



## **KOMUIYAKURI ÚAI: EL CANTO ANCESTRAL ANTÍDOTO CONTRA LAS PEDAGOGÍAS DE LA CRUELDAD.<sup>1</sup>**

## **KOMUIYAKURI ÚAI: THE ANCESTRAL SONG ANTIDOTE AGAINST THE PEDAGOGIES OF CRUELTY**

**Selnich VIVAS HURTADO<sup>2</sup>**

**Resumen:** Las culturas ancestrales siguen siendo excluidas en la construcción de una sociedad occidental más justa y diversa. A pesar de los más de quinientos años de violencia y colonización esas culturas resisten. Las lenguas ancestrales aportan a la comprensión de la vida desde su raíz biocéntrica. Una de esas tradiciones es el canto/danza de los pueblos murui-muina del Amazonas colombiano. Ellos son verdaderos antídotos contra las pedagogías de la violencia porque permiten la participación sin exclusiones. El sistema económico ha ensayado cualquier estrategia para eliminar las culturas que no se ajustan al modelo de desarrollo de la rentabilidad. El comentario a algunos cantos viene precedido de un recuento histórico donde se muestran las continuidades ideológicas de los métodos de exterminio empleados en contra de las culturas indígenas.

**Palabras clave:** violencia contra los indígenas, danza, canto, murui-muina, poesía indígena.

**Abstract:** Ancestral cultures continue to be excluded in the construction of a more just and diverse western society. Despite more than five hundred years of violence and colonization, these cultures resist. Ancestral languages contribute to the understanding of life from their biocentric roots. One of these traditions is the song/dance of the Murui-Muina peoples of the Colombian Amazon. They are true antidotes against the pedagogies of violence because they allow participation without exclusions. The economic system has tested any strategy to eliminate cultures that do not fit the development model of profitability. The commentary to some songs is preceded by a historical account showing the ideological continuities of the extermination methods used against indigenous cultures.

**Key words:** violence against indigenous, dance, song, murui-muina, indigenous poetry.

---

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de tres investigaciones en curso y de una obra de arte colectiva. *Diona komuiya úai*, adelantada por el magistrando Noinui Jitoma, “*Komuiyakuri uai*”. *El vientre sonoro del cosmos y la palabra inicial del Zikii rafue*, orientada por la doctoranda Maribel Berrío Moncada, y *Jakáfai: los saberes de la huerta*, coordinada por el semillero de investigación Diversidades y saberes ancestrales del GELCIL, de la Universidad de Antioquia, Colombia. Estos tres proyectos se juntaron para presentar el 29 de noviembre de 2022 en el Museo de Arte Moderno de Medellín la danza colectiva *Komuiyakuri úai*.

<sup>2</sup> Escritor y profesor de literatura de la Universidad de Antioquia, Colombia



## Consideraciones iniciales

Todavía se escucha en los espacios académicos el prejuicio en contra de la poesía ancestral. Que solo se canta y que no está escrita, que no tiene un autor individual y que se emplea en contextos rituales y por tanto no le aporta nada ni a la literatura ni a las sociedades latinoamericanas modernas. Y más reaccionaria aún es la mirada de los violentólogos —estudiosos de la Violencia— y los pazólogos —estudiosos de la Paz—, quienes no ven en estas tradiciones ninguna utilidad para el mundo contemporáneo y menos para la comprensión de la de los hechos históricos. Amparados en las fuentes, los historiadores y sociólogos solo ven en la poesía ancestral indígena un ejemplo del atraso. Su necesidad de pruebas escritas descarta la posibilidad de escuchar, cantar y entender un canto ritual que explica y cuestiona las pedagogías de la violencia.

La expresión “conflicto armado colombiano”, por ejemplo, suele restringirse a los avatares de la guerra entre grupos armados legales e ilegales con claras líneas ideológicas a partir de la década de 1960<sup>3</sup>. No obstante, cuando se habla de la violencia desde la perspectiva de las comunidades ancestrales, afro e indígenas, esa delimitación temporal y conceptual resulta imprecisa y hasta cierto punto constituye una invisibilización de los aportes para una crítica de la violencia postulados por intelectuales indígenas y afros. Esa invisibilización resulta, al mismo tiempo, una invitación silenciosa a la repetición y la legitimización de la violencia del estado colombiano y de los grupos armados en contra de las poblaciones que no están dispuestas a seguir el ritmo del desarrollo impuesto por la modernidad europea. Podría afirmarse que su error de perspectiva consiste en que los investigadores e ideólogos de la paz y de la violencia solo se ocupan de hechos

---

<sup>3</sup> La investigación de GUZMÁN, G.; FALS, O.; UMAÑA, E. (1962) marca el inicio de la pregunta por la etiología de la violencia más allá del simple sectarismo partidista. Si ampliáramos esa etiología se podría rastrear las huellas de la violencia política en la impunidad que significó el exterminio de los pueblos ancestrales y la trata negrera trasatlántica.



significativos para su perspectiva política. Los estudiosos del conflicto armado en Colombia parten de epistemes politizadas por un grupo de poder.

Ese país masculino, católico, europeísta y racista olvida, por conveniencia, que las prácticas de exterminio, empleadas desde el momento de la invasión europea, no han cesado ni en los resguardos indígenas ni en los territorios más apartados donde vive la población afrodescendiente. Invasión, expropiación, desplazamiento, masacres, ejecuciones extrajudiciales, campañas de terror y desmembramiento de cuerpos humanos son hechos violentos conocidos desde el siglo XVI. Bastaría comparar las crónicas periodísticas del siglo XXI con los testimonios de los cronistas de indias para darnos cuenta de que estamos hablando de un fenómeno de larga duración<sup>4</sup> relacionado con las pedagogías de la crueldad, siguiendo a Rita Segato. Es decir, la pérdida de la sacralidad de la vida en su conjunto y de su degradación a mercancías con fines económicos. Segato explica que las violencias (las pedagogías de la crueldad) han enseñado a la especie humana a convertir automáticamente “lo vivo y su vitalidad en cosas” (SEGATO, 2018, p. 11). La crueldad de nuestros actos se expresa tanto en el matar como el desritualizar la muerte y cosificar la vida. Para las víctimas indígenas y afrodescendientes la crueldad visceral con la que se les ha tratado históricamente a partir de la destrucción de las Indias y la trata trasatlántica solo se explica por el deseo de las élites económicas mundiales por acumular riquezas, capitales y bienes. En pocas palabras podríamos definir el sistema mundo del capital, el deseo incontrolado por acumular cosas y por transmutar en cosas a los seres vivos y al conjunto de la naturaleza. La palabra *rakuyama*, en lengua minika, una de las 67 lenguas ancestrales de Colombia, expresa con agudeza el mismo sentido elaborado por Segato. Quien desacraliza la dignidad de la vida en todas sus formas se convierte en un *rakuyama*, es decir, en un acumulador de objetos sin vida que pueden ser desechados en cualquier momento porque le resultan prescindibles. Canta a la planta de yuca es inútil. Lo que debemos celebrar es la capacidad humana para producir árboles de plástico.

<sup>4</sup> Un listado de los “verbos de la infamia” a partir de los casos de víctimas del siglo XX y XXI se podría aplicar para resumir la historia de las violencias contra los pueblos ancestrales. Algunos ejemplos: abusar, acribillar, agredir, amenazar, amarrar, amputar, asesinar, azotar, castigar, castrar, degollar, diezmar, eliminar, encadenar, empalar, machetear, picar, torturar, violar, vender. Tomamos el listado de Patricia NIETO (2022, pp. 465-467).



La omisión del testimonio ancestral sobre la violencia está amparada en una versión de la historia, cuya trama justifica teleológicamente la imposición de la cultura moderna en los territorios ancestrales. De esta manera la civilización europea, inspiradora todavía del trabajo académico, se postula a sí misma como la única garante de los derechos humanos, de la salud, de la educación, de la ciencia y la espiritualidad en los pueblos atrasados. Su elegante postulación se debe sin duda a que ella es responsable y artífice de la degradación y el empobrecimiento de esos pueblos. Llamar a otros salvajes y caníbales simplemente porque no entendemos su lengua y sus formas de vida es una prueba sencilla del analfabetismo cultural del occidente contemporáneo que pervive en la mentalidad de los dirigentes colombianos. ¿Es procedente hacer una historia del conflicto armado en Colombia sin considerar el aporte cultural y filosófico que habían hecho las culturas ancestrales americanas al tema de la paz y la guerra desde antes de la llegada de los europeos? ¿Cómo se entiende que los pueblos ancestrales, todavía más de 104 lenguas y culturas distintas, hayan resistido a las diferentes formas de la guerra que han invadido y atacado sus territorios y que todavía dancen y canten en sus rituales como lo hacían antes de la llegada de la civilización? ¿En más de 500 años de guerra europea contra las culturas no occidentales en Colombia es posible incluso hablar de una etiología de la crueldad y de una pedagogía para la paz desde los pueblos ancestrales?

### **Perder o no perder el temor al dios cristiano**

Dentro de los miles de pinturas rupestres en Chibiriquete y en La Lindosa, reservas naturales del Departamento del Guaviare, encontramos representaciones de los “mastines”, perros de caza y ataque utilizados por los conquistadores. En principio la técnica rupestre se inventó y empleó unos 20 mil años antes de la llegada de los europeos. ¿Cómo se explica que haya representaciones de hechos modernos en pinturas antiguas? La respuesta es sencilla: los herederos de la técnica rupestre nunca fueron diezmados por la conquista y sus nietos seguían vivos en el momento de la guerra del cristianismo contra las culturas ancestrales. Incluso se habla de grupos no contactados que podrían estar empleando aún la



misma técnica para continuar y testimoniar sus resistencias. El mastín, dibujado con puntas metálicas en las patas (ver anexo 1), se distingue de la danta, de la boa, del armadillo y hasta del jaguar por su capacidad para aterrorizar a la población. En el detalle de la imagen tomada del Chibiriquete, el grupo de mastines no solo ladra y asesina; destroza, desmiembra, cuerpos por órdenes del conquistador, que sonríe ante el horror. El espanto consiste precisamente en privar de cualquier posibilidad de defensa a las víctimas, de atacarlas en los momentos de sus ceremonias, cuando estaban juntas departiendo la palabra y los alimentos. En ese instante de indefensión soltaban los mastines.

Las culturas ancestrales conocían la guerra por disputas territoriales. Los chibchas se habían enfrentado a los caribes, los caribes a los arawaks. En el bosque tropical del Darién hubo periodos largos de conflicto entre los guna dule y los êbêra. Entre los muruimuina y los karijona en el Caquetá también hubo guerras sangrientas. El número de lenguas que subsistían a la hora del arribo de los europeos demuestra que habían aprendido a vivir entre miles de culturas diferentes. Cuando la crueldad de una guerra llegaba a su punto más alto, es decir, a la imposibilidad de la vida en convivencia, la guerra se palabreaba mediante el ritual y allí se practicaban los acuerdos y los intercambios de medicinas, tecnología y alimentos<sup>5</sup>. Unos y otros aprendían el conocimiento de sus vecinos, de sus lenguas y herramientas. Las disputas territoriales se convertían en disputas por el saber y una vez alcanzado se compartía para preservar la vida. En sentido estricto tales pueblos eran políglotas y practicaban la exogamia lingüística. Los pueblos enemigos se reconocían en dignidad y sabiduría. Por eso se preferían los sacrificios humanos, cuando los había, a las guerras interminables o a la impía destrucción total. Las culturas ancestrales reconocen el vínculo entre saber y territorio. De hecho, entienden la vida solo en relación con el territorio. No se existe sin tierra. Por eso, en muchos casos, se protegía la vida en el territorio con alianzas. El homicidio por diversión o bajo indefensión no era una práctica

---

<sup>5</sup> En los Andes peruanos se habla de los sacudimientos de la madre/padre Pachacamac, el que anima el mundo. Durante estos sacudimientos se presentaba el mayor número de muertos de seres vivos. Esa era la forma de la guerra, la sacudida de la madre en su proceso de reacomodación, en la que los humanos recuperaban la humildad, su memoria de naturaleza. Dos montañas se disputaban un territorio. Ya estaban cansadas y una le propuso a la otra: “Vistámonos de falda azul y que nuestra túnica sea blanca; de ese modo vestidos, bailemos y cantemos” (de ÁVILA, 2009, p. 35).



aceptada dentro de los modos de hacer la guerra. Al pueblo enemigo se le daba la oportunidad de emplear sus plantas y sus poderes. Por eso los pueblos preferían los enfrentamientos espirituales, ponían a prueba el poder de las sabias y los sabios en el manejo y la alteración del clima, en la invocación y cuidado de la abundancia y la enfermedad. Eran crueles, sí, pero no al punto de convertir la guerra en un negocio rentable o en un enemigo de la vida.

Una escena, como la que cuenta Nikolaus von Federmann (1938), supuesto fundador de Riohacha en 1536, sería inadecuada en la lógica de la guerra entre los pueblos wayuu y yukpa del siglo XVI:

(...) Nun am Morgen früh, eine Stunde vor Tag, erhuben wir uns, fort durch die Caquetios, doch nit dieser Nation, sondera durch ihre Feinde, die Cyparicotes, am Gebirge zu ziehen; liess also einen Indio lebendig im Buhio oder Haus, da die eilf toten Indios lagen, an die Saule der Barbacoa binden, damit er, so die Caquetios dahin kamen, ihnen sagen sollte, dass ich diesen Caciquen oder Herrn, auch die Einwohner dieses Pueblos oder Flecken darum gestraft hatte, dass sie mir nicht Glauben wollten halten und sich zu verhausen unterstunden. Es würden auch alle, die mir dergleichen tun, gleiches zu erwarten haben, aber die mir Glauben halten, würden von mir, wie er gesehen habe, gut Tractament oder Unterhaltung und gute Freundschaft empfahren (von FEDERMANN, 1938, p. 150-151).<sup>6</sup>

Toda guerra por sangrienta que sea no puede olvidar el respeto y la dignidad de la vida. Una guerra entre enemigos que no comprenden la causa del conflicto es simplemente una manipulación de la más perversa estirpe. Eliminar especies, eliminar culturas, constituye un peligro para la vida y la salud en un territorio. Allí no solo se impone la fuerza de un lado sobre otro. Además, se violan todos los razonamientos posibles para

---

<sup>6</sup> Mantenemos la escritura en tránsito de Federmann. Sin duda en su alemán escrito se filtran varias palabras mal escuchadas y provenientes de las lenguas indígenas. Nuestra traducción diría: Por la mañana, una hora antes del amanecer, nos levantamos para irnos de donde los Caquetios, pero no por los caminos de esa nación, sino por los de sus enemigos, los Cyparicotes, hacia las montañas; así que mandé a amarrar a un indio vivo a la cerda de la barbacoa en el buhío o casa, donde yacían los once indios muertos, para que, cuando los Caquetios llegaran allí, les dijera que yo había castigado a este cacique o señor, así como a los habitantes de este pueblo o paraje, porque no quisieron aceptar que se sometieran a mi servicio. A todos los que se comporten de modo semejante les sucederá lo mismo, pero los que me crean serían recibidos por mí, como él había visto, con buen trato o conversación y buena amistad.



justificar esa guerra. Federmann quema vivos a seres humanos inocentes, quienes ni siquiera entienden el idioma europeo del conquistador alemán. ¿Cómo construir confianza en este escenario de guerra? ¿Cómo les pide Federmann a los sobrevivientes de una masacre que le crean y sean sus amigos? ¿Cómo danzar juntas en medio de la guerra? El terror como estrategia para alcanzar fines económicos era inadmisibles para los pueblos ancestrales, primero porque su forma de gobierno era local y no se extendía más allá del territorio que podrían recorrer los pies. Segundo porque el principio político que regulaba su sociedad se orientaba al alimento, el bienestar y la vida con otras especies y no a la acumulación de oro y plata, como deseaban los conquistadores. La guerra por el poder de ejercer el poder provoca la enfermedad de la sociedad y del ecosistema. Una guerra semejante solo evidencia la degradación de la especie humana frente a las otras especies y frente a la vida en general. Los recién llegados convirtieron a los antiguos pobladores de La Guajira en enemigos de la cristiandad, en delincuentes y estorbos para el progreso. Ahora una piedra, más pequeña que las de Chibiriquete, “jia tü jiiipainkaa watta jaalii wayuuirá outüsü” (APÜSHANA, 2019, 26-27), es la piedra de tantos muertos, como canta el poeta wayuu.

Fray Bartolomé de las Casas explicó el abominable exterminio masivo de la población indígena con un argumento teológico: Los cristianos de 1542 cometieron en los territorios indígenas tantos “estrágos y crueldades, matanzas y destrucciones, despoblaciones, robos, violencias y tiranías” porque “del todo han perdido todo temor a Dios” (CASAS, 2006, p. 54). Para el padre de las Casas, “meter a espada”, “hacer pedazos” los cuerpos de indígenas y “pegar fuego a la casa, donde todos los que quedaron” para que sean “quemados vivos” (p. 118-119) eran acciones que debían ser condenadas por la moral cristiana para que no se pusiera en duda la existencia de Dios y la posibilidad de la salvación de nuevas almas. Quienes actúan de ese modo (ver anexo 2), aunque invoquen la necesidad de la evangelización de los salvajes y el beneficio a la corona española, evidencian una transgresión mayúscula a la fe de Cristo. Se trata de una acción inexcusable, pues no solo incumple el precepto del amor al prójimo, sino que lo pone en duda, o lo usa a conveniencia y, de paso, se burla del dios que lo predica. Al tiempo que se masacra seres



humanos en su propia casa se afirma que dicho crimen no será castigado por ningún dios, ni el de los cristianos ni el de los nativos, simplemente porque ese dios es injusto o inexistente. La supuesta defensa de los derechos de los indígenas era para las Casas un imperativo teológico. De no hacerlo lo que estaba en duda era la legitimidad de su dios. Los humanos que violaban la ley de ese dios, sin recibir castigo alguno, expresando placer, ingenio y reconocimiento social, se ubicaban a la misma altura o por encima de ese dios que decía proteger la vida. Es decir, tenían la potestad de las armas para acabar con la vida de las creaturas insufladas por el dios de los cristianos. Al matar indígenas inermes se mataba de algún modo el miedo a ese dios. Dicha inconsistencia era una herejía y las Casas debía enfrentarse a ella a como diera lugar. De tal modo que la situación se resolvió no a favor de la autonomía territorial y cultural de los indígenas sino a favor de los derechos comerciales de la Corona. Los indígenas y sus tierras eran propiedad de la Corona y esas mercaderías debían ser protegidas. Ante la disminución de la población indígena, reducida en millones de personas<sup>7</sup> en todo el continente, la Corona y la conciencia cristiana de las Casas optaron por autorizar la entrega de los indígenas a los encomenderos. Los explotadores del trabajo humano debían salvar con su amor algunas almas, entregándolas al culto de Dios. Otra estrategia consistió en esclavizar millones de seres humanos, esta vez secuestrados en África y traídos a América, bajo la consigna de que ellos eran animales. Indígenas y africanos fueron marcados por la carimba, el hierro candente, y convertidos en mercancías valiosas en el mercado internacional. La triangulación de esclavos, materias primas y armas dio lugar por primera vez a una economía mundial globalizada. Los indígenas fueron repartidos entre curas y terratenientes y convertidos en sirvientes y obligados a pagar tributo con su cuerpo y su fuerza de trabajo. Mientras que a los africanos los esclavizaban con cadenas y grilletes en la minas y plantaciones, a los indígenas los sometieron al cepo y a las labores agrícolas. Las selvas, las montañas, los mares en donde antes sus abuelos y bisabuelos vivían en libertad eran ahora propiedad de los encomenderos y de la Corona. Allí podían vivir si se dejaban explotar y violentar al antojo de los amigos

<sup>7</sup> Solo en el territorio que hoy se nombra equivocadamente Colombia se habla de un exterminio de más de un millón de personas entre 1542 y 1560 (MELO, 2018, p. 59).





españoles. Para salvar a su dios la cristiandad tuvo que pactar con las leyes del capitalismo. Los indígenas eran humanos, pero no tenían almas nobles. Podrían ser cristianizados, pero no tenían derechos económicos ni culturales. Eran, nuevamente, salvajes que debían ser sometidos al amor de un dios. Hablaban una lengua incomprensible, demoníaca. Sus conocimientos debían ser extirpados para salvar sus almas. La lógica económica aceleró el blanqueamiento de la población en el Virreinato de la Nueva Granada. Indígenas y afros solo servían como fuerza de trabajo. No eran ni médicos ni artistas ni filósofos. Tampoco podían contradecir el modelo de guerra en el que habían sido involucrados sin previo aviso. Para Federmann (1938, p.17) los indios eran desconfiables, venían con regalos, pero preparados para matar.

Este fresco colonial de la infamia, que oscilaba entre las masacres, la esclavización y la prédica del evangelio, podría parecer novelesco y anacrónico si sus mecanismos no se hubieran normalizado en la conciencia colectiva de las élites y los ejércitos colombianos del siglo XXI. Numerosos testimonios, antiguos y recientes, prueban que las culturas ancestrales se oponían al evangelio porque la cristianización significaba la pérdida del territorio y la orfandad cognitiva. En medio de este callejón sin salida, el rechazo a la cristianización se castigaba con el exterminio. El terror producido por estos dos tipos de muerte, el del cuerpo, mediante mastines, armas de fuego, cepos, cadenas, violaciones y castigos, y el de la cultura, por medio de la imposición de la escrita, el evangelio y las nuevas leyes, llevó a los líderes indígenas a convertirse rápidamente en esbirros de los terratenientes, los mercaderes y los curas. Persiguiendo y matando a sus hermanos y hermanas se granjearon la confianza de las autoridades y, gracias a ella, se mantuvieron con vida, aunque amarrados al cepo y alejados de su cultura ancestral. Martin Lienhard (1992) reproduce el testimonio de un wayuu, Cecilio López Sierra, que en 1764 fue obligado a trabajar para los encomenderos. Se le había encargado la tarea de facilitar la captura de los ladrones de una vaca. En “contra de mi opinión”, dice, “salí de este pueblo a poner en ejecución lo que en ella se me ordena, con 96 españoles armados”. El resultado de esta



operación fue que “murieron en ella 37 indios y se cogieron cinco chinitos y una china<sup>8</sup>” (p. 363). El saldo de esta operación del siglo XVIII no deja de anticipar las operaciones militares del ejército colombiano en contra de la población indígena o de los menores reclutados por la guerrilla<sup>9</sup>. Los terratenientes no son ladrones por despojar a los wayuu de su tierra ni explotadores por obligar a los wayuu a trabajar para su servicio sin pago alguno, pero los wayuu son ladrones si se llevan una vaca, que pasta dentro del territorio ancestral, para aliviar el hambre que padecen por culpa de la colonización. El argumento jurídico colonial es insostenible, pero válido desde el siglo XVIII y hasta la expedición de la *Constitución política de Colombia de 1991*. En teoría, después de 1991, los pueblos indígenas dejaron de ser menores de edad, es decir, propiedad del estado colombiano. Pero durante esos largos siglos, el terrateniente afirmaba que los indios le pertenecían y que los que se negaban a su mandato estaban invadiendo los predios de su abuelo español y por eso tenía derecho a asesinarlos.

La trampa colonial es fantástica y regula aún nuestras comprensiones sobre la legitimidad de la violencia contra los indígenas y los afros. La trampa colonial parece sacada de una infame historia de ciencia ficción. En el 2022 todavía existen políticos que afirman que la minga indígena es un grupo de terroristas y que es legítimo disgregar esta movilización a bala. Quienes heredaron las normas escritas por la colonia excusan por anticipado sus crímenes presentes y futuros. Quienes controlan el discurso escrito en español justifican sus acciones con documentos ilegítimos, escrituras coloniales o republicanas. Cuando los resguardos indígenas presentan los mismos documentos antiguos la respuesta del estado es que tales títulos requieren un trámite de “clarificación de la

<sup>8</sup> El término china o chino, se aplicó de manera despectiva durante el periodo colonial para referirse a las poblaciones indígenas, en especial a los infantes. El equívoco proviene del error de Colón, quien al final de su vida seguía creyendo que había llegado a Chipango, en Oriente. En el habla de la élite bogotana de herencia española se conserva este registro, a veces nostálgico y afectuoso, a veces clasista.

<sup>9</sup> Según *El Tiempo*, en un “bombardeo, llevado a cabo el 2 de marzo [de 2021], en la vereda Buenos Aires, [Guaviare] habrían muerto aproximadamente 14 menores de edad” [Consultado en: <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/denuncian-que-menores-de-edad-murieron-en-bombardeo-en-guaviare-572301>]. En la revista *Cambio*, el periodista Alfredo Molano Jimeno dice que el lunes 28 de marzo de 2022 “Once personas murieron en el Putumayo [en un caserío indígena] en una acción del Ejército con características de operación militar legal, pero también de falso positivo. Al lado de irregulares armados cayeron civiles inermes, incluido un menor de edad” [Consultado en: <https://cambiocolombia.com/articulo/justicia/putumayo-anatomia-de-una-matanza>].



vigencia legal”<sup>10</sup>. En las *Escrituras sagradas* y en las leyes coloniales se dejaba claro que el indígena, cristianizado o no, era culpable y el español, invasor y terrateniente, señor y gente respetable *secula seculorum*. Como sabemos la escritura alfabética es una tecnología ajena a los pueblos ancestrales. Su imposición a sangre y fuego produjo nefastas consecuencias en el sistema de valores. Tanto quienes se fueron excluidos por el sistema alfabético como quienes lo aprendieron terminaron convencidos de que los violentos tenían la razón, habían sido enviados por un dios superior de cultura desarrollada, y sus usos y costumbres eran los únicos valederos y civilizados para una vida correcta.

Cuando Cecilio López Sierra, quien ya se hace llamar “don”, le escribe al virrey Messía de La Cerda, el 29 de septiembre de 1765 para solicitar que le cumplan el pago prometido, su acto de escritura es al mismo tiempo un acto de vasallaje a la escritura, al estado español y a la religión católica. No se dirige apenas al virrey, se subordina a él, “puesto a los pies de V. E., su más reverente súbdito” (En LIENHARD, 1992, p. 366). La escritura asegura por anticipado la muerte del desobediente y la subordinación del colonizado. Escritura alfabética y violencia son, en millones de casos, instrumentos del mismo poder letrado. La ciudad letrada logró una victoria por partida doble: 1. Excluyó geográfica, política y culturalmente a quienes no hablaban ni escribían el español. Estos fueron la basura del país. No contaban en absolutamente nada, ni siquiera en el momento de tomar decisiones sobre sus tierras y sus cuerpos. 2. Cooptó psíquica y cognitivamente a los servidores que habían aprendido a leer y a escribir. Los mestizos letrados, antes indígenas explotados, afrodescendientes esclavizados y campesinos empobrecidos, representaban ahora a los fieles seguidores de los valores de la conquista<sup>11</sup>: el machismo, la corrupción, la burocracia, el enriquecimiento ilícito y la violencia. Su placer se alcanzaba explotando y humillando a quienes seguían por fuera de la cultura escrita, bien por haber sido excluidos

<sup>10</sup> Decreto de 2020 aprobado por el presidente de la república Iván Duque. [Consultado en chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Proyectos%20Normativos/Clarificaci%C3%B3n%20de%20t%C3%ADtulos%20de%20origen%20colonial.pdf]

<sup>11</sup> El caso más emblemático lo representa el Inca Garcilaso de la Vega (1991). Abandona la tierra de su madre, olvida el quechua y se hace escritor, uno de los más valiosos del renacimiento europeo. Desde allí escribe la historia del Perú, cuyo último capítulo teleológico es la europeización de la fe y la adopción de la lengua española. El Inca insiste en que las prácticas de sus ancestros son “idolatría” (p. 273).



por la educación o bien por tener una piel más oscura y unos rasgos menos europeos. Racismo y violencia se fueron amalgamando en los corazones de los dirigentes políticos y de sus súbditos sin que hasta hoy sea posible separarlos. El que tiene éxito social, aunque provenga de una clase popular, no se siente completo y feliz hasta que no ejerce poder y violencia sobre sus empleados y subalternos. El racismo heredado se exhibe como parte de los lujos alcanzados.

En 1615 Guamán Poma de Ayala (1980, tomo II, p. 358) habla del papel protagónico de una ciudad española levantada por manos indígenas y afros en territorio nasa y misak. Popayán es la capital encargada de controlar las minas de oro desde el Chocó hasta Nariño. La riqueza de los nuevos señores mineros —propietarios legales porque tienen una escritura pública reconocida con sello notarial y armas para convalidarlo— no deviene del trabajo personal sino del robo de tierras colectivas y de la explotación de sus antiguos dueños bajo la modalidad de trabajo forzado. A familias enteras, empleadas sin pago y sin distinción de sexo o edad, se les permitía trabajar y vivir en la propiedad del terrateniente. En recompensa se les bautizaba en la fe de Cristo, se les vendía ropas andrajosas y se les enseñaba el español. Y cuando la ocasión lo ameritaba, se les golpeaba para que aprendieran la disciplina del trabajo o se abusaba sexualmente de su cuerpo para mejorar la raza. En momentos especiales se les permitía probar el pan y el vino para que por fin abandonaran la chicha y la hoja de coca. Las torturas y los maltratos denunciados en dibujos por Guamán Poma de Ayala, haciendo frente a la escritura expropiadora y abusiva, se mantuvieron como política económica en la misma región hasta muy entrado el siglo XX<sup>12</sup>. Sin salir de su tierra, el sistema de la terrajería convertía a los indígenas en peones de curas, comerciantes y gamonales y les privaba el derecho a beneficiarse de la producción o de las ventas de los productos. Vivían en los mismos valles y las mismas montañas de sus abuelos, pero sin derecho a que los hijos fueran educados en su lengua ancestral. Lo único que supieron guardar con celo y cuidar en su corazón fueron las melodías de flautas que nunca se olvidaron. La música se tornó en bálsamo frente a la ignominia.

<sup>12</sup> La explotación del caucho, de la madera y de la hoja de coca resucitó ese modelo económico en los territorios indígenas, afrodescendientes y campesinos.



El escandaloso sistema productivo fue denunciado por Manuel Quintín Lame Chantre en 1938. Sus promotores, el hacendado Ignacio Muñoz Córdoba y su yerno el poeta Guillermo Valencia Castillo, reaccionaron violentamente ante las calumnias de un analfabeto. Pusieron preso varias veces al líder indígena, quien sin saber escribir dictó en 1939 a uno de sus seguidores, un muchacho alfabetizado, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas*, las reflexiones más agudas que se hayan escrito en contra de la escritura y el pacto colonial defendido por las élites conservadoras:

(...) así deseó el Dr. Guillermo Valencias unido con un puñado de hombres no indígenas que lo secundaron de la alta aristocracia del Cauca ditorciar o destruir mi pensamiento por medio de la barbarie y el cinismo, mandándome encerrar en un Calabozo y ordenando se me pusiera en los pies una barra de grillos de veintiocho libras durante un año incomunicado, orden que fue cumplida y consta en auto en el Proceso que está archivado, y que dijeran que el indio Quintín Lame había sido desterrado o que había muerto; pero aun sin embargo, todavía vive, porque estos dijeron: “Que al indio había que andarle duro, porque era de la única manera que se llenaba de terror, etc” (LAME CHANTRE, 2022, p. 54).

¿Por qué en el Departamento del Cauca cien años después de la independencia política frente a España no se había acabado la aristocracia conservadora? ¿Qué independencia era esta de la República de Colombia donde los nasa y los misak, los legítimos dueños del territorio, no tenía derecho a usar sus tierras ancestrales? ¿La independencia política había sido apenas una estrategia para mantener en el poder a los letrados y herederos de los conquistadores? Manuel Quintín Lame Chantre es el líder social por antonomasia del siglo XX. Hijo de padre nasa y de madre misak, se educó en las selvas en las lenguas de sus mayores y organizó un movimiento indígena por la defensa de los derechos de la Madre Tierra. Vivió en los márgenes de la ciudad letrada y aprendió leyes para defender sin título profesional a sus hermanos y hermanas. Su pensamiento fue destruido por la barbarie y el cinismo. Se le acusó de no saber escribir, de hablar mal el español. Se le puso preso y se declaró su muerte varias veces para desanimar a sus seguidores. A su muerte, el estado colombiano recrudeció los ataques en el Cauca contra la población aborigen, obligándola a abandonar sus tierras productivas y a subir a los páramos



para refugiarse de los ejércitos. De esa violencia sin freno también fueron responsables los movimientos guerrilleros que nunca aprendieron las lenguas del territorio ni valoraron la visión de mundo indígena contraria a las propuestas del cristianismo, capitalismo, maoísmo y comunismo. Ninguna de esas versiones del desarrollo se ajusta a la ley de origen de un pueblo ancestral, ni en el Cauca ni en el Amazonas. Por ley de origen se entiende un tejido de vida, en donde todos los seres, sin distingo de especie, son indispensables para la vida. Allí la especie humana no es la dueña del planeta. Por tanto, no tiene el derecho ni la potestad de extraer y vender las plantas, los animales y los minerales de un territorio. Solo el régimen del terror hizo posible que las culturas ancestrales terminaran por creer que los humanos eran dueños y podían disponer a su antojo de otros humanos y de las demás especies. Solo ese régimen demostró que no había que tenerle miedo a ningún dios y menos a la Madre Naturaleza. Si en 1542 era legítimo matar por millones a los indígenas, secuestrar por millones y vender a los africanos, entonces en el siglo XX era completamente razonable que se abriera el vientre de la Madre para arrancarle con taladros gigantescos el oro, el carbón, el petróleo y se inventaran las bombas atómicas para asesinar por millones y en un segundo a quienes se opusieran a la rueda de la historia. Nada había convencido más a la moderna civilización de su poder divino que la técnica. Con ella era capaz de acabar sin remilgos al mismo dios, al cual los fieles le oraban en momentos de desesperanza. Por el otro lado, la población indígena que no le perdió el miedo al dios cristiano se condenó a la colonialidad cómplice y autocomplaciente. Abandonó sus lenguas y tradiciones y se hizo decididamente cristiana hasta el fanatismo. Por todos lados del territorio nacional, las iglesias católicas, cristianas, evangélicas y protestantes conservaron su poder sobre la educación propia de las comunidades ancestrales. El estado colombiano delegó en esas instituciones la tarea de continuar la evangelización, como un paliativo necesario para aguantar el desarrollo y el progreso. Los versos de un poeta católico y marxista resumen la paradoja de esta violencia de la cristiandad sobre las culturas indígenas. “Yo nací un día / que Dios estuvo enfermo, / grave” y “Tanto amor y no poder nada contra la muerte” (VALLEJO, 1979, p. 150 y p. 292). Para el mestizo César Vallejo, la poesía se expresa en la lengua del conquistador. En esa lengua, aquel dios cristiano ya lleva siglos enfermo, en



agonía. Para el serrano César Vallejo, la religión cristiana nos legó una esperanza, el amor. Pero ese amor no puede vencer a la muerte. Muerte oprobiosa es el cristianismo que el mundo moderno les destina a los indígenas. Con razón la cultura wayuu emplea la palabra *karalouta* para designar la biblia. Karalouta significa “el mensajero de la muerte”.

### **Crueldades de la cauchería**

Si los nasa, los misak y los yanakonas fueron asediados y humillados durante más de cien años por la terrajería, en el Cauca; en el Amazonas, los murui-muina, los muinane, los andoque, los bora, los okaina y cientos de pueblos más de Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela, Brasil y Bolivia fueron diezmados cruelmente por la cauchería ante la mirada complaciente de los estados modernos que cuidaban uno de los negocios más rentables de la industria contemporánea. No existe un estudio poblacional que indique con fiabilidad cuántas personas fueron asesinadas entre el momento en que los europeos empezaron a pensar la utilidad comercial de los objetos fabricados con la leche del árbol de caucho y el momento en que el caucho fue producido por Serguei Lévedev de manera sintética en laboratorio en 1910. No obstante, se sabe que el primero que empezó a comerciar y a experimentar con el caucho fue Samuel Repica, quien en 1791 logró fabricar una tela *waterproofing*, a prueba de agua, gracias a un recubrimiento con el látex del árbol de caucho. Ese descubrimiento basado en el conocimiento ancestral de los pueblos de América, que jugaban con la pelota de caucho desde hacía miles de años, dio lugar a la extracción masiva de ese látex y a la esclavización y exterminio de culturas enteras en Sudamérica. Para los pueblos murui-muina de los ríos Igaraparaná y Caraparaná el saldo de víctimas se cuenta en lenguas desaparecidas. Hasta mediados del siglo XIX la familia lingüística se componía por veinticinco lenguas hermanas y entendibles entre sí. De esas lenguas hoy solo quedan cuatro: bue, minika, mika y nipode. Y en total se cuenta con un número muy pequeño de hablantes. Según la información que entregan las autoridades<sup>13</sup>

<sup>13</sup> AZICATCH (2006). Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera. *Plan de vida de los hijos del tabaco, coca y la yuca dulce. Plan de abundancia zona Chorrera 2004-2008*. [https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_vida\\_de\\_los\\_hijos\\_del\\_tabaco\\_la\\_coca\\_y\\_la\\_yuca\\_d](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_de_los_hijos_del_tabaco_la_coca_y_la_yuca_d)



del municipio de La Chorrera, solo 2.645 personas se identifican con estas culturas y hablan una de esas lenguas.

El momento más exitoso de la venta del látex coincide con los albores de la primera guerra mundial en Europa y con el mayor número de víctimas indígenas, unas 300 mil en toda la cuenca amazónica. La demanda del caucho creció a niveles insospechados en el mundo cuando se comprobó que era indispensable en la fabricación de polímeros, es decir, neumáticos, llantas y empaques para armas. El país que más caucho procesara industrialmente era el país que iba a llevar la delantera en la economía mundial y en las guerras. Claro, a parte de los millones de toneladas de caucho natural era indispensable producir el caucho sintético para ahorrar costos de extracción y transporte. Por eso la financiación del horror de la cauchería se debe a los grandes inversionistas privados y estatales de Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Bélgica, Alemania y Rusia. Los agentes comerciales de esos países constituyeron empresas de capital mixto que, a su vez, subcontrataban empresas locales de la cuenca amazónica que, con la anuencia de los gobiernos corruptos respectivos, autorizaron la cacería, el secuestro y la esclavización de poblaciones enteras, obligadas a trabajar día y noche sin pago en la extracción de un látex que tenía funciones rituales y no comerciales. En ese contexto surgió la Peruvian Amazon Company. Fue fundada por los peruanos Julio César Arana y Pablo Zumaeta y contaba con el apoyo militar y logístico del colombiano Benjamín Larrañaga para controlar las comunidades del río Putumayo, en donde se asentaban cientos de culturas ancestrales. El capital de esta empresa provenía de Londres, y desde allí se controlaba la extracción, almacenamiento, compra y venta del caucho. En pocos años la bonanza del caucho y las inversiones europeas transformaron los puertos de pescadores en grandes ciudades, capitales mundiales del nuevo negocio. Pronto hubo tranvía, hoteles, palacios, teatros en Iquitos, Manaus y Belén do Pará. Pronto los ídolos del momento eran los inventores de productos derivados del caucho. Charles Goodyear, el descubridor en 1839 de la vulcanización del látex y fabricante de llantas para ruedas metálicas, y John Boyd Dunlop, inventor del neumático o cámara cerrada de aire en 1887, fueron sin duda los abanderados

[ulce\\_chorrera.pdf](#) [consultado 21.05.2022]





del mundo inerte y acelerado. El signo de la historia de la humanidad señalaba hacia la ciencia, la investigación y la innovación como antesalas del lujo, el enriquecimiento y la comodidad de la existencia humana sobre todas las formas de vida. El planeta fue convertido en materia inerte al servicio de los humanos y por la sabiduría del dios de los cristianos. Así lo entendía Goodyear: “Es probable que no haya otra sustancia inerte cuyas propiedades exciten en el espíritu humano, cuando es examinada por primera vez, igual proporción de curiosidad, sorpresa y admiración. ¿Quién puede examinar y meditar sobre esta propiedad de la goma elástica sin adorar la sabiduría del Creador?” (Citado por SIERRA). ¿Quién podría negar nuevamente el maridaje exitoso entre acumulación de capital, cosificación del mundo y cristianismo? Ese principio de fe y rentabilidad aplicado durante siglos había caído del aire como un monstruo incontrolable sobre los pueblos amazónicos.

Las primeras denuncias internacionales sobre la existencia de campos de concentración y de campos de trabajos forzados para miles de personas se hicieron en 1904, a propósito de la grave situación que vivía el Congo bajo el régimen del belga Leopold II<sup>14</sup>. La indignación creció moderadamente, pues las bondades de las nuevas ciudades hacían impensable el exterminio de seres humanos. Solo la Casa Arana, una empresa admirable, había dado trabajo a “cuarenta mil indios, a quienes se enseña gradualmente a mejorar los toscos métodos primitivos [...] elevándose así la calidad del producto de caucho” (BAUM, 1958, p. 253). Ante la Cámara de los Comunes de Londres, Julio César Arana se presentaba como “un civilizador de tribus salvajes y antropófagas” (OÑORO y RAMOS, 2014, p. 9), nunca como un asesino ni un explotador. Era un empresario exitoso y humanista. En 1910 el irlandés Roger Casement informó que la modalidad esclavista belga que se empleaba en el Congo para la extracción del marfil se había copiado para la producción industrial del caucho en las selvas peruanas<sup>15</sup>. Casement pensaba más en la

<sup>14</sup> De los métodos brutales de exterminio y explotación empleados en el Congo por los agentes comerciales del colonialismo belga se habla en la novela de Joseph Conrad *Heart of Darkness* (1899). Allí Conrad conocería a Roger Casement, quien luego viajaría hasta La Chorrera, territorio ancestral murui-muina, hoy municipio colombiano.

<sup>15</sup> Entre 1900 y 1937 se sacaron de la cuenca amazónica 2.240.000 toneladas de caucho. El segundo mayor productor era África, especialmente el Congo (BAUM, 1958, p. 338).



situación de los afrodescendientes que en los indígenas. Lo más grave, según él, eran las adversas condiciones contractuales de los 196 ciudadanos ingleses que habían sido contratados por la empresa Peruvian Amazon Company. Provenientes de Barbados, un territorio de ultramar del imperio británico, y todos afrodescendientes, hablantes de la lengua kriol, solicitaban que se les cumplieran las promesas con las que habían sido contratados. Esos empleados fueron engañados en el Caribe con la promesa de volverse millonarios en el Amazonas solo ayudando a cuidar unas plantaciones de caucho. No sabían que el mecanismo de contratación, copia de la encomienda colonial<sup>16</sup>, rápidamente los iba a endeudar hasta el punto de no poder pagar lo que consumían y jamás ahorrar el dinero para regresar a sus casas. Los barbadenses no vivían en las casas lujosas de sus jefes sino en medio de la selva en campamentos improvisados. Allí la vida bajo sospecha, zozobra y hambre los impulsaba a la degradación y al uso de la violencia para conservar la vida. Sin darse cuenta este trabajo millonario los había convertido en asesinos y violadores de indios. Se habían transformado en el antiguo colonizador.

Las abuelas y los abuelos murui-muina cuentan que a sus ancestros los asesinaron los empleados de las diferentes empresas caucheras. Entre los jefes había estadounidenses, holandeses, alemanes, ingleses quienes ordenaban a los barbadenses a cometer los crímenes más horribles. Y, como es usual en los regímenes de opresión, los indígenas que sabían hablar el español se aprovecharon de su condición de cercanía a los jefes invasores para ganarse puestos de poder. Así se hicieron capataces y asesinos de su propia gente, “colonizadores dentro de casa” y “patrones dentro de casa” (SEGATO, 2018, p. 114). Mujeres, hombres, niñas, niños, abuelos, abuelas fueron obligados a extraer el látex del árbol de caucho. Si no cumplían ciertas cuotas a la semana, los asesinaban. Si se negaban a trabajar, los mutilaban. Los rebeldes que se enfrentaban a los invasores eran ahogados o quemados vivos. La mayoría de las mujeres indígenas fueron violadas para así convertir a sus hijos e hijas en sirvientes civilizados, con ropas occidentales, de las casas comerciales. Cuando abortaban para no tener los hijos del genocidio, también las mataban.

---

<sup>16</sup> Casement lo define como “sistema de extorciones armadas”, en el que los barbadenses eran “forzados a cometer actos ilegales en contra de los habitantes indios de esa región” (CASEMENT, 2012, pp. 46-48).



Las imágenes son aún más infames cuando se sabe que los responsables nunca fueron condenados. Las pedagogías de la crueldad, sumadas al cristianismo y a los deseos de desarrollo tecnológico, perviven solo gracias a la impunidad. Ella cuida al patriarcado, al corporativismo masculino, a la burocracia, a la corrupción y a la tecnocracia. Los hechos de la cauchería desdican en todas las dimensiones las virtudes humanas, si alguna vez la ha habido. Desdican el proyecto de la modernidad basado en la acumulación de capital a cualquier costo. El niño, tal vez de unos ocho años, a lo sumo (ver anexo 3), es esclavizado a trabajos forzados y descomunales. Como parte del inventario de la empresa se le marca con una carimba, que lleva las iniciales de la Casa Arana. Cuando no puede cumplir con la cuota, como es natural, por el cansancio, por el hambre, se le fustiga hasta romperle la piel. Si era cierto, según la cronología de las aboliciones de la esclavitud, que ya habían desaparecido los esclavos en todo el continente americano, no hay razón legal para que un menor de edad sea esclavizado y torturado en 1910 en territorio colombiano. Casement sabe que este escenario es una vuelta al siglo XVI y sospecha que de seguir así no solo los indígenas o los africanos correrán el peligro de caer en esta red del horror. En La Chorrera, municipio colombiano, en 1910 había un campo de exterminio de seres humanos. Casement (2014), lo sabe y lo consigna en su diario: “Uno está rodeado de criminales por todos los lados: el anfitrión que preside la mesa es un cobarde asesino, también los chicos que te atienden y todos los demás” (p. 28). El anfitrión puede ser un mestizo peruano o un inglés o un colombiano. Los chicos que atienden son los barbadenses y los capataces indígenas ganados para la causa esclavista. Y el resto son las autoridades, cómplices sin modestia.

El peligro de caer en la red del horror, sin embargo, según Casement, es falta de una mano dura, de un estado fuerte y de una cultura moderna disciplinada. Casement a la larga es un partidario de la guerra total a favor de la modernidad tecnológica. En sus comprensiones, no solo es necesario denunciar los maltratos a los indígenas sino también el anhelo de que otro país se haga cargo del enorme potencial industrial del Amazonas: “Este poderoso río, y más allá las orillas de este gran continente, esperan la mano de la civilización [...]. Alemania, con sus 70.000.000 de hombres vigorosos, tiene mucho que hacer por la humanidad aparte de proporcionarnos música y espectáculos militares”



(CASEMENT, 2014, p. 182). En los albores de la gran guerra europea y con el nacionalismo creciente estas afirmaciones de Casement solo podrían esperar una realización funesta para la humanidad. De los campos de concentración en el Putumayo se podría pasar, en cualquier momento, a los campos de concentración en Europa. Así lo denunció en 1917 Rosa Luxemburg, pero no le creyeron. Al contrario, fue asesinada por ser judía y una de las más serias críticas del capitalismo. Rosa Luxemburg sabía que para que se produzca la acumulación de capital, es decir, el mayor rendimiento económico, era necesario que la explotación infame del caucho tuviera cómplices y borregos en el mercado mundial (Luxemburg, 2013). Esos cómplices eran otros machos que habían convertido a la población del mundo en consumidora de objetos fabricados a partir del látex del caucho. A partir de ese momento la población del mundo se convertirá en adicta a los polímeros más letales para el planeta: los plásticos sintéticos.

Julio César Arana del Águila nunca fue condenado ni en Londres ni en Bogotá ni en Lima por los crímenes cometidos. Por el contrario, fue indemnizado para que abandonara sus propiedades en territorio colombiano. Además, se le autorizó a que se llevara miles de murui-muina a Iquitos, en donde siguieron bajo sus órdenes<sup>17</sup>. Según el tratado de límites firmado entre Colombia y Perú en 1922, los territorios de los pueblos originarios fueron divididos arbitrariamente por dos estados. Tanto en la parte peruana como en la colombiana la extorsión armada de la población indígena continuó hasta finales de 1945, es decir, hasta que terminó la segunda guerra mundial europea. A partir de entonces Bélgica, Francia, Inglaterra, Rusia y Estados Unidos monopolizaron el negocio de la producción del caucho sintético. Ya no necesitaban a los indígenas del Amazonas. Se había usurpado su conocimiento y eso bastaba. El *know-how* había pasado a las empresas multinacionales. Para la mentalidad occidental, los indígenas volvían a ser elementos del paisaje, fetiches de los turistas o, en el mejor de los casos, informantes de los antropólogos, viajeros y escritores. Las atrocidades y las denuncias no sirvieron para que los indígenas ganaran el estatus de ciudadanos con derechos y dejaran de ser vistos como salvajes por el estado

<sup>17</sup> En Perú hay 905 personas que se autoidentifican como murui-muinani. De ellas solo 416 hablan fragmentaria o fluidamente una de las lenguas ancestrales murui-muina, a saber: bue, mika, minika y nipode (Ministerio de Cultura del Perú, 2022).



colombiano, las iglesias, los comerciantes y los nuevos grupos armados que llegaría después de mediados de siglo XX. Los nuevos tratados no cambiaron la mirada racista, extractivista y patriarcal de las élites nacionales y extranjeras. Cuando Konrad Theodor Preuß<sup>18</sup> en 1914 grabó los cantos y los relatos de los murui-muina su interés no era ayudarlos a salir del yugo de los caucheros colombianos sino estudiar una religión primitiva. Solo le interesaba que le sirvieran de informantes, es decir, que cantaran con la cabeza metida en el fonógrafo para él después con la ayuda de un joven bilingüe hacer a posteriori la transcripción y la traducción. Por eso pagó al cauchero Leonardo Cabrera<sup>19</sup> para que le alquilara 73 personas por el tiempo que durara la investigación. Pagó para que familias enteras trabajaran a su servicio. Terminada la grabación, abuelos y abuelas, niños y niñas, hombres y mujeres jóvenes debían volver a la cauchería a trabajar como esclavos. Preuß dice que Cabrera mambeaba y chupaba el ambil y que hablaba la lengua de los murui-muina. Que por eso no era tan cruel con sus empleados. Pero sabemos que una persona, por ejemplo, Rosendo, roraima (cantor y narrador tradicional), tenía una deuda de 100 dólares por los utensilios, telas y alimentos que le vendía el cauchero Félix Silva. 100 dólares que era casi imposible pagar con el trabajo agotador en la cauchería, pues 25 libras de caucho se pagaban a 5 dólares (Preuss, 1994, p. 30). Obtener una libra de caucho requería una semana de labores sin pausa.

*La vorágine* de José Eustasio Rivera, publicada en 1924, confirmó las crueldades de la cauchería, pero no modificó su mirada eurocéntrica prejuiciada del mundo ancestral murui-muina. Clemente Silva, un pastuso, busca a Luciano, su hijo de catorce años. Para hallarlo y liberarlo de las garras de la Casa Arana debe pagar la deuda del niño, el recargo por compra de un ser humano y su propia deuda. Julio César Arana se saborea ante este ingenuo padre amoroso. El intento de liberar a Luciano tiene sus costos y Arana no pierde la oportunidad de aplicar su lógica extorsiva perversa. El diálogo entre Silva y Arana se desarrolla en una atmósfera de degradación vertiginosa:

<sup>18</sup> Escribiremos así el apellido, Preuß, cuando se refiere a la persona, y Preuss cuando nos referimos a la edición en español.

<sup>19</sup> Seguimos las versiones de Konrad Theodor Preuss (1994, p. 20).



—¿Usted está dispuesto a comprarme la cuenta suya y la de su hijo? ¿Cuánto debe usted? ¿Qué abonos le han hecho por su trabajo?

—Lo ignoro, señor.

—¿Quiere darme por las dos cuentas cinco mil soles?

—Sí, sí, pero aquí no tengo dinero. Si usted quisiera la casita que poseo en Pasto ... Larrañaga y Vega son paisanos míos. Ellos podrían darle informes, ellos fueron mis condiscípulos.

—No le aconsejo ni saludarlos. Ahora no quieren amigos pobres. Dígame —agregó sacándome al patio—, ¿usted no tiene goma con qué pagar?

—No, señor.

—¿Ni sabe cuáles son los caucheros que me la roban? Si me denuncia algún escondite, nos dividiremos la que allí haya.

—No, señor.

—¿Usted no podría conseguirla en el Caquetá? Yo le daría compañerazos para que asaltara barracones.

Disimulando la repulsión que me producían aquellas maquinaciones rapaces, pasé de la astucia a la doblez. Aparenté quedar pensativo. Mi sobornador estrechó el asedio:

—Me valgo de usted porque comprendo que es honrado y que sabrá guardarme la reserva. Su misma cara le hace el proceso. De no ser así, lo trataría como a picure, me negaría a venderle a su hijo y a uno y a otro los enterraría en los siringales. Recuerde que no tienen con qué pagarme y que yo mismo le doy a usted los medios de quedar libres.

—Es verdad, señor. Mas eso mismo obliga mi fe de hombre reconocido. No quisiera comprometerme sin tener la seguridad de cumplir. Me gustaría ir al Caquetá, por lo pronto, como rumbero, mientras estudio la región y abro alguna trocha estratégica.

—Muy bien pensado, y así será. Eso queda al cuidado suyo, y el hijo de usted a mi cuidado. Pida un wíchester, víveres, una brújula, y llévese un indio como carguero.

—Gracias, señor, pero mi cuenta se aumentaría.

—Eso lo pago yo, ése es mi regalo de carnaval (RIVERA, 1979, p. 119).

Arana sabe que los cinco mil soles son impagables. Aún una casa en Pasto no bastaría para cubrir esta deuda. Lo que le interesa a Arana es el caucho, el producto que le compran en Europa y por el cual se ha distinguido como un civilizador de indios. De manera descarada y cínica, afirma que le han robado el caucho. ¿A él, invasor y explotador, le han robado? Su capacidad para convertir por medio de la violencia a otros seres humanos en cosas, en máquinas, en empleados de su propiedad, le dona nuevas formas de la crueldad. Clemente Silva debe “comprarle” las deudas. Los siringueros o recolectores de



látex al tiempo que trabajan para la empresa cauchera se vuelven deudores y, cuando la deuda incrementa por enfermedad, fatiga o hambre, propiedad del cauchero. El mejor empleado es el que no tiene con qué pagar y se ve obligado a trabajar hasta la muerte sin pago alguno. Si se niega a aceptar el gesto generoso y carnavalesco del empleador, es tratado como un “picure”, un fugitivo y, en tal caso, puede ser ejecutado sin razón alguna por una autoridad ilegítima. En tal contexto social y económico, el nuevo dios de la modernidad es el empleador. Él y solo él puede conceder la oportunidad de trabajar, de ser explotado y de morir en libertad. Lo terriblemente escandaloso de la escena atañe a la condición degradada del indígena. En la jerarquía de los condenados, el indígena puede ser “carguero” de otro condenado, de uno que viene de la ciudad, de uno que ha sido paisano de los blancos caucheros, de uno que ha venido a buscar a su hijo. Al mismo tiempo, el indígena es carguero de los capataces barbadenses. En *La vorágine* el capataz que vigila a Clemente Silva es un afro de Martinica y su ejercicio de la violencia le hace sentir que está más cerca de la autoridad que lo oprime y la libertad anhelada que todos los indios esclavizados. A diferencia del cauchero colombiano, Leonardo Cabrera, conocido por Preuß, El Chispita, otro capataz indígena de confianza de Arana, no empleaba las lenguas ancestrales para dar a conocer una visión de mundo distinta a la occidental ni tampoco para defender a los oprimidos, sino que se valía de esos conocimientos para deshonorar la vida y el cuerpo de propias hermanas:

El Chispita [...] era un capataz bastante ilustrado en lenguas nativas: yeral, carijona, huitoto, muinane; [...] les robaba los guayucos a los indígenas para tener pretexto de castigarlos por inmorales, [...] los obligaba a enterrar la goma, sólo por esperar que llegara el amo y descubrirle ocasionalmente los escondites, con lo cual sostenía su fama de adivino honrado y vivaz; [...] sus uñazas, afiladas como lancetas, que podían matar al indio más fuerte con imperceptible rasguñadura, no por ser mágicas ni enconosas, sino por el veneno de curare que las teñía (RIVERA, 1979, 129).

El capataz indígena El Chispita busca la complacencia del amo y en la palabra de reconocimiento por el servicio prestado encuentra su placer y razón de vida, en medio de



esta “calumniada selva del crimen” (RIVERA, 1979, p. 128). Ni los informes de Casement, a quien Clemente Silva llama Visitador, ni la novela de Rivera lograron desprenderse de la fe en el progreso moderno. Casement espera que la Europa alemana lleve a la humanidad a su máximo punto de desarrollo. El imperio británico no le toleró su nacionalismo irlandés y lo hizo colgar en 1916, por traición a la patria. Tal vez si hubiera llegado a la segunda guerra mundial europea se hubiera dado cuenta de qué tan fanático había sido. Las armas y las máquinas solo habían acelerado la destrucción general. Hablar de las pedagogías de la crueldad al servicio de la civilización y la educación de los indios era en 1924 y es aún hoy políticamente incorrecto. “Dicen que el que habla yerra, pero el que hable de estos secretos errará más. Vaya, predíquelos en Lima o en Bogotá, si quiere que lo tengan por mendaz y calumniador” (RIVERA, 1979, 130), así le aconseja Balbino Jácome, otro explotado de la cauchería.

Hasta aquí los testimonios que hemos citado sobre los pueblos murui-muina y la cauchería los muestran como el resultado de la lógica del exterminio. En ese *locus terribilis* los indígenas solo pueden llevar una vida miserable. Ellos cuentan en esta historia apenas como víctimas indefensas, seres totalmente incapaces para asumir cualquier responsabilidad y autodeterminación. Repetir tales argumentos nos devuelve a la Ley 89 de 1890, según la cual el estado colombiano debe determinar “la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones” (ROLDÁN ORTEGA y GÓMEZ VARGAS, 1994, p. 65). La ley colombiana de aquella época acogería y validaría el comportamiento de la industria mundial al someter y exterminar, por una causa noble, a las poblaciones indígenas. ¿Qué idea tenían del caucho los murui-muina antes de la llegada de la Casa Arana? ¿Qué hicieron después de que se fueron los caucheros hacia 1945? ¿Qué palabra compartirán en 2022 los murui-muina cuando se habla de la cauchería y de la violencia? Las investigaciones sobre la cauchería que parten de las lenguas ancestrales y que se hace en diálogo con las comunidades obtienen comprensiones insospechadas. Hablar de la violencia es hablar del canto y de la danza como formas de sanación colectiva.





### **Komuiyakuri úai: canto contra crueldades**

Es usual que la modernidad antropocentrada conciba las lenguas como artefacto o invención humana. Es decir, apenas como una creación de la especie superior. O supone que solo los humanos han fabricado lenguajes mientras que las plantas y los animales carecen de esa capacidad. En una línea contraria se encuentran las teorías del lenguaje que provienen de las culturas ancestrales. Por lo general el pensamiento ancestral entiende que el lenguaje humano y los lenguajes de las especies no humanas son al mismo tiempo partos de la tierra. Es decir, nuestros sonidos, maneras de articular el lenguaje e, incluso, los sentidos de lo que decimos y sentimos dependen directamente de la sabiduría del territorio. Es la madre la que habla por nosotras. Nosotras somos plantas, minerales, energías, animales. Entre los murui-muina, se conoce el lugar exacto de donde se supone salieron las lenguas. Ese lugar se llama Komimafo, es decir, el origen del saber (KUIRU NAFORO, 2017). El significado de ese lugar se recuerda durante los bailes tradicionales. El origen de la palabra recibida de la madre se celebra en los cantos colectivos. Son muchos y numerosos los géneros poéticos que abordan esta temática<sup>20</sup>. Aquí solo mencionaremos dos ejemplos, el *uiki rafue* y el *uarua*, para dar una muestra de cómo se cambia el signo de la violencia cuando se lee desde el canto ancestral. En el *uiki rafue* se celebra y recuerda la sabiduría del árbol del caucho. En el *uarua* se habla de las energías que dan origen, energía, forma y materia al cosmos. La correlación de la vida humana con la vida del planeta cambia en ambos géneros poéticos nuestra percepción de la vida. Ahora los humanos no son dueños del mundo. Tampoco son los encargados de nombrarlo y transformarlo. Cuando el mundo se nombra a sí mismo en su sabiduría y diversidad, los humanos recuperan su humildad frente a los procesos vitales. Ser hijas de la madre es todo lo contrario a ser dueñas del lenguaje. Los dueños del lenguaje creen que, a través de la palabra, el saber, se captura la naturaleza. Los hijos de la madre Tierra escuchan que el saber es para cuidar la vida, no para destruirla.

<sup>20</sup> Seguimos la investigación de Maribel Berrío Moncada (2022), en la que se ha sistematizado el registro de más de cien géneros poéticos murui-muina. De tal modo que la comprensión de sus características y funciones constituye hoy un campo muy amplio y novedoso.



Así se infiere de las teorías de Jitóma Fairinama y Jitomaña Jitómagaro citadas por Areiza Serna (2012): “Muy al contrario de lo que significa para la sociedad industrial, el caucho entre los *minika*, el [...] *jizina*, significa árbol del poder de la disciplina” (p. 18). La memoria ancestral *murui-muina* relaciona el látex del árbol del caucho, *jizirai*, con la disciplina, con la ética de vida. Los *jagatai*, relatos antiguos, hablan de ese origen común de las especies. El *jizirai* se extrae con paciencia y para fines rituales, nunca para fines comerciales. El látex sirve, por ejemplo, para recubrir una punta del *juaki*, mazo de madera con el que se golpea el *korabiki*, tambor de tierra. Este uso del caucho relaciona el árbol con la música y las danzas y convierte al tambor en un instrumento de comunicación que aglutina a los integrantes de la comunidad. Los convoca cuando se realiza el juego de la pelota. Ese es otro uso del caucho. Con el látex se fabrica la pelota, *jizigi*, tan grande como un corazón.

Los jugadores de pelota organizan una fiesta especial, el *uiki rafue*. Fiesta que no se realiza todos los fines de semana ni varias veces en un mismo año. Se trata de una ceremonia para curar y armonizar ciertas energías, presencias, que afectan negativamente a la comunidad. Durante la ceremonia se cuenta “su origen, quiénes fueron los primeros en realizar el *uiki rafue*, cómo se realizó, qué significa, cómo se debe conservar” (AREIZA SERNA, 2012, p. 19) y a quiénes se debe invitar para tratar los problemas urgentes. Es decir, la ceremonia sirve para hacer memoria de los saberes antiguos que son necesarios para cuidar la vida y sanar a la comunidad y al territorio. Aunque se presenten como competidores los equipos invitados se preparan para alcanzar una comprensión mutua y evitar la enfermedad. No solo se trata de jugar a no dejar caer la pelota o a golpearla con la rodilla y pasarla por una ventana de la casa grande. Cuando el juego no se prepara de manera adecuada, es decir, cuando el propósito se desvía hacia la arrogancia y la confrontación, es muy posible que la ceremonia termine mal. En uno de los relatos contados por Jitomaña Jitómagaro se advierte que

*Jii mei jifanotino irataite jiaino tiide jmm*  
*Jii mei ua uikiñede ikirafue reiki jmm.*

*Jii pues algunos que juegan se enferman y otros mueren jmm*



*Jii* pues no es *uiki* verdadero, es ira de fuego *jmm* (en AREIZA SERNA, 2012, pp. 105-113)

La pelota, *jizigi*, y la palabra del *uiki rafue* invitan a revisar el origen de todas las cosas, una de ellas la rabia. Por eso son instrumentos de sumo cuidado. Pueden ser peligrosos, pueden llevar al desborde de las pasiones y a la muerte. Bien manejados, bien orientados, los danzantes y jugadores de la pelota pueden ayudar a tramitar los conflictos con sus vecinos, con sus familiares. Riazéyue le explica a Preuß:

Ieri kaidi zaizaidikai uuikimo mooma komeki iedo kaimataiyena.

Por eso nosotros danzamos en el *uiki* para alegrarnos con el corazón del padre (En Preuss, 1994, p. 719).

El riesgo de perder la vida durante el juego de la pelota debe ser minimizado con las danzas y los cantos, para que quienes se encuentran a compartir puedan volver a celebrar la vida. Los organizadores del *uiki rafue* deben sin embargo asumir esa responsabilidad. Deben tener la pelota ancestral, la heredada. Deben ofrecer alimentos, bebidas y plantas medicinales (*jibie*, *yera*, *jaigabi*) en abundancia, para que los invitados regresen a sus hogares con una sensación de alegría por la mutua comprensión alcanzada. La importancia del árbol del caucho, siguiendo esta práctica ritual, se equipara a un reto mayor para quienes deben aprender a repartir las alegrías y armonizar los conflictos. Las sabias y los sabios de una comunidad no serán aquellos que extraigan la mayor cantidad de toneladas de caucho sino los que ayuden a regular y a resolver los problemas.

Es evidente que estas comprensiones en torno al árbol del caucho, *jizina*, estaban lejos de ser atendidas por la Arana, Casement, Preuss, Leonardo Cabrera, Rivera y los barbadenses. De haberse interesado en las lenguas ancestrales, Clemente Silva tal vez hubiera sintonizado con esta terapia de sanación colectiva. Esa práctica fue vilipendiada con la cauchería y con las pedagogías de la crueldad. Después de ese episodio, los muruimuina decidieron cerrar ese canasto de conocimiento. Cerrarlo para evitar que se siguiera abusando de sus poderes. En 1974 fue la última vez que se organizó una ceremonia de *uiki*



*rafue*. Estuvo a cargo de Raúl Gaba, en San Antonio, a orillas del río Igaraparaná. Allí las mayores y los mayores acordaron no volver a tocar este tema, para prevenir más exterminios. Muchos de los bisnietos de la cauchería se llamaron a sí mismos *jaieniki*, es decir, huérfanos. Todos “somos huérfanos, porque después del tiempo del caucho muchos clanes perdieron su gente y sus capitanes, y han tenido que ir a vivir junto a otros clanes, como huérfanos” (ECHEVERRI y CANDRE, 2008, p. 151). Aún los no murui-muina pueden sentirse *jaieniki* después de la cauchería sobrevino la gran guerra europea, luego la segunda guerra europea, las guerras sucesivas en Colombia, en África, en Asia. Las nuevas guerras esclavas. No se aprendió la palabra para danzar sabroso. Solo hubo fecundidad de autos, motos y aviones.

El *uarua*, por su parte, hace una invitación a la humildad del conocimiento<sup>21</sup>. La estructura del *uarua* elegido, el “Mogorue”, reconstruye a estructura del cosmos, desde su origen hasta su estado actual. Paralelamente se van mencionando los procesos que hacen posible la vida de las especies. Lo más dicente de esa narrativa danzada y cantada consiste en que se mencionan las energías invisibles, luego sus pasos hasta la conformación de la materia, de los cuerpos y de las formas de organización del territorio y de los seres. En los *uarua*, siempre se hace mención a una energía en particular. A veces a la energía de germinar, a veces a la de madurar, a veces a la de endulzar. En el *uaura* elegido, la energía invocada es el *mogorede*, es decir, aquello que hace posible la manifestación de lo verde y lo azul en cada ser. Son infinitos los agentes que intervienen en la conformación de la vida. Pero ninguno de ellos es menor o inferior en importancia. Del mismo modo esas energías se tejen y combinan con otros elementos de acuerdo con su grado de necesidad. Uno de los agentes mencionados en el *uarua* es el líquido de vida, *ribei jainooi*. Todos los seres son y dependen del líquido amniótico del cosmos. La participación de cada ser, vegetal, mineral, animal, es indispensable para el cuidado de la vida. Perfectamente se podría afirmar que la vida de un ser depende de su tejido con los otros seres, que hacen posible y alimentan su

<sup>21</sup> Nos referiremos únicamente al *uarua* “Mogorue” que hace parte de la danza colectiva presentada en Museo de Arte Moderno de Medellín en 2022 por el Semillero Diversidades y Saberes Ancestrales. En el Anexo 4 se puede ver un momento y en este enlace la danza completa de este *uaura*: <https://youtu.be/zIKxOwi7oAc?t=2417>



vida. Estamos tan ligados a la palma, a la yuca, al río, al colibrí, a la sal de monte, al loro real, al viento que no es posible decir que somos sus dueños o propietarios. Al contrario, todos los seres son corresponsables de la continuidad de la existencia. El “Mogorue” se inicia con una simple pregunta:

Nibai yieré moogooruee  
 Por qué debemos conocer lo que hace verdecer  
 (Rafue kirigai, 2022)

¿Por qué es importante saber cuál es el origen de lo que hace verdecer? ¿A qué se referirá esta pregunta dentro de una cultura que vive en el bosque y que se sabe hija del bosque? Al parecer, lo *mogorede*, lo verde, es común al bosque como un complejo biótico. Los seres no habitan apenas el bosque; lo conforman. Humanos y no humanos son plantas y, al igual que todas las plantas, se alimentan unos de otros sin destruirse completamente. Reconocer que lo humano es una planta y que, a su vez, cuida plantas, evidencia la responsabilidad de vivir en un bosque. No se extracta el látex del árbol del caucho para fabricar materias primas. No se violenta la naturaleza por gusto y deseo económico. De hacerlo se estaría desbordando la ley de origen que prohíbe la utilización de la naturaleza con fines personales. Los personajes de la cultura murui-muina que violan este principio de vida generalmente son condenados al fracaso y a su propia destrucción. El *uarua* sirve para recordar los límites del conocimiento. Desbordar esos límites anuncia el uso de la violencia y la pérdida de horizontes para la vida en comunidad. En el “Mogorue”, después de 24 minutos de danza y canto, se llega nuevamente a la simplicidad de la vida:

Kiaí bití kai mona abi muna ero kii junuai kigaza kai kiñeno abido  
 jaiyane, iijiya yajíbaa jiiyaa yiñia iji ya  
 Nosotros venimos a probarlo pero desde acá arriba en el firmamento las  
 abejas lo prueban, lo probaron, nosotros sin probar de nuevo nos iremos  
 (Rafue kirigai, 2022)

Se invita a la gente a que venga a danzar, a cantar y a comer, pero el propósito profundo es ciertamente que vengan a aprender. ¿Qué es lo que debemos aprender? Todos tienen el deseo de venir a probar. “Kiaíbitikái”, dice el canto. Hemos venido a probar.



Hemos venido a la vida a degustar de la vida. Queremos llegar hasta el “abi muna ero”, hasta el centro mismo del cosmos, de la luz. Pero, aunque sintamos que somos la especie más sabia e inteligente, ya antes de los humanos otras especies habían recorrido el mismo camino del saber. Las “kii junuai”, las abejas, ya habían pasado por allí hace muchos siglos y ya habían probado antes que nosotras lo que es el saber. De hecho, la especie humana ya llegado, según el uarua, demasiado tarde como para conocer a plenitud la totalidad de los misterios de la vida. El sentido de la vida consiste en reconocernos en aprendizaje, pero nunca en posesión de un conocimiento. Aunque nos esforcemos por la acumulación del saber siempre habrá que partir sin haber probado. La vida es nuestro “kiñeno abido jaiyane”, volvemos a ir sin haber probado de todo. Gran parte del saber no es comprensible por la mente de los humanos. Hay otras especies que tienen su saber específico que tampoco entendemos. Pero todas las especies en su conjunto le aportan una parte del saber a eso que llamamos vida. Ser sin poseer, ser sin dominar, ser sin conocerlo todo es la consigna de estos *uarua* de la cultura murui-muina. Desde ella se puede celebrar la importancia de la abeja, de la avispa, del cucarrón, de todos los seres por igual. Aquí no hay jerarquías. No se podría hablar de lo masculino sobre lo femenino, ni de lo humano sobre lo mineral y el metal. No hay opción a considerar a alguien inferior por sus rasgos físicos o sus colores. Tampoco por sus saberes. Los lenguajes de todos los seres son indispensables para que la vida sea posible. Bajo esta lectura de la vida, es comprensible que en una danza murui-muina participen hombres, mujeres, niños, niñas de edades y lugares diversos. Los organizadores del *rafue* invitan a los seres más lejanos y cercanos. A aquellos que hablan lenguas desconocidas y a sus respectivos vecinos. El propósito es sanar el territorio para que las gentes se conozcan y aprendan uno de otros sin importar su condición social, cultural o de género. El canto y la danza colectivos son un antídoto contra las pedagogías del odio.



## Referencias

- APÜSHANA, Vito, Antiguos recién llegados. Edición bilingüe (wayuu – español), Medellín, Sílabas, 2019.
- AREIZA SERNA, Laura Tattiana, Uiki uai: la palabra del caucho en el Uiki rafue de los minika y en Toá, narraciones de caucherías de César Uribe Piedrahita, Medellín, Universidad de Antioquia, 2012.
- AYALA, Guamán Poma de, Nueva coronica y buen gobierno. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- AZICATCH (2006). Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera. Plan de vida de los hijos del tabaco, coca y la yuca dulce. Plan de abundancia zona Chorrera 2004-2008.  
[https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_vida\\_de\\_los\\_hijos\\_del\\_tabaco\\_la\\_coca\\_y\\_la\\_yuca\\_dulce\\_chorrera.pdf](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_de_los_hijos_del_tabaco_la_coca_y_la_yuca_dulce_chorrera.pdf) [consultado 21.05.2022]
- BAUM, Vicki El árbol que llora, Barcelona, Editorial Planeta, 1958.
- BERRÍO MONCADA, Maribel. “Komuiyakuri uai”. El vientre sonoro del cosmos y la palabra inicial del Zikii rafue. Medellín, Universidad de Antioquia, 2022.
- CASAS de las, Bartolomé, Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006.
- CASEMENT, Roger, Libro azul británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre atrocidades en el Putumayo, Lima, IWGIA, 2012.
- CASEMENT, Roger. Diario del Amazonas. Lima, CETA, UCP, 2014.
- OÑORO, Cristina y RAMOS, Stella. “Iluminar las tinieblas de nuevo”. En Roger Casement, Dirario del Amazonas. Lima, CETA, UCP, 2014.



ECHEVERRI, Juan Álvaro; CANDRE, Hipólito Kinerai, Tabaco frío, coca dulce, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

EL TIEMPO, Denuncian que menores de edad murieron en bombardeo, 2 de marzo de 2021, <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/denuncian-que-menores-de-edad-murieron-en-bombardeo-en-guaviare-572301>

ÁVILA, Francisco de, Dioses y hombres de Huarochirí, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009.

GUZMÁN, Germán; FALS, Orlando.; UMAÑA, Eduardo., La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1962.

JITÓMAGARO, Jitomaña, Obira Jitoma jagagi. Jitómagaro iko ero itofe, en Areiza Serna, 2012, pp. 105-113.

PREUSS, Konrad Theodor, Religión y mitología de los uitotos. Primera Parte. Introducción a los textos, Bogotá, Universidad Nacional, 1994.

KUIRU NAFORO, Juan. Jágaiaí. Narraciones indígenas de la selva. Compilación, traducción y edición Noinui Jitóma, Maribel Berrío y Selnich Vivas Hurtado. Bogotá: Norma, 2017.

LAME CHANTRE, Manuel Quintin, Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas. Edición crítico-genética de Christian Benavides. Medellín: Facultad de Comunicaciones y Filología, Universidad de Antioquia, 2022.

LIENHARD, Martin, Testimonios, cartas y manifiestos indígenas, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 363.

MELO, Jorge Orlando, Historia mínima de Colombia. México: Colegio de México, 2018.

MINISTERIO DE AGRICULTURA Y DESARROLLO RURAL, Decreto de 2020 Por el cual se adiciona el Capítulo 6 al Título 7 de la Parte 14 del Libro 2 del Decreto 1071 de 2015 [Consultado en <chrome-extension://efaidnbmninnibpcjpcglclefindmkaj/https://www.minagricultura.gov.co/>





Normatividad/Proyectos%20Normativos/Clarificaci%C3%B3n%20de%20t%C3%ADtulos%20de%20origen%20colonial.pdf]

MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ, Bases de datos de pueblos indígenas u originarios, <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/murui-muinani#:~:text=En%20los%20resultados%20de%20los,Murui%2DMuinan%C9%A8%20a%20nivel%20nacional.>

MOLANO JIMENO, Alfredo, “Once personas murieron en el Putumayo, Cambio, 28 de marzo de 2022, <https://cambiocolombia.com/articulo/justicia/putumayo-anatomia-de-una-matanza>

NIETO, Patricia, Crónicas del Paraíso, Bogotá: Tusquets, 2022, pp. 465-467.

FEDERMANN, Nikolaus von, Indianische Historia. Verlag Reimar Hobbing Berlín, 1938.

RAFUE KIRIGAI. Semillero Diversidades y Saberes Ancestrales. Komuiyakuri úai.

Vientre sonoro del cosmos. Danza colectiva. Medellín: MAMM, 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=zIKxOwi7oAc&t=3s>

RIAZEYUE, Uuiki daitataja rafue. En Preuss, Konrad Theodor, Religión y mitología de los uitotos. Segunda parte. Textos y diccionario, Bogotá, Universidad Nacional, 1994, pp. 719-740.

RIVERA, José Eustasio, La vorágine, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

ROLDÁN ORTEGA, Roque y GÓMEZ VARGAS, John Harold. Fuero indígena colombiano, Bogotá, Ministerio de Gobierno, 1994.

LUXEMBURG, Rosa, Die Akkumulation des Kapitals, 2013.

[https://psychosputnik.wordpress.com/2016/07/11/rosa-luxemburg-die-akkumulation-des-kapitals-2/#Top\\_of\\_Section0002\\_html](https://psychosputnik.wordpress.com/2016/07/11/rosa-luxemburg-die-akkumulation-des-kapitals-2/#Top_of_Section0002_html)

SEGATO, Rita, Contra-pedagogías de la crueldad, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.



SIERRA, Gina Paola, La fiebre del caucho en Colombia, Bogotá, Banco de la República.  
<https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-262/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>.

VEGA, Inca Garcilaso de la. Comentarios reales. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

VALLEJO, César. Obra poética completa. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

## Anexo 1

Detalle, los mastines, foto *Chibiriquete*, Laura Flórez, 2021.



## Anexo 2

*Die Hunde von Vasco Nuñez de Balboa greifen die Indianer an*, Theodor de Bry, sin fecha.





### Anexo 3

*Child with scars*, foto de Roger Casement, tomada de *Diario del Amazonas*, Lima, Ceta, UCP, 2014, p. 139.



### Anexo 4

Momento de la danza del “Mogorue”, *Komuiyakuri úai*, Medellín, Museo de Arte Moderno, 29 de octubre de 2022.

