

INSTITUTO CARO Y CUERVO

FACULTAD SEMINARIO

ANDRÉS BELLO

MAESTRÍA EN LITERATURA Y CULTURA

*DIUNI', PENAJATOYO, INÉEVA, WAWI: LECTURAS DEL CUIDADO Y LAS
INFANCIAS INDÍGENAS EN BAUD MOSS Y DE AGUA, VIENTO Y VERDOR*

ANGIE KATHERINE CARDOZO VELOZA

BOGOTÁ

2024

INSTITUTO CARO Y CUERVO

FACULTAD SEMINARIO

ANDRÉS BELLO

MAESTRÍA EN LITERATURA Y CULTURA

*DIUNI', PENAJATOYO, INÉEVA, WAWI: LECTURAS DEL CUIDADO Y LAS
INFANCIAS INDÍGENAS EN BAUD MOSS Y DE AGUA, VIENTO Y VERDOR*

ANGIE KATHERINE CARDOZO VELOZA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
MAGÍSTER EN LITERATURA Y CULTURA

DIRECTORA

ADRIANA CAMPOS UMBARILA

BOGOTÁ

2024

Dedicatoria

Este es un hilo de palabras que me llevó al regazo amoroso de mi mamá y de todas las mujeres de mi familia. Las que cantaron y contaron para que mi palabra exista. A mi papá y a los hombres que deciden abrigar a la niñez todos los días, les entrego estas líneas para un futuro más esperanzador. A la niñez de las fronteras, las carreteras y las ocupaciones ilegales en el mundo, les entrego estas lecturas, porque incluso a los genocidios se resiste la palabra.

Agradecimientos

Este texto es el resultado de conversaciones, lecturas, clases, talleres y caminos invaluable en diferentes lugares de Colombia. Gracias a las maestras y maestros de primera infancia por permitirme aprender el arte del cuidado; a las niñas y los niños en Curare, Pedrera, Amazonas; en San José de Maruamake, por la ribera alta del Río Guatapurí. Con ustedes pensé las primeras preguntas para esta investigación en el 2019. A Judith Nuevita por inspirarme a pensar en la palabra de las mujeres y las infancias cuando caminamos en la Sierra Nevada. Toda mi gratitud para Adriana Campos, mi mentora y guía de investigación. Al abuelo Clemente Gaitán en el resguardo Wacoyo por su palabra y su medicina. A Mauricio y Estefanía por su compartir su experiencia como educador e investigadora. A Lili, Juli, Pilar, John, gracias por su escucha atenta y amorosa, sus palabras me acompañan siempre. A mis primas, abuelas y tías; a mi papá y mi mamá, les agradezco su paciencia y amor incondicional. A Misi y Mefis, por acompañarme en el sueño y en la vigilia que llegó con estos hilos de palabras. A las bibliotecas en todas sus formas, gracias por ser refugio y ventana.



**AUTORIZACIÓN DEL AUTOR PARA
CONSULTA Y PUBLICACIÓN
ELECTRÓNICA DEL TRABAJO DE GRADO**

Código: FOR-F-2
Versión: 1.0
Página 4 de 115
Fecha: 17/03/2022

**BIBLIOTECA JOSÉ MANUEL
RIVAS SACCONI**

**INFORMACION
DEL TRABAJO DE GRADO**

**1. TRABAJO DE GRADO REQUISITO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
MÁGISTER EN LITERATURA Y CULTURA**

2. TÍTULO DEL TRABAJO DE GRADO:
*DIUNI', PENAJATOYO, INÉEVA, WAWI: LECTURAS DEL CUIDADO Y LAS
INFANCIAS INDÍGENAS EN BAUD MOSS Y DE AGUA, VIENTO Y VERDOR.*

3. SÍ **NO**
AUTORIZO **AUTORIZO**

A la biblioteca José Manuel Rivas Sacconi del Instituto Caro y Cuervo para que con fines académicos:

- Ponga el contenido de este trabajo a disposición de los usuarios en la biblioteca digital Palabra, así como en redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Facultad Seminario Andrés Bello y el Instituto Caro y Cuervo.
- Permita la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para usos de finalidad académica, ya sea formato impreso o digital desde Internet.
- Socialice la producción intelectual de los egresados de las Maestrías del Instituto Caro y Cuervo con la comunidad académica en general.
- Todos los usos, que tengan finalidad académica; de manera especial la divulgación a través de redes de información académica.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*”, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. Atendiendo lo anterior, siempre que se consulte la obra, mediante cita bibliográfica se debe dar crédito al trabajo y a su autora.

**IDENTIFICACIÓN
DE LA AUTORA**

Nombre completo:

Angie Katherine Cardozo Veloza

Documento de identidad:

CC. 1015455336 de Bogotá

Firma:



DESCRIPCIÓN TRABAJO DE GRADO

AUTORA

Apellidos	Nombres
Cardozo Veloza	Angie Katherine

DIRECTOR (ES)

Apellidos	Nombres
Campos Umbarila	Adriana María

TRABAJO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE: Magister en literatura y cultura

TÍTULO DEL TRABAJO DE GRADO: *Diuni', penajatoyo, inéeva, wawi*: lecturas del cuidado y las infancias indígenas en *Baud Moss* y *De agua, viento y verdor*.

NOMBRE DEL PROGRAMA ACADÉMICO: Maestría en literatura y cultura

CIUDAD: Bogotá. AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO: 2024

NÚMERO DE PÁGINAS: 108

TIPO DE ILUSTRACIONES: Ilustraciones ___ Mapas ___ Retratos ___ Tablas, gráficos y diagramas X Planos ___ Láminas ___ Fotografías X

MATERIAL ANEXO (Video, audio, multimedia):

Duración del audiovisual: _____ Minutos.

Otro. ¿Cuál? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL _____ SECAM _____

PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser Laureadas o tener una mención especial):

Laureada.

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar a la dirección de biblioteca en el correo electrónico

biblioteca@caroycuervo.gov.co):

ESPAÑOL	INGLÉS
Literatura infantil	Children's literature
Niñez en pueblos indígenas	Childhood in indigenous communities
Interculturalidad	Interculturality
Oralidad	Spoken language
Colombia	Colombia

RESUMEN DEL CONTENIDO (español)

Esta investigación tiene como objetivo estudiar las prácticas estéticas y culturales relacionadas con las interacciones entre niños y adultos en dos obras financiadas por el estado en dos obras de la literatura infantil indígena en Colombia: *De agua, viento y verdor* (2014, 2017, 2018) y *Baud Moss* (2021). Se presenta el análisis literario de un repertorio que incluye canciones, cuentos, arrullos, juegos y oraciones de 22 naciones indígenas en Colombia. Por un lado, es evidente que la niñez indígena nace y crece en entornos de cuidado ricos en lenguaje poético, lo que confronta las narrativas predominantes que favorecen las experiencias adultas en la literatura infantil.

Los sonidos únicos de las lenguas nativas encierran claves esenciales para vivir en el planeta. Estas lenguas se comparten a través de la narración de historias, el canto y la danza con los niños, convirtiendo la palabra hablada en una herramienta vital tanto para la memoria como para la resistencia. Este estudio rastrea las formas textuales que enriquecen las interacciones entre los niños y sus cuidadores durante la primera infancia, contrastando estas con elementos paratextuales de la literatura para resaltar su importancia y características únicas dentro del campo de la literatura infantil. Los hallazgos revelan una perspectiva inspiradora sobre cómo apoyar el compromiso de los niños con el lenguaje y la literatura, lo cual pone la atención sobre la urgente necesidad de repertorios literarios que reflejen la diversidad lingüística y étnica de Colombia, ya que la investigación indica un camino incipiente hacia la producción y difusión de literatura infantil en lenguas nativas a lo largo del país.

RESUMEN DEL CONTENIDO (inglés)

This research aims at studying the aesthetic and cultural practices related to children and adults' interactions in two state-funded works from indigenous children's literature in Colombia: *De agua, viento y verdor* (2014, 2017, 2018) and *Baud Moss* (2021). The envisioned perspective I present highlights a literary analysis of a repertoire that includes songs, stories, lullabies, games, and prayers from 22 indigenous nations in Colombia. On one hand, it is evident that indigenous children are born and nurtured in caring environments rich with poetic language, which confronts the prevailing narratives that favor adult experiences in children's literature.

The unique sounds of native languages enclose essential keys for living on the planet. These languages are shared through storytelling, singing, and dancing with children, making the spoken word a vital tool for both memory and resistance. This study traces the textual forms that enhance interactions between children and their caregivers during early childhood, contrasting these with paratextual elements of the literature to highlight their significance and unique characteristics within children's literature field. The findings reveal an inspiring perspective on how to support children's engagement with language and literature. This calls attention to the urgent need for literary repertoires that reflect Colombia's linguistic and ethnic diversity, as the research indicates a nascent path toward the production and dissemination of children's literature in native languages across the country.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	12
CAPÍTULO I.....	23
1.1. <i>De agua, viento y verdor: una mirada transdisciplinar</i>	23
1.2. Huellas para una comprensión de las infancias	28
1.3. Literatura infantil indígena en Colombia.....	33
CAPÍTULO II.....	44
Instancias prefaciales y entramado de agendas políticas sobre infancia, lengua y territorio en <i>De agua, viento y verdor</i>	44
CAPÍTULO III	60
Co-creación y geografías simbólicas en <i>Baud Moss</i>	60
3.1. Cuerpos de aire y río. Retorno simbólico en <i>Baud Moss</i>	72
CAPÍTULO IV	82
Tejidos comunitarios para narrar el mundo: representaciones del cuidado en <i>De agua, viento y verdor</i>	82
4.1. La espera: hecho textual en la psiquis autónoma de las infancias indígenas.	85
4.2. Interdependencia e intergeneracionalidad	93
CONCLUSIONES.....	102
Camino abierto hacia una poética de las infancias indígenas en <i>De agua, viento y verdor</i> y <i>Baud Moss</i>	102

TABLA DE FIGURAS

Figura 1. Híbridez textual. Elaboración propia.	35
Figura 2. Contraportada <i>De agua, viento y verdor</i> , tomo III (2014)	57
Figura 3. Página legal <i>Baud moss</i> (2021).....	68
Figura 4. Contraportada de la edición digital de <i>Baud Moss</i> (2021).....	70
Figura 5. “Canción de los pajaritos”. <i>Baud Moss</i> (2021 14).....	76
Figura 6. Fotograma de Nar heb / Nuestro territorio (2013)	80
Figura 7. Fotograma de la serie web <i>Guardianes de Historias - Capítulo 1</i> (2021)....	81
Figura 8. Kupulwe / Etienne Lefranc + Gonzalo de La Parra] 29 oct 2015. ArchDaily Colombia.	90

INTRODUCCIÓN

La literatura como mediación, pacto de creación con el lenguaje, ha llevado mi atención a las lenguas indígenas, por lo que mi lugar de enunciación es el de las mediaciones ampliamente dichas. Once años atrás fui promotora de lectura y bibliotecaria en un parque al sur de la ciudad de Bogotá. Me inauguré en la lectura en voz alta para niñas y niños con *Chiguiro y el lápiz* (1998), el primer libro álbum completamente ilustrado publicado en la literatura colombiana. Antes de eso, no recuerdo haber leído en voz alta para el sencillo y poderoso propósito del disfrute que llega con la voz y la escucha. De una manera muy similar a la sorpresa que tuvo San Agustín cuando se encontró con su discípulo Ambrosio, obispo de Milán, leyendo en silencio, me sumergía sin saberlo en los espirales del tiempo y del espacio, comunes al pensamiento indígena en el Abya Yala. La traducción de 1982 hecha por Francisco Montes de las *Confesiones de San Agustín* (397 - 400), narra en el “Libro VI” la curiosa historia del asalto de la lectura en voz alta y allí encuentro sorpresas que me anteceden en el tiempo y el espacio a propósito de los continuos entre oralidad y escritura en el campo de la literatura.

Ese domingo de octubre, tenía frente a mí a cerca de quince niñas y niños, algunos con sus familias y su mirada atenta en el libro. La sensación de vacío e incertidumbre que llega cuando se vive por primera vez una vida con otros, me atravesaba el centro del pecho y el estómago, pues iniciaba allí un camino por la lectura de imágenes, con los ojos y los oídos en pleno, como si ellas fueran una lengua nueva.

En mi primera lectura en voz alta grupal de un libro álbum me encontré con que el filtro de la adultez mediadora resultaba insuficiente ante un libro para niñas y niños, cuando el insumo de la historia son las imágenes. Sin las palabras del español que narrasen un mundo al cual yo también tuviese acceso, el recurso salvavidas fue la mirada de las niñas y los niños, observadores y atentos. Este terreno del vacío dialoga con aquello que Katherine Rose (*The case* 1984) llama la imposibilidad de la literatura infantil, por el hecho de que son los adultos quienes moldean las representaciones de las infancias, en el entramado de producciones culturales con las cuales interactúan las niñas y los niños.

Con los años, el repertorio de libros de literatura infantil con los cuales me encontraba, y en paralelo el estudio del campo de la enseñanza de las lenguas y la literatura marcó una inquietud constante sobre las relaciones entre la diversidad lingüística y las prácticas de mediación de la lectura, la escritura y la oralidad con niñas, niños y sus cuidadores. En el 2013 los libros en lenguas indígenas en las bibliotecas estaban viendo la luz apenas un año atrás. Conocí como promotora de lectura la colección de libros de enfoque diferencial del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (2014). *Una morena en la ronda*, *Tiki Tiki Tai*, *Los arrullos de Jáamo*, *Dientes de ratón*, fueron mis primeros encuentros con los arrullos en lenguas indígenas para la niñez. Viví entonces, cuando ya no era una niña, y quizás esto pueda sonar a una extrapolación generacional, lo que Donald Winnicott (1987) llama la tercera zona de proximidad, un encuentro con el mundo exterior en el juego del canto y la narración, como preparación para la experiencia cultural con la cual se aprende a nombrar el mundo.

Años después, en el 2018, durante la Feria del Libro Infantil y Juvenil de la Ciudad de México, por primera vez lancé una botella al mar como mediadora. Elegí propiciar un encuentro con paisajes sonoros y textos orales en lenguas indígenas como eje de una

actividad de mediación de lectura, escritura y oralidad. Sonaba *Nepõnocheke / Linda semillita*, un arrullo Emberá Chamí, *Jualula meia / El canto de los caracoles*, canto Kogui. Les invité a las niñas y niños mexicanos a caminar con pasos tímidos en una lengua y sonido desconocidos, más cercanos a su ficción que a su realidad; al artificio aristotélico de la *poiesis*. Seguramente sucedió lo mismo el día en el que compartí el libro *Juego de sombras* (Tullet 2007) con un grupo de niñas y niños kaggaba (kogui) en San José de Maruamake, una comunidad en lo alto de la rivera del Río Guatapurí. En ambos casos, con el canto o con el libro, les invité a jugar, a encontrar juntos en la palabra, el sonido, las imágenes y las sombras, un espacio para nombrar y crear sin fronteras ni reglas más que la creatividad misma. Entre la Ciudad de México y San José de Maruamake estaban las palabras en lengua propia y las bandas de rock mexicano que lanzaban un ancla hacia lo propio para descubrir lo que narraba el sonido o proyectaba la sombra.

En este punto, acudo a la voz de Graciela Montes (1990) cuando advierte sobre el exceso de las reglas que gobiernan la fantasía y la realidad en el juego o la literatura que proponen los adultos, una suerte de hegemonía que domina la infancia. En este marco situó la presente investigación. La experiencia de vida como mediadora, como educadora en contextos de diversidad lingüística y cultural, me lleva ahora a observar con detalle las formas y sentidos de los textos en lenguas indígenas con los cuales se conecta la vida durante la infancia, pues en reiteradas ocasiones me encontré con formas de entender el mundo a las que el glosario persona les fue insuficiente. En el 2011 fui invitada a ser productora de campo y asesora pedagógica de la publicación *De agua, viento y verdor*, una de las obras de estudio para el presente trabajo. Con el proyecto quedaron en evidencia algunas de las preguntas que a lo largo de este documento me propongo visitar.

Con la puesta en marcha de planes y programas para la circulación de la literatura infantil en Colombia en las últimas dos décadas¹, se ha desplegado de manera gradual la publicación de textos, autores e ilustradores que acompañan los primeros encuentros con el lenguaje en la infancia. Pese a este esfuerzo en el campo literario, las autoras, autores, formatos y tipologías aún no responden a la diversidad cultural y lingüística de la niñez del país. Para ilustrar esta idea cabe pensar en la literatura con la cual una persona colombiana tiene contacto en su infancia. Es probable que aparezcan títulos como *El renacuajo paseador*, quizás autores como Jairo Aníbal Niño o canciones y juegos de vocales con *Los pollitos dicen*, *El pollo chiras*, *Aserrín, aserrán*; *Sana que sana*, *Trencito canero*, entre otros. Pero es menos probable que las historias del Tío conejo, escritoras como Vicenta María Siosi o canciones como *Basti bakó* aparezcan en el repertorio. Este hecho hace evidente un protagonismo de ciertas narrativas, autores y formas textuales con las cuales interactúan las niñas y los niños en Colombia.

Ahora bien, me interesa partir del hecho de que aun cuando los textos en lenguas indígenas para la niñez llevan más de tres décadas en el campo literario, la relación entre infancia, lengua indígena y texto ha sido estudiada más ampliamente desde disciplinas como la antropología, la lingüística y la educación y en menor medida desde los estudios literarios. Sobre lo anterior persiste la idea de que los artefactos textuales relacionados con las infancias en lenguas indígenas son una práctica cultural, patrimonial, cuya circulación sucede principalmente dentro de los hablantes de lenguas indígenas para y por la pervivencia

¹ Iniciativas de política pública como El Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas en el 2004, cuyos alcances son visibles hoy con la selección de colecciones de literatura infantil que anualmente llegan a 1532 bibliotecas del país, la primera versión de la feria del libro infantil y juvenil en el 2007 y el despliegue de la estrategia de atención integral a la primera infancia, iniciada en el 2002 y convertida en ley en el 2016, ilustran el interés desplegado por la producción y circulación de textos en lenguas indígenas para la niñez.

lingüística y cultural de quienes las crean. Esta mirada endogámica resulta opuesta a la reafirmación de la diversidad como premisa para el estudio de los entramados culturales y deja en el margen perspectivas complejas y expandidas sobre el estudio de las formas literarias en lenguas indígenas.

Parto entonces de identificar que en Colombia existen registros de artefactos textuales en lenguas indígenas para la niñez, sin embargo, la literatura infantil como sistema literario, opera en sus condiciones de producción y consumo alrededor de tensiones sociales y culturales desde las cuales se privilegian representaciones de la infancia más cercanas a referentes de ciudad, familias, la mirada de la infancia desobediente y pícaro, regulada por las y los cuidadores, entre otras, dentro de las cuales las narrativas indígenas tienen una presencia mínima.

La relación con el campo de la crítica literaria y el de la mediación de lectura, escritura y oralidad, me condujo a los textos orales en lenguas indígenas para la niñez en Colombia a través de dos compilaciones: *De agua, viento y verdor. Paisajes sonoros, cantos y relatos indígenas para niños y niñas* (2014, 2017, 2018), un proyecto con material sonoro y escrito de 21 comunidades indígenas, liderado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, la Fundación Plan Internacional y Fundalectura; y *Baud Moss. Arrullos, cantos, juegos, cuentos y rogativas Wounaan* (2021), proyecto de cocreación entre el Cabildo Wounaan Nonám de Bogotá y un colectivo de lingüistas del Instituto Caro y Cuervo². Estos esfuerzos no solo documentan las narrativas indígenas, sino que también representan un paso vital hacia la consolidación de caminos de creación, educación y mediación intercultural. En el entramado de relaciones posibles, me propongo revisar los siguientes cuestionamientos:

² De aquí en adelante, me referiré a las obras sin sus subtítulos, así: *De agua, viento y verdor* y *Baud Moss*.

- ¿Cuáles son los mecanismos de producción de las obras y qué implicaciones tiene en el campo de la literatura infantil?
- ¿Cuáles son las representaciones de infancia que subyacen en los textos? ¿cuál es el rol de los adultos allí?
- ¿Cuáles son los elementos que otorgan el carácter de literatura infantil indígena a las obras estudiadas?

En vista de lo anterior, los aparatos teóricos y metodológicos de los estudios literarios han sido la herramienta clave para tomar distancia de la acción pedagógica e identificar factores decisivos que posicionan los cantos, relatos y arrullos para la niñez en el campo de la literatura infantil. Las y los lectores se encontrarán en el presente estudio con relaciones y tensiones entre la literatura infantil en general y las formas estéticas, campos semánticos e implicaciones culturales que provoca la lectura de *Baud Moss* (2023) y *De agua, viento y verdor* (2014, 2017, 2018), en el panorama de la literatura en lenguas indígenas en Colombia.

Como título de la investigación he tomado cuatro palabras en lenguas originarias relacionadas con el objeto de estudio. La elección de las lenguas que nombran la investigación se encuentra atravesada por el lugar que tienen en mi experiencia vital y en mi corazón las cosmovisiones y prácticas de curación y resistencia de estos pueblos. Todas aparecen en el repertorio literario seleccionado: *diuni'* (nukak): nacer, *penajatoyo* (sikuani), cañito (bora), *iñeéva*: fruto, *wawi* (woumeu): consejo. Entiendo con la elección de estas palabras que la infancia está atravesada por formas complejas de nombrar y entender el mundo. La palabra nace en un niño o niña que, aunque sea pequeño (a), como el cañito, lleva el agua que alimentará el fruto de la tierra. Es en el consejo donde reside

gran parte de las formas de educación y crianza propia de los pueblos indígenas de Abya Yala.

Las razones que impulsan mi lectura de estas dos publicaciones son: primero, la declaración explícita entre lenguas indígenas, oralidades e infancias, atravesadas por la compilación literaria como posibilidad para la divulgación y circulación de los textos. Segundo, la lectura crítica de las publicaciones ha estado enmarcada en el ámbito pedagógico o lingüístico, lo cual deja en evidencia, por un lado, una reducción de los estudios de los textos en lenguas indígenas para la niñez a sólo dos campos de investigación; y por otro lado, se abre una posibilidad de fortalecer el abordaje de estudios interdisciplinarios en los que los sentidos de la lengua y sus artes verbales sean la materia prima de la investigación.

Por último, la naturaleza de producción de cada uno de los textos problematiza, entre otros elementos, los caminos de las oralidades indígenas y sus relaciones con las formas de la literatura infantil. En el caso de *De agua, viento y verdor*, es el impulso gubernamental del sector educativo y cultural un dispositivo de movilización y divulgación. A su vez, con *Baud Moss*, la cocreación entre el cabildo Embera Wounaan de Bogotá y el Instituto Caro y Cuervo, revelan uno de los caminos posibles de la gestión del conocimiento con enfoque intercultural, siendo este elemento un dispositivo de intervención social donde confluyen la academia y las formas de organización autónoma de gobierno como los cabildos.

Además de la diversidad de tipologías textuales que aparecen en las obras y el proceso de documentación y registro como clave en su producción, emerge de los textos un componente pedagógico y didáctico sobre el cual versan sus reseñas y presentaciones. Entonces, persiste el protagonismo de la documentación, registro y mediación educativa de las artes verbales en lenguas indígenas, pero, poco o nada se conoce en específico sobre la

valoración estética de los textos y sus implicaciones en el panorama de la literatura infantil colombiana³.

Planteo esto como un campo problémico con respecto a las posibilidades de diálogo sobre el valor literario de los usos de las lenguas indígenas en Colombia y su relación con otras formas de la literatura infantil. Propongo que pese a la alta calidad literaria de los textos y su poder para hacer visibles los saberes e infancias en lenguas indígenas, la circulación y estudio de las obras sucede en nichos especializados, dentro de los cuales persisten marcas de poder en dos ejes: primero, desde lo textual, pues las obras son reducidas a géneros de un canon literario universal *persé*; segundo, desde lo étnico/racial, pues en su difusión destaca el carácter patrimonial y de registro de las obras, primando así la exotización y subalternización de los discursos sobre las infancias indígenas.

En este estudio propongo que la materia verbal con la cual se construyen *De agua, viento y verdor* (2014, 2017,) y *Baud Moss* (2021) está atravesadas por las lenguas indígenas como eje de creación y la oralidad se erige como camino desde y hacia los textos. Por un lado, ambos textos corresponden a compilaciones, cuyos mecanismos de compilación se enmarcan en una colectividad étnica. Así, naciones, pueblos comunidades y lenguas

³ El uso de la noción de “artes verbales” hace referencia a los hallazgos de las investigaciones de Carlos Montemayor, a propósito de sus estudios sobre la tradición oral Maya y los elementos de la composición literaria que permiten “distinguir los sustratos o fuentes culturales diversas en los cuentos populares indígenas” (Montemayor 9).

Las propuestas de investigación interdisciplinares de inicios del siglo XX y su permanencia hasta nuestros días es indispensable para la comprensión de la noción de arte verbal. Los diálogos entre la lingüística y la antropología, y la superación de la lingüística descriptiva como el eje de los estudios de las lenguas indígenas dieron lugar a los enfoques relativistas de la lengua, impulsados en gran medida por Franz Boas (1911), Edward Sapir (1921) y Benjamin Lee Whorf (1956). Posteriormente, Dell Hymes (1974), a quien se le acuña entre otros los estudios pioneros en etnografía de la comunicación, identifica en el habla elementos asociados al lugar y tiempo en el que se producen los discursos. Las investigaciones sobre las artes verbales abarcan géneros como la poesía, la narrativa, el teatro y diversas formas de literatura. Su estudio reconoce las formas estéticas de la lengua y sus relaciones de significado con sus hablantes y las experiencias culturales que le rodean.

convergen en las dos publicaciones. Es decir, los textos confluyen las voces de la oralidad de las comunidades y lenguas indígenas y la escritura desde la transcripción y la traducción.

En el rastreo de herramientas teóricas para la lectura de los textos en su complejidad verbal, he tenido en cuenta dos premisas: la primera, los textos en lenguas indígenas atraviesan complejos caminos entre la oralidad y la escritura que ocasionan una tensión en el sistema de la literatura infantil y, en consecuencia, establece diálogos interculturales con obras canonizadas. La segunda se enfoca en que dentro de las formas verbales de las lenguas originarias subyacen onomayopeyas, elecciones léxicas asociadas al alimento, los animales y las plantas y una voz poética que nombra a las y los cuidadores de las infancias. Estas elecciones de forma y significado permite reconstruir las relaciones entre las niñas y los niños con los actores de su entorno, siendo además esta una clave de lectura para indagar por representaciones de la infancia singulares en el repertorio de textos indígenas seleccionado para el análisis literario.

Para realizar el análisis parto de la lectura de las obras en su versión traducida al español, siendo este un punto de partida para futuras investigaciones articuladas con hablantes de las lenguas. Debido al número amplio de lenguas y comunidades que contiene *De agua, viento y verdor*, se realizó una mirada comparada de los textos entre sí, una vez identificadas las isotopías o recurrencias semánticas. Posteriormente, se eligieron los textos que, por sus propuestas estéticas y su claridad discursiva, dan cuenta de elementos narrativos asociados a la infancia, el territorio y la familia, tres categorías esenciales para el estudio.

Las propuestas de ambas publicaciones, en tanto compilaciones, se sitúan en el mundo de lo impreso acompañadas con opiniones, comentarios, textos descriptivos, anotaciones situacionales, entre otros textos que ponen en una misma dimensión la acción de la escritura (y la traducción) con hechos rituales y simbólicos. De ahí que las coordenadas estéticas e

ideológicas apelen a la performatividad de la oralidad, tal y como lo enuncia Virginia Zabala cuando expresa que el estudio de los significados de la oralidad implica para quien investiga un acento en las formas de actuación y en la situación de participación, pues antes de ser un texto o un mensaje, la oralidad se enmarca en la comunicación (129). Con la anterior premisa invito a una lectura relacional entre los actos performáticos de la lengua en las infancias indígenas que se presentan en los textos y una selección de elementos semánticos relevantes, a través de los cuales me propongo una mirada sociocrítica de las obras en perspectiva de una inserción de las obras en el sistema de la literatura infantil en Colombia.

Retomo aquí la noción de la literatura como arte de la lengua propuesta por Carlos Montemayor (1998) según la cual, las lenguas indígenas, como objetos verbales, aunque minorizados por circunstancias históricas de dominación epistemológica y subalternización de los códigos y sus formas, tienen, como otras lenguas en el mundo, formas particulares en su composición tanto en el sustrato oral como escrito. A estas formas estéticas singulares de la lengua les llamaré artes verbales, haciendo eco a la categoría acuñada por Carlos Montemayor. De ahí que, planteo en esta investigación que los hallazgos que permiten indagar por los artefactos textuales y hacen posible acercarse a la noción de diversidad e infancia, resultan fundamentales. En este sentido, la categorización, clasificación y comprensión de las formas textuales como tipologías agrupables, reconoce trabajos como el de Elicura Chihuailaf (1999) y de Emilio del Valle Escalante (2011) a propósito de la sustitución lingüística como fenómeno en los que, por ejemplo, para situarnos en el análisis de los textos de la presente investigación, el arrullo como forma textual domina la comprensión de la infancia como categoría homogénea.

Me he propuesto, entonces, analizar dos campos de estudio relevantes para la esta investigación. Por un lado, la mirada de los textos como sistema de interacción entre la

oralidad y la escritura y, por otro, la mirada performática de los textos en tanto productos culturales complejos, atravesados por valores y formas particulares de la palabra.

CAPÍTULO I

La búsqueda de estudios relevantes sobre el repertorio literario seleccionado para esta investigación arroja, de manera general, una escasez de producción académica alrededor de las obras. Para el caso de *Baud mos: Arrullos, cantos, juegos, cuentos y rogativas wounaan* (2021), este fenómeno es apenas entendible dada su reciente publicación, razón por la cual no se rastrean artículos hasta la fecha. Por su parte, *De agua, viento y verdor*, ha sido una obra citada y reseñada incluso fuera de Colombia, pero no estudiada desde el campo literario.

Dada la particularidad del objeto de estudio, la búsqueda se realizó a la luz de tres índices: i) artículos sobre el corpus literario y ii) artículos sobre literatura infantil indígena en Colombia y iii) antecedentes de la literatura infantil indígena.

1.1. *De agua, viento y verdor: una mirada transdisciplinar*

La publicación se inscribe dentro del conjunto de iniciativas del Ministerio de Cultura de Colombia y el Instituto Colombiano de Bienestar familiar en las líneas de primera infancia, artes y primera infancia, preservación y divulgación de las lenguas nativas en Colombia. De entrada, el contexto de producción de la obra resulta relevante frente al lugar explícito dado a la obra en tanto material de registro, documentación y didáctica. Así lo recogen las reseñas y menciones que se presentarán a continuación. En una primera instancia, la diversidad de fuentes en las cuales ha circulado la mención de *De agua, viento y verdor*, da cuenta de un panorama interdisciplinar sobre el cual se sitúa la obra.

Destaca, por ser una nota de prensa, la columna escrita por el bibliotecólogo argentino Edgardo Civallero en el 2017, año de publicación del segundo tomo impreso de la obra. Civallero propone una reseña de algunas audioteclas latinoamericanas, en las cuales se

recogen voces de algunos pueblos indígenas. Llama la atención en el texto el uso reiterativo del concepto de “medios no convencionales” (comillas del autor) para referirse a los canales de elaboración, expresión y transmisión de los saberes y conocimientos del Abya Yala distintos al código escrito.

En el conjunto de dichos medios aparece la oralidad, puesta en oposición con la alfabetización cuando enuncia que:

“de todos ellos, probablemente los orales sean los canales más importantes, aquellos mediante los cuales todavía se transmite la mayor cantidad de información, incluso en el seno de sociedades totalmente alfabetizadas y urbanas”.

A partir de la oposición de la oralidad con la alfabetización de manera tan tajante, quedan por fuera los fenómenos de circulación de saberes indígenas donde la oralidad hace puente con las escrituras, incluso aquellas fuera del código alfabético latino. En este punto resulta clave incluir dentro de las lecturas de las obras, los modos en los que se trazan los continuos y las tensiones entre escritura y oralidad.

Las relaciones entre oralidad, canales, codificación y distribución de saberes el autor son conceptos relevantes en la columna, pues en tres momentos el autor identifica el rol preponderante de la oralidad en la permanencia del encuentro con el conocimiento y los saberes de las comunidades. Aquí quizás pueda existir una relación con las nociones de sistemas de inscripción de la memoria y el conocimiento, como punto de partida para la comprensión de esta premisa. Aun así, para efectos de la presente investigación, este elemento resulta apenas complementario.

Otro elemento que llama la atención en el texto es la afirmación que hace el autor alrededor de que la oralidad y otros medios no convencionales de codificación y distribución de saberes han cumplido con su función, aun cuando dichos medios no se encuentran dentro

del esquema dominante. Entre líneas puede leerse que la escritura es uno de estos medios no convencionales. Sin embargo, no es explícito por el autor. Antes de entrar a las reseñas de las audioteclas el autor apela a la oralidad como un medio inestable, desde el cual la escritura puede aportar a su conservación. Aquí radica uno de los retos de la presente investigación, pues se hace evidente la relación inseparable entre comunidad o lengua indígena y oralidad. Pareciera ser una valoración totalizante que pone a la escritura y, en consecuencia, a la literatura, como un elemento plenamente de registro de las memorias orales.

Hacia la última sección del documento el autor identifica las audioteclas como centros de conservación, lo cual reafirma la necesidad de preguntarse por el rol de la literatura en lenguas indígenas, de manera general, y en particular, en el corpus elegido para el estudio. A propósito de *De agua, viento y verdor* dice:

“En uno y otros se recogen nueve lenguas indígenas colombianas propias de otros tantos pueblos, todas ellas en peligro de extinción por motivos diversos, entre los cuales se encuentran, como era de esperar, el conflicto armado y el desplazamiento (...) Se trata de la primera experiencia de este tipo desarrollada en Colombia: una que ha permitido recoger expresiones orales, transcribirlas y traducirlas al castellano, dejando hablar a los mayores de los distintos pueblos para que pudieran transmitir libremente.

Cabe mencionar que el rótulo de reseña queda un poco corto si nos referimos a un par de párrafos que enuncian la composición y objetivo de *De agua, viento y verdor*. De aquí destaca la afirmación sobre la libertad de los pueblos indígenas para “transmitir” los saberes.

En general la columna, por su naturaleza periodística, deja de lado precisiones conceptuales sobre las audioteclas y, en términos de la estructura, no aporta

significativamente a la comprensión de la publicación. Sin embargo, su valor para la presente investigación se encuentra en el rastreo sobre los contextos de enunciación en los que aparece la obra. En este caso, se reafirma la concepción patrimonial de *De agua, viento y verdor*, y poco o nada se conoce sobre el detalle de los textos, su estructura, temas, públicos, etc.

Ya en el campo de las revistas académicas, se rastrea una reseña acotada hecha por los investigadores Consuelo De Vengoechea, Camila Sofía Venegas y Christian Andrés Cárdenas. En su artículo "*Estado del arte y reflexiones sobre la documentación etnográfica y lingüística de las sociedades Muinane y Koreguaje del noroeste amazónico.*" (2019). *De agua, viento y verdor* aparece a modo de reseña acotada con el propósito soportar las reflexiones de los autores sobre el valor de las documentaciones etnográficas y lingüísticas para la construcción del conocimiento alrededor de las sociedades Muinane y Koreguaje.

En el marco de la presente investigación es relevante retomar el rol que los autores le dan a la documentación lingüística. Al afirmar que estas valorizan los conocimientos y contenidos propios de los pueblos indígenas, queda abierta la pregunta por las tensiones y relaciones epistemológicas que emergen de la afirmación.

Pese a que el artículo no tiene como objetivo problematizar las preguntas previamente enunciadas, sí da luces sobre el rol de los textos orales que han transitado por la escritura a partir de iniciativas de documentación. Aquí se establece un engranaje entre documentación y oralitura, conceptos que resultarán claves en el marco teórico de la investigación.

Específicamente *De agua, viento y verdor: Paisajes sonoros, cantos y relatos indígenas para niños y niñas*, se presenta como uno de los productos de documentación del pueblo Korebaju. En las líneas que reseñan la obra destacan dos elementos: el primero es la mención completa del nombre de la publicación, lo cual supone una lectura cuidadosa y atenta por parte de los autores y sitúan el público al cual estaría dirigida la publicación. Este detalle

nominal resulta relevante en tanto que aparece por primera vez la mención a la niñez, elemento que posteriormente permitirá acercarnos a la infancia y, seguidamente a la literatura infantil.

El segundo punto clave en este artículo es la categorización que hacen los autores de la obra como un “recurso para el fomento y fortalecimiento de la lengua”. Aquí vemos una vez más el rol de la lengua y la vitalidad lingüística como preponderante frente a los elementos literarios, por ejemplo, que pudieran estudiarse de la obra. En general, la obra se califica como relevante, aun cuando no se menciona la disponibilidad impresa y digital de la obra de manera explícita. Es decir, no se aborda la pregunta por los formatos, un elemento que para la presente investigación resulta elemental, dado el interés que encuentro en las relaciones entre la materialidad de la lengua y los modos de producción de las obras.

Finalmente, los autores valoran de manera positiva esta y otras publicaciones, dada su posibilidad de almacenar la información en un formato que permita su conservación y reproducibilidad, la cual puede resultar llamativa para las nuevas generaciones. Nuevamente el carácter de registro, mucho más cercana a una visión patrimonial tradicional que estética aparece en las reseñas de la obra.

Ya hemos dicho que son protagonistas las reseñas y menciones del material en artículos y guías pedagógicas. Este es el caso de la guía de *Material pedagógico sobre grupos étnicos y educación intercultural*, publicada en octubre del 2021 por la Secretaría de Educación de Bogotá. El documento se estructura como una guía para trazar rutas de acción en la construcción de la paz territorial con enfoque diferencial, principalmente en contextos de mediación cultural y aprendizaje, de modo que quienes implementen la cátedra identifiquen y promuevan el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural y el intercambio de saberes. Después de un recorrido por los conceptos de interculturalidad, educación intercultural y

pueblos indígenas en Colombia, aparece *De agua, viento y verdor* en su formato digital. La publicación se menciona como un material de circulación de las lenguas de las comunidades indígenas de Colombia. El listado lo acompañan 18 sitios web adicionales.

Por la naturaleza de la guía y de los otros sitios web reseñados, cabe preguntarse por el rol y las implicaciones en el campo de los estudios literarios que emergen al valorar esta compilación como un material pedagógico y con ello, revisar la documentación sobre el visible fenómeno didactizante de la literatura infantil en Colombia. Aquí se reafirma la relevancia de estudiar desde el campo literario *De agua, viento y verdor*, en tanto compilación de textos multilingües inéditos.

Los tres documentos reseñados pueden perfilarse desde tres disciplinas: la comunicación, la lingüística y la pedagogía. Este hecho es coherente con la diversidad de soportes y metodologías que acompañan la circulación y producción de *De agua, viento y verdor*. Es un material de comunicación, cuyos procesos se enmarcan en la producción sonora. Es también lingüístico, por la participación de expertos que, proponen un proceso de lingüística comunitaria para la transcripción y traducción de los textos; y es pedagógico dado el alcance de mediación que tiene su publicación, esto sumado a dos documentos con orientaciones pedagógicas para su “uso y disfrute”.

1.2. Huellas para una comprensión de las infancias

El proceso de singularización de la infancia, como categoría y concepto social, inicia en el siglo XVIII con las revoluciones industriales y la consolidación de la ciudadanía como idea común de las ciudades emergentes para la época, principalmente en Inglaterra y Francia. De ahí que la educación, materializada en sistemas escolares y orfanatos, sean las primeras estructuras de cuidado para el control social. Entre los años setenta y finales de los noventa

del siglo XX, se fortalecen los estudios relacionados con las subjetivación e individualización de los sujetos, ello marcado también por corrientes de pensamiento postestructuralista en el mundo. Allí la mirada de las infancias estuvo marcada por sus relaciones con las categorías de raza, género, nacionalidad y edad (Moscovi 1979, Mead 1973, Porter, 1998). De ahí que sea relevante para este documento el uso del plural, como marca de la diversidad social y cultural que acompaña esta comprensión. Cabe distinguir la noción de sus cercanos conceptos “niñez” y “niño o niña”. La niñez entendida como el momento de la vida en la que, por circunstancias biológicas los seres humanos requerimos de otras y otros para vivir y que, de acuerdo con la mirada del asunto, se delimita hasta los 12 años de edad. Me acojo también a uso de la palabra para denotar un colectivo de niñas y niños, en su generalidad. Por su parte, niña o niño, para referirnos a quien, nombrado de manera individual transita por el periodo de la niñez.

En ese periodo se aprueba la Convención Internacional de los Derechos de la niñez (Naciones Unidas 1989) y con ella se impulsan iniciativas alrededor del mundo que se acogen a marcos de política pública diferenciados para la niñez. Colombia adopta la convención a través de la Ley 12 de 1991, en la cual se establecen los imperativos y corresponsables para la garantía de derechos. Solo hasta el 2006 se aprueba el código de infancia y adolescencia en Colombia a través de la ley 1098 del 2006, donde se establecen orientaciones para la materialización de los derechos de la niñez. Luego, pasará una década hasta conseguir que la Estrategia para la Atención a la Primera Infancia De Cero a Siempre se consolide como política de Estado para el desarrollo integral de la primera infancia (2016).

Los antecedentes normativos se proponen en la presente investigación como una serie de indicios sobre los cuales pueden tejarse las hipótesis de interpretación de los textos y como una clave de lectura para indagar sobre las relaciones entre literatura infantil, sociedad y

política pública. A mediados de los años 70, los estudios sugerían que los cambios en los sistemas económicos y educativos suponían transformaciones o creación de nuevas leyes, representaciones literarias, musicales y posturas desde la prensa en contra de todo tipo de violencias contra la niñez, como del trabajo infantil o la mortalidad prematura por enfermedades (Levine y White 1976). Cualquier forma de castigo. Se hace evidente que un ajuste en el sistema legislativo pone en movimiento a las representaciones culturales, en este caso sobre la niñez.

Para Maritza Díaz y Mauricio Caviedes (2016) los aportes de la antropología en el estudio de la infancia y la educación está en la posibilidad de avanzar en estudios transculturales para entender el lugar de la infancia y sus transformaciones en diferentes contextos sociales, culturales y de clase, por lo cual resulta pertinente para esta investigación, revisar los resultados de dicha propuesta y con ello, proponer conexiones con los estudios literarios. Las últimas cuatro décadas de debate en el campo de los estudios sobre la infancia y, en consecuencia, los estudios de literatura infantil han tenido un efecto movilizador de la mirada sobre la niñez. Desde el foco del adulto, son enunciados como sujetos antropológicos activos que crean relaciones sociales complejas. Así lo ilustra la investigadora Ximena Pachón (2016), desde la historiografía, sitúa los estudios sobre la infancia en Colombia. A continuación, se presentan algunos de los hallazgos de Pachón, siendo este el punto de partida para el diálogo de los estudios literarios con la antropología de la infancia desde el repertorio literario seleccionado.

Los años 50 son para Colombia un momento en el cual se inscribe el inicio de oleadas de migración del campo a la ciudad. Con ello, las situaciones de pobreza y hambre atraviesan las prácticas vinculadas con la niñez. En una historiografía hecha también por Ximena Pachón (1976), “el gamín”, como figura social en el entramado de las ciudades a mediados

del siglo XX, era en Colombia un estatus social en el que el abandono de los padres o del sistema social lo inscribe más cerca del universo de los adultos y las acciones morales con carga negativa. Esta comprensión dialoga con la mirada de la infancia pícaro y desobediente cuando está desprovista del cuidado familiar adulto presente en obras como *Tom Sawyer* (1876) o *El Lazarillo de Tormes* (1554), dos personajes que no se distancian del “Renacuajo paseador”, otra propuesta narrativa que se aleja de la autoridad y el control, pero sobre el cual recaen señalamientos morales de los adultos.

Ya en el campo de la niñez indígena, los aportes de los investigadores alemanes Reichel Dormatoff & Dussan de Reichel (1951) realizaron una etnografía en el municipio de Atánquez, en la Sierra Nevada de Santa Marta. Los investigadores afirman que el niño o la niña es concebido como un ser que llega al mundo social con una herencia genética donde están incluidos todos los rasgos, buenos y malos de su carácter y, que el hombre, y que, por tanto, el niño nace malo. Una postura tangencialmente opuesta a la del pedagogo francés Jean Jacques Rousseau (1762), quien concluye que el niño nace bueno y al entrar en interacción con los aparatos sociales, entra en un espectro de corrupción moral sobre la cual actúa.

Por su parte, Pineda (1985), realiza estudios etnográficos en el Chocó, y presenta desde allí a las niñas y los niños como miembros de la familia, quienes desde pequeños están relacionados con el cuidado, de sus padres o hermanos. Son protegidos por su comunidad hasta que tienen autonomía en la edad adulta (Pineda y Gutiérrez 1985). En otra arista disciplinar, Orlando Fals Borda (1961) y François Correa (2010) coinciden en la diversidad como un factor importante en la lectura de la infancia como una circunstancia y momento de la vida en una comunidad, donde la tradición y las circunstancias rituales se manifiestan en las prácticas de las niñas y los niños.

En este panorama emergen dos claves de lectura importantes para el abordaje de las obras en la presente investigación. Por un lado, desde gran parte de los estudios antropológicos contemporáneos las niñas y los niños son concebidos como seres activos en las interacciones sociales, de modo que son sujetos de derechos o no solamente objetos de cuidado, atención y regulación. A su alrededor circulan rituales, textos y prácticas mediadas por los adultos de una comunidad específica. Por otro lado, dichas prácticas están relacionadas con la circulación de la tradición y la herencia bajo dos premisas: a) la circulación de las prácticas culturales en la niñez garantiza la durabilidad de la tradición y b) en la interacción con los adultos y su entorno las niñas y los niños se preparan para ser sujetos autónomos en la vida adulta. En este sentido, la teorización de la infancia otorga herramientas sustentadas para leer los textos literarios a la luz de fenómenos culturales como la enculturación, la socialización, la convivencia y la asimilación. Estas formas son entendidas como caminos culturales en los que transitan las experiencias de la niñez dentro de una comunidad determinada. La enculturación y la socialización abarcan las relaciones entre la niñez con las estructuras y actores del sistema en el que nacen (Porter 1998), mientras que la convivencia y la asimilación propone una mirada de interacción entre pares, a partir de la cual se construyen experiencias de participación social en las que resignifican y actualizan el conocimiento con el que se encuentran en sus contextos de socialización inicial: la casa, la familia, el sistema educativo y de salud.

Aterriza aquí una premisa clave para el presente estudio. Las infancias atraviesan los esquemas de poder más complejos, los fenómenos más desgarradores del conflicto y el desplazamiento no son ajenos a la niñez ni a las formas en las que el mundo les ha sido narrado por los adultos-cuidadores. De ahí que queden trazados dos debates fundamentales sobre las condiciones de las obras literarias con características de diversidad cultural y

lingüísticas como *De agua, viento y verdor* y *Baud Moss*. El primero es una conversación necesaria sobre el rol de las organizaciones indígenas como parte de los alcances de publicaciones en lenguas indígenas y el otro, tiene que ver con el lugar de las infancias en las instancias prefaciales de los libros, no como voces, sino como eje discursivo de los adultos que escriben.

1.3. Literatura infantil indígena en Colombia

Resulta afortunado que en el siglo XXI sea menos necesario ir a la profundidad del debate sobre la existencia de la literatura infantil como campo de estudio. Sin embargo, es relevante destacar que el syllabus de los programas en estudios literarios o literatura en todos los niveles de escolaridad todavía prescriben lecturas cuyas voces son mayoritariamente en español, siendo Argentina, Estados Unidos, Francia, Alemania, Países Bajos o Inglaterra, los países más destacados en el campo. Entonces, pese a que es un hecho que las manifestaciones estéticas y culturales alrededor de la infancia, entendida como situación o sistema de creencias, tiene particularidades en el hecho literario dentro de una lengua o comunidad, las formas de aproximación a la literatura infantil, tienen el reto de cobijar a voces multilingües, desde una mirada intercultural.

La literatura infantil, como el conjunto de formas textuales a través de las cuales la niñez se encuentra con las palabras en su edad más temprana, tiene un rol fundamental en la manera en la que se configuran las primeras comprensiones del mundo y se establecen las primeras relaciones con el lenguaje (Reynolds 21). En dicho conjunto se encuentran las formas de la tradición oral que funcionan como repertorio a través del cual coexisten de manera explícita las palabras y los lectores, por lo cual nos encontramos con un panorama complejo

de formas textuales y relaciones culturales que cobran valor en tanto que los miembros de una cultura (u otra) añaden a ellas atención y valor estético (Culler 27). En este sentido, si vemos que el valor literario está dado por las relaciones con el texto y sus posibilidades de sentido en una cultura, el panorama de la literatura infantil se encuentra más allá de los lectores. Es decir, las impresiones sobre los registros escritos, o sus formas verbales, pertenecen a todos los tiempos y personas, como bien lo señala Aidan Chambers (1985) y Peter Hunt (1999), a propósito de la literatura infantil.

De manera que la teorización sobre la literatura infantil pone en tensión permanentes las relaciones niños(as) y adultos, o niños(as) y realidad cultural. Los enfoques pedagógicos constructivistas (Bruner 1987; Fox 1993; Kimberley et al. 1992; Wolf and Heath 1992), inspirados en la premisa del descubrimiento como posibilidad de aprendizaje, se solapan con la crítica literaria cuando de la literatura emergen posibilidades a través de las cuáles la infancia (en construcción) accede a la realidad ya establecida por la tradición y la cultura. Este enfoque supone cargas biológicas sobre las cuales los niños y las niñas se adaptan a sus contextos culturales y pueden acceder a infinitos repertorios orales y literarios, según su comunidad de origen. Lo anterior da lugar a la hibridez textual como un fenómeno latente en las narrativas para las infancias y, por lo tanto, anuncia un clave de lectura sobre *De agua, viento y verdor* y *Baud moss*, pues tienen allí lugar cantos, relatos, arrullos, juegos, rogativas y glosarios, atravesados, en gran medida, por la performance lúdica de la palabra, probablemente como resultado de fenómenos de migración y de encuentro cultural con sistemas de vida urbanos y centralizados. En la figura se encuentran tres ejemplos que revelan la hibridez textual y cultural que subyace a la obra.

<p><i>Baud Moss (2021)</i> <i>Saak chaain dam jua ãb</i> Embera Wounaan <i>Yo tenía diez perritos (p. 17).</i></p> <p><i>Saak chaain dam jua ãb waichirajima,</i> <i>saak chaain dam jua ãb waichirajima.</i> <i>Juanchoog da ãb deejima thubajim jayap,</i> <i>jayap thubajima.</i></p> <p>Yo tenía cinco perritos, yo tenía cinco perritos uno lo regalé a Juancho y me quedaron cuatro, cuatro me quedaron.</p>	<p><i>De agua, viento y verdor 2 (2017)</i> Sikuaní <i>Katsipitsipi, la pequeña gaviota (p.41).</i></p> <p><i>Katsipitsipi kodowintxi</i> <i>Katsipitsipi kodowintxi</i> <i>Katsipitsipi kodowimonae</i> <i>Katsipitsipi kodowimonae</i></p> <p>La gaviota y los hombrecitos Kodowi la gaviota y los hombrecitos Kodowi la gaviota y la familia Kodowi la gaviota y la familia Kodowi.</p>	<p><i>De agua, viento y verdor 3 (2018)</i> Iku / Arhuaco <i>El sapo y el gallinazo fueron a bailar al cielo (p.96).</i></p> <p><i>"(...)«Pringa pringa papú, pringa pringa papú» sápurí i keywu zamayun punna. Iwa Makururi: «Pringa pringa gos, pringa pringa gos?» il kinki winkwen nu'hari nungwari, yow anukuchona uye nungwa".</i></p> <p><i>"(...) «Pringa pringa papú, pringa pringa papú», cantaba el sapo. mientras, al tiempo, el gallinazo cantaba: «Pringa pringa gos, pringa pringa gos». Y después de cantar así, eal acabarse el baile, el sapo le pidió un favor al gallinazo".</i></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Figura 1. Hibridez textual. Elaboración propia.

Esto quiere decir que, aunque la literatura infantil suponga un camino clave en el encuentro de la niñez con las primeras aproximaciones al lenguaje, no supone esto una mirada única y homogénea de vivir la niñez, narrarla o estudiada, pues los textos, en tanto producto cultural, son dinámicos y ambivalentes. Dicho esto, los elementos ideológicos en los repertorios de la literatura infantil enuncian una categoría en tensión con los poderes estructurales de una cultura, pues son los adultos, principalmente, quienes operan como canales para el acceso a la lengua y la cultura a través de las palabras. Se entiende entonces que campo de la literatura infantil como una urdimbre de relaciones de poder donde circulan posiciones definidas por un capital simbólico (Bourdieu 1991). De ahí que la atención en ciertas formas literarias e isotopías en los textos del repertorio literario seleccionado sean un punto de partida importante para la comprensión de la infancia como parte de un sistema de relaciones, donde, según la posición de los sujetos y objetos en una cultura determinada, se

establece también un repertorio de sentidos, propósitos y acciones de circulación de los textos.

La búsqueda por los campos de relaciones que posicionan a los textos que son objeto de la presente investigación propone complejizar la lectura de los textos hacia el entramado de creencias colectivas que sitúen la infancia y la palabra como categorías inseparables, de valor literario y cultura en las comunidades indígenas y sus lenguas. Esta conversación resuena con “Entre Luna y Rozi: aproximaciones a la literatura infantil indígena”, un artículo publicado por la educadora y promotora de lectura colombiana Vilma Gómez. El documento, publicado en el número 17 de la revista *Hojas de lectura*, presenta algunas reflexiones y documentaciones sobre la literatura infantil indígena. Siendo muy relevante esta categoría para efectos de la presente investigación. Al respecto la autora aclara:

“la existencia de una “literatura infantil indígena” es un hecho, aunque la palabra “literatura”, como arte que se expresa a través de una lengua, se haya impregnado de un sentido restringido únicamente al medio escrito” (Gómez 17).

Aquí el concepto de literatura, vinculado con la restricción al medio escrito, versa sobre la conversación la noción de valor literario y a los actos del lenguaje (y de la lengua) que pondrían a ciertos textos el en panorama literario.

Resulta sorprendente para nuestra lectura que la autora llegue a una conclusión sobre el fenómeno pedagógico de la literatura infantil indígena, basada en “lo ocurrido en los comienzos de la literatura dirigida a los niños en el mundo no indígena: que sus objetivos y fines han sido de carácter educativo y didáctico, dejando a un lado el hecho artístico y literario.”. Pese a que los datos que soportan dicha afirmación son inexistentes, la hipótesis cobra relevancia en tanto que hemos visto que *De agua, viento y verdor* aparece en las reseñas consultadas como un material con carácter pedagógico, patrimonial o lingüístico. Al

respecto, resulta clave precisar que la educación y la crianza prescriben los modelos culturales y sociales que los adultos elaboran para las niñas y los niños. A propósito de los estudios de oralidades en lenguas indígenas, el investigador wayúu Weildler Guerra (2021), advierte en su conferencia “*La memoria tiene la palabra: oralidad Indígena*” que la metáfora se posiciona en los relatos orales como “recurso de un repertorio práctico para la acción”, de modo que opera como un modelo prescriptivo y delimita actitudes prácticas normativas en quienes tienen contacto con ella. A simple vista, los repertorios textuales con los cuales se interactúa en la infancia se encuentran marcados por fines educativos y normativos. Aunque el propósito sea común, la educación en sí misma como escenario social en el que se apropian las formas de pensar, narrar y comprender, tiene particularidades en sus prácticas y horizontes epistemológicos. Mientras que la escuela marca pautas de comportamiento a lo largo de la vida con protagonismo en las culturas dominantes, para los pueblos indígenas, la educación supone una práctica cultural, comunitaria en muchos casos, cuya materialidad no depende de la escuela como institución o de sus actores. En el capítulo dos y tres se presentará con mayor detalle cuáles son los elementos que posicionan con singularidad las relaciones entre educación y narrativas culturales en la niñez.

Vilma Gómez apunta posteriormente que los relatos indígenas circulan en mayor medida fuera de las mismas comunidades, pues históricamente quienes han hecho documentación de los textos han estado más cerca de los círculos académicos que de las mismas comunidades. Esta afirmación nos lleva a preguntarnos por la relación entre autores y compiladores y su incidencia en la configuración literaria de los textos publicados.

Sobre las relaciones entre los modos de producción y recepción de los textos, la autora presenta dos ideas que pueden acompañar la presente lectura de *De agua, viento y verdor*. Por un lado, la autora coincide en la figura de “portadores de palabra” al referirse a la

composición de las obras, destacando con ello que en una visión panorámica de la literatura infantil indígena, los textos son narrados por algunos miembros de las comunidades, quienes son elegidos de acuerdo con la organización social que determine el colectivo. Esta idea resuena con el concepto de oralitura y la idea de portadores de palabra que desarrolla el escritor chileno Elicura Chihuailaf, a propósito de las particularidades creación de los textos literarios en lenguas y comunidades indígenas. Aun cuando el concepto no busca ser restrictivo con la idea de autoría, sí da luces sobre la enunciación que carga a ciertos textos. Cabe entonces explorar con detalle los límites y posibilidades de los conceptos de literatura y oralitura en el desarrollo del marco teórico de la presente investigación. A propósito de las relaciones entre oralidad y performance la autora afirma que:

“En sus mayores están los archivos de la memoria, la constelación de la literatura y las artes que también tienen un espacio para los pequeños, que disfrutan de uno o varios textos dependiendo de la ocasión, pues participan activamente de la vida cotidiana, festiva y ritual” (Gómez 18).

Lo anterior es también una invitación a entrar en el texto escrito, sus posibilidades y límites en el marco de sus significados y preguntarnos quizás ¿Qué sucede cuando circula el texto escrito? Sin embargo, este elemento resulta complementario, o como una categoría emergente a los ejes de investigación propuestos. Concluye la autora que se han “producido muchas “cartillas” y pocos libros o colecciones literarias propiamente dichas”, lo cual reafirma y acompaña el propósito de esta investigación.

A diferencia de Vilma Gómez, Elizabeth Ruales en su artículo “Lo indígena en la literatura infantil y juvenil colombiana” (2013) no hace uso franco de la categoría de literatura infantil indígena. En su lugar se sitúa dentro de literatura infantil “centrada en la

cultura indígena colombiana”. El objetivo del artículo es trazar el camino de representaciones que sitúan las identidades indígenas en el país dentro de algunas obras literarias. En este punto el artículo resulta relevante porque se enmarca en el estudio del texto literario y sus relaciones o distancias con ciertas configuraciones culturales.

De entrada, la autora aclara que el estudio se centra en textos que circular a través de editoriales y bibliotecas de amplia divulgación. Ello implica asumir que los textos consultados circulan activamente y están acompañados de la valoración literaria en el campo de la literatura infantil y juvenil. Para efectos de la presente investigación, dicho corpus puede ser clave para rastrear cuáles son los elementos que distancian a *De agua, viento y verdor* o *Baud mos* de la valoración literaria y los acercan más al ámbito pedagógico y patrimonial.

Sobre lo anterior, la autora advierte que:

“quedan por fuera todas aquellas manifestaciones orales a través de las cuales los indígenas expresan su modo de ver el mundo y que difícilmente llegan a nuestras manos porque son palabras que van acompañadas de aspectos propios de su cotidianidad, porque nacen y mueren en lo oral, porque su naturaleza solo puede ser comprendida en el contacto directo con las culturas que las utilizan” (Ruales, 136).

Se encuentra en la mirada de Ruales los límites canónicos de los estudios de las lenguas y artes verbales indígenas. Por la herencia de la antropología a este campo de estudio, todavía persiste la mirada etnográfica clásica del estudio de “lo indígena” en un contacto directo, inmersivo y, se deduce, observador, con sus hablantes y creadores. La presente investigación, apela a abrir la mirada esencialista de los pueblos indígenas a diálogos más equitativos con las formas de estudio que viven otros repertorios de la literatura infantil en el mundo.

Después de hacer una presentación metodológica del estudio de representaciones de “lo indígena” con niños y niñas de diferentes ciudades de Colombia, la autora presenta una selección de texto y hace un desarrollo de las representaciones de los elementos que imprimen identidades indígenas en dichas narrativas:

- ∞ *La leyenda de El Dorado*. Ernesto Franco Rugeles. Editorial Voluntad. 1978.
- ∞ *Ni era vaca ni era caballo*. Miguel Ángel Jusayú. Ediciones Ekaré. 1984.
- ∞ *Un sueño de Yosusi*. Julio César Carrillo. Fundación Auxológica TEA. 1996.

Del mismo modo en el que Edgardo Civallero al inicio de este capítulo, Elisabeth Ruales reitera la fragilidad de la oralidad y, por oposición, establece que la escritura resulta ser un medio de registro valioso. Encontramos una vez más la valoración del texto por su formato o canal y poco sabemos de la valoración literaria de los mismos.

A partir de la delimitación del objeto de estudio, encontramos en el artículo de Ruales un esquema historiográfico donde se recogen hitos de la “producción literaria centrada en lo indígena”. En primera fila se encuentra el hito de las producciones de tipo etnoliterario, aunque no se precisan los investigadores o autores. Luego, se presenta al Instituto Lingüístico de Verano y sus aportes en la documentación lingüística, seguido del periodo oraliterario y cierra en el 2010 con Ley 1381 del Ministerio de Cultura y lanzamiento de la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia. Este esquema es cercano al hecho en su momento por el investigador en literatura Miguel Rocha Vivas en su libro *Palabras mayores, palabras vivas: tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia* (2010). Si bien el recorrido que presenta Ruales es limitado en obras y autores, resulta un referente importante para situar las obras de estudio en el panorama de la literatura infantil en

Colombia. Por un lado, *De agua, viento y verdor*, es publicada en el 2014, posterior a la Ley de lenguas nativas y *Baud moss*, se publica muy cerca de la aparición del plan decenal de lenguas nativas de Colombia.

El cierre del corpus recomendado por Elizabeth Ruales es ahora un punto de partida para el rastreo de obras de literatura infantil en lenguas indígenas que puedan acompañar el estudio de *Baud Moss* y *De agua, viendo y verdor*. A continuación, se presenta una cronología de los textos y sus implicaciones o relaciones con mi objeto de estudio.

La literatura en lengua wayúu es una de las primeras documentadas dentro de los estudios literarios en Colombia (y Venezuela). Es el caso de *Los dolores de una raza, novela histórica de la vida contemporánea del indio guajiro* (1952), considerada la primera novela de un escritor indígena nacido en Colombia (Rivas 156). Desde entonces, los textos son numerosos, sobresalientes y diversos. Con mayor ahínco circulan los relatos, y junto a ellos los poemas, cantos y relatos ilustrados. Estos últimos resultan claves para nuestro objeto de estudio, dado su contexto de producción y circulación.

Iniciamos en la segunda mitad del siglo XX. *El Conejo y el Mapurite* (1979), *El Burrito y la Tuna* (1979) y *La Capa del Morrocoy* (1982), escritos por Ramón Paz Ipuana, y publicados en la colección “Narraciones indígenas” de Ediciones Ekaré, una editorial y fondo de circulación mixto del libro en Venezuela, y quizás, el punto de partida más destacado en el campo para estudiar las formas de producción y circulación de narrativas indígenas en Colombia, pues la vecindad con el país es también la fotografía del diálogo transfronterizo de las narrativas wayuu, pues, por ley tradicional, las personas del pueblo Wayuu cuentan con doble nacionalidad o con movilidad libre por los dos países.

En Ekaré cada libro se presenta como una historia independiente, un texto acompañado de ilustraciones fieles, con un subtítulo y un texto corto en la contraportada que

señalan la tradición cultural en la que se inscribe el relato. Para los tres casos “cuento guajiro”, indican los editores. La editorial venezolana publica libros para niños y jóvenes desde 1978 y es pionera en el campo editorial de la literatura indígena de finales de siglo XX en Latinoamérica. Con los animales como eje narrativo en espacios desérticos, de caminos largos y poco transitados, estos tres libros hacen parte de los relatos más circulados en las bibliotecas y escuelas en distintos países de Latinoamérica y el mundo. El fenómeno de expansión aquí visible corresponde a una intención expresa de la organización: hacer libros de calidad y “ofrecer a niños y jóvenes libros significativos de nuestra cultura y de diversas partes del mundo”, presenta su sitio web. Aquí la infancia está en el lugar de los públicos, sin ser este elemento un determinante para los abordajes editoriales.

La constitución de 1991 y la ley general de educación de 1994 en Colombia, ponen de manifiesto una lucha iniciada por el CRIC en 1978: un modelo de educación propia cuya propuesta educativa se sustente en la organización política y social de los pueblos indígenas, así como en la diversidad lingüística en los territorios. En dicho marco se encuentra el libro *Lo que el abuelo ha contado*, una publicación hecha por Comunidades río Carapará y Putumayo. Profesores y profesoras Educación del Amazonas, en el marco de la beca nacional de narrativa oral para niños y enseñanza del español como segunda lengua, otorgada por el Ministerio de Cultura en el año 2000. La contraportada indica de manera clara el formato y sentido de la publicación:

“La cartilla es un apoyo de la enseñanza inicial comprensiva de la lectura y la escritura y se basa en la educación se da a los niños indígenas Uitoto, Inga y Bora de seis años a ocho años. La metodología parte de las Historias tradicionales de consejo, para fomenta los valores de respeto y trabajo en el niño, así como la comprensión moral” (Serie comunitaria UAIMA 2000).

Los relatos de la comunidad, con referencia precisa a sus narradores, traductores y “asistentes”, se encuentran con canciones, refranes y trabalenguas de la cultura popular colombiana. Entre líneas aparecen algunas palabras en lenguas indígenas de los territorios. Y entre páginas, se encuentran actividades para el fortalecimiento de la lectura y la escritura en español. Cabe mencionar que todos los textos se encuentran en español.

CAPÍTULO II

Instancias prefaciales y entramado de agendas políticas sobre infancia, lengua y territorio en *De agua, viento y verdor*.

A continuación se presentan las circunstancias políticas y culturales alrededor de las dos publicaciones analizadas para la presente investigación. Partiré de la ubicación temporal de cada obra y sus relaciones con las políticas públicas sobre primera infancia y lectura en Colombia, principalmente en el sector cultura y educación, toda vez que *Baud Moss* (2021) y *De agua, viento y verdor* (2014, 2017, 2018) tuvieron financiación del Estado colombiano para sus procesos de creación y circulación. El punto de partida es ante todo temporal. Aunque la distancia entre las fechas de publicación de las dos obras es inferior a una década, las transformaciones de las nociones de infancia, diversidad y lenguas indígenas se hacen evidentes en las instancias paratextuales de las obras.

En el año 2014, se publica el primer tomo de *De agua, viento y verdor*, en su edición impresa y web en Colombia. Este primer compilado agrupa paisajes sonoros, cantos, relatos y arrullos nueve pueblos indígenas en el mismo número de lenguas: kamëntša, korebajũ, embera chamí, sáliba, kokama, yagua, awá, ette ennaka, wiwa, totoroetz, sikuaní, jiw y nukak⁴. Este es el volumen con mayor número de textos, lenguas y pueblos indígenas, lo cual

⁴ i) La publicación web se encuentra en el siguiente micrositio: <https://audiotecadigital.icbf.gov.co/>. Para el momento de la finalización del presente documento (12 de julio del 2024), la página presenta fallas técnicas. Emerge un síntoma relevante sobre las formas de circulación de las obras que, por la dependencia de condiciones administrativas estatales, genera riesgos en la permanencia y circulación.

ii) Los registros escritos, sonoros y fotográficos de la publicación sucedieron en los territorios de origen de los nueve pueblos, cuya distribución regional es la siguiente: Kamëntša - Putumayo, Korebajũ - Caquetá, Embera Chamí - Caldas, Risaralda, Antioquia, Sáliba - Casanare, Kokama - Amazonas, Yagua - Amazonas, Awá - Nariño y Putumayo, Ette Ennaka y Wiwa - Sierra Nevada de Santa Marta.

se corresponde con una relevante noción de país diverso lingüísticamente. Aquí acudo a la noción de instancias prefaciales de la obra de Gérard Genette (2001) que hace referencia a cualquier tipo de texto liminar, preliminar o posliminar, que forma parte de un discurso creado en relación con el texto que le sigue o precede (137). Encuentro desde las obras y sus textos y paratextos, en conjunto, rastros de borramiento y colonialidad. Me propongo, entonces, identificar la materia textual que ello requiere.

De agua, viento y verdor reúne agradecimientos y un conjunto de textos de presentación escritos por el equipo de producción: lingüistas, pedagogos, un productor musical, editores y antropólogas. En el primer volumen se exponen, en orden, los discursos de los participantes de las organizaciones estatales y de Fundalectura como entidad sin ánimo de lucro encargada de la producción de campo y la gestión editorial.

El hilo de prefacios inicia con los agradecimientos, seguido del texto de presentación institucional, firmado por Karen Abudinen, entonces directora de primera infancia del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y Cristina Plazas Michelsen, directora general del Instituto. Enseguida, un epílogo del equipo de coordinación del proyecto en Fundalectura expresa las motivaciones de la publicación y ofrece una mirada panorámica sobre los tipos de soportes: la imagen fotográfica e ilustrada, el texto escrito y el sonido. Así lo precisan Claudia Rodríguez, coordinadora del proyecto en Fundalectura y María Cristina Rincón, coordinadora editorial:

Ofrecer a los niños y las niñas de Colombia, a sus familias, cuidadores y agentes educativos la presente publicación: un compendio de cantos y relatos indígenas, en sus lenguas originarias y en castellano: en audio y por escrito; ilustraciones que les hablan de la poesía y la maravilla que guardan estos relatos tradicionales con el propósito de atraerlos para disfrutar ese tesoro (8).

El conjunto prefacial de *De agua, viento y verdor* finaliza con los textos de contraportada, acompañados por los logos institucionales. En el segundo y el tercer tomo, la estructura se repite, con diferencias claro está en las autorías del equipo lingüístico y fotográfico vinculado al proyecto en cada tomo. La ausencia de voces indígenas en los textos de presentación, sumada a la premisa recurrente, evidente por el uso del vocablo “tesoro”, del latín *thesaurus* – *depósito, riqueza* –, habla de una posición protagónica del orden estatal y las organizaciones de segundo orden (academia y ONG), como exploradores que han recorrido los cuerpos, territorios y valores de un conjunto de pueblos indígenas. Allí, siguiendo a la investigadora indígena Maori Linda Tuhiwai Smith (2017), la teoría de los viajeros se centra en la ubicación de quienes viajan. Así, durante siglos, el lugar de quien posee, narra o guarda el tesoro se ha inscrito en los debates contemporáneos de los estudios poscoloniales.

Hasta aquí, en una mirada estructural a sus paratextos, es posible identificar en *De agua, viento y verdor* el borramiento de la autoría indígena en los paratextos de la obra, lo cual pone de manifiesto el lugar hegemónico del Estado como investigador y compilador y deja ver una de las grietas clave de los estudios poscoloniales: la lógica de “la universalidad de la narrativa del modo de producción, de que ignorar o invadir hoy al subalterno es, guste o no guste, continuar el proyecto imperialista” (Spivak 102). Aunque los mecanismos de producción de la obra pueden leerse con distancia de la dicotomía oprimido-opresor, una mirada detallada a la estructura paratextual en *De agua, viento y verdor*, revela la continuidad

de las operaciones discursivas de dominación epistémica de la obra literaria, un asunto que cobra especial relevancia para una obra en lenguas indígenas minorizadas⁵.

Ahora, voy a poner la mirada sobre el posicionamiento político del Estado a través de los textos de presentación, principalmente aquellos firmados por el ICBF como editor institucional de la publicación. Al revisar la contraportada del tomo I, se precisa lo siguiente:

De agua, viento y verdor es este país: agua de los ríos y lagunas, viento que atraviesa el paisaje como lo hacen las voces de los hermanos o los padres de las niñas y los niños cuando les contamos los antiguos relatos de nuestros ancestros o cuando la voz de las mamás es canto que arrulla y apacigua; verdor que delata la fertilidad de la tierra, madre generosa a la que honran la mayoría de los pueblos cuyas palabras se han reunido en este libro: Kamëntša, Korebajũ, Embera Chamí, Sáliba, Kokama, Yagua, Awá, Ette Ennaka y Wiwa (2014, contraportada).

En esta publicación visibilizamos sus lenguas, todas en riesgo de perderse, con el deseo de aportar a su revitalización desde los espacios a los que llega Fiesta de la Lectura y que son privilegiados para transmitirlos a las nuevas generaciones: en la primera infancia con los primeros cuidados impregnamos a los niños de los ritmos de sus lenguajes nativos, de sus culturas. Por otro lado, estos espacios son importantes para reconocernos y celebrar nuestras diferencias (ICBF 2014).

⁵ A la noción de la literatura como arte de la lengua, se retoma aquí la voz de Carlos Montemayor (1998) cuando plantea que las lenguas indígenas, como objetos verbales, aunque minorizados por circunstancias históricas de dominación epistemológica y subalternización de los códigos y sus formas, tienen, como otras lenguas en el mundo, formas particulares en su composición tanto en el sustrato oral como escrito.

El cierre de la presentación sitúa al lector entre aquello que Miguel León Portilla refiere como Antigua palabra⁶. Los paisajes sonoros, los cantos, relatos y arrullos presentes en *De agua, viento y verdor* constituyen surcos y nidos para los textos que, tanto en la niñez como en la adultez, existen gracias a la pervivencia y vitalidad de la lengua, también de los mensajes y sus portadores. En el texto de presentación encuentro, en primer lugar, una invitación a los lectores, indígenas o no, a conocer la diversidad lingüística como hecho cultural que circula a través de las y los cuidadores de las infancias del país, en tiempo presente. Sin embargo, las referencias a “los antiguos relatos”, “lenguas, todas en riesgo de perderse” y “la revitalización”, como ejes discursivos, dejan ver un especial énfasis en la circulación de la Palabra Antigua. En segundo lugar, “nuestros antiguos ancestros” resulta ser una marca de lo que el filósofo Franz Fanon, (citado por Bhabar 26) refiere como “el centro del romance celebratorio del pasado”, es decir, otra marca del arquetipo arcaísta sobre los pueblos indígenas.

Frente a las concepciones de lengua que subyace a la producción de la obra, las primeras líneas del Tomo I sostienen la mirada de las lenguas como un canal de la memoria para la conservación de la historia (Portilla 128). Sigue latente aquí la pregunta por las voces que narran los textos de *De agua, viento y verdor*, pues, aunque en la edición impresa se accede a un listado de créditos por narración o traducción en la página legal, escasea la información sobre la enunciación completa del nombre de las y los narradores, con excepción de doce canciones en las que se expresa la autoría de textos y música con detalle y precisión

⁶ En la Antigua Palabra de los pueblos originarios perdura el mensaje: son sus cantos, relatos, leyendas, historias; así como las pinturas de sus códices de los que también brotan palabras. En las mismas lenguas vernáculas, con las variantes que el tiempo ha traído, nacen hoy otras literaturas: son ellas la Nueva Palabra. (León Portilla y Campos de la Rosa 146)

dentro de la página legal, en contraste con la edición web⁷, donde cada uno de los registros sonoros tiene los créditos de los “intérpretes”, traductores y el lugar de registro del texto.

Finalmente, bajo el título “El reflejo cálido del país en donde vivimos”, la introducción del Tomo I invita a los agentes educativos, en tanto que mediadores, a “celebrar y promover la revitalización de las lenguas, lo cual extiende el alcance de este primer tomo hacia la mediación de las oralidades y la pervivencia de expresiones culturalmente diversas.

Ahora bien, en relación con la agenda política del momento en el que se publica *De agua, viento y verdor*, en el 2014 se cumplían siete años de la implementación de la estrategia nacional Fiesta de la lectura, impulsada por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, cuyo alcance se enmarca en “favorecer el desarrollo de los lenguajes y de las posibilidades expresivas, comunicativas y creativas de las niñas, los niños y sus familias desde la primera infancia” (ICBF 2007). De ahí, que el carácter pedagógico de la publicación sea inherente a su concepción. Sin embargo, para los efectos de la presente investigación, y en el orden de posicionar de manera contundente las oralidades indígenas y la literatura infantil en un campo literario activo y presente, propongo leer estos textos como vehículos de la palabra que alimentan una agenda política de nación e identidad.

La complejidad de las condiciones de producción del texto, por el sentido liminal de la traducción en lenguas indígenas, la comprensión heterogénea de la infancia, la familia y el territorio en las cosmovisiones de los pueblos originarios, me lleva a preguntarme sobre los motores ideológicos que operan en la obra alrededor de las concepciones de etnia, raza e infancia. Allí las prioridades literarias y sociales sobre la infancia, tal y como lo refiere Peter

⁷ Al momento de la entrega del presente documento, y desde el mes de junio del 2024, continúa la falla en la plataforma. Es indispensable promover investigaciones sobre la sostenibilidad de los proyectos culturales de este tipo <https://audiotecadigital.icbf.gov.co/>.

Hollindale (1988), se encuentran en tensión, siendo la agenda social, especialmente educativa, el centro del mensaje para este caso. Del mismo modo, el texto se presenta como una posibilidad para leerse en familia, al menos en los prefacios, aunque sin pistas para el lector sobre los tipos de textos con los que se encontrará.

Al camino sonoro, textual y geográfico de la publicación se suma un segundo tomo en el 2017, cuya presentación advierte sobre la agenda política del país, iniciada en el 2014 con la reelección del entonces presidente de la República Juan Manuel Santos. En el segundo tomo son cuatro las comunidades y leguas presentadas. Allí el enfoque de memoria y revitalización se suma a dos propósitos coyunturales: la paz y la diversidad de las infancias. A propósito, en el texto de presentación del tomo dos se expone lo siguiente:

Estos cuatro pueblos indígenas tienen en común que sus lenguas están en riesgo de extinción porque ellos también lo están, debido principalmente al desplazamiento que han sufrido, por causas como la colonización de sus tierras y el conflicto interno. Si bien se han alejado de sus tierras ancestrales y adaptado a nuevos entornos y circunstancias, en la búsqueda de su supervivencia, conservan su forma única de ver el mundo.

Para el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar es muy grato entregar al país este segundo tomo de *De agua, viento y verdor*, que da continuidad al esfuerzo que se inició con el primer libro, publicado en 2014, y es una evidencia más del compromiso del ICBF con la revitalización de las lenguas indígenas en peligro de extinción, trabajo que hacemos desde la estrategia Fiesta de la Lectura y la política de Estado para el Desarrollo Integral de la Primera Infancia, “De Cero a Siempre”.

En este contexto, también apuntamos a una perspectiva de diversidad en la que se logre promover en los niños y niñas una visión comprensiva y enriquecedora

que contribuya con el objetivo de construir una sociedad equitativa, dispuesta para los retos de la paz, de la mano de agentes educativos y en un trabajo permanente con la primera infancia (ICBF 2017).

Infancia, pervivencia lingüística y diversidad son tres elementos que se conjugan en la obra a la par de la agenda política de gobierno Santos (2014-2018). La visión de paz común y el respeto hacia la diversidad poblacional en Colombia navegan en el plan de desarrollo de la mano con la estrategia de movilidad social, cuyo eje explícito fueron las acciones para el cierre de brechas en el acceso y la calidad de la educación con miras a la formación ciudadana. El objetivo tres del Plan de Gobierno acoge la continuidad de la Estrategia Nacional de Atención a la Primera Infancia, “De cero a siempre”. Del mismo modo, allí se sostiene la hoja de ruta en materia de educación, cultura, la valoración del patrimonio y la movilización procesos de educación artística (Calderón 25).

En dicho marco, destaco la referencia entre el fortalecimiento de la diversidad lingüística, en los horizontes de la vigente Ley de lenguas nativas del año 2010. Así, esta compilación de relatos, arrullos, paisajes sonoros y cantos de pueblos indígenas en Colombia se concibe, enuncia y circula en un marco político, visible y explícito en los planes de gobierno. Una mirada histórica de la movilización política de los discursos indígenas implica destacar las primeras movilizaciones lideradas por Manuel Quintín Lame en Colombia (1921-1939). Las luchas por la tierra, en contra del exterminio cultura indígena, y la demanda por los derechos a la educación propia y la diversidad lingüística aparecen en el debate, posteriormente impulsado en la agenda del CRIC hacia 1971⁸ (Ramos Ruiz). Es preciso,

⁸ Consejo Regional Indígena del Cauca.

entonces, leer las producciones literarias indígenas a la par de las prácticas y resistencias colectivas e individuales de los pueblos indígenas, cuya extrañeza se percibe en un debate por la autonomía de la obra con otras condiciones del acontecimiento literario (Almandós et al. 13).

La publicación como acontecimiento editorial, enmarcado en condiciones históricas asociadas con la resistencia de los pueblos indígenas, también enuncia en los diez prefacios⁹ la colonización de las tierras y el conflicto armado en los territorios indígenas, con lo cual la selección de los pueblos y lenguas de la compilación se articulan con propósitos políticos, asunto que cobra especial relevancia con la mención de la negociación de los acuerdos de paz iniciados en el 2014, mismo año de la primera publicación de *De agua, viento y verdor*. El criterio geopolítico se teje con el académico, tal y como lo sugiere el prefacio de Claudia Rodríguez y María Cristina Rincón, editoras del tomo I. Se precisa que la selección de las lenguas y comunidades de habla es producto del documento *Lenguas nativas y primera infancia. Derechos y orientaciones culturales para la primera infancia* (Girón y Tattay 2013). En el tercer tomo, publicado en el 2018, el enfoque de diversidad se hace explícito en el discurso introductorio, la entonces directora del ICBF Juliana Punguiluppi sostiene que:

valorar la riqueza cultural desde la primera infancia como una oportunidad insustituible para generar sensibilidad en las niñas y los niños, y sentar bases sólidas para establecer relaciones desde la interculturalidad y el respeto por la diferencia. La audioteca contribuye a cimentar el reconocimiento, desde las múltiples infancias en nuestro país, de lo que somos y de quienes compartimos el territorio colombiano (5).

⁹ Se tomaron en cuenta como textos completos, aquellos cuyo inicio está marcado por el título y autor del pasaje.

Aquí aparece una alusión explícita a las relaciones interculturales en la infancia, y a su vez, que hace posible plantear una cuestión clave sobre cómo sucede y quiénes actúan para hacerlas posible. Un camino por la etimología del término interculturalidad implica un aterrizaje en la “cultura”, del latín *cultus*, *colere*, aquello que se cultiva, lo cuidado y trabajado. Luego, el prefijo *inter* y el sufijo *alis* (relativo a), sumado a las voces de pensadores latinoamericanos como Katherine Walsh (2009) y Nestor García Canclini (2005), advierten sobre el sentido del término como el encuentro entre culturas. Dicho esto, la interculturalidad aparece en el prefacio como una cualidad, lo cual me lleva a plantear que puede encarnarse en los sujetos, los textos o las prácticas.

El encuentro implica relación, es decir, sujetos que interactúan y ejercen acciones, para este caso, de convivencia, respeto e incluso defensa de la diversidad cultural. Ahora bien, si *De agua, viento y verdor* promueve una recepción intercultural de la obra, propongo dos posibles lecturas. Primero, la publicación puede entenderse como un camino de sucesos literarios que permiten visibilizar el espectro multicultural de las infancias indígenas en el país, sin por ello proponer de manera explícita caminos interculturales. Segundo, los textos y las lenguas indígenas de la obra se enmarcan en una apuesta educativa, cuyos alcances en términos de interculturalidad solamente son posibles con acciones de mediación por agentes educativos, como se señala en los prefacios. |

En la cita anterior, destaca también el nombre de “audioteca”, como nominación alterna a *De agua, viento y verdor* y, con ello, se esboza la relación entre escucha y palabra, dos elementos clave en la comprensión de las oralidades. El sonido es protagonista en varios escenarios de la creación de la obra. Por un lado, tanto la publicación impresa como digital cuentan con acceso al registro sonoro en formato bilingüe. La edición web cuenta con un total de 808 archivos de audio disponibles para escucha en línea y descarga gratuita, solo

algunos con transcripciones o traducciones al texto escrito. En su lugar, en la edición impresa los archivos sonoros se alojan en un CD para cada pueblo-lengua indígena, con un máximo de 16 pistas por disco.

Hasta este punto, las presentaciones de los tomos de *De agua, viento y verdor*, operan como epítextos editoriales, en los que la enunciación estatal se conjuga con otros elementos semióticos, como la presencia del texto de presentación en la contraportada cerca del sello de prohibida su venta. Este guiño institucional advierte sobre el campo de la edición con recursos públicos en Colombia. Para Genette el epítexto es todo aquello que rodea al texto principal, pero que no forma parte de su contenido. Su función es enmarcar el contexto de la publicación, con información adicional que, puede tener efectos en la lectura o la interpretación de la obra. Incluso, Genette considera que el lugar del epítexto puede ser cualquiera fuera del libro, pues sus propósitos pueden también ser propagandísticos (396).

Al llamarse “audioteca”, la obra provee un modelo de comprensión de las oralidades indígenas en las cuales el sonido es protagonista del debate, una postura común en el campo de estudio de la oralidad. Sin embargo, a la luz de los estudios semióticos contemporáneos como los de Diana Taylor (2015), Ricardo Pligia (2000), Victor Vich y Virginia Zavala (2004), el alcance de la publicación puede leerse más allá del espectro sonoro, es decir, como una integración de elementos sensibles desde la corporalidad, los acontecimientos rituales, históricos, ideológicos y performáticos propios de las artes verbales en lenguas indígenas. Del mismo modo, la significativa diferencia entre el número de registros de audio entre los formatos sonoros y escritos advierte sobre la pregunta por la curaduría de los textos escritos versus aquellos exclusivamente para escucha, también cabe indagar en el curso de la investigación por la selección de los textos antes de su registro sonoro, y los criterios de publicación o descarte, un elemento que aunque no sea objeto de la presente investigación,

está abierto como hilo de debate sobre los procesos de creación de textos en lenguas indígenas, el lugar de quienes investigan, las rutas de financiación, sostenibilidad y circulación en el mercado editorial colombiano.

Cada instancia prefacial de los tres tomos actúa como huella ideológica desde la cual se rastrea el posicionamiento del Estado frente a las lenguas indígenas y las infancias en Colombia. En el 2014, la perspectiva patrimonial de las lenguas, su salvaguarda y mirada hacia la antigüedad y el origen en clave de tiempo pasado, dejaban leer formas de identificación de una cultura nacional dominante en la que, "la plenitud" del estereotipo (su imagen como identidad) siempre está amenazada por la "falta". (Bhaba 102). Es el peligro de la pérdida de la lengua aquello que moviliza la publicación, probablemente desde su gestación en la planeación estatal.



Figura 2. Contraportada *De agua, viento y verdor*, tomo III (2014)

El sello de colección que tiene la obra por la naturaleza de los tomos que la componen, anuncian el carácter compilatorio de la obra y, por tanto, abre la expectativa de los lectores

sobre una próxima edición, algo propio de las colecciones en formato volumen por entregas. Del mismo modo, las presentaciones ofrecen una declaración de intención cuya firma se escribe con números de conmutador telefónico y perfiles de redes sociales del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, sello editor de la publicación (ver figura 2). Aunque no se precisa una marca de autoría personal, la presencia de los logos institucionales cifra, por un lado, posicionamiento institucional y, por otro lado, circulación pública y gratuita, no comercial, generando así un efecto de representación¹⁰, lo cual en últimas ratifica el lente de paternalismo estatal desde el cual se hace oportuna la valoración de las prácticas, en este caso, de las artes verbales en lenguas indígenas.

Es así como las autorías institucionales de los textos introductorios para cada tomo reafirman tanto la movilización política del Estado alrededor de las lenguas indígenas y de la infancia, así como, el alcance gubernamental de la obra, en una desconexión discursiva con las autorías colectivas e individuales indígenas de los textos objeto de compilación. Este hecho se repite en el 2015 cuando se afirma en el segundo tomo que muy a pesar de los desplazamientos de los “territorios ancestrales”, ellos se han adaptado a las circunstancias.

Subyace a este texto un vacío de representación y, sobre todo, de posicionamiento cultural y político desde los pueblos indígenas. La *ciudad letrada* de Ángel Rama (1984), encarnada en el discurso Estatal, se establece aquí como el sostén de una postura de acogida e incorporación¹¹. Se desconocen discursivamente las imposibilidades de enunciación y

¹⁰ El efecto de la representación del Estado en cabeza del ICBF como firmante principal, se sustenta con la presencia de logos institucionales la Fundación Plan y Fundalectura, quienes operan como organizaciones de segundo orden, aliadas al impulso gubernamental de la publicación.

¹¹ Según Rama, las ciudades latinoamericanas se encuentran atravesadas por órdenes jerárquicos físicos, sociales e intelectuales. Dicho orden permite perpetuar las relaciones de poder fueron construidas para imponer un orden jerárquico a través de la distribución funcional de los espacios, colocando al poder en el centro y a los diferentes estratos sociales en círculos concéntricos. Esta organización urbana refleja el dominio de la cultura

práctica de formas de vida que genera para los pueblos indígenas el desplazamiento forzado por situaciones de discriminación y conflicto, un elemento en absoluto invisible para las voces de escritores y oralitores indígenas. La acción con daño que generan las desigualdades estructurales del país es un elemento acentuado en las voces de líderes, escritores y oralitores indígenas, por lo cual *De agua, viento y verdor* pierde terreno en la circulación dentro de las luchas y movimientos indígenas, habrá que revisar este elemento en un estudio detallado de la recepción para considerar este fenómeno.

Una muestra reciente de las luchas comunes de los pueblos indígenas puede leerse en la crónica “La fuerza y liderazgo de una mujer indígena” (Idartes 2022). “Yo ni sabía que uno podría ser víctima tres o cuatro veces”, dice María Violet Quiscue, lideresa del pueblo Nasa. Así mismo, Fredy Chikangana, oralitor del pueblo Yanacona, en el 2011, ya hablaba sobre lo que sucede en la palabra cuando se mueve alguien de su territorio de origen:

No tengo nada que decir sobre el tiempo y el espacio que se nos vino encima;

Todo está dicho.

Que hablen los ríos desde su agonía, que hablen las serpientes que se arrastran por las ciudades y los pueblos, que algo digan las palomas desde sus ensangrentados nidos;

Yo, Hijo de las tierras ancestrales, no tengo nada que decir (91).

letrada sobre la cultura oral y popular, donde el intelectual ha favorecido el orden hegemónico de la "ciudad letrada, de modo que se lee la sociedad al leer el plano de una ciudad" (Rama 19).

La lectura paratextual de la obra revela así un fenómeno de mediación institucional con propósitos de valoración cultural, sobre el cual me he trazado una primera instancia de análisis. En este punto, me es preciso estudiar los hechos de mediación estatal en el campo de la literatura infantil indígena en Colombia, mucho antes de la publicación de *De agua, viento y verdor*. En el 2012, bajo la coordinación editorial de Fundalectura y el sello editorial del Instituto Colombiano de Bienestar familiar, se publica el libro *Putunkaa serruma. Duérmete pajarito blanco*, una compilación de arrullos y relatos de cinco etnias colombianas. La presentación del texto enmarca las relaciones inseparables entre la publicación de textos en lenguas indígenas para las infancias y las políticas de lectura y educación. “Con la Estrategia Fiesta de la Lectura hemos recorrido más de veinte departamentos desde el 2008 y con diferentes ritmos, razas y culturas hemos descubierto esa riqueza, en las diferentes lecturas y escrituras que cada pueblo propone para sus niños más pequeños” (ICBF 2011). En un intento metafórico del viaje y el descubrimiento se revelan de modo literal la asimilación cultural de los textos. El estado y una institución de segundo orden se enuncian como viajeros que gestan el descubrimiento de un conjunto de joyas orales. Sobre lo anterior, se trazan finos límites entre la imperiosa necesidad de contar con repertorios textuales que representen la diversidad lingüística y étnica del Colombia y una relación de poder colonial fuertemente abrazada a los principios de representación colonial y borramiento indígena.

Los cruces entre las dos obras advierten sobre el largo camino que han recorrido los textos hasta llegar a ser publicados. Lejos de ser una reflexión sobre los avatares de la creación o la circulación de las oralidades o de las infancias indígenas, los prefacios de *De agua, viento y verdor* son sobre todo un mecanismo de gobierno para la garantía de los derechos culturales de la ciudadanía en su inmensa diversidad. Por otro lado, en *Baud Moss*, el lector se anticipa a los textos a través de una gama situada y de primera mano sobre los

activismos políticos y culturales del pueblo Wounaan en Bogotá. Las dos obras parten de las circunstancias de exclusión, despojo y olvido de sus lenguas y sus hablantes, bien sea por el desplazamiento, el conflicto y la vulnerabilidad lingüística de entornos urbanos con lenguas en contacto. De ahí que la lectura de sus paratextos sirva como lente teórico para trazar las agendas políticas como eje de comprensión de las obras, aquello que Jhon Beverly (2001), llama “los intersticios de la globalización”, cuya trama incluye los fenómenos de expansión y explotación propias del capitalismo y las desigualdades territoriales y culturales de la vida contemporánea con impacto en todas las naciones indígenas en Latinoamérica.

CAPÍTULO III

Co-creación y geografías simbólicas en *Baud Moss*

Las transformaciones de las agendas políticas en el periodo de las dos publicaciones (2014 - 2022) son notorias frente al lugar de los textos en lenguas indígenas en la vida de sujetos y colectividades racializadas, un camino que dialoga permanentemente con los estudios culturales y literarios. En el 2014, cuando *De agua, viento y verdor* se publicó, persistía la lógica del registro como herramienta para la pervivencia lingüística, de ahí que el primer tomo reúna el mayor número de comunidades. Como Diderot durante la ilustración, el propósito de compilar tantas lenguas como sea posible parecía latente. Luego, el enfoque territorial para la paz se suma al registro lingüístico y, al menos en los paratextos de la obra, es claro que las artes verbales en lenguas indígenas proponen desde las obras un camino para la visibilidad de los lamentables estragos del conflicto armado en Colombia en la consciencia cultural de la ciudadanía, particularmente de los pueblos indígenas.

Una tercera parada sitúa al lector en una zona intercultural, explícitamente diversa para, finalmente, en *Baud moss*, abrir los paradigmas territoriales de los pueblos indígenas. Si en el 2014 *De agua, viento y verdor* anunciaba un camino por los territorios ancestrales de los pueblos indígenas, en el 2021 *Baud moss* representa los códigos interculturales sobre los cuales se gesta en la actualidad un lugar de resistencia y vitalidad en las ciudades, particularmente en procesos de educación, oralidades y edición. La cooperación, el codiseño, el activismo y la agencia suceden de maneras intrincadas entre las formas del libro, sus condiciones de producción y circulación.

Con todo lo anterior, las agendas políticas de cultura, infancia y lenguas indígenas presentes en el repertorio de textos de estudio operan bajo lógicas de poder cultural, con significados claros en la comprensión de los actores, los sujetos y sus acciones. El cuadro de enunciación de una obra de literatura infantil indígena podría sostenerse en el multiculturalismo epistémico de las infancias, amparado por el Estado como autoridad, garante de la valoración y circulación literaria, y no con ello establecer desde la obra literaria, las condiciones para la pervivencia lingüística y cultura de los pueblos indígenas, pues además de ser ambicioso, corre el riesgo que ofrecer una visión museográfica de lo indígena, un tesoro de caja fuerte y pesada, cuyas conversaciones entre textos y lectores puede ser limitada a la mirada del centro hacia la periferia. Tal es el caso de *De agua, viento y verdor*. De otro lado, una obra de literatura infantil indígena puede contener a las infancias de manera sistémica, sin nombramientos diferenciados en los títulos, sin instructivos para audiencias específicas y, no con esto, se eliminan las posibilidades de estudiarlo en el campo de la literatura infantil.

Por su parte, la autoría de los prefacios de *Baud Moss* (2021) sitúan al lector frente a dos voces: la del Instituto Caro y Cuervo y la del Cabildo Wounaan Nónam de Bogotá, dos colectividades que trazan el alcance de la publicación. Cito a continuación ambas voces:

Los miembros de las 146 familias wounaan en Ciudad Bolívar sentimos una gran preocupación por el peligro que supone para nosotros vivir en la capital, pues esta forma de vida amenaza nuestra identidad cultural, incluyendo nuestra ancestralidad y espiritualidad wounaan. Nosotros tejemos saberes en pro del desarrollo de la comunidad para garantizar la pervivencia de nuestros conocimientos ancestrales, como la educación, el gobierno y la justicia propia, la salud y la medicina tradicional,

la gastronomía y demás prácticas culturales. Aspectos que se sostienen en nuestra lengua, nuestro mayor medio de resistencia. (Cabildo Wounaan Nónam 2021).

los miembros de esta comunidad buscan salvaguardar su lengua y plantar en un terreno más incierto, pero no menos afín, las historias que otrora brotaban libres en las tierras del Chocó y Valle del Cauca y que ahora, entrelazadas con las voces de un discurrir urbano, deben hacerse a un eco más fuerte para ser escuchadas. En este sentido, la construcción y divulgación de este libro bilingüe representa una iniciativa para que las creencias y costumbres de la comunidad, asentada en Bogotá desde el año 2003, pervivan. (Instituto Caro y Cuervo 2021).

Al contrastar las instancias prefaciales de *De agua, viento y verdor* y *Baud Moss* es evidente una distancia entre los lugares de enunciación entre las obras. En *Baud Moss* la voz del cabildo se encarna en una primera persona colectiva de resistencia. La lengua y los saberes se presentan como motores de la resistencia, incluso con el peligro que “supone para nosotros vivir en la capital”. En oposición clara, *De agua, viento y verdor* se posiciona como un producto cultural mediado, lo que hace que el texto, sus autorías y semántica también lo sean. Allí el estado se lee como autoridad, cuyas insignias aparecen a modo de sellos prefaciales de manera reiterada en las diferentes partes de los libros (contraportada, introducción y presentación). Al mirar el objeto libro de *De agua, viento y verdor*, la impersonalidad de los paratextos, con firmas ausentes de cualquier colectividad indígena, advierte sobre una narración unívoca de las condiciones de producción de la obra.

En este punto del análisis, planteo que la tara ideológica de la obra presenta un campo crítico para la interpretación, toda vez que, se encuentran cruces entre múltiples exclusiones

históricamente debatidas en el campo literario. Al paternalismo narrativo del indígena mediado por la institucionalidad en el campo literario en general, cuya herencia colonial es innegable, se suma la aetonormatividad presente desde los inicios de los debates en el campo de estudio de la literatura infantil. Acudo aquí al concepto de aetonormatividad, acuñado por María Nikolajeva (2010), el cual aduce la presencia de unas formas narrativas e ideológicas marcadas por la diferencia de edades (adulter/infancia) que traza los factores históricos e ideológicos sobre los cuales ha sucedido la literatura infantil hasta la actualidad.

Por consiguiente, propongo que una lectura de *Baud Moss* encara resistencias explícitas a los fenómenos de exclusión y subordinación narrativa, el del sujeto indígena y el de las infancias. Aunque, el Estado aparece en la obra con la presencia del Instituto Caro y Cuervo, su discurso no pierde de vista el contraste entre la libertad narrativa y lingüística de los textos, cuyo lugar de enunciación es su territorio ancestral, y los retos que implica hacer eco de los mismos relatos en la ciudad de Bogotá. El contrapunteo entre los dos prefacios hace énfasis en los retos de circulación de los textos en lenguas indígenas para la vida contemporánea sus hablantes, y se establece como participante en la garantía de los derechos lingüísticos y culturales del pueblo Embera Wounann en la ciudad.

Los paratextos de *Baud Moss* hablan de los textos en sus implicaciones políticas para el plan de vida wounaan, sobre lo cual se lee entre líneas que las niñas y los niños son ciudadanos, hablantes de una lengua propia y a la vez afectados por los fenómenos de violencia estructural del país. En su niñez migran con sus familias enteras, con ellos las angustias de habitar un territorio en conflicto, por la lengua que coloniza, por las nuevas pistas que aparecen para descifrar el sentido de la vida.

Cabe mencionar que el nivel de autoría del Estado para la presente investigación no pretende censurar su participación en la publicación de textos en lenguas indígenas. Sin

embargo, es necesario atender a los rastros de participación dominante del Estado en regulación de las prácticas de literacidad, marcada por la pedagogización de la oralidad, la lectura y la escritura para propósitos hegemónicos. Los estudios de literacidad contemporáneos advierten que para poder entender los significados de la literacidad son necesarias más investigaciones que estudien la literacidad de la comunidad y sus implicaciones ideológicas, superando entonces el énfasis en los alcances educativos y comunicativos de los textos y sus prácticas (Street & Street 2004). En síntesis, los textos de presentación de *Baud Moss* dejan ver la complejidad histórica y política que implica la salvaguarda de las lenguas en contextos de desplazamiento forzado interno, como es el caso del pueblo Embera Wounaan, pues se hace explícito el carácter dinámico y orgánico de las lenguas, en el movimiento de sus hablantes hacia Bogotá, la capital del país.

Con el fin de poner en contexto las dimensiones geográficas de este desplazamiento, realizaré algunas precisiones sobre la ubicación geográfica del pueblo Embera Wounaan. En las riberas del río San Juan, las montañas que conectan al Departamento de Risaralda con el Chocó y las conexiones de la Costa Pacífica colombiana con Centroamérica; se despliega el territorio ancestral del pueblo Embera Wounaan. Sin embargo, los lugares habitables para el pueblo wounaan se han extendido en una diáspora sistemática de desplazamiento y confinamiento. Esto se debe a que los límites entre la selva y el mar en la zona occidental del país han sido foco de cultivos ilícitos y dominio territorial por el control de las rutas del narcotráfico por parte de grupos paramilitares y, disidencias de las FARC-EP. La sistematicidad de las violencias en contra del pueblo Wounaan se registra en el caso *Desplazamiento forzado y confinamiento del pueblo Indígena Wounaan del Río San Juan en Chocó y Buenaventura (2004 -2019) (2022)*.

Los datos públicos ponen alarmas sobre el fenómeno. De un lado, la base de microdatos de la Comisión de la Verdad identificó que cada persona wounaan del San Juan (Chocó) ha experimentado al menos 1,7 eventos de desplazamiento forzado en su vida, sumando entre las 2001 y 2021 un total de 15.035 indígenas desplazados en la zona. Cada familia que sale de su territorio cruza más de 400 kilómetros para llegar a Bogotá y son 146 las familias las registradas por el cabildo Wounan Nonám de Bogotá en el segundo prefacio de la publicación:

En el año 2003, fuimos violentamente forzados por diferentes actores armados a desplazarnos de nuestra tierra, específicamente de los resguardos indígenas de San Antonio de Togoroma del Bajo San Juan. Ese mismo año, la familia Piraza llegó al barrio Florida, Lucero Bajo, y con el tiempo nuestra comunidad se fue asentando en diferentes barrios de la localidad. Hoy contamos con una población de alrededor de 557 habitantes. (Cabildo Embera Wounaan Nonám de Bogotá).

También en el 2021, la llegada a Bogotá de un grupo de 480 familias del pueblo Emberá Dobidá y Emberá Katío, filiales territorial y lingüísticamente¹² al pueblo Wounaan, puso en evidencia la crisis de vida de los pueblos indígenas ubicados en el occidente de Colombia en general, y presenta de manifiesto a las niñas y los niños en las cifras del desplazamiento indígena hacia Bogotá. Según un informe de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas – CNTI, para ese entonces, se concentraron en el Parque Nacional de Bogotá 480 familias, “390 niños y niñas menores de 5 años, 90 niños y niñas de 6 a 11 años, 70 adolescentes de 12 a 17 años, 80 mujeres gestantes, 120 madres lactantes y 60 personas

¹² Pie de página sobre la familia lingüística Chocó.

mayores de 60 años” (CNTI 2021). Más allá de las lamentables implicaciones censales en términos de salubridad y calidad de vida, las cifras ponen en un primer plano la relación entre infancia, reclutamiento forzado, violencias sexuales y hambre, según las causas expuestas por la Comisión de la Verdad. Ya veremos que estos fenómenos no son ajenos a las artes verbales que les acompañan.

Los actores del conflicto armado y los efectos en el ámbito público y privado de las formas de vida wounaan, son tan amplias como quienes gestaron la publicación de *Baud Moss*. En la página legal, las instancias de creación de la obra (textos, transcripción, traducción e ilustración) son autoría de Albeiro Ortiz, Miyer Chiripúa y Dawilio Durán, los tres pertenecientes al cabildo. Comparten la instancia autoral con organizaciones de segundo orden como el Cabildo Wounaan Nonám y entidades de Gobierno como el Instituto Caro y Cuervo y el Ministerio de Cultura. La cooperación como principio para la publicación de un libro, con textos bilingües en wou meu y español, se unen al debate y los hallazgos de los estudios contemporáneos sobre políticas públicas de lenguaje y literacidad desarrolladas por la investigadora estadounidense Carol Benson et al (2020) en países de Latinoamérica, Asia y África. La autora encuentra en la cooperación multinivel entre las familias, los miembros de las comunidades, los docentes¹³ y la colaboración significativa del gobierno, ONG’s y actores de la comunidad, un deseo y una necesidad imperiosa (132).

¹³ Si bien los estudios de Carol Benson se preguntan por el rol de la lengua materna en los procesos de aprendizaje de niñas y niños en contextos multilingües, sus ideas son clave para la presente investigación, toda vez que las preguntas sobre los textos con los cuales interactúan las infancias indígenas se comunican, en gran medida, por las acciones de los adultos, usualmente, agentes cuidadores como las familias y los docentes en la educación formal.



Figura 3. Página legal *Baud moss* (2021)

La triada comunidad indígena, cabildo y gobierno permite rastrear un intersticio asociado con el renacimiento indígena y la lucha por la autonomía en Latinoamérica. En el plan de vida Wounaan¹⁴ el desarrollo está asociado a la acción *Dipor choonum*, (inaugurar un tambo), un momento de encuentro en el que “los niños, los jóvenes, los ancianos, y en general hombres y mujeres en hacemos mingas¹⁵, donde todos somos importantes”. Esto quiere decir que el desarrollo desde la miradaswounaan implica pertenecer a un territorio de manera integral, con la posibilidad de recrear las prácticas culturales, es también recordar a los antepasados y sus experiencias, es habitar el respeto a la diferencia como única posibilidad para el respeto de la vida.

¹⁴ Informe final del proyecto de plan de vida de las comunidades indígenas del bajo San Juan, producto de las asambleas de la Asociación de Autoridades Wounaan del Pacífico – Camawa y la Organización Regional Embera Wounann – Orewa (2000).

El proyecto hace parte de las iniciativas de Apropiación Social del Conocimiento de la Maestría en estudios editoriales. En el archivo del Instituto reposa el reporte de pasantía la pasantía editorial en la que sucedió la publicación. Laura Viviana León Gómez (2022), reconoce que la falta de materiales educativos en perspectiva de educación propia es una de las motivaciones más relevantes para la puesta en marcha del proceso editorial. Precisa además que, durante el proceso de planeación del proyecto la investigadora identificó un solo libro disponible en el contexto Casa de Pensamiento intercultural *Wounaah Chaain Jau Jem Di Baurd Do Mos*, un jardín infantil propio que recibe apoyo de la Secretaría Distrital de Integración Social (13). “Buk buk”, se titula. Sin embargo, escasea la información sobre este material pedagógico. Queda entonces un hilo abierto sobre el archivo de publicaciones impresas y digitales en wou meu, lengua del pueblo Embera Wounaan.

Al ingresar en los caminos de creación para esta publicación, Laura León advierte que “desde las etapas iniciales de la creación del libro, la comunidad manifestó la importancia que tiene para ellos enseñar la lengua de la manera más fiel posible a como lo hacen en su territorio” (19). Bajo lo anterior, la revisión de los textos, narra la investigadora, estuvo orientada por sabedores y sabedoras de la comunidad. A continuación, la investigadora presenta una imagen reveladora cómo se hace práctica la co-creación para la elección de la apertura semántica del libro: el título.

Con 'baud mos' los wounaan hacen referencia a su origen, sin embargo, 'baudo mos' y 'baaur do mos' son términos que aparecen inscritos en el plan de salvaguarda del pueblo wounaan. La comunidad estuvo dividida con respecto a cuál es el término correcto, cuál se debería usar sin desconocer los demás conceptos, entre otros motivos. Asimismo, la puntuación es un aspecto de su ortografía que aún no tiene parametrización específica. En muchos de los casos, los hablantes se basan en las

normas de uso del español, por ejemplo, adoptan signos como los de apertura de pregunta y admiración, propios de esta lengua. Este es un aspecto que también motivó la investigación que se tiene proyectada sobre estandarización lingüística y escritura de lenguas indígenas (20).

Como efecto de la conversación anterior, la contraportada de la publicación (ver figura 4), es a la vez una invitación para las y los lectores que por primera vez se encuentran con el libro o con la lengua, y sobre todo es un referente de investigación sobre las narrativas, saberes y cosmovisión del pueblo Embera Wounaan, en la diáspora del desplazamiento a las ciudades capitales de Colombia.

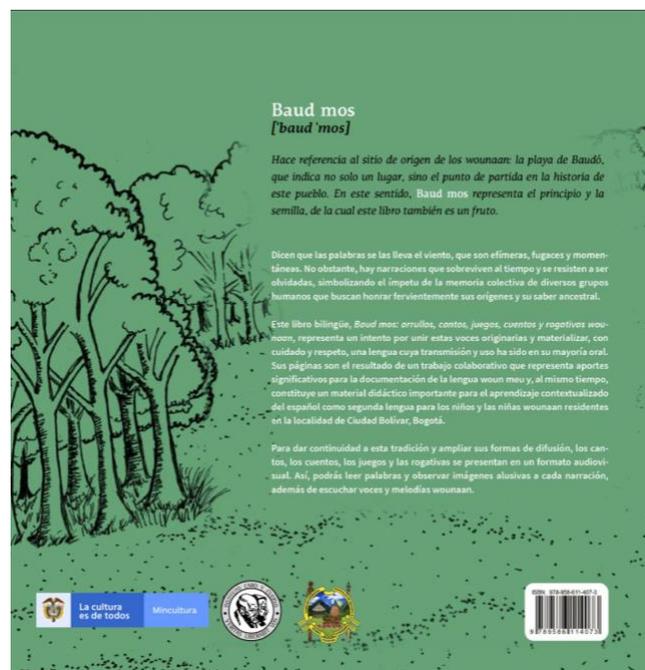


Figura 4. Contraportada de la edición digital de *Baud Moss* (2021).

La sistematización de los procesos de creación editorial con pueblos indígenas en Colombia es vital para consolidar, de manera conjunta como sociedad, escenarios más justos

y equitativos con el acceso, la gestión del conocimiento y la circulación de los saberes en el país. Lo anterior, sumado al camino joven de la producción editorial en lenguas originarias en Colombia, resultan acciones pertinentes y responden a las luchas comunes de los pueblos originarios de Abya Yala. De entrada, la articulación disciplinar se erige como base del proyecto *Baud Moss*, siendo relevante para sus gestoras y gestores el lugar de la lengua, las formas de acceder, estandarizar sus usos y registrarla. La flexibilidad en la investigación, el diálogo interdisciplinar y la creación editorial como punto de partida para investigaciones desde campos como la lingüística (o la literatura), aparecen aquí como claves de trabajo para futuras iniciativas. Creación colectiva, documentación lingüística y co-creación editorial son pues tres elementos destacables de la ruta de gestión para la publicación.

El informe de pasantía describe de forma clara y sintética los procesos editoriales de la publicación, todos de manera colaborativa, concertada con la comunidad y orientada por la experiencia de las y los investigadores con sugerencias o propuestas para debatir. Las conversaciones, reposan en las actas del informe de la publicación, pues una parte del recurso para realizarla proviene de la Beca en investigación lingüística del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes¹⁶. Lo anterior revela que la sinergia en la producción de la publicación opera bajo los principios de cooperación y participación entre el cabildo y el Instituto Caro y Cuervo, entidad adscrita al Ministerio para todos los procesos editoriales: la elección de tipografía, los colores de diseño exterior e interior, la composición, las ilustraciones y los paratextos.

¹⁶ Antes el Ministerio de Cultura de Colombia. En junio del 2022, bajo la gestión de la dramaturga y activista Patricia Ariza, se aprobó el cambio de nombre para esta cartera.

A propósito de estos últimos, es relevante que, aunque no aparecen detalles sobre el proceso de escritura del texto de presentación de Cabildo, es constante, desde la voz de Laura León y también desde la mirada de Estefanía Cortés Vera, con quien sostuve una conversación sobre el proceso editorial y, a través de la cual, conocí el informe del proyecto que, por política de tratamiento de datos y confidencialidad, no se publican en el marco de esta investigación. Del informe se destaca la articulación administrativa y técnica para la consolidación del proceso, pues aparece una carta de aval del proyecto desde el Cabildo, oficios de aprobación presupuestal, cotizaciones y soportes de la impresión y circulación del libro. Este asunto administrativo no resulta menor para la lectura del presente estudio, pues encuentro que uno de los retos para la consolidación de iniciativas desde las organizaciones de la sociedad civil está relacionada con el imaginario de la imposibilidad administrativa, es decir, el sistema de gestión pública opera, en algunos casos, como una barrera para el acceso a los recursos, medios y personas.

Si bien, los procesos operativos estatales tienen unos códigos y formatos propios, algunas veces extraño para la ciudadanía en general, afortunadamente son cada vez más las y los jóvenes indígenas con experiencia y habilidades en este campo que acceden a la educación formal dentro o fuera de su territorio y vinculan su oficio con la gestión de proyectos para pueblos étnicos del país. Lo anterior, puede leerse como un efecto del fortalecimiento, con el tiempo, de las formas organizativas propias de los pueblos indígenas desde la constitución del 1991.

Dicho esto, la pluralidad y equidad en los procesos de gestión editorial para la circulación de narrativas propias con los pueblos indígenas, atraviesa retos estructurales sobre los cuales es indispensable poner la mirada: la organización política, las brechas de acceso a la información sobre la gestión de proyectos culturales en alianza con el Estado,

necesidades de aprendizaje de la escritura, normalización lingüística con un enfoque comunitario. En cualquier caso, este proceso colaborativo es también un punto de partida para que los diálogos interculturales entre organizaciones sociales, academia y Estado, fortalezcan las habilidades y herramientas de gestión editorial interna en las comunidades indígenas, cuya urgencia por la pérdida latente de la lengua y las prácticas a su alrededor, se pierdan en el movimiento que implica el desplazamiento, al margen de sus dolorosas causas.

La investigación-creación toma entonces cada vez más fuerza como enfoque interdisciplinario e integrador de las herramientas, territorios y prácticas de creación y circulación de las artes, los saberes, los oficios y la cultura, especialmente desde disciplinas artísticas. *Baud Moss* es, entonces, objeto de investigación a través de mi lectura. A su vez, también fue un producto de investigación en su momento sobre las formas participativas de un libro para niñas y niños de la comunidad Wounaan que habita en Bogotá. Es preciso, estudiar con detalle las formas de circulación de la obra para posteriores estudios, pues se destaca el proceso de formación a mediadoras y mediadores de lectura de la comunidad, siendo un reto las acciones de formación en modalidad bilingüe, pues es un camino que apenas iniciaba. Dicho esto, en *Baud moss*, con la figura del cabildo como instancia de co-creación, se recoge la mirada de los indigenismos prevista por José Carlos Mariátegui a propósito del “fraternalismo” y la colectividad como posibilidad de resistencia a la extrema individualización occidental.

3.1. Cuerpos de aire y río. Retorno simbólico en *Baud Moss*

La historia de los modelos económicos coloniales asociados a la propiedad, pertenencia y tenencia de la tierra en Colombia, se remonta al principio de propiedad

individual, con los cuales la corona española organizó arbitrariamente las formas de relación de las personas con el lugar en el que nacen y viven. En el siglo XV la corona española otorgo, a través de documentos escritos y formas como la encomienda, licencias y capitulaciones sobre las tierras para los españoles que llegaron en los navíos, cada vez con mayor frecuencia. Aunque, en el siglo XVI se establece que “a los indios se les dexen sus tierras heredadas y pastos, de forma que no les falte lo necesario y tengan todo el alivio y descanso posible para el sustento de sus cazas y familia (142 citado por Ruiz)”. Se aduce, por los relatos y hechos históricos, que hasta hoy acompañan los modos de vida en el país, que la forma escrita de la declaración es sobre todo una barrera, pues, como he presentado en el apartado anterior, las barreras de acceso a los códigos administrativos y políticos dominantes, bien sea por los usos orales y escritos del español como lengua dominante, distinta a la lengua materna, o por los retos y vacíos en las acciones concretas que implica legislar o gobernar. Es decir, el mandato, aunque necesario, es insuficiente.

Con los enfrentamientos políticos y armados en el territorio ancestral del pueblo Embera Wounaan llega la oleada de movimiento sobre la cual versan los primeros párrafos del presente capítulo. El traslado de los cuerpos y sus formas de un lugar a otro, por motivaciones intrínsecas o extrínsecas a los colectivos e individuos, es para las formas narrativas de este pueblo, una premisa latente. Por lo tanto, el movimiento hace parte de las isotopías textuales de sus producciones orales y escritas. En efecto, una lectura de *Baud Moss* desde el movimiento, el traslado o el desplazamiento, arroja comprensiones sobre las formas de vida, los vínculos entre ellas, los deseos de futuro y las huellas de la herencia colonial que arroja el desplazamiento para esta comunidad.

Christophen Teuton (2015) analiza la intersección entre geografía, identidad cultural y la literatura indígena y ofrece un modelo de análisis desde el cual es posible identificar tres

categorías: el centro simbólico, ciudad simbólica y reserva simbólica. Concentraré mi análisis en las dos primeras. Para Teuton el centro simbólico es a la vez un espacio físico, con ubicación geográfica y un espacio psíquico donde está el origen marcado por elementos míticos y entramados complejos, “donde los patrones culturales toman forma” (252). El investigador advierte que gran parte de las literaturas indígenas no narran este centro simbólico desde los principios de “pureza”, es decir desde una mirada esencialista y reduccionista de la cultura. Por lo tanto, encuentro que en *Baud Moss*, la mirada opera en el mismo sentido. De un lado, la presencia de dos canciones cuyas versiones populares están en español y son traducidas al wou meu: “Yo tenía diez perritos” y “Salió la A”. La entrada de dos textos, que además circulan con protagonismo en el sistema escolar, ilumina la noción de la lengua como centro simbólico para el pueblo Embera Wounaan. Se hace tangible, además, el terreno intercultural sobre el cual se han tejido las relaciones sociales de la comunidad con su llegada masiva a las ciudades del país.

Por su parte, dos textos de la compilación contienen los elementos simbólicos que anclan la vida Wounaan con el movimiento “Canción los pajaritos” (14) y “Rogativa para la salvación del alma” (42). Por un lado, encuentro que los textos proponen una mirada espiritual, del movimiento que, siguiendo a Teuton, engrana una matriz de procesos culturales que describen una tradición (ibid).

La “Canción de los pajaritos” / “*Nemchaain dam urr mam*” es un texto de cuatro versos (ver figura 5), cuya interpretación en la oralidad¹⁷ está a cargo Willington Ortiz, un

¹⁷ La publicación de *Baud Moss* contiene códigos QR para escuchar los textos en la voz de las y los narradores: <https://selloeditorial.caroycuervo.gov.co/detalle-libro/naud-mos-arrullos-cantos-juegos-cuentos-y-roqativas-wounaan>

niño de 12 años, quien llegó en el 2006 a Bogotá con su familia¹⁸. La canción de los pajaritos presenta la mirada de quien se mueve por el camino que eligió. Con la presencia de un narrador observador, los pajaritos, los peces, el guatín y los árboles, marcan el movimiento en la naturaleza y otorgan el compás textual sobre el cual tejeré los sentidos profundos del texto.



Figura 5. “Canción de los pajaritos”. *Baud Moss* (2021 14).

Es posible y necesario poner en diálogo las formas de vida animales y vegetales con aquellas de las comunidades humanas. Para efectos del presente estudio, con las formas de vida wounaan. En una mirada cercana al texto, encontramos en las acciones “vuelan”, “van nadando”, “va comiendo”, “están moviéndose”, un entramado de desplazamientos con el simple y profundo propósito de habitar el medio que otorga vida. El oxígeno del aire, la vitalidad del agua y el alimento de las semillas son desde los textos propósitos suficientes para existir. Aparece entonces, la existencia como lugar de enunciación del texto y como posibilidad de diálogo con el significado de infancia dentro de la composición. La canción

¹⁸ Uno de los logros más destacados de la publicación es la incorporación de los datos de autoría en el preludio de la obra. Aparecen allí los nombres, edades y el lugar de nacimiento de las y los hablantes señalados con ayuda de un mapa ilustrado del territorio de origen Wounaan (ver páginas 8 y 9 de la publicación).

se establece, así como una aproximación descriptiva a los seres y sus formas de habitar el mundo, que es contada para y por las niñas y los niños Wounaan. También, revela una secuencia narrativa sobre el ciclo de la vida, lo cual a su vez interpela una noción de infancia interconectada con su entorno, con información clara, precisa y profunda sobre los animales y las plantas que le rodean. Simbolizar desde la palabra dicha resulta ser un acto de cuidado que sostiene la cultura y el ecosistema.

Me permito ahora centrar la mirada en el guatín, por la extrañeza de su mención en general dentro de la literatura infantil. Son más comunes las figuras del tigre, el conejo o el lobo. Este roedor que habita Centro América, Colombia, Ecuador y el norte de Brasil, su función sistémica es ser dispersor de semillas para la conservación o restauración de los ecosistemas. Aunque esta habilidad biológica también está presente en el oso andino, el guatín ha adaptado sus formas de vida a ecosistemas tropicales húmedos de la sierra o el mar, lo cual hace de su misión, un proceso de adaptación permanente. El guatín puede estar cerca de los peces del mar o de los pájaros que dominan las serranías. Veamos el texto completo a continuación:

Los pajaritos que van por el aire vuelan, vuelan, vuelan, vuelan. / Los pececitos que van por el agua van nadando, van nadando. / El guatín en el camino va comiendo, va comiendo. / Los arbolitos con el viento están moviéndose, están moviéndose, están moviéndose (15).

Semillero, semilla y siembra son concepciones asociadas a la infancia en los pueblos de Abya Yala. La poeta Zapoteca Natalia Toledo en “La flor de los niños” sostiene que “una cabeza de tortuga que siembra semillas en la tierra del mundo” (2013). En su poema Toledo presenta la flor de pita, una planta medicinal con usos prehispánicos documentados. La poeta logra con la elección de sus palabras sembrar la palabra, volver a la semilla, hablándole a las

semillas. Por su parte, en los planes de vida del pueblo Nasa en el Cauca colombiano, los procesos de educación propia se nombran a través de las semillas, siendo explícito que las niñas y los niños son considerados semillas, semilleros de la lengua, la memoria y la tradición. Sin importar el lugar donde se habite, siempre hay movimiento y acción, resulta ser la premisa clave en “Canción de los pajaritos”. Un texto que en gran medida cobija símbolos clave para la interacción con formas de vida y pensamiento wounaan. En el cruce de este texto con el proceso de creación editorial se puede leer la elección intencional del mismo, con lo cual se marcan formas discursivas de resistencia frente al borramiento cultural y, como no, un camino de retorno simbólico al centro cultural.

El segundo texto a través del cual se puede leer la relación simbólica con el movimiento es “Rogativa para la salvación del alma”. El texto tiene particularidades en su forma de presentarse a quien lee. Después del título, aparece con una descripción de la práctica de la rogativa y sólo se puede acceder a un fragmento del texto en su versión oral y escrita, en wou meu y español. Lo anterior tiene una estrecha relación con el uso ritual de la rogativa y, en consecuencia, a la imposibilidad de acceder al sentido profundo del texto desde un sistema de creencias fuera del Wounaan.

La práctica de rogar tiene un tiempo que se alimenta de la acción de nombrar y desear a través del lenguaje, así: “El alma en pena está mirando el camino para escoger uno, pero se le olvida cuál escoger porque confunde la luz del día con la del infierno. Y eso se repite y se repite. (39). Se interpreta así que el continuo del tiempo dado por el calendario solar se tensiona con el espacio mítico del infierno. Se cifra entonces la vida misma y la inquietud por la elección que llega con ella. Elegir es desde el texto, genera la sensación de confundirse en el trasegar del día por el movimiento espiritual infernal que llega con el camino. ¿Qué significa el texto dentro del panorama de desplazamiento forzado del pueblo Wounann?

En sentido estricto, Vemos aquí la ciudad simbólica participando del despliegue narrativo dentro de publicación. Es Bogotá la ciudad literal sobre la que se enmarca el infierno de la elección con la que se enfrenta el alma. Pero también podría ser cualquier ciudad, municipio, corregimiento o vereda a la que un grupo de esta comunidad haya llegado y vivido formas de exclusión, dominación o poder colonial. Sin embargo, la ciudad simbólica puede tener como vehículo los valores y representaciones de la modernidad y el dominio colonial. Para este caso, hechos y situaciones que toman forma verbal en “le rogamos por las almas perdidas en la oscuridad”, “pues anda (el alma) muy triste en esta tierra”.

Este texto marca el camino de la búsqueda del lugar espiritual Wounaan, también del lugar físico para vivir, con sus luces y sombras. Subyace en el texto el sentido de la duda y la incertidumbre que llega con el movimiento. Los vivos que ruegan por su alma y la de otros ponen muy de cerca el desplazamiento con la muerte.

Bajo lo anterior, los textos, cada uno desde su tipología, se encuentran en caminos de tensión y diálogo con el movimiento como hecho espiritual y universal. En ambos casos, hay un actor del movimiento que no es humano: los pájaros, peces, árboles, guatines y Ëwandamag, gran espíritu creador para los wounaan. Aquí el repertorio oral está relacionado con las formas de vida con las cuales se encuentra una persona Embera a lo largo de su vida. La metáfora del camino del alma, el movimiento de los pájaros y la siembra del semillero, es cercana a una fotografía sobre las motivaciones que subyacen a la resistencia colectiva. El canto y la acción de plegaria o rogativa conjugan la performance de los textos, con actitudes, prácticas y, para el caso de la rogativa, objetos que conectan la palabra con los modos de vida de las personas.

Con el fin de contrastar la mirada de los textos con otros productos culturales que también hacen cruces narrativos con las infancias de esta población, cierro este capítulo con

la mirada del documental *Nar Heb* (2013), una pieza audiovisual realizada en el marco del taller de memoria ancestral del festival Ojo al Sancocho. Dirigido por Américo Cabezón, líder Wounaan y Sergio Sánchez Álvarez. Con planos cerrados en las manos de las madres tejedoras, de sus pies danzantes en una terraza de Ciudad Bolívar y de dos niños creadores, quienes dibujan lo que sería su centro simbólico, nombrado por el chontaduro y el banano. Alimento de vida, alimento de palabra en wou meu un día en la ciudad.



Figura 6. Fotograma de *Nar heb* / Nuestro territorio (2013)

El campo audiovisual ofrece textualidades con las voces de la niñez indígena sobre sus propios textos, abrigados por la tradición oral que llega con sus familias o con las conversaciones con otras y otros niños. El caso de la serie web *Guardianes de historias* (2021), presenta en cinco capítulos el resultado de un ejercicio de co-creación producido por niñas y niños de la guardia indígena Zenú del corregimiento de El Pando, Caucasia. “Fuerza, fuerza, por mi raza, por mi tierra”, pregonan un grupo de niñas y niños mientras suben la montaña con sus bastones de mando.



Figura 7. Fotograma de la serie web *Guardianes de Historias - Capítulo 1* (2021)

En un estudio de obras cuya materia verbal son las lenguas indígenas y sus sentidos de interpretación apelan a la infancia, no es posible desconocer el posicionamiento político que ejerce la infancia como construcción social y como categoría de investigación. De allí que resulte insuficiente para las dos obras el conjunto de elementos paratextuales que configuran el camino lector de la niñez. El borramiento de las voces indígenas en *De agua, viento y verdor*, puede tener una relación cercana con la ausencia de voces de las infancias indígenas en los textos de presentación de *Baud Moss*, y con ello, los debates sobre la higienización de la infancia como constructo social, aparecen en escena. No obstante, *Baud Moss* logra con un acuerdo evidente posicionar la voz de las niñas y los niños como creadores, narradores, portadores de la palabra.

Un texto para la niñez, sobre niños y niñas, sobre la infancia o de las infancias indígenas en Colombia, de entrada, es producto de las circunstancias de desigualdad, desarraigo y exterminio cultural que viven los pueblos indígenas desde hace más de quinientos años. Junto con las resistencias y activismos cuyo soporte material es la lengua, crecen las infancias. Algunas suceden en sus territorios ancestrales, y no por ello con menor

riesgo de jamás conocer algunas palabras que se fueron con la memoria de sus abuelas y abuelos, en tiempos de exterminio, evangelización o cauchería. Otras, como en el caso de los wounaan crecen en un espacio físico cuyos códigos urbanos y expansionistas gestan la hibridez del territorio simbólico, posible a través de mecanismos de memoria como las oralidades.

CAPÍTULO IV

Tejidos comunitarios para narrar el mundo: representaciones del cuidado en *De agua, viento y verdor*.

Su madre, durante el día arrinconaba su amor en una esquina de la habitación donde se encontraba su külpulwe y atada conforme a las reglas milenarias a estos maderos, fue descubriendo el mundo que le tocó vivir (Huinao 117).

Quien está en el vientre de una mujer reconoce a las dieciocho semanas de gestación que la voz de su madre será el canal con su lengua y su familia. Pronto, las voces de familiares y vecinos, los paisajes sonoros de su casa y la música de los instrumentos o altavoces inician el entramado simbólico con el cual el niño o la niña podrá interactuar a lo largo de la vida. Hay quienes, también en el vientre de una mujer, han viajado decenas de kilómetros antes de saber caminar. Escuchan los pitos de las tractomulas en la carretera Panamericana, en la Ruta del Sol o en las curvas interminables que conectan a los departamentos de Risaralda o Chocó. Todas y todos abrigados en el útero de una madre, aguardando conocer la manta de historias, personas y lugares que les darán la bienvenida al mundo.

En cualquiera de los casos, las niñas y los niños reciben cuidado de quienes les rodean. Antes o después de inhalar la primera bocanada de oxígeno, el bebé se sumerge en una colectividad propia y única sobre la cual dejará sus registros por los años de vida que le esperen. No obstante, las redes sociales más sólidas de los seres humanos se viven durante la infancia. Los entramados de cuidado en esa etapa de la vida son colectivos, tanto por la premisa de dependencia biológica que sucede en la niñez, como por los sistemas políticos que atraviesan la crianza y en sí mismo el concepto de familia. Incluso en casos como el de

las mujeres Nukak, quienes salen de la casa a parir en la selva, en soledad, son sostenidas por una red de cuidado durante la gestación y el parto, pues un médico tradicional previamente le ha cuidado con cantos, rezos y plantas para preparar el momento de dar a luz. Cuando le bebé produce su primer llanto fuera de líquido amniótico, llegan las mujeres más cercanas de la familia para acompañarla en el abrigo del nuevo miembro de la comunidad (Franky 116, citado por ICBF 91).

Así se narra un parto en el capítulo Nukak de *De agua, viento y verdor*. “De camino hacia el norte del país, en la Sierra Nevada de Santa Marta, los mamu del pueblo Iku o Arhuaco acompañan la gestación del bebé con cantos de armonización y la entrega de las aseguranzas, hebras hiladas de algodón, algunas veces acompañadas de piedras o madera. La madre tejerá una mochila con las nueve líneas de la vida, donde guardará las aseguranzas hasta el momento del nacimiento” (91).

Desde el punto de vista de los estudios de la infancia (Landeira, Zucker & Llobet 2023), la lente teórica del cuidado permite observar con profundidad los aspectos materiales, afectivos, morales y políticos de las contribuciones que las niñas(os) hacen a la vida social y, en particular, a su sustento y reproducción. De manera que los aportes de los estudios del feminismo sobre la ética del cuidado y su materialidad son fundamentales para el mapeo de actores concretos que lo ejercen o lo necesitan (Gilligan 1982, Noddings, 1984, Ruddick 1996). Seres humanos, usualmente mujeres, sobre las cuales recaen compromisos, normas y efectos sociales amplios que superan las esferas privadas del núcleo familiar o el hogar.

Al revisar el posicionamiento indígena sobre el cuidado, se encuentran casos como el Tárcila Rivera Zea, líder indígena quechua (2022), quien en XV Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe declaró que el cuidado para los pueblos indígenas significa sostener, garantizar y sanar la vida de todo aquello que existe en la Madre Tierra.

Reconoce que las mujeres y los jóvenes indígenas son quienes se dedican al cuidado, ponen en práctica los conocimientos ancestrales de reciprocidad y equilibrio, pues han sido principios que los pueblos indígenas han sabido milenios atrás.

Abadio Green Stocel, investigador indígena Gunadule, en su tesis doctoral *"Anmal Gaya Burba: Significados de Vida. Espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra"* (2011) proyecta el cuidado desde una perspectiva holística y ancestral. Según su trabajo, el cuidado no se limita a la salud o pervivencia humana, sino que incluye la salud del planeta y la Madre Tierra. En su investigación determina como fundamentales los aprendizajes de sus abuelos y tíos a lo largo de la vida. Cuando le contaban las historias sobre los primeros seres del mundo: las plantas, las estrellas, las montañas, era claro que “somos parte de ellas y estamos ligados desde la memoria ancestral” (Green 153).

Exhibir las claves sobre las cuales los pueblos indígenas y los feminismos posicionan la ética del cuidado y los principios de equilibrio y reciprocidad, devela rasgos singulares que soportan el estudio de las dos obras que nos convocan en la presente investigación. Al pensar en el cuidado, la infancia aparece como lugar, unas veces revelado, otras veces implícito en los estudios sobre las maternidades. Por consiguiente, la pregunta por la infancia en la literatura y en los textos orales en lenguas indígenas abre un hilo de debate sobre la agencia de la niñez en las tramas relacionales y formas de jerarquización social singulares que permiten o condicionan su autonomía para interactuar con aquello que les rodea. Ya Luciana Cadahia (2024) lo enuncia en su análisis de las claves de lectura, principalmente filosóficas, que permiten conectar los afectos y los discursos en el campo político. La autora determina que las memorias afectivas sostenidas colectivamente en Latinoamérica han sido poco atendidas desde el campo de la filosofía, por lo cual una mirada aguda sobre los sentidos

estéticos, sociales y políticos de *De agua, viento y verdor*, es también una propuesta de reivindicación epistemológica latinoamericana (130).

El presente capítulo tiene como propósito identificar las formas de representación del cuidado dentro las redes familiares asociadas a la infancia en una selección de textos de *De agua, viento y verdor*. Se trazarán aquí los hallazgos estéticos y semánticos más relevantes, toda vez que encuentro que la familia se erige como isotopía clave en el análisis de la obra. Aparece de manera reiterada en trece de los veintiún capítulos, siendo los pueblos Kamëntsá, Sáliba, Sikuaní, Nukak y Bora, aquellos con repertorios más amplios sobre los sentidos de la familia. Se analizaron los textos en su traducción al español, siendo relevantes en todo caso, algunas precisiones de orden lingüístico cuando se requiera puntualizar en un fenómeno específico.

4.1. La espera: hecho textual en la psiquis autónoma de las infancias indígenas.

Los signos latentes de la ausencia y la espera aparecen en canciones populares y de tradición, como lo identifica Pilar Posada en el capítulo “Mamá no está aquí” del libro *Ay, mi amor* (2014). Allí aparece uno de los arrullos populares colombianos: “Duérmase mi niño que tengo que hacer, / lavar los pañales, hacer de comer” (Posada 22). También en las rondas del pacífico colombiano se canta “Señora Santana / ¿Por qué llora el niño? / Por una manzana / Que se le ha perdido”. El llamado al sueño o a la calma es una de las prácticas que acompañan los arrullos, las canciones de cuna o las nanas. Cuando la niña o el niño se balancea en el regazo de quien le cuida, su memoria corporal y psíquica retorna a la calidez del vientre y al sonido amplificado del corazón con el cual vivió los primeros meses de su vida. El tacto, la cercanía con el corazón de su madre, que también podría ser el de sus

abuelos, tías, tíos o hermanos, le indican al bebé que, aunque el mundo resulte inmenso y por lo pronto indescifrable, el canto de quien le arrulla es su lugar seguro. A continuación, pretendo hurgar en una lectura del cuidado en los signos de la tradición y las prácticas discursivas singulares de las oralidades indígenas compiladas en *De agua, viento y verdor*. Me propongo entonces realizar una arqueología textual que conecte las estructuras culturales y políticas de las formas de vida indígena con las nociones de infancia de sus comunidades.

En “Quédate callado”, un arrullo con siete estrofas en lengua Kamëntsá, la voz y el silencio conviven. El silencio y el sueño abren paso a la acción de la madre. “Si te duermes me podré a tejer / Quédate callado, quédate callado” y la vigilia permitirá a la niña o el niño tejer con el adulto que le arrulla. “¿Ya despertaste? Los dos trabajaremos / “Si Dios te presta la vida, / cosas buenas has de aprender” (26). Se revela aquí una relación entre quien despierto observa y al hacerlo también trabaja. Con ojos abiertos se cierra el texto, en un llamado al silencio, cuyo abrigo es la rima consonante de una “a”¹⁹ con la que la boca toma la forma que también hace para beber del seno materno.

En el mismo camino del sueño, “Duérmete, hermanito”, arrullo Sáliba, inicia con una onomatopeya. Su escucha “Lololo lolololo, lololo”, una cadena sonora que evoca los cantos de vaquería del llano, práctica que también es usada por los caporales y vaqueros para “apaciguar al ganado” en las sabanas del Casanare, Meta y Vichada²⁰. Llama la atención el diálogo que establece la sonoridad y las formas rítmicas como apertura semántica para que la niña o el niño configure en su psiquis el territorio ancestral que le acoge desde su nacimiento. Así, la voz ausente de palabra articulada da inicio a la plegaria por el silencio

¹⁹ Shëntsek kojtemna shëntsek kojtemna / Kbochanjachocha, ishtëk chakotsomñama / Kbochanjachocha, ishtëk chakotsomñama

²⁰ Fragmento de discurso tomado del documental [Cantos de vaquería, una tradición que se resiste a desaparecer. Ministerio de las Culturas, las artes y los saberes](#) (2013).

que evoca un hermano mayor a otro más pequeño, contiene en sí misma un juego lingüístico sofisticado que apela a la audición, lo cual podría entenderse aquí como un recurso desde el cual, como advierte Evelio Cabrejo, la voz del cuidador, ese otro que lleva la lengua oral, sea un puente de comunicación para que quien es arrullado disfrute y reconozca como propio el canto y la prosodia de su lengua Sáliba (31).

La presencia del hermano mayor puede obedecer a la noción de familia extendida de las tradiciones amerindias. Una vez más la voz de quien canta -lololo lolololo, lololo, lolololo- abre el conjuro del relato sobre el presente de una mamá que trabaja en el *junaal*/conuco, el lugar del cultivo del pueblo Sáliba, figura también presente en “No llore, bebecita”, donde una mamá se va a mariscar - *pajĩ dapo*, es decir, de cacería por el monte. Me interesa en este punto dar cuenta de la representación que encarna la madre fuera de la casa. Una madre cuidadora desde los lugares públicos como el monte o el conuco empieza a delinear el rol de la familia sáliba en el cuidado de la niñez desde el texto. Por un lado, el arrullo, en acción y palabra, se agencia desde un hermano cuidador. Incluso sin conocer su edad, quien lee el texto sabe que un niño cuida a otro, lo cual supone una pista sobre las narrativas de la edad en el pueblo Sáliba.

El cuidado de la hermana que canta se acerca cada vez más al parentesco en los pueblos indígenas, que presentan variables específicas de contexto, se asocian a las redes de vínculos y alianzas con propósitos de solidaridad y pervivencia (Melo 94), visibles en el cuidado entre hermanos menores y mayores en una familia. Por otro lado, la noción de familia extendida advierte sobre comunidades de trabajo y producción, usualmente relacionada con el trabajo de la tierra o el cuidado de los animales.

También se narra el futuro asociado a la espera del alimento “Cuando vuelva mamá de trabajar / te dará tética”. Podría pensarse que la lengua oral y las formas naturales de la

poesía²¹, narran con claridad a la niñez sobre el lugar donde vive, quiénes le cuidan y alimentan, en su lengua y tierra de origen. De manera muy similar en “A la abuela Kalamancha”, quien escucha recibe información a través del arrullo “Su abuelita está enferma y su mamá la fue a visitar. / Por eso no lo llevó, / pero viene ya.” La niñez tiene acceso claro a los nombres de las acciones de su familia, al toпочito y el majure, plátano y masato de plátano, información simbólica, con la cual una vez cumpla los nueve meses de vida, podrá identificar con la mirada, señalar, nombrar, saborear y explorar con mayor autonomía.

Hasta aquí, la niña o el niño aparece como un observador de las prácticas cotidianas de la casa, que en últimas también son prácticas de cuidado, con el alimento, la siembra, la calma del niño o el trabajo para el bienestar económico. Este elemento no resulta exclusivo en las prácticas de los pueblos indígenas colombianos. En el epígrafe con el que se dio apertura al presente capítulo, la escritora indígena mapuche Graciela Huinao en *Desde el fogón de una casa de putas Wiliches* (2010), recrea una de las formas de interacción entre madres y sus hijas e hijos en el pueblo mapuche. Además de ser una obra que se mueve en la hibridez, la interculturalidad y los territorios en contacto, se entrelaza una tradición milenaria de cuidado, en la cual el niño o niña comparte el mismo lugar de su madre mientras ella trabaja en el tejido. Esta pista cultural y narrativa da cuenta de que los pueblos originarios, mucho antes de que el constructivismo declarara el rol activo de la niñez en su propio desarrollo. Los pueblos ancestrales Sáliba, Mapuche o Kamëntsá conocían a profundidad la potencia del acto de mirar. En la figura 8 se observa la forma del küpulwe, una estructura

²¹ Goethe precisa que “sólo hay tres formas naturales auténticas de la poesía: la que cuenta claramente, la de la emoción exaltada y la que se preocupa por lo subjetivo: epopeya, poesía lírica, drama” (Todorov & Ducrot año).

vertical de madera y cuero en la que les bebés mapuche duermen, observar y viven el tiempo mientras sus madres realizan trabajos.



Figura 8. Kupulwe / Etienne Lefranc + Gonzalo de La Parra] 29 oct 2015. ArchDaily Colombia.

Así como el kupalwe mapuche opera como dispositivo material para la interacción con el mundo, la selección de arrullos mencionada previamente hace uso de las formas estéticas de la lengua para disponer a quien escucha a simbolizar desde la escucha atenta y el ritmo que propone el canto.

En “Ajitaka’je piyaniya chui / Arrullo del picón” se mencionan las frutas que “el tío traerá para el bebé. Milpesillo, picón, picón” para referir que es el fruto predilecto de la especie. Estilísticamente están las dos palabras juntas, en la misma cadena fónica. Estar a un lado del otro es suficiente conjetura. Se imita el sonido del Picón la final, “*Kue, Kue*”. Estas coordenadas estéticas permiten elucidar que los tropos de espacio y lugar ofrecen implicaciones sobre las formas en las que la vida psíquica en la niñez se nutre de representaciones simbólicas relacionadas con la vida privada y pública, sin una distinción extremadamente marcada entre sí. Bajo el foco de su cuidadore, todo se cuenta. Que mamá

no está, que mamá tenía hambre, que quiere comer algo más y “trae al hombro una vara con pescados por ambos lados” (*No llore, bebecita*), que se fue al monte a traer la comida “porque vive sola y sin marido”. Una mamá que trabaja y cuando vuelva dará leche acentúa la narración de la provisión familiar, como un engranaje regulador de la composición familiar. Peter Hunt (2023) a propósito de los espacios simbólicos en la literatura infantil, advierte sobre la histórica frecuencia de la tensión simbólica entre fantasía y realismo cuando se apela a las oposiciones entre los lugares internos y externos en la narración (157).

Sin embargo, la forma poética del arrullo sáliba se pone al margen de la tensión y enuncia un conjunto licencias narrativas contenidas en un realismo fiel a las formas de vida familiar del tiempo en el que el texto fue narrado. La guabina y mañoco operan como metáforas de la abundancia alimentaria para la vida en comunidad en los pueblos indígenas de la Orinoquía colombiana y se oponen simbólicamente a la ausencia del padre cuidador en el texto, un fenómeno poco usual en las narrativas indígenas, por la tradición monogámica y de complementariedad sobre lo femenino y lo masculino en los pueblos originarios. Entonces, la idea de la ausencia tiene aquí dos instancias de análisis. La primera, en el carácter sociológico de la composición familiar, siendo transgresor para la tradición la imagen de una madre proveedora en el mundo sáliba. Cabe destacar que este fenómeno social ya ha sido documentado como parte de la vida en otros pueblos indígenas como el Nukak, donde la distribución del trabajo para las madres puede estar marcado por roles asociados a la vida externa, al cuidado en una comprensión que excede la casa.

“No llores, hermanito”, arrullo nukak, se une al entramado de la espera y el cuidado que supone la infancia. El niño o la niña aguarda por quien le cuida, su tiempo es la espera para el alimento o el arrullo con el chinchorro. Cuando se canta “no ha terminado todavía, espera ya casi está comenzando a derramarse, / acabó el poco de pulpa, ella lo terminó”, se

narra la temporalidad de la ausencia, aquella que anuncia que simbólicamente que la madre tiene vida, aunque no se pueda ver, que la colada llegará y podrá saborear la guapichona, un fruto de la Orinoquía colombiana en peligro de extinción por la deforestación ganadera de la región. “- ¡mírala! / Hermanito, vamos a tomar aguamiel y larvas de abejas, de las negras”, cierra el encantamiento poético que entrena durante la infancia la idea de otro que cuida y será cuidado, aunque su proximidad sea limitada.

Por otro lado, la fijación de la ausencia como dispositivo narrativo que incluye el llanto del bebé, la espera y la narración de aquello que la madre está haciendo en el mundo exterior, puede estar relacionado con la representación de la ausencia (narrativa y física) como mecanismo que consolida la vida psíquica en la niñez. Donald Winnicott (2013), Melanie Klein (2017) y Evelio Cabrejo (2020) coinciden en que, al recrear mentalmente la ausencia por los mecanismos del juego o la lengua oral, el niño o niña entrena una forma de pensamiento que le da lugar al otro simbólicamente y a la vez a su construcción interna. En el caso de *No llores, bebecita*, se invita a quien escucha la lengua oral cantada a que recree mentalmente su composición familiar y los alimentos que, aunque llegarán con la espera, antes se piensan y nutren las imágenes mentales sobre la vida sáliba. Solo después de ello, tras una espera larga o corta, llegarán a nutrir también el cuerpo de la niñez sáliba.

Itamar Even-Zohar, investigador y profesor israelí, desarrolló la teoría de los polisistemas, un enfoque para estudiar la literatura y la cultura que se centra en las relaciones dinámicas entre diferentes sistemas. Algunos puntos clave de esta teoría incluyen concebir a los sistemas literarios y culturales como estructuras dinámicas y estratificadas, donde hay una lucha permanente entre diversos estratos.

Dentro de cada sistema, hay elementos centrales y periféricos que compiten por el dominio. Los elementos centrales tienden a ser conservadores y mantienen las normas

establecidas, mientras que los periféricos son más innovadores. La traducción juega un papel importante en la dinámica de los polisistemas, ya que puede introducir nuevos elementos e interferir con las normas establecidas.

La literatura traducida, junto con otros estratos no canonizados como la literatura infantil y la literatura popular, son periféricos pero fundamentales para comprender cómo y por qué se producen los movimientos y transferencias de elementos entre los diferentes subsistemas que conforman el polisistema literario. ¿por qué la literatura infantil indígena está en la periferia del sistema de la literatura infantil, un subsistema de la literatura en general? ¿cómo la literatura infantil indígena se mueve de la periferia al centro del sistema? Sin duda, dos puntadas de investigación que requieren un estudio propio y sobre las cuales presentaré aquí los primeros atisbos.

Existen casos como el de la traducción del libro *Donde viven los monstruos* al Maya publicado por la editorial Kalandraka (2015) bajo el título *Te' tu'ux ku kajtal le wáayo'obo'*, dan cuenta de un camino. Traducir los *best sellers* a lenguas indígenas. Traducir al español los clásicos orales, la tradición oral que por generaciones ha estado en la psiquis de la niñez indígenas.

Cuando una literatura más joven o periférica como la literatura infantil indígena toma modelos de una literatura más prestigiosa o central, el modelo de compilaciones o antologías, el modelo del libro mismo, la circulación web, la financiación estatal, la literatura traducida tiende a funcionar como un estrato secundario y "epigónico", que sigue las lógicas dentro del polisistema receptor, temas, formas a pesar de que objetivamente no tenga esa propiedad en relación con la literatura fuente. Una lectura comparada del canon de la literatura infantil en Colombia, frente a otras naciones multiculturales como la mexicana, podrían dar luces sobre este foco.

4.2. Interdependencia e intergeneracionalidad

Por otro lado, en “Saludarse bonito” un niño conversa con su tío, un adulto sobre el destino del camino. El niño inicia la conversación, siendo la palabra un mecanismo de agencia sobre el cual puede preguntar aquello que desea conocer del otro. La pregunta que subyace al texto tiene que ver con el diálogo como posibilidad agenciada en la infancia, lo cual marca una posible ruptura con el imaginario social de la imposibilidad de que la infancia transite por un camino solitario. Por su parte, se transforma el imaginario del encuentro solitario de un niño por el camino como el riesgo más relevante del relato y a su vez se abre la pregunta sobre el acto de saludar, caminar y despedirse como posibilidades que agencia el niño, en un canto dialogado por los caminos del valle del Sibundoy.

En “Alrededor de nuestra tulpa”, o traducida por el hablante como *Pamillangbe shinjak*, en la tulpa de nuestra familia. El fogón se enciende. La tulpa, *shinjak*, es el fogón, un elemento simbólico que acompaña las formas de aprendizaje durante la infancia en los pueblos indígenas. La familia de la casa contamos cuentos e historias antiguas, conversamos sobre lo que se ha hecho en el día, se aconseja a los hijos con recomendaciones para el bien de ellos. Aquí el lugar de la oralidad y sus relaciones con las infancias es revelador. Un texto sintético, en el que la oralidad como práctica surte diferentes propósitos.

“Pawena pawena boto / Las palmas, las palmas”, un canto sikuni sobre la memoria del juego en la infancia, “cuando jugaban en una lomita”²², presenta tres elementos importantes. Por un lado, las formas vegetales como recurso simbólico al que le atraviesa la metáfora del tiempo, la vejez y la juventud. Unas palmas que están “allí” hablan de la localización, un elemento psíquicamente fundamental en el desarrollo infantil y que la

²² Explicación en audio del canto por parte del hablante.

literatura infantil ha explorado con libros como *La línea*, de Claudia Rueda (2016) o *Esto no es*, de Alejandro Magallanes (2005), reconocen la función deíctica como fundamental para la entrada en la lengua y la subjetividad lingüística propia de la niñez. Por otro lado, las palmas, como referencia simbólica del entorno inmediato, abre la pregunta por las relaciones culturales e interculturales con la planta. El pueblo Sikuaní fue nómada hasta finales de los años cincuenta, cuando la exploración cauchera en la Amazonía y los conflictos armados por la tenencia de la tierra para cultivos ilícitos o el control por parte de grupos armados, llevó a las comunidades que caminaron los departamentos del Vichada, Casanare y Meta por siglos a asentarse en lo que posteriormente serían resguardos.

La palma de moriche hace parte del paisaje de la sabana llanera colombiana, también de los techos de las casas, algunos *catumare* / canastos y mochilas o bolsos. Otra palma, la de aceite, posiciona a Colombia como el cuarto país en producción mundial de aceite de palma con un 2% del total de acuerdo con la investigadora Myriam Lucía Ojeda²³, quien además precisa que las plantaciones, ahora de una especie híbrida entre la palma africana y la palama americana, se sitúan especialmente en los llanos orientales de Colombia, fuertemente desde la década de los noventa. Una nota de prensa de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz relata las consecuencias para el equilibrio ambiental, espiritual y cultural del despliegue palmero de la empresa Poligrow en Mapiripán, Meta. Con un recorrido, acompañado de cantos y danzas rituales, se relata el retorno de pueblo Sikuaní del resguardo Caño Ovejas, lugar en el que también fue grabado el canto para la publicación de *De agua, viento y verdor*, a Capaluani, lugar sagrado para el pueblo Sikuaní, antes de la llegada de la multinacional.

Las consideraciones históricas del territorio ancestral sikvani amplían la interpretación de “Pawena pawena boto” toda vez que exponen dos niveles de lectura. El primero puede estar asociado con la premisa de interdependencia o interconexión, un elemento epistemológico de los pueblos amerindios. Entre otros, el buen vivir que agrupa las filosofías andinas, desde el sur del Ecuador hacia territorio mapuche, *Kualama* como principio del pueblo Kaggaba o *Makruma* para los Iku en la Sierra Nevada de Santa Marta, *Bëscanatë* / carnaval del perdón como expresión cultural para el equilibrio del sentido comunitario de la vida en el pueblo Kamëntsá e Inga del sur de Colombia. El pueblo Sikvani nombra este principio como Únuma. A propósito, el historiador sikvani Hermes Gaitán Quintero precisa que la palabra define una filosofía de vida en comunidad, de respeto a todas las personas en unidad (46). “Yo también soy maduro como esas palmas / tú también eres madura como esas palmas”, dice el canto en una iteración señalética del sujeto mismo. El *commoratio* al que recurre la forma estilística del canto, recrea el vaivén de las palmas con precisión²⁴. Al tomar las primeras palabras de la traducción al español desde la segunda línea²⁵, se hace evidente la agencia del sujeto y su relación con el movimiento, que bien construye la metáfora de la interdependencia, tanto del ser humano y la planta, como del tiempo y su devenir en fruto, vejez o recuerdo. Para cerrar, esta forma textual, es evidente también en la performance cultural del texto, por la mención del juego que a él se le imprime en la explicación del hablante. El hecho de que sea un juego habla de la apertura cultural a la que invita la lengua oral y su composición rítmica. El llamado es a la observación de la palma, ¿cuál podrá ser, la africana o el moriche?, a la mirada del otro-planta para la formación de la

²⁴ Para Franco Brioschi y Constanzo Di Girolamo (1988) es la repetición de ideas o frases que expresan el mismo contenido (327).

²⁵ Ejercicio de interpretación de la iteración: Aquellas palmas, yo, tú, tú, yo, tú, yo, tú, tú, tú, yo, ya, ya, yo, yo, cuando, recuerdo.

psiquis infantil. La existencia de un adulto que recuerda la infancia desde el lugar de la conciencia sobre la vejez puede leerse como un rasgo distintivo sobre una representación de la relación entre las niñas y niños con los adultos en el pueblo Sikuaní, un lugar de retorno, con la conciencia del devenir en el tiempo.

En “Canto para dormir al bebé” se lee en lo simbólico de las partes del cuerpo una intención de juego entre el cuidador y el bebé. Las piernas y los pies toman forma de pezuña de ratón, guara y armadillo. “Se nombra todo hasta llegar al más grande que es el dormilón”. El cierre onomatopéyico que evoca el balanceo en brazos o hamaca “–chiíki, chiíki, chiíki”.

Por su parte, la alimentación como eje narrativo en “Arrullo mamita, mamita” / “Ajitaka’je amiyú, amiyú” el aguacate y el casabe son protagonistas de una narración traducida a tercera persona. El fruto maduro y la torta con la que se alimenta una comunidad entera, dan cuenta de la mirada atenta que tiene el bebé cuando sus cuidadores le cantan. *Ajajo, ajajo*, termina este y todos los arrullos kakua y bora. El sonido que evoca la calma, como el conjuro para que la palabra atravesase los sentidos y cumpla el camino hacia donde tenga que llegar. Un final “jee”, ajajo”, como caricia final del arrullo y el cuidado que llega con él.

El tente, es atrevido y necio. Aunque en la novela Zoro, del escritor colombiano Jairo Aníbal Niño un ave de este mismo tipo hacía las veces de guardián de un niño que se adentraba río abajo para volver a su vida. Insultó a las niñas porque es dijo que tenía el brazalete suelto. Con el totumo pintado, llene con caguana y dé de comer. La caguana / Ka’gineko e una bebida refrescante hecha con agua, frutas (comúnmente piña) y almidón de yuca. El investigador Víctor Andrés León (2018), registra a partir de una conversación con Elbano Miraña, hablante bora de Tabatinga, Brasil, los usos curativos de la bebida, siendo en su forma, un mecanismo de castigo (56).

“Dormir al niño” (fragmento), relato y canto Kakua es, dentro de la compilación, el único arrullo que tiene una introducción en prosa, transcrita y traducida. Se narra el origen de *juohwa*, el clan Pájaro. Se narra la llegada desnuda de los abuelos, su camino hacia una playa del río, a la altura de una cachivera o raudal. Se evoca entonces la forma en las que las abuelas hablaban cuando llegaban los bebés. Del mismo modo que los nukak o los sáliba, la onomatopeya labial “brrr” aparece.

Jamu es uno de los personajes más comunes dentro de la Amazonía colombiana. Su historia puede escucharse en lengua Kakua, sin traducción al español en el sitio web de *De agua, viento y verdor*. Además, la publicación *los Arrullos de Jamu*, editada por el ICBF y Fundalectura, reafirman esta idea. La historia narra una tragedia familiar, atravesada por un mono malintencionado que envenena a una familia entera, así:

“Culpable de la herida, culpable de la herida,
arropa al niño con una cobija para que nadie moleste;
un brazo que nadie lo molesta.”

Resulta interesante la mención a la herida, por la posibilidad de entender el duelo, las violencias y las circunstancias, para nada decorosas que tiene la historia de Jamu. En otra posición del cuidado, aparece “Protección para los niños que andan por la selva”, un relato que evoca las coronas sagradas de maya de la comunidad para protegerse de *jiunuwa*, seres de laguna que causan daño. Se cuenta entonces los elementos del rezo, el carrizo, los collares, los dientes de piraña y el agua que conjura la proyección.

“El padre Mulkuexe”, relato kogui. El primer pensamiento del ser humano lo trajo Mulkuexe. De la noche hacía falta la luz y el brillo, Mokuakokuy. Las oposiciones operan

aquí como interdependencia, toda vez que se asume la figura de un padre espiritual de consejo. No a lo torcido, es su pensamiento. Promueve el pensamiento de bienestar y convivencia. Ziokuku es el orden. El relato sobre la complejidad de la creación del mundo para la infancia. Los seres espirituales al alcance de la escucha de la niñez, el orden de los linajes y creencias kággaba circulan a través de la lengua. Todo el pensamiento en el origen era positivo, luego llegó el pensamiento negativo. La relación con los hermanos mayores y menores. “Como niños, guárdenme el canto, aun cuando ya esté con los padres ancestrales, cuídenme el canto, y como yo, cuiden el canto. Míralo así, la burbuja se va transformando en pensamiento de agua, pensamiento de agua; / se forma el agua, vida desde la oscuridad. Sucede lo mismo con el canto a los caracoles” (83). Así es el origen, el origen está en cada niña o niño, en sus formas de pensamiento, en el agua de su cuerpo está la primera gota de vida, la creación. La creación como eje narrativo del capítulo, da cuenta de la noción de semilla, siembra y cosecha, el principio de Kualama. En una conversación personal con Judith Nuevita, me contó que cuando se arrulla un bebé Kaggaba, no se canta palabra, se lleva en la espalda y se musita, con sonidos.

Dentro del conjunto de relatos de tradición, “La niña serpiente” es una historia en la que una niña aparece en una chagra para una familia que anhelaba tener una hija. Ella comía demasiado. En medio del yagé, la niña tomaba forma de serpiente y se tragaba a las personas. En una primera lectura del texto emerge una pregunta por las relaciones de las infancias con el yagé en el pueblo Kamëntsá. Sin embargo, un rastreo documental por las historias en las que el yagé se relacione con las infancias sucede en menciones sencillas arroja resultados limitados para una lectura dialogada del texto con las formas de vida, creencias y cosmovisiones del pueblo Kamëntsá. Mientras que al poner la serpiente y el ají rocoto como en el centro de la transformación de la niña, se hace evidente el elemento cosmogónico que

acompaña el relato. La investigadora Ana Lucía Flórez (Piedras vivas, 2009) encontró en una serie de manifestaciones rupestres en el valle del Sibundoy, “una piedra con dibujos de culebras, piedra que había cubierto con más piedras y protegido, sembrando borrachero y ají rocoto, para prevenir que las culebras dibujadas fuesen a recobrar vida y comer gente”.

De manera similar en “Killowáhahá kuwátsujú” / “Canto del tigre negro”, también habla de la transformación de una niña en tigre. Hay aquí un elemento ritual, incluso cosmogónico en la idea del tigre como el ser guardián de la selva, quien toma formas espirituales de todo tipo. El canto de las fieras habla de los cambios en las tradiciones:

Así se hacía antes y debe hacerse después. Con el cambio de las generaciones las bestias o las fieras se establecieron como dioses.

Otra muestra relevante para el análisis es “Úúkume kuwátsujú” / “Arrullo de Tintín”. “En su lengua, el tintín canta: / Tengo un pene y dos testículos, / y cuando camino se mueven de un lado para otro.” El mundo tal cual es se cuenta a la niñez indígenas. Aquí el debate por la censura en las narrativas con las que interactúa la niñez recuerda hechos como el del libro *La cocina de noche* (1970), un libro álbum de Maurice Sendak, censurado por contener la ilustración de página completa de un niño desnudo, sin su pijama, quien cacarea sobre una botella de leche en la panadería que le roba el sueño.

En la versión de la historia que registra Flórez, además de la estructura del relato que aparece en *De agua, viento y verdor*, sucede una tercera transformación, la de la serpiente dividida, por un lado, en piedra y por otra en lo que hoy es el río Balsayaco, frontera hoy entre el territorio kamëntsá y el Inga. Al considerar el ají rocoto y la serpiente como representaciones que denotan transformación, es preciso considerar el universo de las plantas

y los animales como un campo de posibilidad voraz y sanadora a la vez, encarnada en la niña, sin censura o prejuicio sobre el cuerpo o las plantas de poder, temas tabúes en gran parte de los sistemas sociales del mundo. La presencia de la infancia podría obedecer a la potencia dinámica de la niñez, en una metáfora asociada con el cambio, la mutación y la protección de las gentes.

“Yo me veo como el pato real” es un canto nukak que narra la pérdida familiar de una mujer. Lo que puede leerse como una epidemia de muerte, puede estar relacionado con la historia misma del pueblo Nukak en su llegada a Guaviare apenas en el año 88, producto de una gripa que terminó con un porcentaje importante de la población. En el tercer verso de la segunda estrofa de la traducción al español la narradora dice: “yo digo, yo no tengo semilla, no tengo padre”, como inicio para narrar la sepultura de su padre y su abuelo. La figura de los hermanos aparece como sostén de la voluntad y como giro narrativo. “Mamá a mí, a mí me dijo haga así, haga así / así, así ella, mi mamá me enseñó así, con buena palabra”. Un pavo real hecho de “buena palabra” revela un giro en esta trama cantada. El cuidado es hasta aquí intergeneracional e interespecie.

La libertad de los temas, formas, personajes, situaciones de los textos aporta a la bibliodiversidad (Hawthorne 2018), es decir a la circulación abierta de textos, que pongan el lenguaje como protagonista de la conversación. Es entonces una necesidad imperante, por los fenómenos de migración y globalización que acompañan este tiempo, contar y leer también las artes verbales de estas lenguas, con la mirada, el corazón y la escucha puesta a entender formas de vida que en algún tiempo, posiblemente también estuvieron en nuestras familias. La llegada española borró poblaciones, también la memoria de las palabras que estaban aquí antes de su llegada, algunas resisten como las que vimos en estos capítulos, otras tienen el amparo de las prácticas tradicionales. Pienso ahora en la historia del Mohán, que

con tanta emoción escuchaba en mi infancia. Pedía una foto con su escultura en el parque el Espinal, Tolima; recuerdo hacer una maqueta del parque, tal vez a los siete años, para contarle a mis compañeras del colegio el lugar que visité en vacaciones. Quizás la memoria fijada en el cuerpo y la genética me recordaba con emoción en el corazón aquel lugar origen de mi familia paterna, en el Huila y Tolima. En esta vida, escucho la historia del Mohán en español, así resisten los relatos sobre el río Magdalena. Probablemente las palabras que nombraron al Mohán hace siglos, las escucharon y pronunciaron mis abuelas y abuelos. Aunque no lo sabré con certeza, es claro que la palabra resiste en sus formas colectivas.

CONCLUSIONES

Caminos abiertos hacia una poética de las infancias indígenas en *De agua, viento y verdor* y *Baud Moss*

La lectura de *Baud Moss* y *De agua, viento y verdor*, permite identificar dos escenarios de debate para el campo de los estudios literarios. El primero tiene que ver con una doble mediación cultural, la de la institución y la de los adultos, lo cual posiciona este campo de estudio en una complejidad interseccional, dejando en evidencia que, la literatura infantil enfrenta en lenguas indígenas enfrenta sistemas múltiples de exclusión y marginalidad, pues ya los debates sobre la literatura infantil advierten sobre la frecuencia de este fenómeno en los estudios editoriales en general. Son menos las investigaciones sobre literatura infantil en este y otros programas de literatura del mundo. Son aún más escasos los estudios sobre literatura infantil en lenguas originarias. El camino está abierto aunque la brecha sea desafiante.

Encuentro en *Baud Moss* un escenario fértil para leer la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas y por la soberanía de las autorías colectivas de las historias que se comparten con las niñas y los niños. También destaco un acierto los caminos de producción de la obra hay un acierto, pues el principio de co-creación apela a los diálogos de saberes, que en sí mismos hacen parte de las formas de gestión del conocimiento de los pueblos indígenas desde hace milenios. En un contrapunteo intencional, el aparato de producción de *De agua, viento y verdor* se encuentra en una zona límite entre los aciertos de la divulgación de las lenguas indígenas después de la declaración de la ley de lenguas nativas en Colombia

y la reproducción de estructuras paternalistas, que suponen un riesgo tanto para la fijación estética de las obras en su material textual como en la valoración de la obra por parte de los mismos hablantes. En este sentido, la publicación de *Baud Moss* surge de una colaboración entre el cabildo indígena Embera Wounaan y la academia, revelando formas de gestión intercultural del conocimiento.

De otra parte, el rol de los adultos y las nociones de infancia suponen un lugar inspirador y de proyección para una lectura ampliada del campo, pues en la selección de textos para esta investigación se identificó el rol de anfitrión y facilitador del adulto a través de los textos. Si bien se erige como creador y encargado de la circulación de los mismos, reconoce que quien escucha lo hace atentamente, por lo tanto, tiene el rol activo de apropiarse la palabra, nombrar, para luego caminar sobre ella hasta que llegue a su corazón.

El presente estudio ha permitido también una comprensión más profunda desde los estudios literarios sobre los mecanismos de producción de *De agua, viento y verdor* y *Baud moss*, y con ello, siendo relevante destacar que no es suficiente la compilación y la publicación, si bien es el soporte de las acciones de creación y circulación de las narrativas locales, cabe preguntarse en el diseño de este tipo de proyectos editoriales por las implicaciones los finos límites entre la imperiosa necesidad de contar con repertorios textuales que representen la diversidad lingüística y étnica del Colombia y una relación de poder colonial fuertemente abrazada a los principios de representación colonial y borramiento indígena.

Lo anterior revela que, a pesar de los esfuerzos recientes por publicar literatura infantil en lenguas indígenas, estas obras siguen siendo marginales. Concluyo que existe una predominancia de narrativas hegemónicas que elevan la necesidad de configurar políticas

culturales más inclusivas, con acciones reales de circulación, estudio y creación de narrativas propias para una representación equitativa de las infancias en Colombia.

De este modo, la cooperación, el codiseño, el activismo y la agencia suceden de maneras intrincadas entre las formas del libro, sus condiciones de producción y circulación. *Baud Moss* encarna este camino, siendo tanto una herramienta de posicionamiento del Estado frente a las luchas comunes de los pueblos indígenas en Colombia, como un engranaje de resistencias narrativas y culturales sobre las formas en las que las niñas y los niños indígenas habitan el mundo, aquellas que por origen o presión del conflicto armado, prescriben el derecho de la niñez a su lengua, familia y cultura. Los hallazgos del estudio permiten concluir que la producción de literatura infantil indígena está influenciada por iniciativas gubernamentales y colaboraciones con comunidades indígenas, como se observa en los proyectos. Estos esfuerzos no solo documentan narrativas indígenas, sino que también promueven caminos para el fortalecimiento de la educación propia intercultural, que responda a las artes verbales específicas de las lenguas originarias.

Las representaciones de infancia en estos textos son tan diversas, como las lenguas y pueblos indígenas que allí se encuentran. Se observan grietas a la moral adultocéntrica de las narrativas occidentales para la infancia en la referencia a temas censurados en otras latitudes, como los discursos sobre el cuerpo, el infierno o las plantas de poder. La posibilidad de narrar el mundo con sus luces y sombras resisten a una suerte de eclipse frente a las narrativas hegemónicas, mayoritarias y dominantes de la literatura infantil. Esto quiere decir que una obra de literatura infantil indígena puede contener a las infancias de manera sistémica, sin nombramientos diferenciados en los títulos, sin instructivos para audiencias específicas y, no con esto, se eliminan las posibilidades de estudiarlo en el campo de la literatura infantil

Al revisar de manera independiente *De agua, viento y verdor*, la obra puede entenderse como un camino de sucesos literarios que permiten visibilizar el espectro multicultural de las infancias indígenas en el país, sin por ello proponer de manera explícita caminos interculturales. Por lo tanto, resulta fundamental una mirada distante de los discursos fijos de la documentación lingüística y dinamizar la materia verbal en sus formas vivas y complejas, bien sea en las geografías territoriales concretas o simbólicas en las que circule la lengua, la cultura y los saberes.

El lente puesto sobre el cuidado y sus formas textuales y culturales en la investigación, apuntan a entender que el cuidado como práctica que garantiza la pervivencia de una comunidad, se manifiesta en las interacciones entre todos los seres vivos, los seres espirituales, las niñas, los niños, sus hermanos jóvenes, los familiares y los sabedores. En este sentido, la palabra opera como manta cultural en la infancia y garantiza, en alguna medida, que la posibilidad de representación del lenguaje suceda a lo largo de la vida. La diversidad de mediaciones culturales que emergen de los textos, implica abrir la mirada hacia formas renovadas de poner en contacto con las niñas y los niños indígenas y no, textos como los estudiados. Una continuidad de los hilos de esta investigación, puede vincular acciones desde campos de la educación y la gestión cultural.

A simple vista, los repertorios textuales con los cuales se interactúa en la infancia se encuentran marcados por fines educativos y normativos. Aunque el propósito sea común, la educación en sí misma como escenario social en el que se apropian las formas de pensar, narrar y comprender, tiene particularidades en sus prácticas y horizontes epistemológicos. Mientras que la escuela marca pautas de comportamiento a lo largo de la vida y opera, en la mayoría de los casos, en una relación de jerarquía con otros sistemas sociales; para los

pueblos indígenas la educación supone una práctica cultural, comunitaria en muchos casos, cuya materialidad no depende de la escuela como institución o de sus actores.

Para finalizar, los elementos culturales e ideológicos que marcan los repertorios de la literatura infantil implican considerar la infancia como una categoría en tensión con los poderes estructurales de una cultura, pues son los adultos, principalmente, quienes operan como canales para el acceso a la lengua y la cultura a través de las palabras. Entonces, el cruce disciplinar entre la literatura, la antropología y la lingüística, fundamentales para la investigación, tiene un punto en común con los estudios de la infancia. Este documento es ahora una invitación para que investigadoras e investigadores de las artes vivas, la pedagógica, la literatura, la antropología, incluso las ciencias de datos, conversen y encuentren posibilidades para la existencia de formas y lugares para narrar las propias formas de vida, en tiempos donde las relaciones sistémicas entre poblaciones humanas y no humanas resultan indispensables para nuestra vida en el planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, Meike. «Transmitting Indigenous Traditions through Children's Literature».

Perspectivas, vol. 14, n.º 2, 2, diciembre de 2022, pp. 7-14.

Ak' abal, Humberto, y Marie-Louise Ollé. *Entretien avec Humberto Ak' abal*. 2004.

www.persee.fr, <https://doi.org/10.3406/carav.2004.1469>.

Ak' abal: *Hablo para taparle la boca al silencio*. Tsunun, 2020.

Arizpe, Evelyn, Andrea Casals Hill y Rodrigo Olavarría. *Campo en formación: textos clave para la crítica de literatura infantil a juvenil*. Metales Pesados, 2023.

Beverley, John. "Subalternidad y testimonio: En diálogo con Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)." *Nueva sociedad* 238 (2012): 102.

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial, 2007.

Bourdieu, Pierre. "Las reglas del arte Génesis y estructura del campo literario." (1995).

Cabezón Américo y Sánchez, Sergio. *Nar heb: Nuestro territorio*. Producción Kaminu Films

16'. *Suenos films Colombia - Festival Ojo al Sancocho*, 2013,

<https://www.youtube.com/watch?v=2e2lkHGA3mA>

Calderón Carrillo, Daniel. Los niños como sujetos sociales: Notas sobre la antropología de la

infancia. *Nueva antropología*, 28(82), 125-140.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-

[06362015000100007&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362015000100007&lng=es&tlng=es). 2015.

- Cervantes, C. Diversidad cultural y nociones relacionadas: un análisis conceptual. En B. R. Frisancho, Investigar la diversidad cultural: Teoría, conceptos y métodos de investigación para la educación y el desarrollo (págs. 15-44). México: ITESO. 2006.
- Civallero, Edgardo. "Cobijando voces". El quinto poder. 1 de septiembre. Chile. 2017.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. "Tras 15 años, indígenas Sikuaní visitan espacio sagrado Kapaluani, afectado por siembra de palma aceitera de la empresa Poligrow.", 11 de octubre de 2021, <https://www.justiciaypazcolombia.com/tras-15-anos-indigenas-sikuaní-visitan-espacio-sagrado-kapaluani-afectado-por-siembra-de-palma-aceitera-de-la-empresa-poligrow/>.
- Comunidades río Carapará y Putumayo. Profesores y profesoras Educación del Amazonas. *Lo que el abuelo ha contado*. Serie UAIMA. Ministerio de Cultura en el año 2000.
- De la Roche, Marian Pipitone. "Literatura indígena: puerto de fantasías, ancla de emociones, motor de diálogo infantil intercultural." *Didac* 50 (2007): 19-23.
- De Vengoechea, Consuelo; Camila Sofía Venegas; Cárdenas, Christian Andrés. "Estado del arte y reflexiones sobre la documentación etnográfica y lingüística de las sociedades Muinane y Koreguaje del noroeste amazónico." *Lingüística y Literatura* 76 (2019): 17-41.
- Del Valle Escalante, Emilio, and Alfredo J. Sosa-Velasco. "Desatando lenguas: Literaturas en lenguas minoritarias y minorizadas en España y Latinoamérica." *Romance Notes* 51.1 (2011): 5-13.
- Departamento Nacional de Planeación. "Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018.", 2015, <https://colaboracion.dnp.gov.co/cdt/pnd/pnd%202014-2018%20tomo%201%20internet.pdf>
- Díaz, Maritza, and Caviedes Mauricio, eds. *Infancia y educación: análisis desde la antropología*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.

Dos Santos, Denise Carvalho, Soraya Mendes Rodrigues Adorno, and Izanete Marques Souza.

"A contribuição da literatura infantil no processo de construção da identidade étnico-racial na educação infantil." *Odeere* 6.2 (2021): 280-296. [A contribuição da literatura infantil no processo de construção da identidade étnico-racial na educação infantil](#)

Duranti, Alessandro. "Language as culture in US anthropology: Three paradigms." *Current anthropology* 44.3 (2003): 323-347.

Duranti, Alessandro. *Antropología lingüística*. Ediciones AKAL, 2000.

Espinosa Arango, Mónica Lucía. "La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia." (2009).

Even-Zohar, Itamar. "La posición de la literatura traducida en el polisistema literario." *Teoría de los Polisistemas* (1999): 223-231.

Flórez Páez, Ana Lucía. *Piedras vivas: manifestaciones rupestres y memoria oral en el valle de sibundoy, corredor milenario entre andes y selva*. En Rupestreweb, <http://www.rupestreweb.info/piedrasvivas.html>

Genette, Gérard. *Umbrales*. Siglo XXI, 2001.

Godlewska, Małgorzata. "Two translation approaches to sound orchestration in Wisława Szymborska's poem "Hermitage"." *Revista Española de Lingüística Aplicada/Spanish Journal of Applied Linguistics* 35.2 2022: 626-649. <https://doi.org/10.2307/1772051>.

Gómez, Vilma Amparo. "Entre Luna y Rozi: Aproximaciones a la literatura infantil indígena." *Nuevas hojas de lectura* 17 (2008): 16-21.

Hunt, Peter, ed. *Understanding children's literature*. Routledge, 2006.

Instituto Caro y Cuervo. *Baud Moss*. Sello editorial ICC, 2021.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. *De agua, viento y verdor. Tomo I*, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2014.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. *De agua, viento y verdor. Tomo 2*, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2017.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. *De agua, viento y verdor. Tomo 3*, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 2018.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. *De agua, viento y verdor*, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, versión web, 2014. <https://audiotecadigital.icbf.gov.co/>

Lefranc, Etienne, y Gonzalo de la Parra. "Kupulwe." *ArchDaily*, Redacción ArchDaily, 2024, www.archdaily.co/co/776201/kupulwe-etienne-lefranc-plus-gonzalo-de-la-parra.

Accedido el 25 de noviembre de 2024.

León Gómez, Laura Viviana. *Producción editorial y promoción de lectura del libro Baud mos: arrullos, cantos, juegos, cuentos y rogativas wounaan*. Diss. Instituto Caro y Cuervo, 2022.

León Portilla, Miguel, y Rosa Campos de la Rosa. *Obras de Miguel León-Portilla*. 1a. ed, Universidad Nacional Autónoma de México: Colegio Nacional, 2003.

León Portilla, Miguel. *Yancuic tlahtolli: palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea (Segunda parte)*.

Marín, Ignacio García. "La plasmación política de la diversidad: autonomía y participación política indígena en América Latina." *América Latina, Hoy* 63 (2013): 202.

McGuffin-Naranjo, Liliana. *Rituales de reciprocidad en los carnavales indígenas andinos*. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College, 2014.

Ministerio de Cultura de Colombia. *Lenguas nativas y primera infancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura. 2016.

Ministerio de Cultura. Ley 1381 de 2010. Lenguas nativas. 2013.

Ministerio de Educación de Colombia. *Waspian - wounaan dui = Los waspian, espíritus de la selva / docentes de la comunidad Wounaan de Papayo* -- 1a. ed, Ministerio de Educación Nacional, 2015.

Mongabay Latam y Rutas del Conflicto. «Colombia: la palma que invadió el territorio ancestral sikuani en el Vichada». *Noticias ambientales*, 15 de septiembre de 2021, <https://es.mongabay.com/2021/09/colombia-palma-invadio-territorio-sikuani/>.

Mongabay Latam y Rutas del Conflicto. «La palma que reemplazó el territorio ancestral sikuani en el Vichada». *Rutas del Conflicto*, 15 de septiembre de 2021, <https://rutasdelconflicto.com/notas/la-palma-reemplazo-el-territorio-ancestral-sikuani-el-vichada>.

Montemayor, Carlos. *Arte y trama en el cuento indígena*. Fondo de cultura económica, 1998.

Montemayor, Carlos. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. Universidad Iberoamericana, 2001.

Naciones Unidas Colombia. La comunidad sikuani, un pueblo que aporta a la construcción de paz en Colombia. Naciones Unidad Colombia, 2022, <https://colombia.un.org/es/194320-la-comunidad-sikuani-un-pueblo-que-aporta-la-construcci%C3%B3n-de-paz-en-colombia>

Orduz, Omaira, Pineda Javier. "Marco analítico para la gobernanza territorial. La política pública de infancia y adolescencia en Colombia." CS 27 (2019): 89-116.

Oyata, Martín. «La mano invisible de Arguedas. Una mirada sociológica al proyecto de una literatura indígena». *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, vol. 9, n.º 2, 2, enero de 2012, pp. 35-64.

Patiño-Orozco, Agustín, Jaramillo-Escobar, Ana María, Guardia Indígena Infantil del El Pando (Caucasia) y Rosario, Alfredo Flórez, Mauricio. *Guardanes de historias – serie*

web. EAFIT, 2021, www.repository.eafit.edu.co/items/0afe6762-beb9-4380-8fac-3ca125132815.

Paz Ipuana, Ramón. *El Burrito y la Tuna*. Ediciones Ekaré. 1979.

Paz Ipuana, Ramón. *El Conejo y el Mapurite*. Ediciones Ekaré. 1979.

Paz Ipuana, Ramón. *La Capa del Morrocóy*. Ediciones Ekaré. 1982.

Paz-Castillo, María Fernanda, ed. *Una historia del libro ilustrado para niños en Colombia*. Biblioteca Nacional de Colombia, 2010.

Piedrahíta, Ignacio. "Yagé", Universo Centro. 2015.
<https://www.universocentro.com/NUMERO65/Yage.aspx>.

Pineda Roberto, and Gutiérrez de Pineda Virginia. "Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó. Visión de mitad de siglo." *Revista Colombiana de Antropología* 25 (1984): 11-181.

Piñacué Achicue, Juan Carlos. «Pensamiento indígena, tensiones y academia». *Tabula Rasa*, n.º 20, enero de 2014, pp. 161-92.

Posada, Pilar. "Mamá no está aquí", *Ay, mi amor*. Editorial El Áncora, 2015.

Quintero, Hermes Gaitán. *Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikvani de puerto Gaitán- Meta*. 2019.

Quispe María Violet. "La fuerza y liderazgo de una mujer indígena Nasa", *Recuerdo mi origen*, diseño e ilustración por Paula Gutiérrez. Idartes, 2021.

Ramos Ruiz, Yolanda. «Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia». *Pensamiento Indígena en Nuestramérica : Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*, editado por Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, Ariadna Ediciones, 2018, pp. 47-70. *OpenEdition Books*,

Reynolds, Kimberley. *Children's literature: A very short introduction*. Vol. 288. Oxford University Press, 2011.

- Rincón, Andrés. «La educación en la escuela como dominación de la memoria: La situación de Boyacá». *Ignis*, n.º 1, 1, agosto de 2008, pp. 33-45. *revistas.cun.edu.co*.
- Ripoll, Julieta Lemaitre. *La Quintiada (1912-1925)*. Universidad de los Andes, 2013.
- Robledo, Beatriz Helena. "Literatura infantil colombiana: hilos para una historia." Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2010.
- Robledo, Beatriz Helena. "Panorama histórico da literatura infantil colombiana." 2008. *Boletín Galego De Literatura*, N° 39-40 / 1º E 2º SEMESTRE pp. 119-153.
- Robledo, Beatriz Helena. *Todos los danzantes...: panorama histórico de la literatura infantil y juvenil colombiana*. Editorial Universidad del Rosario, 2012.
- Rocha Vivas, Miguel I. *Mingas de la palabra: Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Rocha Vivas, Miguel. "Oralituras y literaturas indígenas en Colombia, de la constitución de 1991 a la ley de lenguas de 2010." *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos* 10.3 (2013): 74-107.
- Rocha Vivas, Miguel. *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Ministerio de Cultura de Colombia. 2010.
- Rocha Vivas, Miguel. *Pütchi Biyá Uai precursores: antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen I*. Idartes, 2016.
- Ruales, Elizabeth. "Lo indígena en la literatura infantil y juvenil colombiana." *Revista de educación y pensamiento* N° 20 (2013): 134-150.
- Ruiz G., Fabio A. "La construcción de la territorialidad para los grupos étnicos en Colombia", *Revista de la información básica*, 1.2, 2006, https://sitios.dane.gov.co/revista_ib/html_r2/articulo7_r2.htm

- Sepúlveda L. Rodrigo. "Vivir las ideas, idear la vida": adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los emberá y wounaan peoples of riosucio, Colombia." *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 6 (2008): 245-269.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072008000100013&script=sci_arttext
- Spivak, Gayatri Chakravorty, and Santiago Giraldo. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista colombiana de antropología* 39, 2003: 297-364.
- Subsecretaría de integración interinstitucional, Subsecretaría de calidad y pertinencia. *Guía de consulta. Material pedagógico sobre grupos étnicos y educación intercultural*. Bogotá. 2021.
- Taylor, Diana. «Performance e historia». *Apuntes de Teatro*, n.º 131, 131, 2009, pp. 105-23.
revistanortegrande.uc.cl.
- Teuton, Christopher B. "Ciclo de supresión y retorno: Geografía simbólica de las literaturas indígenas." *Cuadernos de literatura* 19.38 (2015): 248-268.
- Toledo, Natalia. *Deche Bitoope/El dorso del cangrejo*. Almadía Ediciones, 2020.
- Vich, Víctor, y Virginia Zavala. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Grupo Editorial Norma, 2004.
- Weidler Guerra. "La memoria tiene la palabra: oralidad indígena", Banco de la República de Colombia, Banrep cultural, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=y6jWUMe97x0>.
- Zavala, Virginia, et al., editores. *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. 1a ed, Pontificia Universidad Católica del Perú : Universidad del Pacífico, Centro de Investigación, 2004.
- Zavala, Virginia. "La oralidad como performance: un análisis de géneros discursivos andinos desde una perspectiva sociolingüística", 2004.

Zavala, Virginia. "Sociolinguistic justice for our times." *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura* 24.2 (2019): 343-359. <https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v24n02a09>.