo amanecer en verdad, “uamei”, en el *rafue*? El mismo canto nos brinda la respuesta al inicio. Lo que nosotros, *kai*, hicimos germinar en el *rafue* fue a “feziki rabe”, a la hoja del bosque. *Feziki*, término bue para la *jaziki* en *minika*, es la selva en su diversidad. Así que *kai*, pronombre que no solo alude a la especie humana, refiere a la preparación colectiva del *rafue*, debida, también, a los trabajos en la *jakafai*. *Rabe* es cacería, alimentos y plantas ceremoniales. Pues “juzienide kome rafuena finoñede”, “la persona que no tiene chagra no puede hacer baile” (Tinuango, 2014a, pp. 90-91). El *rafue* sin el trabajo y la sabiduría de la *jakafai* sería imposible. No habría nada para mostrar y, por tanto, nada que enseñar en un baile.

Cuando en el segundo *itofe* el canto nos interroga “¿Minika ringo?”, “¿Qué mujer es?” (*Zikii rafue* Leticia, 2019, p. 50), y al tiempo nos responde, “mazaka ringo”, “mujer de maní” (p. 50), nos está recordando que la palabra inicial del origen de la vida, las palabras de abundancia y germinación de sus ancestros y ancestas, son los saberes aprendidos y depurados en la *jakafai*. Laboratorio, obra y vientre que sintetiza los saberes y lenguajes aprendidos de la madre selva, de *eiño jaziki*; donde sus hijas —los vientres femeninos— han sido germinadas para recordarlos mientras siembran, protegen, dan a luz y forman a sus retoños, *uruki*. “Mazaka”, “fareka” y “uraji” (p. 50), el maní, la yuca dulce y la mafafa respectivamente, son lo que la colectividad, hombres, mujeres y demás especies, “uamei uamei kai monaiyi”, ciertamente con sus trabajos depurados han hecho amanecer. La palabra amanece cuando todas las especies participan conjuntamente en el tejido de la vida; para que los ciclos vitales continúen.

La repetición insistente, entre *itofe* e *itofe*, de “uamei uamei kai monaiyi”, es el punto más revelador del canto. Nos sitúan en lo que es cierto, “uamei”, en cada expresión de la existencia que habita en la madre, en el plano de la tierra. Lo que hay que “kai monaiyi”, hacer volver a la memoria, es el reconocimiento que en nuestra interioridad somos energía de abundancia, *monifue*; que la energía vital de *ringo* está inmersa en la totalidad. En este *uarua*, se revierte la idea biologicista y antropocentrada que se es mujer, hombre, animal, planta, líquidos de manera separada; que el ser humano

es una especie elegida para estar por encima de las otras, que la humanidad domina sobre el vientre de la madre cósmica. Por el contrario, el canto en medio de la fuerza y energía que se vivencia durante el cierre del *rafue*, insiste en que “*abiri kai monaiyii, naimere naimere kai monaiyi*”, “al lado nosotros hemos hecho amanecer, dulcemente, dulcemente nosotras amanecemos” (p. 50). Si bien “*abiri*” está indicando la ubicación y disposición espacial del mameadero al interior de la *anáneko*, espacio donde se concentra la palabra y protección del *rafue*, a la vez revela que la comunidad se reconoce como una fibra más del tejido del cosmos-territorio. No el centro de este. Por eso, se ubica al lado, como una especie copartícipe del origen. Una colectividad que se ha venido formando con la sabiduría de lo que es dulce, “*naimere*”; con las palabras-semillas benefactoras del vientre de *eiño*.

Para concluir, quiero volver a la pregunta del canto: ¿*Minika ringo?*, ¿Qué mujer es? Las mujeres murui-muina son sabedoras del sembrío. Ellas nos invitan a un nuevo tiempo de regeneración y reactualización de la vida. A una ciencia de lo dulce, “*naimere*”, que traduzca los lenguajes de *eiño*, de la Madre, del planeta. En este sentido, pensarnos la realidad y el devenir de un continente como el Abya Yala, requiere desplazarse hacia los saberes de la siembra, de la preparación de los alimentos. Al contrario del desprestigio que los pensadores eurocentrados instauraron, en la *jakafai* hay y se gestan saberes legítimos para los escenarios académicos e investigativos, pues “*sentipensar* la comida representa un giro epistémico fundamental para entender por qué el conocimiento científico no puede seguir adelante sin un estricto control bioético” (Mena et al., 2020, p. 139). De un desplazamiento irrestricto hacia el cuidado de las semillas y el trabajo de la siembra. Un retorno hacia los saberes que las mujeres murui-muina tienen para la conservación de la vida.

Notas

¹ El análisis que se expone en este artículo hace parte de la investigación *Zikii rafue: ceremonia de la guadua*, del grupo de investigación Estudios de literatura y cultura intelectual latinoamericana, GELCIL, de la Universidad de Antioquia. En la línea de Diversidades y Saberes Ancestrales. La investigación fue desarrollada con académicos murui-muina hablantes del *minika*. Asimismo, con investigadores universitarios de distintas áreas disciplinares. Los propósitos de la investigación fueron el aprendizaje, compilación, transcripción, traducción y análisis de los cantos que se realizaron en la *anáneko*, casa madre, de la abuela Ribeyiango y del abuelo Ñeki Buinaima, el 21 de diciembre de 2019 en el kilómetro 7 de Leticia, Colombia. Las interpretaciones de los cantos, las funciones y realidades que afrontan las mujeres murui-muina también se han discutido y analizado con el clan Jitomagaro, de Puerto Milán, La Chorrera, Colombia. Uno de los resultados que arrojó esta investigación fue la edición de un libro bilingüe, *minika-español*, que reúne los 43 cantos que se realizaron durante esta ceremonia, conservando el respectivo orden en que fueron entonados.

² Resaltemos, por ejemplo, la relación que se establece con la arquitectura de la *anáneko* y el cuerpo de la mujer. Donde la *anáneko* simboliza un “útero-vientre, el lugar que recibe y da la vida” a todas las personas que entran “al vientre de la madre” (Naidenama como se citó en Tagliani, 1992, p. 31). Asimismo, se comprende que la *jakafai* no se hace solo por hacer, porque ahí se “está jugando con la misma tierra que es una mujer” (Walter como se citó en Nieto, 2006, p. 160). En los géneros discursivos y rituales también hay una fuerte presencia de lo que representa la mujer y sus saberes. Por ejemplo, en el *buiñua*, canto en pareja, hombre y mujer, se brindan las bebidas ceremoniales *juñoi* y *jaiḡabi*. Ambas bebidas, hechas de yuca dulce y yuca brava, se beben para armonizar a los participantes durante la preparación y realización de un *rafue*, para reconectar los cuerpos con los líquidos de vida. Las variadas clases de yuca —*farekatofe*, *juzitofe* y *maikatofe*— son las plantas medicinales de las mujeres. Sin las cuales estaría incompleto el equilibrio que se busca reestablecer durante el *rafue*.

³ La publicación *Zikii rafue Leticia* (2019) se encuentra en prensa. Para hacer más accesible las citas del canto “Feziki rabe”, o en *minika jaziki*, en el anexo 1 se comparte la transcripción y traducción. En el anexo 2 el audio del canto.

⁴ Algunas de las muchas semillas que siembra la mujer murui-muina son “su yuca-*maikaji*, su maní-*mazaka*, ají-*jifie*, batatas-*refiji*, ñame-*jakaiji*, guamo-*jizaiño*, achiras-*tubuji*, caña-*konoḡinai*, entre otras plantas domesticadas” (F. Kuiru, 2019, p. 87). A ellas se suman los saberes de alimentos no cultivados que crecen selva adentro, que han sido estratégicos para sobrevivir a las hambrunas en épocas difíciles: “su *joki* (yoki en Uitoto: es un tubérculo silvestre), su *firaido* para hacer el cazabe y la *fariña* o buscar el *taife jakaiji* ñame de monte” (p. 87).

⁵ Con frecuencia se afirma que las carreras ceremoniales, y por tanto el poder cohesionador de la comunidad, son heredadas del padre por el hijo mayor. Incluso, “que el nacimiento de una niña significaba el fin de su linaje. [...] Tener marido significaba para ella el destierro, perdían sus derechos dentro de su clan de origen y pasaban a ser parte del clan del marido” (F. Kuiru, 2019, p. 35). Consideramos que este tema requiere de un análisis distinto a las estructuras del parentesco y debe incluir las informaciones registradas, por ejemplo, en el *uarua*, donde se especifica que el conocimiento del *rafuenama*, anfitrión del *rafue*, es heredado de *jizaje*, de la hija de otro clan. Estas hijas guardan en sus vientres, y posteriormente en sus descendientes, la sabiduría aprendida en las alianzas sucesivas entre los clanes. Con sus conocimientos diversos y en muchas lenguas, amplían las relaciones y los intercambios entre las culturas vecinas. Las mujeres al ingresar con sus lenguas foráneas al territorio de acogida inician un canje de conocimientos y prácticas. Ellas garantizan que la cultura no sea estática y cerrada, sino abierta, cambiante y dinámica.

⁶ Éric Taladoire (2017) señala que la llegada de los alimentos de Abya Yala al ‘Viejo mundo’ constituye “la segunda revolución alimentaria después del Neolítico” (p. 23). Muchos platos coloniales y europeos considerados “símbolos de identidad nacional”

(p. 23) se deben a la migración transatlántica de las semillas. Por ejemplo, “el mole” en México no sería tal sin el aporte colonial del pollo (p. 23). O “a la inversa, la *polenta* en Italia, el *cassoulet* y la *ratatouille* en Francia [...] dependen de la introducción de nuevas especies [...] el jitomate, el pimiento marrón y la calabacita” (p. 23). Si bien, para el caso americano, estos alimentos y las plantas medicinales viajaron sin la memoria y las prácticas rituales de los pueblos ancestrales, su llegada a Europa “cambió profundamente la nutrición, los modos de cultivo y los sistemas agrarios” (p. 24). Estas semillas trasplantadas generaron “cambios dietéticos [que] contribuyeron paulatinamente a alargar la esperanza de vida y el crecimiento demográfico” (p. 25).

⁷ Si bien en *Libro Azul Británico* de 1912 y en *Diario del Amazonas* de 1910, se percibe que el irlandés Roger Casement se inclinaba fanáticamente por la superioridad imperialista alemana y por la superioridad étnica de Europa frente a las culturas amazónicas, no es menos cierto que Casement (2012) testimonia y denuncia las atrocidades contra la mujer indígena en la época de la cauchería. Por ejemplo, un barbadense “recibía del agente de compañía una mujer india para ser su mujer temporal. A veces se consultaba a las mujeres; a veces [...] sus deseos no eran consultados, por cierto no eran consultadas cuando un hombre blanco deseaba a cierta mujer indígena” (p. 60). Afirma además que había bastas tierras desperdiciadas sin cultivos, y “la comida, que fácilmente podría ser producida localmente, es traída literalmente de miles de millas de distancia a gran costo y, a menudo, en cantidades insuficientes” (p. 63). Dinámicas que perpetuaban al capataz como “un animal masculino para dirigir y la mujer para trabajar” (p. 71).

⁸ El *rafue* es el escenario ritual donde se comparte el acervo epistémico y espiritual. Es la práctica comunitaria que los integra y cohesiona como cultura (Minor et al., 1974; Gasché y Guyot, 1976; Urbina, 1987; Echeverri y Kinerai, 2008; Vivas, 2015).

⁹ Fany Kuiru (2019) señala que la violencia contra la mujer murui-muina se dio incluso antes de la cauchería, por parte de los hombres de su comunidad, quienes han argumentado que esas son las maneras de relacionamiento que dictamina su cultura. Tinuango (2014b) también señala el miedo que tuvo al proponerle al abuelo Jimuizitofe que le enseñara cantos de *yuai*, de frutas, pues “tradicionalmente es prohibido que los hombres hablen con las mujeres de asuntos del Mambeadero” (p. 44). Sin embargo, el abuelo le transmitió a ella durante ocho años sus saberes culturales y de cantos sin el menor reparo. Habría que preguntarnos, entonces, si estas ideas referidas por muchas otras mujeres, y asimismo, no percibidas por muchas otras como violencias, provienen de prácticas propias de esta comunidad o si fueron asimiladas de las ideas exógenas que llegaron al territorio. A hoy lo que podemos afirmar es que no corresponden al sistema de valores presente en los contenidos de los numerosos géneros discursivos que sostienen a esta tradición. Véase por ejemplo la función de las sabedoras en el *jagagi* de Kafeniño (J. Kuiru, 2016), o la relevancia de Monaiyatirizai en el *komuiya uai* de “Juzi Moniyi Amena” (J. Kuiru, 2020).

¹⁰ En la recitación *Eiño jüira* —el *jüira* es uno de los géneros murui-muina de mayor relevancia por contener las palabras de curación y de retornar incluso la vida—, se registran quince nombres para *Eiño*. Cada denominación alude a sus atributos

asociados a plantas comestibles y plantas medicinales cultivadas (*fareka, jaibiki, naimeki, nozeko, dirima, chapeyi*). A la cualidad de lo frío (*manaide, jirue*), que indica la curación y la serenidad. La madre de la abundancia y la vida (*komuiya, zuiriya*). A su vez, asume las cualidades del renacimiento (*onaïra*), del suspirar (*jafira*), del despertar (*kaziya*), del cuidado y la vigilia (*erokaiya*), y a la madre que se ha sentado con firmeza para la organización del cosmos y la vida (*rainara*) (Tinuango como se citó en Echeverri, 2016, pp. 53-58). Estas conceptualizaciones de las múltiples manifestaciones de la energía femenina, de la madre cósmica, constata, entre otros aspectos, la relevancia de los saberes de las mujeres en el acervo cultural y epistémico murui-muina.

¹¹ Vivas (2018) señala que el *itofe*, el esqueje, es un rasgo compositivo biocéntrico de los cantos, donde “la creación poética puede ser considerada y vivida como un proceso germinativo dentro del cuerpo que es semilla del territorio” (p. 1). Así que los agudos conocimientos de la siembra también han orientado la imaginación musical murui-muina.

Referencias

- ALCOCER, P. (2015). Un siglo de estudios sobre la literatura y cantos rituales de los uitotos. *Latinoamérica*, 61, México, 185-208. <https://doi.org/10.1016/j.larev.2015.12.008>
- BELLO, A. (1985). Alocución a la poesía. En P. Grases (Sel. y Pról.), *Andrés Bello. Obra literaria* (pp. 20-40). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BENAVIDES, J. (2006). Las palabras en los Uitotos: tipos, significado y clasificación. *Habladuras*, 4, 7-19. <https://red.uao.edu.co/bitstream/10614/110/1/T0003295.pdf>
- CANDRE YAMACURI, A. [Tinuango] (2014a). Kaimaki guiye finuafue. Preparación de los alimentos de nuestra gente. *Mundo Amazónico*, 5, 81-125. <https://doi.org/10.15446/ma.v5.45744>
- CANDRE YAMACURI, A. [Tinuango] (2014b). ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. *Mundo Amazónico*, 5, 23-80. <https://doi.org/10.15446/ma.v5.45742>
- CASEMENT, R. (2012). *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Prácticas. IWGIA.
- ECHEVERRI, J. Á. (2016). La conjuración de la Madre: Sobre la traducción de un texto de Anastasia Candre. *Diálogo*, 19(1), 47-60. <https://doi.org/10.1353/dlg.2016.0003>
- ECHEVERRI, J. Á., Y CANDRE, H. [Kinerai] (2008). *Jirue diona riérue jíbina. Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- GASCHÉ, J., Y GUYOT, M. (1976). *Musique des indiens Bora et Witoto d'Amazonie colombienne* (AEM 001, 1976). https://www.youtube.com/watch?v=-7PwU2aVAcA&list=PLxNhvJHnY9IYJy1AqYTZePafK98o_FEzv&index=2

- HEGEL, G. (1994). El Nuevo Mundo. En *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (pp. 169-177). Barcelona: Ediciones Altaya.
- KUIRU CASTRO, F. [JITOMA MONAIYANHÖ] (2019). *La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres uitoto de la chorrera-amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana*. Tesis de Maestría, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Repositorio Institucional EdocUR - Universidad del Rosario. <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/19447>
- KUIRU NAFORO, JUAN (2016). Kafeniño ikaki. En S. Vivas (Comp.). *Jagáia. Hilo y aliento de los ancestros* (pp. 252-269). Medellín: Universidad de Antioquia, GELCIL.
- KUIRU NAFORO, JUAN (2020). Juzi Moniyi Amena. *Revista Universidad de Antioquia*, (341), 50-69. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/344635>
- MENA, Á., CARDONA, M., ORTEGA E., SALAZAR, Y., PATIÑO, Y. E., MORALES, M. E., ... BAÑOL, L. (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.
- MINOR, E., MINOR, D., Y GABA, R. (1974). *Dijjoma jagai. La historia de Dijjoma. Folclor indígena de Colombia*. Tomo I. Colombia: Editorial Townsend.
- NIETO, J. V. (2006). Mujeres de la Abundancia. Amazonia desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana. *Imani Mundo II* (pp. 25-50). Leticia: UNAL.
- NOINUI JITÓMA (2019). *Jagáia iemo zikii rúa*. Narraciones y cantos zikii. (N. Jitóma, M. Berrío y S. Vivas, Coords.). Bogotá: GELCIL.
- NOINUI JITÓMA, BERRÍO, M., Y VIVAS, S. (2021). *Ruado kai finoriya. Finua ruari kai úriya. Nuestra preparación a través del canto. Análisis del canto "Finua" de murui, jimuaí, yuaí*. [Sin publicar].
- TAGLIANI, L. (1992). *Mitología y cultura Huitoto*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- TALADOIRE, É. (2017). *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- URBINA RANGEL, F. (1987). Las marcas del padre sol: mito, petroglifo y geografía chamanística en la amazonia. En *Colombia amazónica* (pp. 97-119). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- URBINA RANGEL, F. (2010). *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

VIVAS HURTADO, S. (2015). *Komuya uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas.

VIVAS HURTADO, S. (2018, del 20 al 22 de marzo). Poetizar, una forma de conocimiento itofético [conferencia]. *Ciclo de conferencias. La experiencia itofética*. Medellín, Colombia. [Sin enlace].

ZĪKH RAFUE LETICIA (2019, 21 de diciembre). *Zikii rafue Leticia 2019*. Leticia: GELCIL, Facultad De Comunicaciones Y Filología, Universidad De Antioquia. [Sin publicar].

Anexo 1. Transcripción y traducción del canto “Feziki rabe”.

Realizado el 21 de diciembre de 2019 en Leticia, Colombia, durante el *Zikii rafue* convocado por el abuelo Ñeki Buinaima y la abuela Ribeyiango.

Feziki rabe (La hoja del bosque)

Feziki rabe jaziki rabii uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika ringo, mazaka ringo uamei uamei kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de maní, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Minika ringo, fareka ringo, uamei uamei kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de yuca dulce, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika ringo uraji ringo, uamei uamei kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de uraji, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika nama, zikida nama, uamei uamei kai monaiyi

Qué dueño es, el dueño del zikida, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika ringo, mazaka ringo uamei uamei kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de maní, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Minika nango, zikida nango, uamei uamei kai monaiyi

Qué dueña es, la dueña del zikida, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe, feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Oniba Zikii naama iyako eromo kai monaiyi

A un lado dentro de la casa de Zikii Buinaima hemos hecho amanecer

Uamei kai monaiyii, yeinani yeinani kai monaiyi

En verdad, nosotros hemos hecho amanecer, amigo amigo hemos hecho amanecer

Minika ringo, fareka ringo, uamei uamei kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de yuca dulce, en verdad, en verdad, nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe, feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi, ua mei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika nango zikida nango, uamei uamei kai monaiyi

Qué dueña es, es dueña de zikida, qué dueña es, es dueña de zikida, en verdad, en verdad hemos hecho amanecer

Uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyii, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Minika nama zikida nama iyako eromo kai monaiyi

Qué dueño es, el dueño del zikida, dentro de su casa hemos hecho amanecer

Abiri kai monaiyii, naimere naimere kai monaiyi

Al lado nosotros hemos hecho amanecer, dulcemente, dulcemente nosotros amanecemos

Minika ringo, mazaka ringo, iyako eromo kai monaiyi

Qué mujer es, mujer de maní, dentro de su casa hemos hecho amanecer

Kaimare kai monaiyii, kaimere kaimare kai monaiyi

Con sabrosura nosotros hemos hecho amanecer, con sabrosura, con sabrosura hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, kaimere kaimare kai monaiyi, kaimare kai monaiyii, kaimere kaimare kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, con sabrosura, con sabrosura nosotros hemos amanecido

Con sabrosura hemos amanecido, con sabrosura, con sabrosura hemos amanecido

Feziki rabe feziki rabii, kaimere kaimare kai monaiyi, kaimare kai monaiyii, kaimere kaimare kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, con sabrosura, con sabrosura nosotros hemos amanecido

Con sabrosura hemos amanecido, con sabrosura, con sabrosura hemos amanecido

Feziki rabe feziki rabii, kaimere kaimare kai monaiyi, kaimare kai monaiyi, kaimere kaimare kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, con sabrosura, con sabrosura nosotros hemos amanecido

Con sabrosura hemos amanecido, con sabrosura, con sabrosura hemos amanecido

Uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, kaimere kaimare kai monaiyi, uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, con sabrosura, con sabrosura nosotros hemos amanecido

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos amanecido

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Feziki rabe feziki rabii, uamei uamei kai monaiyi, uamei kai monaiyi, uamei uamei kai monaiyi

La hoja del bosque, la hoja del bosque, en verdad, en verdad nosotros hemos amanecido

En verdad nosotros hemos hecho amanecer, en verdad, en verdad nosotros hemos hecho amanecer

Ñujujujujuju

Anexo 2. Audio del canto “Feziki rabe”.

Realizado el 21 de diciembre de 2019 en Leticia, Colombia, durante el *Zikii rafue* convocado por el abuelo Ñeki Buinaima y la abuela Ribeyiango. Este canto lo realizó el grupo muina, por el *roraïma* (voz inicial) Pedro Kuyoteka en bue y minika.



<https://drive.google.com/file/d/1snm4PFicMxrz-kmQC8ph8-emkJhWRJ42/view?usp=sharing>