



## De las lenguas nativas

- 1** Editorial  
Celebración de las lenguas  
y culturas en la UdeA  
*Selnich Vivas Hurtado*
- 3** La literatura infantil  
y las lenguas nativas  
*Hilda Mar Rodríguez Gómez*
- 8** Chi charkeke  
El Principito  
Fragmento  
Traducido a la lengua materna  
ëbëra chamí  
*Lida Constanza Yagarí González*
- 14** La traducción colectiva  
intercultural. Metodología de  
aprendizaje de lenguas ancestrales  
*Sergio A. Martínez Pérez*
- 19** *Sedna y Zaguacari: memorias  
de unas quimeras disks*  
*Alexander Yarza de los Ríos*
- 24** Fimáika úai: hacia una pedagogía  
de la palabra dietada  
*Maribel Berrío Moncada*
- 28** Atpana, Kalaira, Walit  
Atpana, Kalaira y Walit  
*Julio Epieyu Bouriyu*  
Traducción del wayuunaiki  
de Estefanía Frías Epinayú
- 36** Un diagnóstico sociolingüístico  
comunitario en marcha de la  
lengua palenquera  
*Rutsely Simarra Obeso*
- 41** Baan  
*Lolia Pomare Myles*  
Traducción al kriol Henrietta Forbes Bryan,  
Shanelle K. Roca Hudgson y Sedney  
S. Suárez Gordon
- 51** Programación cultural



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia.  
Foto: Juan David Martínez.

Agenda Cultural • Universidad de Antioquia • N.º 328 • Marzo 2025

Publicación cultural e informativa de la Universidad de Antioquia, fundada en 1995

Presidente del Consejo Superior: Andrés Julián Rendón Cardona,  
Gobernador de Antioquia

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Vicerrectora de Extensión: Ana Lucía Pérez Patiño

Comité Editorial: Lucía Arango Liévano (Directora), Doris Elena Aguirre Grisales (Editora),  
Simón Puerta Domínguez, Marta Alicia Pérez Gómez

Diseño: Luisa Fernanda Bernal Bernal

La información y las opiniones incluidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores. No representan posiciones institucionales de la Revista o de la Universidad de Antioquia.

No está permitida la reproducción total o parcial de los textos o de las imágenes, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de los propietarios de los derechos

Agenda Cultural Alma Máter Universidad de Antioquia

Edificio de Extensión, Universidad de Antioquia. Calle 70 N.º 52-72, Piso 6.º

Teléfono: (57) 604 219 51 75. Medellín, Colombia.

<http://agendacultural.udea.edu.co>

Correo electrónico: [comunicacionesextensioncultural@udea.edu.co](mailto:comunicacionesextensioncultural@udea.edu.co)

La Agenda Cultural Alma Máter es una revista universitaria,  
cultural e informativa de distribución gratuita y circulación mensual

## Celebración de las lenguas y culturas en la UdeA



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

Si por un momento academia y culturas celebraran en justicia y dignidad el encuentro de los mundos, las vidas universitarias nos sentiríamos misteriosamente orgullosos de ser raizales, palenqueras, múrui-múina, wayuu, ãbëra chamí, europeas, africanas y diskas. Sería un hecho fantástico, digno de las distopías y las isotopías transplanetarias, habitar orígenes lejanos, sin miedo alguno a perdernos en las aventuras de lo desconocido.

Podríamos celebrar que *Le Petit Prince* de Antoine de Saint-Exupéry llegara a las escuelas de Karmata Rúa en la lengua del territorio y ese gesto acompañara a sus *jáís*. Y que las literaturas orales de San Andrés y Providencia y de La Guajira sean escuchadas por jóvenes investigadoras que las tra-

ducen para un público que lee en español y se conecta con las prácticas rituales del maritorio y los personajes célebres de nuestras otras antigüedades: Atpana, Kalaira, Walit y Diona. Y más sorpresa debe provocar que la memoria de las abuelas raizales se exprese en español y que sean los nietos quienes la retornen al kriol. Algo así como si cambiáramos la historia del proyecto colonial devolviendo a nuestras abuelas su lengua excluida.

Somos muchas lenguas y culturas que se traducen y tejen colectivamente y en prolongados periodos de la humanidad arborea. Las enseñanzas del bosque, el mar y la montaña nos recuerdan que es un sentir acogedor pensarnos en diálogo interespecies. Hablamos el kriol y eso nos recuerda



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

el igbo y el inglés; o el palenquero, y recordamos nuestras cantigas españolas y el *oriki* de los yorubas y bantúes. Cantamos en la lengua minika y nos preparamos para dietar la palabra y cuidar el afecto, al lado de un museo que custodia las presencias geológicas visuales y sonoras.

Hay literaturas para el público infantil y juvenil que nos han recordado los caminos del asombro en la palabra. Podemos fortalecer nuestras lenguas ancestrales y enriquecer nuestras lenguas europeas y africanas cuando la escuela y la universidad se disponen a danzar.

Esta *Agenda Cultural* es una muestra del tesoro que nos enorgullece en la Universidad de Antioquia. Nuestra universidad habla más de veintidós lenguas. Venimos y nos debemos a muchos países y campos del conocimiento. Una universidad que se gesta con profesores, profesoras, estudiantes y comunidades de tradiciones y espiritualidades complementarias. Así se vive la cotidianidad en la universidad, entre festejos del saber y del crear.

*Selnich Vivas Hurtado*

Escritor y profesor, Facultad de Comunicaciones y Filología, Universidad de Antioquia

# La literatura infantil y las *lenguas nativas*

Hilda Mar Rodríguez Gómez

*...no usar la lengua del niño indígena en el aula de clase y desconocer su cultura dentro de la enseñanza implica ignorar y rechazar la base fundamental para el desarrollo de sus capacidades, y para que él mismo se sienta valorado y respetado como ser humano.*

Ñamotenodévo Ñande Rekotee<sup>1</sup>

La *justicia curricular* en la escuela, que tendría efectos en la vida cotidiana, en las políticas del conocimiento y en las representaciones de los sujetos tiene, en la literatura (infantil), una herramienta esencial para que la educación se articule con perspectivas interculturales, reorganice el *canon* escolar y reconozca que el lenguaje, en tanto instrumento cognitivo, es esencial para la comunicación, la representación y la transformación de la realidad.

Por ello, una iniciativa como la de *territorios narrados*, del Plan Nacional de Lectura (PNLE), Escritura y Oralidad — Leer es mi cuento —, puede considerarse como una propuesta para recorrer, a través de las lenguas maternas o nativas de muchas comunidades de Colombia, historias que permiten conocer la vida en comunidad, el pensamiento ancestral, los relatos de origen, nanas y arrullos, las descripciones de la vida cotidiana, los juegos y tradiciones orales y las prácticas de curación. A través de estos libros hablan los mayores y mayores, la tierra, el agua, los tejidos, la tulpa y los espíritus. Las historias son de los llanos, las selvas, los ríos y mares, las montañas.

Además de ser una propuesta que contribuye a la revitalización de las lenguas indígenas,<sup>2</sup> es un proyecto pedagógico y editorial que contempla, a través del acompañamiento comunitario, la producción bibliográfica en las lenguas propias con ilustraciones derivadas de talleres con niños, niñas y adolescentes de las comunidades, como es el caso de *Niwi úmuke pari ayunnuga, gumusinu iku Jewrwa zanu winya neykari, pinna gumusinu Koronbia zánuse, kuyun nuga, Contando desde la sierra, los niños arhuacos de Jewrwa cuentan para los niños de Colombia*, que tiene las ilustraciones de estudiantes de tercero, cuarto y quinto de primaria con la asesoría de Rafael Yockteng.



Ilustración de Karen Danith Zapata Izquierdo en *Niwi úmuke pari ayunnuga, gumusinu iku Jewroa zanu winya neykari, pinna gumusinu Koronbia zánuse, kuyun nuga, Contando desde la sierra, los niños arhuacos de Jewroa cuentan para los niños de Colombia*, Serie Río de Letras -PNLE-, Ministerio de Educación Nacional, 2014, p. 24.

Podemos decir que se trata de una *minga* del logos, en su doble acepción de pensamiento y escritura, que nos ofrece la posibilidad de conocer las dimensiones sociales, espirituales, políticas e históricas de las comunidades de nuestro país.

Esta propuesta del PNLE permite pensar asuntos alrededor de cómo la lectura y la escritura en la escuela, a través de los materiales que circulan, posibilita una existencia intercultural que ofrece referentes para el reconocimiento y la inclusión en el mundo. Se trata, usando una expresión de Margarita Serje (2005), de conocer *el revés de la nación*, la otra parte de poblaciones, territorios, historias y saberes que no pertenecen al centro, a ese centro inventado e instituido. Las historias que componen esta colección, y otros cuentos que hay en el medio como los de Mary Grueso o Alfredo Vanin, sirven para reconocer la trietnicidad de la que habló Zapata Olivella, para *descentrar el centro* y mostrar, sin estereotipos y prejuicios, a distintas comunidades y su acervo.

La colección *territorios narrados* está compuesta por treinta y nueve títulos a los que se accede en formato digital. Es una representación de algunas de las lenguas nativas (nasa, murui, ãbãra, sikiani, kofán, wounaan, kamënt-sá y u'wa) y criollas (creole, palenquero) del país. También hay relatos de comunidades afro y negras que perdieron su lengua propia, como es el caso de las comunidades de Güapi o Tumaco. Cada uno de los libros tiene una estructura similar, una ubicación histórica, cultural y geográfica de cada pueblo o comunidad, los relatos que componen la obra y un glosario.

Gran parte del texto (no se incluyen la introducción o la presentación) se presenta en dos lenguas: español y la lengua nativa respectiva lo que permite un correlato entre las dos lenguas.

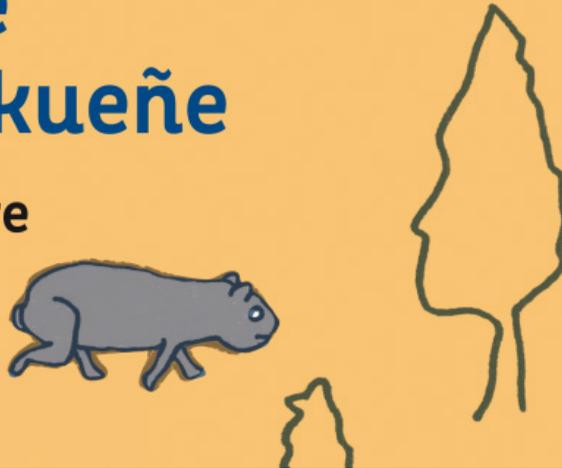
11

# Tu'tu kuke i'ha tische kueñe

## Tío Conejo quiere ser grande

Docentes de la comunidad kofán  
de Santa Rosa del Guamuez

Edición bilingüe a'ingae-español



5

## Introducción

Tío Conejo ha viajado por todo el mundo, pues sus hazañas forman parte de la tradición oral y escrita de muchas culturas. Desde Estados Unidos hasta la Patagonia y desde el África Oriental hasta las Antillas.

Tío Conejo es un personaje débil y pequeño que, valiéndose de la astucia y el engaño, siempre logra burlar a animales más grandes, fuertes y poderosos que él. No es de extrañar que calase muy hondo en tiempos de la Conquista, época en la que nació una de las figuras que mejor ha definido nuestra hispanidad: el pícaro. Un pícaro siempre está en movimiento y su presencia agita las cosas. Se vale de su instinto, por desposeído

(no tiene nada más) o por desengañado (ya no confía en nadie). Aun así, un pícaro es travieso, bufón e incluso alegre: razón por la que se usa el término «vivo» para nombrarlo.

La cultura kofán no es extraña a esta tradición y por eso llega hoy a nosotros un cuento de Tío Conejo en la voz del Taita Querubín Queta, las ilustraciones de Camilo Yoge y el texto de Iván y Cándida Queta. En esta versión conocemos a un Tío Conejo que quiere ser grande, pero el dios supremo Chiga, en su también suprema sabiduría, le otorgará otros distintivos, pues ha juzgado que con su pícaro personalidad, este personaje tiene suficientes herramientas para defenderse.

Portada e introducción de *Tu'tu kuke i'ha tische kueñe / Tío Conejo quiere ser grande*, Serie Río de Letras -PNLE-, Ministerio de Educación Nacional, 2015.



## Sāwa beai oide bema niduwuru

29

Ewari aba mu zezeba, mu juesoma ume audu ume baside, muta edesia mea mine niduwuru oide bema beade. Udusi mea mu zezeba uguta juwade erku bidata de edauba jōdrudogode mu sida kaidu wāsi. Maeta oide busi dārane mu zezeba iza jarasi bikāga akusa akukua marea kawa marea sāwa miakera barita uguba.

Mu zezeba yerreta ūdu kārimape uguba dru kubusi mauta narane u tolosi pakurudeba. Mawa kawasi mea mu zezedeba sāwa miakera barita oide bema niduwurā.

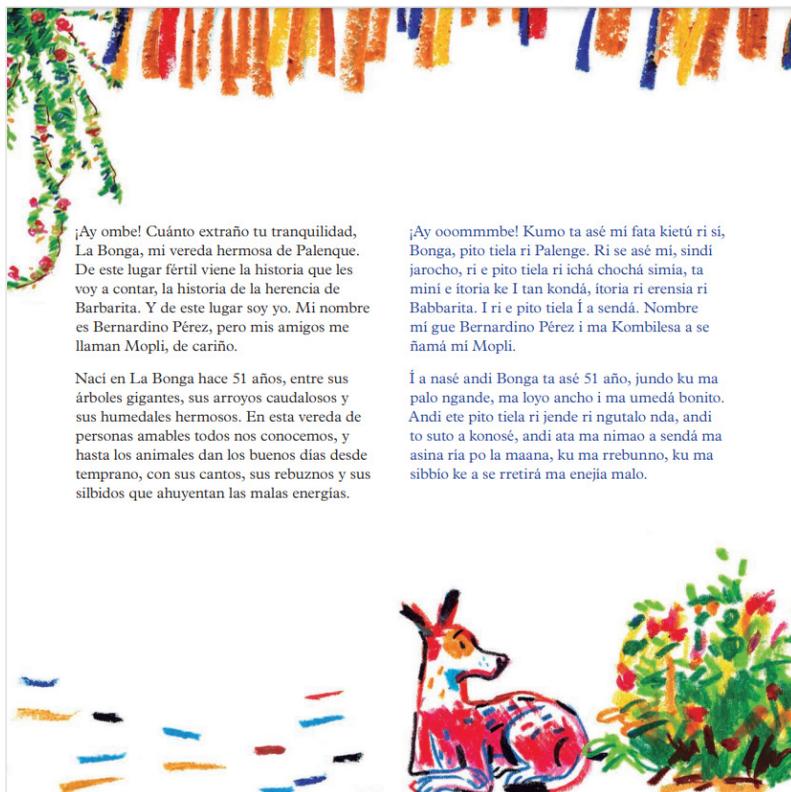
## ¿Cómo cazar un animal silvestre?

Un día mi papá, cuando yo tenía doce años, me llevó al monte a cazar animales. Vi que mi padre cogió una bodoquera (*ugu*) al salir de la casa y yo me fui detrás de él. Cuando ya llevábamos un rato caminando por el monte, mi padre me susurró que caminara con cuidado y estuviera pendiente para que aprendiera a cazar esta clase de animales.

Mi padre vio un mico y le disparó con el boroco y al rato el animal cayó del palo. Así aprendí de mi padre a cazar los animales del monte.

*Zōrarā e ena bema jemene ne ka / Juegos infantiles y artes tradicionales del pueblo ēbēra katío del alto Sinú, Serie Río de Letras, PNLE, Ministerio de Educación Nacional, 2015, p. 17.*

6



¡Ay ombé! Cuánto extraño tu tranquilidad, La Bonga, mi vereda hermosa de Palenque. De este lugar fértil viene la historia que les voy a contar, la historia de la herencia de Barbarita. Y de este lugar soy yo. Mi nombre es Bernardino Pérez, pero mis amigos me llaman Mopli, de cariño.

Nací en La Bonga hace 51 años, entre sus árboles gigantes, sus arroyos caudalosos y sus humedales hermosos. En esta vereda de personas amables todos nos conocemos, y hasta los animales dan los buenos días desde temprano, con sus cantos, sus rebuznos y sus silbidos que ahuyentan las malas energías.

¡Ay ooommmbe! Kumo ta asé mi fata kietú ri sí, Bonga, pito tiela ri Palenge. Ri se asé mi, sindi jarocho, ri e pito tiela ri ichá chochá simia, ta miní e itoria ke I tan kondá, itoria ri erensia ri Babbarita. I ri e pito tiela Í a sendá. Nombre mi gue Bernardino Pérez i ma Kombilesa a se ñamá mi Mopli.

Í a nasé andi Bonga ta asé 51 año, jundo ku ma palo ngande, ma loyo ancho i ma umedá bonito. Andí ete pito tiela ri jende ri ngutalo nda, andí to suto a konosé, andí ata ma nimao a sendá ma asina ría po la maana, ku ma rrebunno, ku ma sibbio ke a se rretirá ma eneja malo.

*Monasita ri ngubá. La niña del maní, Institución Educativa Técnica Agropecuaria Benkós Biohó, Ministerio de Educación Nacional / Cerlalc, 2020, p. 12.*

Hay un aspecto que merece la pena destacarse en esta colección y es la autoría de los textos, pues, son elaborados por maestras, líderes o distintos integrantes de las comunidades, de modo que se asegura una visión desde dentro, una voz propia que está autorizada a decir y contar aspectos de la vida comunitaria, de los saberes y prácticas que permitirá ofrecer en las escuelas diversos espacios de representación e identificación.

Territorios narrados es una apuesta por la justicia curricular, pues estas historias, ilustraciones y producción de saber, posibilitan la *revitalización* de las lenguas, el reconocimiento de las tradiciones, a la vez que construye condiciones para su uso escolar, el diálogo de saberes, la participación comunitaria y la reflexión sobre la educación como universo simbólico que permite el reconocimiento de las identidades de un país pluriétnico y multicultural.

Les invitamos a explorar este material disponible en la página web de Red Aprende

(<https://redaprende.colombiaaprende.edu.co/metadatos-agrupaciones/coleccion/territorios-narrados-2/>)

## Referencias

- <sup>1</sup> Luucx pekuhn u'jusaa = Chitivo, el niño viajero / docentes de la comunidad nasa de Pueblo Nuevo. - 1a. ed. -- Bogotá : Ministerio de Educación Nacional, 2015 p. : fot. - (Río de letras. Territorios narrados PNLE ; 9) "Proyecto educativo comunitario Pueblo Nuevo". -- Texto bilingüe: nasayuwe - español
- <sup>2</sup> Tal y como lo indica la Ley 1381 de 2010 que garantiza medidas de protección de las lenguas nativas, donde se incluye la "producción de materiales de lectura; de conservación y difusión de materiales sobre lenguas nativas".
- <sup>3</sup> Serje, Margarita (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierra de nadie*, Universidad de los Andes.

**Hilda Mar Rodríguez Gómez** es profesora de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Licenciada en Educación Preescolar y magíster en Educación.

7



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

# Chi charkeke El Principito Fragmento

## Traducido a la lengua materna ãbãra chamí

Lida Constanza Yagarí González

|

Muu jua aña aña boaside karta modê bi—ia kiru unuda: nãedê nureasi neburubadau, kêrawarea bunubu. Dama jepaba ãrimara miosiani komaboasi. Nama arii ichida pâkubuu.

Chi kartade naka koboasi: “Chi dama jepaba chi ãrimara joma mitasi, kaemea. Maãbena, poya tuameña, maumisa kaïnobesi ichi bide jua aña aña jedãkõde buru durra mabaari baera”.

Jaudauchia aribia kãrisiasi chi jau modêde baraada kakua maudê ba pãnubui kudebesi. Chi aña pãsi naka besma:

Nau pãda dawarãuramá unubiasi Maãbena ãchima widiside nau pãdaba perafuka.

—¿Sakaerã borodê jubariba muu peraiba?  
—makaburu panausidau.

Muua pãsi borodê jubarimaema. Nau dama jepa ãrimara mechiani chikuani mitadafu. Maadakare chi dama jepa edare pãnubusi chi dawarãuraba kawadamera. Chi dawarãurama aribia jarayu makamaera kawadakama. Chi õme pãsi naka besma.

Chi dawarãuraba muuma nakasidau dama jepa pãbebari ida jiratabuis, bari adua ewajoy makamae juajoy, maudê

Aurre kãrisiase chi rruarã samajoy, bedêa badau ùru bena, juasibari maudê fubari. Naka beba, jua aña aña nibaside buimea nãudã pãnibai boasia.

Keraju beibasi muua pãda õmeda bi—ia beibasidau deba.

Chi dawaurã ita kũde beibasi kãrisiadai ita boro charreanure warrarã ita bimaebuma arapichia jara uapanadai ita.

—Maka, ãya kãrisiada Maãbena utu ba'ajade ùbaribariitu kawasi. Bidika dana eoro ùru ùbarisma maudê, chi, kawabesi samareka chi rruarã, doorã barau nau muu ita bi:iabu; utureba ochiaside China mau Arizona õme unusi. Nau bi:iabu, dachi pariude ùbarinide kawamea didira mamareba kawayufu sama barinubu.

Ëberarã muu odê unukawasma nara sã bi—ianurema. Dawarãurã õme aribia nibasma ãchi ùru bena bi—ia kawabesma; mau adua muu chuburi niideda kãrisiada awa mudamema.

Ãba unuurucha muua pãda unubiabarima, chi nãedê pãda awa unibaera unubiabarima. Mau dauchia kawabarima chi kãris chorarã bari naka panaudũanebarima: “jau borodê jubarimida”. Nau uriruba bari chumpea nobebari chi dama jepa, chi modê bi—ia maudê chi aster ùru bena ne-

buurukama. Āchi dauchiaburu kobee pedā,  
bedea june muda pedā.

Āchi ita: chorarā ba waubadau ūru benatu.  
Maudē chi dawarāu keraju nobebari chi ku-  
rraa āchika kūrisionideba.

## II

Jaka nibasi, duaḅa, ēbera june ōme bedea  
bi—ia nibasi, jedākō jua aḅa aḅa basi Sahara  
de nibaside chi utu ūḅarinibada baepedā.  
Nekaebeaba chi ūḅariḅari baebisi. Duaaḅa  
karibasma māuḅa isa ochiadaibasma,  
duaḅaḅauba bereka ochiasi, isara bi—ia bei-  
basi. Nau muu ita bimae boasma biuta ko-  
boasma bania jua aḅa ōbea itaburu boasi.

Chi pariu aḅade kāinobesi chi eoro ibu de,  
ēberarā rrua kāitawe ārea besi. duaḅa besi  
dochoromadē buka. Kūrisiachau, mae,  
perasi ewarisidauchia bedea bidika kidiba  
ūrumatasi:

—;Buchia muumaa... mosawa ārimara  
pājis!

—;Eh?

—;Mosawa ārimara pājis!

Isa jinrrusi dāu sirapedā ekar abudareka  
ochiasi. Unusi warcheke ichiaburu muu  
ochianoboasma. Jama muu kude edā odoe-  
si ara jaka panubuyua, nama jaraima ichi  
unusika bememiida mauka panuboasma.  
Kachirua, chi dawarāuraba muu pānibai-  
boada chuburikidideda ārea miadā jara  
penadabu, jamareka dama jepa ewada  
maudē juada pakidibada.

Ochiasi, keraju ārea, daubaribisi. Keramba-  
bu rruarā kāitawe boasi maudē chi warra-

cheke o newanimaeka nibasma, kowamea,  
jarbisiamea, obisiamae mau peramea. War  
o bi—ia nibasma duaḅa buipenadaka ni-  
baibasma jau rrua kāitawede. Ichi ōme, uku  
nobesidauchia, bedēaside, widisi:

—Maamidā... ;buchi sakae namania?

Maudē ichia jarasi ḅika, nekaebea kūrīs  
āreabuka:

—;Buchia muumaa... mosawa ārimara  
pājis!

Dachi rrua jairā barakirubaera, mauba  
dachia ichi ōme kirukae. Bidii bua adua,  
kāitawe ḅuu adua maudē dachi biubu adua,  
muu parudē bena kidua ertapedā maudē  
ḅubari bare. Kūrīsiasi muu rruarā ūru bena  
kawada, bedea ātiporade, juasibari maudē  
w’awachekemaa nakasi (kirukufuuuba)  
muu pā aduanima.

—Mau adua, ;mosawa ārimara pājis!

Mae jaka mosawa ārimara pā ka baera,  
maucha pasi chi dama jepa natu pābari-  
baerā: dama jepa juabu. Mau dauchia pera  
nobesi ichi bedea urisidauchia:

—;Jaarā maema! Jaurā kūrīamema dama je-  
paba ārimara mechiani miosira maema. Chi  
dama mechia miosianima maudē chi ārima-  
ra chikuani mechianima deamema.

Muu rruadē joma bidii buma. Mosawa  
ārimaratu kuria buma.

;Buchia muumaa... mosawa ārimara pājis!

Mosawa ārimara pājis. Jipa ochiasi maābe-  
na nakasi:

—Nau bi—ia nimaema. June waujis.

Maucha pājis.

Chi w'awa ūisi, chuburi kūrisiade, maābe-na makasi:

— ¿Ochiase? Nau mosawa ārimara maema, nau mosawa ārimara āyanima.

Maucha wausi mausida wabenaraka ichia kuriay basi.

—Nau aurre chorabuma. Mosawa ārimara kuriabu aribia nibamera.

Jaābae muu jurukobesma isa chi utu ūbaribari purrabiyua, isa pātasi, unubiside, makasi:

—Naubu chi dē. Chi mosawa ārimara kuria-bu nama eda buma.

Perasi ichi kiradar keraju unusiba:

—¡Oh, naukabuuru kuriaboasma! ¿Sā kūrisiabua aribia kidua juruyue nau mosawa ārimara baeta?

— ¿Sakaerā?

—Muu rruade joma bidii baera...

— Arabuma. Mosawa ārimara jisi bidinima.

Chi pā kuβuma kirarē chi boroba kūriasi maudē ūyabasi:

— ¡Maera, makabuma...! ¡Ah, kañobesi! Makaburu

Unusi chi charcheke.



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

## El Principito Fragmento

I

Cuando yo tenía seis años vi en el libro sobre la selva virgen: *Historias vividas*, una grandiosa estampa. Representaba una serpiente boa comiéndose a una fiera. He aquí la copia del dibujo.

En el libro se afirmaba: “La serpiente boa se traga su presa entera, sin masticala. Luego, como no puede moverse, duerme durante los seis meses que dura su digestión”.

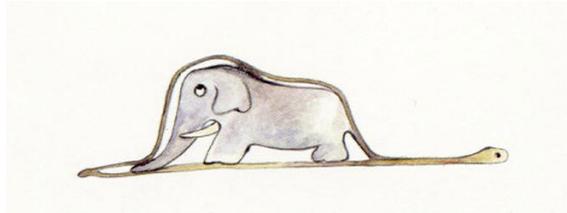
Reflexioné mucho en ese momento sobre las aventuras de la jungla y logré trazar con lápices de colores mi primer dibujo. Mi dibujo número 1 era de esta manera:



Enseñé mi obra de arte a las personas mayores y les pregunté si mi dibujo les daba miedo.

-¿Por qué habría de asustarme un sombrero? -me respondieron.

Mi dibujo no era un sombrero. Representaba una serpiente boa que digiere un elefante. Entonces dibujé el interior de la serpiente boa para que las personas mayores pudieran comprender. Los mayores siempre tienen necesidad de explicaciones. Mi dibujo número 2 era así:



Las personas mayores me aconsejaron abandonar el dibujo de serpientes boas, fueran abiertas o cerradas, y poner más interés en la geografía, la historia, el cálculo y la gramática. De esta manera, a la edad de seis años abandoné una magnífica carrera de pintor.

Había quedado desilusionado por el fracaso de mis dibujos número 1 y número 2.

Las personas mayores son incapaces de comprender algo por sí solas y es muy fastidioso para los niños darles explicaciones una y otra vez.

Así, tuve que elegir otro oficio y aprendí a pilotear aviones. He volado un poco por todo el mundo y, en efecto, la geografía me ha servido mucho; al primer vistazo puedo distinguir perfectamente China de Arizona. Esto es muy útil, sobre todo si se pierde uno durante la noche.

A lo largo de mi vida he tenido multitud de contactos con multitud de gente seria. Viví mucho con personas mayores y las he conocido muy de cerca; pero esto no ha mejorado mi opinión sobre ellas.

Cuando me he encontrado con alguien que parecía lúcido, he ensayado la experien-

cia de mostrar mi dibujo número 1 que he conservado siempre. Quería saber si era verdaderamente un ser comprensivo, pero siempre contestaban: "Es un sombrero". Me abstenia entonces de hablarles de la serpiente boa, de la selva virgen y de las estrellas. Poniéndome a su altura, les hablaba de su mundo: del bridge, del golf, de política y de corbatas. Y la persona mayor quedaba contentísima de conocer a un hombre tan razonable.

## II

Viví así, solo, sin alguien con quien poder hablar verdaderamente, hasta hace seis años cuando tuve una avería en el Sahara. Algo se había estropeado en el motor de mi avión. Como viajaba sin mecánico ni pasajero alguno, me dispuse a realizar yo solo, una reparación difícil. Era para mí una cuestión de vida o muerte, pues apenas tenía agua pura como para ocho días.

La primera noche me dormí sobre la arena, a unas mil millas de distancia del lugar habitado más próximo. Estaba más aislado que un naufrago en medio del océano. Imagínense, pues, mi sorpresa cuando al amanecer me despertó una vocecita que decía:

-¡Por favor... píntame un cordero!

-¿Eh?

-¡Píntame un cordero!

Me puse en pie de un brinco y frotándome los ojos miré a mí alrededor. Descubrí a un extraordinario muchachito que me observaba gravemente. Ahí tienen el mejor retrato que más tarde logré hacer de él, aunque reconozco que mi dibujo no es tan encantador como el original. La culpa no es mía,

las personas mayores me desanimaron de mi carrera de pintor a la edad de seis años, cuando sólo había aprendido a dibujar boas cerradas y boas abiertas.

Miré, fascinado, aquella aparición. No hay que olvidar que me encontraba a unas mil millas de distancia del lugar habitado más próximo y el muchachito no parecía ni perdido, ni muerto de cansancio, de hambre, de sed o de miedo. No tenía la apariencia de un niño perdido en el desierto a mil millas de distancia del lugar habitado más próximo. Cuando logré, por fin, poder hablar, pregunté:

-Pero... ¿qué haces tú aquí?

Y él repitió suave y lentamente, como algo muy importante:

-¡Por favor... píntame un cordero!

Cuando el misterio es tan impresionante, uno no se atreve a contravenir. Por absurdo que aquello pareciera, a mil millas de distancia de algún lugar habitado y en peligro de muerte, saqué del bolsillo una hoja de papel y una pluma fuente. Recordé que yo había estudiado geografía, historia, cálculo y gramática y le dije al muchachito (algo malhumorado) que no sabía dibujar.

-No importa, ¡píntame un cordero!

Como nunca había dibujado un cordero, repetí uno de los dos únicos dibujos que era capaz de realizar: el de la boa cerrada. Y quedé absorto al oírle decir:

-¡No, no! No quiero un elefante dentro de una serpiente. La serpiente es muy peligrosa y el elefante ocupa mucho sitio. En mi tierra todo es muy pequeñito. Necesito un cordero.

¡Por favor, píntame un cordero!

Dibujé un cordero. Lo miró atentamente y dijo:

-Este está muy enfermo. Por favor haz otro. Volví a dibujar.

Mi amigo sonrió gentilmente, con indulgencia, y dijo:

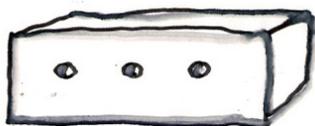
-¿Ves? Esto no es un cordero, es un carnero. Tiene cuernos...

Realicé nuevamente otro dibujo y también fue rechazado como los anteriores.

-Es demasiado viejo. Quiero un cordero que viva mucho tiempo.

Ya impaciente y deseoso de comenzar a desmontar el motor, tracé rápidamente este dibujo, se lo enseñé, y dije:

-Esta es la caja. El cordero que quieres está adentro.



Me sorprendí al ver iluminado el rostro de mi joven juez:

-¡Oh, es exactamente como yo lo quería! ¿Crees que se necesite mucha hierba para este cordero?

-¿Por qué?

-Porque en mi tierra todo es muy pequeño...

-Será suficiente. El corderito que te he dado también es pequeño.

Se inclinó hacia el dibujo y exclamó:

-¡Bueno, no tanto...! ¡Ah, se ha quedado dormido! Y así fue como conocí al principito.

\*\*\*

Así como lo enuncia en el capítulo V, “cada día, lentamente y al azar de las reflexiones, aprendía algo nuevo sobre el planeta, sobre la partida y sobre el viaje del principito”, así mismo inicio un viaje desde la palabra, consejos, diálogos y saberes de mis familiares, abuela, madre, hermanas, tía y primo, para traducir el libro del Principito del autor Antoine de Saint-Exupéry. La edición ha sido publicada gracias al apoyo de la “Fundación Jean – Marc Probst por el Principito” – Alliance Française de Medellín. La traducción abre caminos para fortalecer la lengua primera, en este caso, la lengua *ëbëra chamí*, lo digo por el ejercicio de la escritura. Realizamos memoria de palabras que pocas veces se usan en territorio y esto no solo está mediado por una Chi escritura contemporánea; puede estar en un canto, en un tejido, en la siembra, en la pintura, en un sueño muy importante, en una relación constante con la naturaleza y con la familia.

**Lida Constanza Yagarí González.** Soy Jibusu Jai, “Espíritu del colibrí”, soy Lida Constanza Yagarí González, hija del pueblo *ëbëra chamí*, quien en el año 2024 realizó la traducción de *Chi charcheke – El principito* – con el apoyo de toda mi familia y más el de mi primo José Manuel Ramírez González. Soy Trabajadora Social egresada de la Universidad de Antioquia, he sido docente de cátedra de la lengua y cultura *ëbëra chamí* en la Universidad de Antioquia y en la Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia. Texto disponible en: <https://medellin.alianzafrancesa.edu.co/el-principito-en-lengua-embera-chami/>

# La traducción colectiva intercultural. Metodología de aprendizaje de lenguas ancestrales

Sergio A. Martínez Pérez

La traducción colectiva fue la metodología utilizada por el Semillero de Diversidades y Saberes Ancestrales Diwërs'sã de la Universidad de Antioquia, durante el 2020, en el marco de la Pandemia por Covid 19. Fue propuesta para mantener el proceso de investigación vivo durante la emergencia sanitaria global a través de encuentros por salas digitales de videoconferencia, quizás también para enfrentar el golpe emocional que implicó este tiempo y tener espacios de esperanza e interconexión. Demostró su poder creativo, pues esta experiencia posibilitó la publicación en la Revista Universidad de Antioquia del relato traducido colectivamente, el *Juzi Moniyi Amena*.<sup>1</sup>

Vale señalar que la traducción colectiva no es una metodología nueva. “La traducción colectiva ha existido desde hace siglos”, como lo afirma Martha Celis-Mendoza en su texto “La traducción colectiva como proceso o producto. Reflexiones sobre el trabajo en colaboración a partir de casos de estudio concretos” en el que estudia la traducción colectiva al español de *Reflexiones sobre traducción*, de Susan Bassnett (2017), una traducción polifónica en la que participaron treinta y nueve colaboradores de diversas edades, nacionalidades y trayectorias, y concluye:

Los distintos saberes de los miembros de un colectivo de traducción, sus distintas habilidades, conocimientos y destrezas contribuyen al crecimiento de esa persona comunita-

ria que tiene que enfrentarse al texto. Cada elemento del equipo aporta sus conocimientos, sus experiencias de vida, su visión del mundo que se complementa con la de los demás y enriquece el resultado final.<sup>2</sup>

Así mismo, Clara Currel (2013) en su texto “Reflexiones sobre la práctica colectiva de la traducción: algunas versiones de poesía catalana y francesa moderna” señala que existen “importantes precedentes de traducciones literarias realizadas colectivamente: así, Joyce colaboró con el equipo de traducción de su *Finnegan's Wake* al francés y al italiano y Octavio Paz contó en sus traducciones con distintos colaboradores según las lenguas”.<sup>3</sup>

La misma autora destaca también “la organización de más de una cincuentena de seminarios de traducción poética colectiva” en 1983 en el Centre littéraire de la Fondation Royaumont en París que fue replicado luego en al menos nueve países europeos. Su texto también aporta una de las claves indispensables en este tipo de traducción:

no solo hay que intentar trasladar la información semántica sino que hay que vigilar especialmente los rasgos métricos y formales, así como tener bien presente el nivel pragmático-estilístico y tratar de que el impacto producido por la traducción sea lo más análogo posible al del original.<sup>4</sup>

Para el caso específico de Colombia y en relación con las lenguas ancestrales tenemos



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

el caso de Jon Landaburu, quien lideró la traducción colectiva de la Constitución Política de Colombia a siete lenguas ancestrales “El wayuu o guajiro (Guajira), el nasa o paez (Cauca), guambiano (Cauca), arhuaco o ika (Sierra Nevada de Santa Marta), ingano (Putumayo), el kamsá (Sibundoy - Putumayo), el cubeo del Amazonas (Vaupés)”.<sup>5</sup> En esta experiencia:

siete lingüistas indígenas nativos hablantes de su lengua, y formados por él y por investigadores del Instituto Caro y Cuervo, con la asistencia de siete abogados indigenistas, trabajaron durante dos años para lograr la traducción de una terminología jurídica para personas que viven en zonas rurales, que son pescadores o campesinos.

Con estos antecedentes, que aclaran que la traducción colectiva no es una novedad,

se establece el proceso que implicó la traducción del *Juzi Moniyi Amena* a partir de la revisión de documentos de trabajo y las sesiones del semillero. Del relato se tenía un audio grabado en Puerto Milán, La Chorrera, Amazonas, en diciembre de 2017, en lengua miníka, narrado por Juan Kuiru, pero solo fue hasta el trabajo de traducción colectiva en 2020 que se hizo amanecer como publicación en la *Revista Universidad de Antioquia* con diecisiete co-traductoras y co-traductores.<sup>6</sup>

Para hacer esta traducción colectiva se utilizó un documento compartido con tres columnas. Primero, se hizo la transcripción completa del relato, la cual se ubicó en la primera columna separando el texto por *itofeniai* o párrafos. Luego, se trabajó cada *itofe* de modo independiente. En algunos



Semillero Diwërs'sã Ráfue finorae Coloquio Internacional de saberes ancestrales del Clan Jitómagaro.

casos, una sesión completa del semillero, de entre tres y cuatro horas, se utilizaba para la traducción de un solo párrafo. Se trata de un trabajo minucioso, de entrar en los sentidos profundos de las dos lenguas implicadas, la de origen o de partida y la de llegada, minika y español en este caso.

En la segunda columna se hacía la traducción literal de cada palabra. Se iban sumando las traducciones literales, una al lado de la otra, separadas por el signo más (+). Si la

palabra tenía varias acepciones o si la palabra estaba conectada con otras palabras, lo que se ha denominado significado profundo, se ponían las definiciones y las relaciones. Finalmente, luego de tener todas las palabras traducidas de un párrafo, se proponía, en la tercera columna, la traducción interpretativa al español.

Ejemplo del instrumento para la traducción colectiva. Párrafo 4 del relato *Juzi Moniyi Amena*:

Transcripción en minika	Traducción literal	Traducción interpretativa
<p><b>Monaiya Amena/ Juzi Moniyi amena</b></p> <p>Ie ja mei ofokuizai zanode ja ua ziigoko daide jabo fue mamiaidio Monaiya Jurama ieita jizaka bakano jigokoita iri Ziigoko daide dai jiaie zanode, jiaie zanode.</p>	<p><b>El árbol de la abundancia</b></p> <p>Es + ya + después + ofokuíño (pájaro), ofokuizai (pájaros) + murmurar + ya + en verdad + Ziigoko (un tipo de pájaro parecido a la vulva) + dice + poco + boca + mamiaide (presumir, vanagloriarse) presumes, vanaglorias + Monaiya Jurama + ie (es) ita/ite (es, ser), siendo así + ka (es la), es la hija + vulva, expresión técnica para el órgano genital de cualquier especie + jitirede (oscuro, caliente, hinchado), igoko (vacío, orificio), koita (se hincha) + es, existe, está + Ziigoko + dice + así, del mismo modo + otro + delata + otro + delata.</p>	<p><b>El árbol de la abundancia</b></p> <p>Fue entonces que ya los pájaros murmuraron. En verdad un ziigoko dijo: "Poco te vanaglorias, Monaiya Jurama. Siendo que la vulva de la hija se dilata, se enrojece y se hincha" el ziigoko dijo. Del mismo modo otro pájaro murmuró, otro murmuró.</p>

Instrumento para la traducción colectiva. Fuente: memoria documental del semillero

La traducción de cada palabra implicaba varios ejercicios: primero, con ánimo pedagógico, manifestar colectivamente si se reconocía la palabra, si se había escuchado en algún relato, canto o clase, o si, por la composición de la palabra, se reconocía algún morfema, prefijo o sufijo que diera alguna pista de su significado. Luego, se buscaba la palabra en los diccionarios que se tienen sobre la lengua minika: Wise (1983),<sup>7</sup> Minor y Minor (1987)<sup>8</sup> y Bigidima y Petersen (1994).<sup>9</sup> Se discutía si la palabra o las palabras utilizadas en español eran las más precisas para la traducción, lo cual implicaba en muchos casos la búsqueda de los matices de los sinónimos o acepciones posibles, la indagación de las etimologías en español y la comprobación gráfica de los referentes a los que se hace alusión en fotografías buscadas en internet. Esto implicaba una contextualización cultural de la palabra en lengua minika, la cual hacía *yofueraima* Noinui Jitóma, docente de lengua minika de la Universidad de Antioquia. Luego, la discusión entre las demás integrantes del semillero. En esta discusión se hicieron presentes los lugares de enunciación, los saberes disciplinares y nuevas consultas a otros documentos, videos, fotografías y fuentes. Como el relato involucra saberes botánicos, medicinales, filosóficos, territoriales, culturales, la convergencia de diversas disciplinas enriquecía la discusión y la precisión semántica que se pretendía hacer con esta traducción colectiva intercultural.

Finalmente, cuando se tenían todas las traducciones de todas las palabras, se hacía la traducción interpretativa. En este momento se buscaba una sintaxis apropiada para el español que cuidara lo más fielmente posible el sentido y la musicalidad propia de la lengua minika. En algunos casos se observa una sintaxis poco convencional del español que

responde más a las estructuras cognitivas del pensar y oralizar en minika. En la traducción literal palabra a palabra del ejemplo, en la segunda columna, es posible sentir las implicaciones y la complejidad de traducir una lengua a otra. La sola lectura de la traducción literal de las palabras de esta columna, no patenta claramente su significado, ni la sintaxis propia de la lengua de llegada.

Por otra parte, se aborda la complejidad semántica con un ejemplo. En un principio, en la expresión: “Poco te vanaglorias, Monaiya Jurama. Siendo que la vulva de la hija se dilata, se enrojece y se hincha” del ejemplo usado, el docente propuso usar la expresión en español “tanto que presumes Monaiya Jurama y no sabes que tu hija está en embarazo”, más usual del español. Sin embargo, la palabra *jabo*, traduce poco, por lo que se discutió que si se usaba no se iba a entender la ironía. Que los pájaros *Zigoko* estaban criticando a Monaiya por presumir del manejo de su territorio, y que ni siquiera sabía que su hija estaba encinta. Por eso, en lugar de “presumir”, se usó “vanagloria”, como un éxito vano o vacío y se dejó el “poco” propio de la expresión del minika. En lugar del “tanto que presumes...” se optó por el “poco te vanaglorias...”. También se discutió si poner que la hija estaba en embarazo, directamente, o poner las evidencias, el enrojecimiento y la hinchazón de los genitales, que es lo que realmente está en el texto de origen.

La colectividad tiene un papel decisivo en lograr discusiones con este nivel de profundidad, que busca conservar lo más fielmente posible los sentidos de la lengua de origen. También, que participen hablantes de ambas lenguas en un espacio horizontal de dignidad y reciprocidad epistémica permite salvar los prejuicios de un traductor exógeno, en donde, como ejemplo, en



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

el diccionario *Vocabulario bilingüe Huitoto-Español y Español Huitoto. Dialecto Minika* se tradujo *komimafo* como “el hoyo del diablo”<sup>10</sup> y no como “hueco del origen”, patentando un sesgo religioso que nada tiene que ver con la concepción de este espacio sagrado de donde surgió la humanidad.

Así mismo, la colectividad ayuda a concertar qué palabras dejar en la lengua de origen, bien sea porque no tiene traducción o refiere un nombre propio que es importante que la sociedad colombiana empiece a reconocer como parte de su acervo intelectual. En este caso las notas a pie de página son fundamentales para ampliar comprensiones y acercar a la lectora o al lector al significado.

De este modo, la traducción colectiva intercultural abre sendas posibilidades para los cursos de formación en lenguas ancestrales. El mismo ejercicio de traducción es pedagógico, permite ampliar y profundizar el conocimiento de la lengua desde su sentido cultural, desde los relatos propios, aumentar el léxico, comprender la estructuración sintáctica. Al contar con hablantes de las dos lenguas, y personas de diversas disciplinas y trayectorias, se consigue una traducción con mayor precisión cuidando el sentido cultural original, pero también encontrando, en la vastedad de palabras del español, aquella que más se ajusta. Con lo

dicho, el ejercicio polifónico de traducción es un escenario de convergencia pedagógica propicio para el aprendizaje intercultural de lenguas ancestrales.

## Referencias

- <sup>1,6</sup> Kuiru, J. (2020). Juzi Moniyi Amena. *Revista Universidad de Antioquia*, (341), 50-69. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/344635>
- <sup>2</sup> Celis-Mendoza, M. (2019). La traducción colectiva como proceso o producto. Reflexiones sobre el trabajo en colaboración a partir de casos de estudio concretos. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 12(2), 540-558. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v12n2a10>
- <sup>3,4</sup> Currell, C. (2013). Reflexiones sobre la práctica colectiva de la traducción: algunas versiones de poesía catalana y francesa moderna, *Bulletin hispanique*, 115(2), 637-651. <https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.2808>
- <sup>5</sup> Cisneros, M. y Muñoz, C. (2019). Los estudios glotopolíticos en Colombia en Arboleda J. C. (Ed.) *Pedagogía, creatividad y sanación*, Rielec, pp. 25-35.
- <sup>7</sup> Wise, M. R. (1983). *Diccionario huitoto murui Tomo I*, Instituto Lingüístico de Verano.
- <sup>8,10</sup> Minor, E. y Minor, D. (1987). *Vocabulario bilingüe Huitoto- Español y Español Huitoto. Dialecto Minika*, Editorial Townsend.
- <sup>9</sup> Bigidima, E. B. y Petersen, G. (1994). *Diccionario Uitoto-Español*. En Preuss, K. *Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuados en una tribu indígena de Colombia, Suramérica / Religion und mythologie der Uitoto* (pp. 790-912), Universidad Nacional de Colombia / Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara/ Instituto Colombiano de Antropología / Colcultura.

**Sergio A. Martínez Pérez** es aprendiz de la lengua minika compartida por el Clan Jitomagaro en la Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo GELCIL de la Facultad de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia. Ingeniero de sonido, Comunicador Audiovisual y Multimedia y magíster en Educación, actualmente cursa estudios doctorales sobre el uso de la inteligencia artificial en procesos de accesibilización en la educación superior.

# Sedna y Zaguacarí: memoria de unas quimeras diskas

Alexander Yarza de los Ríos



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

*El monstruo es aquel que vive en transición*

Paul B. Preciado.<sup>1</sup>

El humo del tabaco, *pety* en lengua *mbyá guaraní* o *diona* en lengua *minika*, en el pasado *Willka Kuti*, retorno del sol en lengua *aymara*, me conectó con el espíritu de *Coyolxauhqui*.<sup>2</sup> Su vibración misteriosa me entrelazó con las resonancias mórficas de *Ixpoliuhqui*, una energía antigua *náhuatl* que se puede liar con las palabras castellanas “tullido” o “chueco”, pero que se traduce mejor como “cosa intrincada y confusa”.<sup>3</sup>

Hace unas lunas y soles que vengo levantando un altar con *Ixpoliuhqui*, *Coatlicue*, *Coyolxauhqui* y *Nanã*.<sup>4</sup> Ese altar está sembrado en una frontera enrevesada de un cerro sagrado andino-amazónico que se hunde telúricamente hasta emerger en las islas del Caribe profundo: unas semillas han brotado en ese altar.<sup>5</sup> En su enroscada amorfidad, en su hermosa anomalía, se pueden percibir fibras y alientos de antiguas memorias, huellas, cuerpos de unas *quimeras diskas*.

Entre cantos, piedras, trazos, relatos e imágenes se convierten en un conjuro, de lo quimé-

rico encontrándose con lo *diska*, como cosas intrincadas, confusas, opacas, en una infinita multiplicidad sin normalidades, o que intentan escapar de su pérfido influjo. En tanto soy quien junta, estas quimeras serán fragmentarias, discontinuas, hechas de retazos. Soy también un devenir *diska*, una cosa rara que escribe. Coaligo lo desconectado, uniendo sin normas. Estas quimeras evocan lo monstruoso, lo imaginativo, lo onírico, lo improbable para desafiar nuestras normalidades, nuestro capacitismo: esa ficción de creer que existen algunos más capaces que otros y volverlo una verdad para dominar.

En esta celebración de lenguas, saberes y vidas, me dispongo a conectar solamente dos memorias de esas *quimeras diskas*: una hacia el Norte Polar Subacuático; otra hacia el Cono Sur Selvático. Una hacia las diosas, otro hacia los dioses. Una hacia el chamanismo, otra hacia la colonización. Ambas desconocidas por la mayoría de nosotras, como muchas otras que hemos venido levantando en el altar y en nuestras ceremonias, viajes, investigaciones, entre las noches estrelladas y los cambios estacionales.

## Sedna

Clarissa Pinkola Estés, en su reconocido libro *Mujeres que corren con lobos*, nos recuerda a *Sedna*, una figura poderosa de la cosmopraxis *inuit*, pueblo originario del Ártico de la actual Groenlandia. Sedna es la gran “diosa deforme” de la creación que habita en el fondo del mundo subacuático. Su padre le amputó las manos y luego la arrojó por la borda de su kayak. “Sus dedos y sus miembros se hundieron hasta el fondo del mar, donde se convirtieron en peces y focas y otras formas de vida que a partir de entonces alimentaron a los *inuit*”.<sup>6</sup>

Los chamanes y chamanas del Norte de la Tierra descienden nadando hasta ella, le llevan comida, le peinan su cabello, le cantan y piden sanación para el alma, el cuerpo o el territorio. Sedna es la gran *angakok*, la maga: “es la gran puerta norteña de la Vida y la Muerte”.<sup>7</sup>

En un origen fueron las diosas, antes de la imposición de los dioses. El cáliz antes que la espada, siguiendo la lúcida perspectiva de Riane Eisler<sup>8</sup> y de algunas ecofeministas.<sup>9</sup> Todas las diosas, curanderas, brujas, magas y abuelas abrazan a *Sedna* como diosa “deforme” de la creación, como magapuerta en los ciclos de la vida y la muerte, en todos los mundos. Quimera de diosas enrevesadas que son desobedientes, que escapan a la dominación, siendo cuerpoterritorios mutilados y, aun así, en sus energías vitales siempre gestan transmutación vital, ceremoniando las existencias.

Muchas curanderas le continúan pidiendo auxilio a *Sedna*. Desde las orillas del océano o desde las casas antiguas *inuit*: en el hielo, en un fuego, en una oración o canción, en una ofrenda, o sumergiéndose en la oscuridad. Aunque la colonización llegó a todos los rincones de la nuestra Casa Común, *Sedna* continúa libre en las profundidades, nos inspira rebeliones y sanaciones, nos recuerda la ciclicidad del devenir existentes entrelazados.

## Zaguacari

El jesuita Antonio Ruiz de Montoya, a principios del siglo XVII, escribió *La Conquista Espiritual*,<sup>10</sup> libro en el que registra sus crónicas y viajes en torno a la evangelización de los “naturales guaraníes” del Cono Sur Selvático de nuestra Abya Yala. En su Con-



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

quista aparece *Zaguacari*, “un indio vivo que en la vida y disposición disforme de su cuerpo se le parecía mucho [al demonio]”.<sup>11</sup> Un *diska* demonizado.

Ruiz de Montoya lo describe de estatura corta, “tenía pegada la cabeza á los hombros, y para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de las manos y pies imitaban mucho á los de los pájaros, torcidos hacia abajo, las canillas solas se veían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca fuerza”.<sup>12</sup> Como no podía sustentarse por sus propias manos se valía de su decir, de sus artes mágicas. “Y aunque su disposición del cuerpo le hiciera á otros contemptible [despreciable], la novedad del monstruo causaba espanto reverencial á todos”.<sup>13</sup>

*Zaguacari* se presentaba como un dios, con poderes sobre las lluvias, las cosechas y las

temporadas. Su fama se extendía a muchas leguas, tanto que “acudían como en romería a verle”.<sup>14</sup> Cuando los jesuitas se enteraron de su existencia, le enviaron a llamar con precaución, como para honrarle, dice Ruiz de Montoya. No obstante, en verdad le tendieron una trampa: con un juego simple buscaban “destronizar este demonio y pernicioso ídolo”.<sup>15</sup>

Le vendaron los ojos, le dieron vueltas, le imitaron su forma de andar, le tiraron de la ropa, le golpearon hasta caer en la tierra. Reiteraron el juego unas veces más. “Recogímosle en casa, y dímosle por ocupación que barriese la cocina, el patio ó antepuerta de la iglesia, que se entretuviera en hacer cestos, y que á su tiempo acudiese á la doctrina”.<sup>16</sup> Finalmente le convirtieron al cristianismo, tanto que aprendió lo necesario para ser bautizado, recibiendo por nombre Juan.

Acudía todos los días a misa, predicaba las “verdades” de la iglesia, acompañó a los jesuitas en algunas transmigraciones y le tuvieron en una casa, “donde procedió como [...] predicador de Cristo. Allí adoleció, curéle en casa con el cuidado que la caridad pedía, recibió todos los Sacramentos con gran devoción [...]”.<sup>17</sup> Murió como Juan: indio guaraní colonizado y evangelizado.

*Zaguacarí* es visto como mago, monstruo, “disforme”, bestia, bárbaro; al “destronizar” su ser demoníaco, se convierte en cristiano, predicador de Cristo y, por tanto, puede salvar su alma. Es un incapaz y un capaz; en un doble movimiento: el Yo Conquistador ejerce el marcaje de su disformidad y, con su poder evangelizador coloniza su cuerpo-alma para redimirlo en la capacidad de los cristianizados. De hechicero, con mágicos poderes, será reducido-civilizado hasta convertirlo en un barrendero, entretenido con cestería y, finalmente, adoctrinado.

Con *Zaguacarí* apreciamos el caso prototípico de una reducción cristiana-cononial de mago a piadoso sirviente. Quimera burlada y colonizada. Mezquindad de la palabra colonial del único dios e iglesia que arrebató todos sus saberes antiguos y espirituales. Dejaba de comunicarse con la lluvia y los espíritus o dueños de la Selva. Extirpa su lengua, su vínculo sagrado de interconexión con los mundos espirituales.

## Diska

Lo *diska* emerge como un significante esquivo de sublevación, de potencias desbordantes, anticapacitistas y des-normalizadoras. Como sabiamente sintetiza nuestra hermana filósofa femidiska Diana Vite Hernández:

Utilizo disca como una forma de autonombrarme desde una postura política y encarnada de la discapacidad que parte de la resistencia también desde el lenguaje no normativo [...] potencia para resistir, seguir incomodando, cuestionar y entretejer alianzas con otras luchas de cuerpos no normativos en contra de opresiones y violencias.<sup>18</sup>

Disca con K, *diska*, para insistir en la alteración del lenguaje corpo-normativo: la barra en la “disca / pacidad”, nos aventura aún a lo desconocido, interpelando la capacidad hegemónica. Por eso, tal vez, nos sumergimos e interconectamos con las memorias de *Sedna* y *Zaguacarí*, quienes siendo quimeras, nos sostienen en una tensión: sí, ambas deformes y monstruas; sí, ambas de pueblos ancestrales de nuestra Tierra; sí, ambas herederas de milenarias lenguas que se comunicaban con la vida, la muerte, la lluvia, los espíritus. Sin embargo: una desobediente, otro colonizado. Uno doblegado, otra sacralizada. Una libre, otro inspirando caridad.

A ambas las honramos. Defendamos todas las lenguas y vidas para que nunca más un *Zaguacarí* muera en la mentira y que todas aprendamos de los misterios de *Sedna*. Así van siendo unas *quimeras diskas* para resistir y reexistir en la Madre Tierra.

## Bibliografía

- 1 Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, p. 45.
- 2 Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Capitán Swing.
- 3 Viesca, C. y Ramos R. de Viesca, M. (2017). La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl, *Cuicuilco*, 24 (70), 171-193. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crca/v24n70/2448-8488-crca-24-70-171.pdf>

- <sup>4</sup> Yarza de los Ríos, A. (2021). Discapacidad en Abya Yala: Tejiendo con el hilo y aliento de los ancestros, *Disability Studies Quarterly*, 41 (4). <https://dsq-sds.org/article/view/8445/6301>
- <sup>5</sup> Schewe, L.; Yarza de los Ríos, A. y Mesa Mejía, J. (2020). Semillas. *Revista Universidad de Antioquia*, 339, 66-73. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/342548>
- <sup>6,7</sup> Pinkola Estés, C. (2001). *Mujeres que corren con lobos*, Ediciones B.
- <sup>8</sup> Eisler, R. (2021). *El cáliz y la espada. De las diosas a los dioses: culturas pre-patriarcales*, Capitán Swing.
- <sup>9</sup> Merchant, C. (2022). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Siglo XXI.
- <sup>10-17</sup> Ruiz de Montoya, A. (1639b). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Imprenta del Reyno. <https://archive.org/details/A1100623>
- <sup>18</sup> Vite Hernández, D. (2020). El goce de lo disca: Desafiando la autosuficiencia: una dimensión contracapacitista de la fragilidad a través de mi experiencia [Maestría en Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. [http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/bitstream/handle/DGB\\_UMICH/2847/IIF-M-2020-0803.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/bitstream/handle/DGB_UMICH/2847/IIF-M-2020-0803.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

**Alexander Yarza de los Ríos** (Komuiyama). Profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, es coordinador del Grupo Unipluriversidad. Semillero Diwërs‘sä, Gelcil.



Una quimera con “diska-pacidad” en estilo artístico indígena amazónico. Colaboración creativa con DALLE-2.

# Fimáika úai: hacia una pedagogía de la palabra dietada

Maribel Berrío Moncada



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

24

Tardé varios años en entender que hay que dietar la palabra, o como dirían las abuelas múrui-múina de La Chorrera del Amazonía colombiano, “ebúño, úai fimáika”, “hermana, la palabra se dieta”. En los tiempos que vivimos es desconcertante detenerse a reposar los pensamientos, las emociones y las palabras. Los tiempos lentos ahora son actos de insurrección. La ligereza de las conversaciones que tenemos, el poco nivel reflexivo y analítico de los eventos que nos ocurren, la incapacidad de detenernos genuinamente a escuchar a nuestros interlo-

cutores responde a las temporalidades del automatismo que aprendemos y consumimos a diario en redes sociales, en plataformas *streaming*, en el uso de inteligencias artificiales.

Nos ha resultado fascinante ver cómo la combinación de algoritmos en segundos genera, clasifica y realiza tareas que a los humanos nos costaría mucho tiempo y paciencia. Nos parece práctico que la IA realice escritos automáticos para nuestros mensajes en WhatsApp, correos electrónicos,

textos académicos, sin que las respuestas pasen por nuestro discernimiento, cuidado y acompañamiento. Cada día, la palabra parece estar mucho más despojada de su potencia creativa, estimulante e inquietante. Aunque, paradójicamente, percibamos que estamos en el momento de mayor democratización de la expresión, no sabemos ahora quién nos escucha y responde.

No quiero dar la sensación, con lo hasta aquí expresado, de una negación de las bondades de estas nuevas tecnologías. Bien sabemos de sus beneficios, por ejemplo, para optimizar procesos, disminuir riesgos y tiempos, para contribuir a la accesibilización y la eliminación de barreras. Pero si le contáramos a una abuela múrui-múina de los usos de estas herramientas y el desarraigo con la palabra, nos diría que nuestra comunicación es “táino úai”, es decir, con palabras vacías, sin espíritu.

Las culturas ancestrales saben muy bien las implicaciones y responsabilidades que tiene la palabra pensada, sentida y pronunciada. Para los pueblos originarios comunicarse no se trata solo de emitir mensajes claros y rápidos. La palabra tiene poder, por lo que debe dietarse. Entre los múrui-múina la palabra dietada, *úai fímáika*, es uno de los procesos formativos más largos y fundamentales durante la vida. En sus prácticas rituales y en sus formas poéticas encontramos claves valiosas para devolverle a la palabra su fuerza humanizante.

Para hablar de cómo se podría retornar al terreno fértil de la palabra, es decir, a actos genuinos y honestos con el lenguaje, la obra poética *Dióna komúiya úai* (palabra de germinación del tabaco) de la tradición múrui-múina, editada por primera vez en el 2024 en una versión bilingüe (mínika -

español) por el investigador Nónui Jitóma, abre una perspectiva inédita debido a que el origen de la planta de tabaco, *dióna*, es la que nos recuerda, entre otros asuntos, la importancia de las etapas de maduración del lenguaje. En el uso ritual, la planta de tabaco se ingiere, en forma de *yéra*, *ambil*, o *yerabi*, tabaco líquido, para que la palabra germine en aliento de vida. La palabra da materialidad a lo imperceptible, trae al presente el pasado y el futuro.

A través del *yéra* o *yerabi*, se nos recuerda que la palabra que se va a compartir debe ser prudente y afín a las cuestiones que se formulan durante el diálogo; nuestra palabra debe haber pasado por un filtro que sanee la rudeza, la ofensa y la necedad. Los abuelos Nónuuiyi y Nónuigido, narradores del *Dióna komúiya úai*, sintetizan al inicio de esta obra milenaria las fases que el tabaco transitó para su germinación, y este proceso formativo de una planta también nos enseña cómo hay que dietar la palabra.

Esta obra ancestral de realización colectiva y llena de matices sonoros nos presenta con intensidad y contundencia las etapas de maduración de la palabra como un acto paciente y reflexivo. Lo primero que se nos indica es que la planta/lenguaje tiene “úa komúiyano”,<sup>1</sup> tiene “en verdad un *estado y lugar de germinación*”.<sup>2</sup> La palabra, al igual que el manejo de la semilla del tabaco, requiere de una preparación específica según los momentos de germinación; requiere del análisis de las condiciones del lugar en el que se va a poner la palabra porque lo expresado tiene la capacidad de interferir, crear o transformar al territorio o al interlocutor en el que se deposita el mensaje.

Incluso la palabra se siembra o tiene repercusiones en quien la ha pronunciado. El



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

efecto de lo dicho se produce en muchas direcciones. De ahí que haya que revisar en qué estado se encuentran las emociones, la salud física y mental, y los conocimientos de los participantes del diálogo. En el relato a esta exploración se le nombra “úa úño-ga”,<sup>3</sup> el cuidado verdadero que se debe tener con las intenciones y las energías que se trasladan a los otros a través del lenguaje.

Cualquiera que sea la plataforma comunicativa que empleemos, la palabra puede salir enlodada y en vez de orientar y conectar, crea fricciones, violencias o malentendidos. De ahí que diatar la palabra requiera de “úa finóka”,<sup>4</sup> de una preparación disciplinada. Pero ¿cómo se prepara la palabra? Para los múrui-múina, siguiendo las comprensiones que nos brinda el origen del tabaco, la adecuada preparación se logra transitando

por distintos estados y lugares, escuchando, observando y tejiendo con los lenguajes y saberes de muchas especies.

Antes de ser planta, el tabaco fue “ikogize”,<sup>5</sup> escama de variados tipos de peces con quienes aprendió de lo acuático y fluido, de sus formas de respiración y de consecución de alimentos, de los sonidos y misterios del territorio. Luego el tabaco fue germinando en “bánoi”,<sup>6</sup> en hígados de mamíferos de distintos tamaños, aprendió de sus conocimientos y habilidades, aprendió del hígado a eliminar las toxinas innecesarias para su surgimiento. Así fue como el tabaco finalmente creció y “námiena komuide”,<sup>7</sup> y se formó completamente como planta.

El tabaco no habría llegado a ser lo que es sin antes aprender de otras formas de vida,

sin entender sus lenguajes y sin transitar sus lugares de germinación. Esto quiere decir que “ha dietado para germinar bien. En este momento ya ha aprendido de todas las especies”.<sup>8</sup> De esta misma forma, cuando se palabrea, se traen al presente las memorias antiguas de otras especies y personas que nos precedieron. Al expresarnos, se activa la experiencia con vidas pasadas que cobran sentido en el presente porque nos orientan en el relacionamiento interecosistémico.

Pero la preparación de la palabra no termina solo con nuestra formación personal, familiar, académica y espiritual. La palabra curativa y abundante se logra cuando “nabáñoga”;<sup>9</sup> es decir, cuando se complementa con las experiencias de otros. Cuando nos disponemos al diálogo, la palabra vuelve a resignificarse y transformarse, porque los otros traen a la vez un acervo de ideas y sentidos profundos derivados de sus trayectorias vitales.

Nadie llega despojado de sabiduría durante un encuentro con la palabra, y nadie se va igual cuando la palabra se ha desautomatizado. Nuestro decir se vuelve consciente y adecuado con las circunstancias si nos disponemos a la escucha paciente de quien nos habla, cuando sabemos comprender la implicaciones afectivas que contienen sus estructuras discursivas. Cuando logramos que nuestras ideas preconcebidas se detengan, para dar espacio y lugar a una nueva germinación de sentidos.

Aeste acto de humildad y de real comunicación, los múrui-múina lo nombran “úa fúite”, que se refiere a la “dimensión ética del conocimiento”.<sup>10</sup> *Úa fúite* es la capacidad que tenemos para iniciar y finalizar el tejido de la palabra, para discernir hasta dónde es suficiente compartirla, hasta dónde eso que va-

mos a decir o a escuchar es fructífero para la vida, o al menos, aprovechable según nuestro nivel de consciencia o de saberes. No todo es necesario conocerlo ni decirlo.

La pedagogía de la palabra dietada, de la *fimáika úai*, fue una ofrenda reparadora y sanadora que pude conocer gracias a los espacios de formación del semillero de investigación *Díwer’sã: Diversidades y Saberes Ancestrales* del grupo GELCIL de la Facultad de Comunicaciones y Filología, y a los cursos de Lenguas y Culturas Ancestrales del programa *Multilingüa* de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia.

En estos escenarios interdisciplinarios se aprende sobre el valor y la corresponsabilidad del tejido de la palabra. En el *jíbibiri*, zona verde del Museo Universitario donde se realizan las clases y los encuentros, nos juntamos para volver a los tiempos lentos, para compartir el alimento, la danza y el canto en lenguas ancestrales del Abya Yala. Entre la risa, el afecto y la investigación le devolvemos a la palabra, a nuestras palabras, su potencia creadora.

## Referencias

- <sup>1-7</sup> Noinuiyi y Noinuigido (2024 [1989]). *Diona komúiya úai*, grabación Fernando Urbina Puerto Milán, Amazonas, pp. 57, 62, 64, 76.
- <sup>8, 9, 10</sup> Noinui Jitóma (2024). *Dióna komúiya úai*, edición bilingüe miníka / español, GELCIL/ Universidad de Antioquia, pp. 91, 83.

**Maribel Berrío Moncada** es doctora en Literatura y profesora de la Universidad de Antioquia. Ha investigado, traducido y editado relatos y cantos de los pueblos ancestrales *ye’pá ma’sã*, wayuu y múrui-múina. Es autora del libro *Zikii ráfue. La imaginación poética de los múrui-múina*, próxima publicación con la Editorial Universidad de Antioquia.

# Atpana, Kalaira, Walit

## Atpana, Kalaira y Walit

Julio Epieyu Bouriyu  
Traducción del wayuunaiki de Estefanía Frías Epinayú

Ayalajüsh main Atpana:

– Oyoyoo oyoyoo oyoyoo.

Irattüsh main nia, ottajüsh nia, sümaa niwiraa.

Nürütkaka nüchiruje chii laüla Kalaira.

– Anee, ¿jamüsh'kee piawai waira?  
– nümaka.

Nojos'ke pütüjaa au talaülache:

– Oyoyoo oyoyoo. Nüyalajaka main Atpana. Oyoyoo oyoyoo oyoyoo.  
– Mojush main tain talaülache.

– ¿Jamush?

– Entajas wane walesaa, iyonshantas, aniikai taya ottajüin tapüinjatü.

– ¡Tat! – nümaka Kalaira.

– ¡Tat! Talaülachon, outaja'na wayaasa.

Se encontraba el Atpana llorando:

– Oyoyoo oyoyoo oyoyoo.

Lloraba desconsoladamente, mientras hilaba.

El tío Kalaira se acercó por detrás de Atpana.

– Pero ¿qué te pasó? – le dijo.

Atpana lloraba desconsoladamente:

– Oyoyoo oyoyoo. Pero es que no sabes mi tío. Oyoyoo oyoyoo oyoyoo. Me siento muy triste mi tío.

– ¿Qué pasa?

– Llegará una tormenta, muy grande, por eso estoy hilando para atarme.

– ¡Tat! – dijo Kalaira.

– ¡Tat! Mi tío, que nos vamos a morir.



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

– ¿Jaraa ajüin?

– ¿Quién lo dice?

– Sainjüin wayuu.

– Lo dicen los wayuu.

– ¡Pa'alain'nee!

– ¡Mentiras tuyas!

– ¡Shimuin'nee! Ya'ash taya ottajüin jükü. Oyoyoo oyoyoo oyoyoo.

– ¡Es cierto! Yo me encuentro hilando la cuerda con la que me ataré. Oyoyoo oyoyoo oyoyoo.

– ¿Kasa'apüla?

– ¿Para qué?

– Katee wo'u üntaa weejinta'i nünain chíi wuunukai.

– Viviremos sólo si nos amarramos a este árbol.

– ¡Tat! Musie era'a.

– ¡Tat! Ah, bueno.

– ¡Tat! Anee. Ünta teejintaii pia taachon.

– ¡Tat! Es en serio. Venga y lo amarro primero mi tío.

– ¡Tat! Nojottas.

– ¡Tat! No. ¡Cómo se te ocurre!

– ¡Tat! Nojo'muin pia ta'achon. Üntaa teejintaii pia palajana.

– ¡Tat! No digas eso mi tío. Ven y te amarro primero.

— ¿Jamusa'a?

— Saou muuyo'on pia ta'achon, ichen'injatü main tü püinjatü.

— ¿Jamaa piakai?

— Mapü'les taya, suluu jouchon taya nee.

— Maatasa. Nülincojo'oka Kalaira.

— ¿Anee jamüske püchecherata main tü tapüinjatka?

— Aleinjatü, iche'einjatü main su'ulia nüsapünain pia tü waaleka. Jaa kerash pia, nojolesh pia outuin.

— Nüshakataka nuulia Atpana, sümaa nüshira'in, kuleemetash main nia.

— ¿Por qué?

— Porque eres más grande, debes estar bien atado.

— ¿Y tú?

— Para mí es menos complicado, porque soy pequeño.

— Está bien. Kalaira se subió.

— ¿Por qué estás ajustando la cuerda tanto?

— Así debe ser, debe estar muy ajustada para que el viento no pase por ti. Ya quedó lista, ya no morirás.

Atpana se bajó del árbol, sonriente, estaba sonrojado de la risa.



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Jenny Duque.



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

– Anee ¿jamesh'ke piawai?

– Paatapaa maa walee, ishe'e eraa muin  
– nüsü'irajaka nu'upalaa.

– ¡Aishaa! – nümaka Kalaira.

Nuunaka Atpana sumaa na'alain.

Nülataka Paa.

– Jalii taya.

– Nojot'taasa pikajer taya.

– Noojoo.

Nülataka Amaa.

– Jalii taya.

– Nojot'taasa pikajer taya.

– Noojoo.

– Y ahora ¿qué te pasó?

– Espera la supuesta tormenta, ya en esto viene – se burlaba mientras hablaba.

– ¡Aishaa! – dijo Kalaira.

Atpana se marchó después de su broma.

Entonces pasó Paa.

– Ayúdame.

– No, porque me comes.

– Nooo.

Luego pasó Amaa.

– Ayúdame.

– No, porque me comes.

– Nooo.



Semillero Diwërs'sã Ráfue fínorae Coloquio Internacional de saberes ancestrales del Clan Jitómagaro.

Nülataka Pülikü.

- Jalii taya.
- Nojot' taasa pikajer taya.
- Noojoo.

Nülataka Irama.

- Jalii taya.
- Nojot' taasa pikajer taya
- Noojoo.

Kojuyaka mürüin alatüin nojotka  
amülijanüin chíí Kalairakai.

Sülataka laüla Walit sümaa süchon:

- Chokon chokon chokon, chokon chokon.

Pasó Pülikü.

- Ayúdame.
- No, porque me comes.
- Nooo.

Pasó el Irama.

- Ayúdame.
- No, porque me comes.
- Nooo.

Pasaron muchos animales y ninguno  
ayudó al Kalaira.

Pasó la señora Walit junto a sus hijos:

- Chokon chokon chokon, chokon chokon.

- Atee jaali taya, püjuun taachikü.
- Nojot´tas pikajain tachon.
- Nojo machon, nojo muin pünükü.
- Nojot´tas.
- Anee Walit taya machon.
- Aishaa.

Suluuwataka süchonco palajana:

– Juunamala, jüwataa yaajechii – nüjütaka nüchiit chii Kalairakai.

Sh sh sh sh ras...

Awataka laüla Walit, nuunaka Kalaira shichiiru, awaatas main laülaka, jjee!, niipirain main shia.

Nümaka:

- Abuela ayúdame, desátame.
- No porque te comes a mis hijos.
- No mi señora, no me digas eso.
- No te creo.
- Ayúdame señora Walit.
- Aishaa.

Mandó a sus hijos a que se adelantaran:

– Váyanse, dense deprisaa – dejó libre a Kalaira.

Sh sh sh sh ras...

Empezó a correr, corría detrás de la señora Walit, Kalaira la empezó a seguir, jjee!, la seguía.

Le dijo:



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

– ¡Machon! Chee tekai wanee püchon.

– ¡Tat! Nojoo. Shia tü tamatyükaa muinyaa.

– ¡Cheerain!

– ¡Aishaa! ¡Naa!

Nikaka.

Nuunaka süchiruu.

– Machon chee tekaii püchon

– ¡Tat! Nojoo.

– Anee mayaa.

– ¡Aishaa! ¡Naa!

Nikaka.

Nuunaka süshiruu.

– ¡Mi tía! Deme uno de sus hijos para comérmelo.

– ¡Tat! No, eso no fue lo que me pediste.

– ¡Démelo!

– ¡Ay! ¡Toma!

Se lo comió.

Comenzó a seguirla nuevamente.

– Mi tía déjeme comer a su otro hijo.

– ¡Tat! No.

– Apresúrate.

– ¡Ay! ¡Toma!

Se lo comió.

Se fue detrás de ella.



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.



Cátedras de Lenguas y Culturas Ancestrales. Programa Multilingua. Escuela de Idiomas. Universidad de Antioquia. Foto: Esteban Lopera.

– Atee chee te'ekai niipachon püshii.

– ¡Iraa! ¡Nojo!

– ¡Anee mayaa!

– Kerashün püka'jüipü naa nachonke.  
¡Pu' una ya'aje!

– Mayaa, machee, chee niipa püsii.

– Naa, kerashün.

Nikaka.

– Abuela, deme un pedacito de su rabito.

– ¡Iraa! ¡Que no!

– ¡Apresúrate!

– Ya está bueno, te comiste a mis hijos.  
¡Vete de aquí!

– Apresúrate abuela, dame tu rabo.

– Toma, ya no más.

Y se lo comió.

### Julio Epieyu Bouriyu

Soy hijo del clan Bouriyu (1964) en la comunidad de Pattain (árbol de corozo), resguardo Manaure. Aprendí sobre nuestros akuaippa por mi abuela materna, sobre los abuelos Atpana y Kailaira y sobre todas las ocurrencias de Atpana y cuando fue superado por la Jeyuu y por Katio. Tomado de *Akuaippa. Aktijaa Achikü. Historias de origen. Historias de enseñanza*, GELCIL, Universidad de Antioquia, 2024, pp. 132-149. El texto se encuentra disponible en podcast: [https://www.youtube.com/watch?v=Z1Ajo\\_MRQC8](https://www.youtube.com/watch?v=Z1Ajo_MRQC8)

# Un diagnóstico sociolingüístico comunitario de la lengua palenquera en marcha

Rutsely Simarra Obeso

La comunidad afrodescendiente de San Basilio de Palenque, ubicada en el Departamento de Bolívar (Colombia), es un asentamiento reconocido por representatividad histórica (Navarrete, 2016 y Arrazola, 1970), por su importancia cultural (Friedemann y Patiño, 1983), (Guerrero, Hernández y Pérez, 2008), y por las luchas y resistencias que desde el siglo XVII hasta la vigencia (Herrera, 2014), se han agenciado tanto desde el espacio territorial palenquero, como en los escenarios de la diáspora establecidos en las ciudades de Cartagena y Barranquilla.

Por mucho tiempo, el acervo histórico, social y cultural palenquero había estado sujeto a situaciones conectadas con la marginación y el desconocimiento, en una sociedad “mayoritaria” que desconocía la importancia de este tipo de comunidades en el contexto de la diversidad étnica de la nación colombiana. Pero el trabajo autónomo de la población, algunos avances en la política diferencial para grupos étnicos, algunos reconocimientos otorgados a la población, por ejemplo, la distinción como obra maestra del patrimonio inmaterial en el año 2005 por parte de la UNESCO, las investigaciones de expertos alrededor de aspectos antropológicos, lingüísticos, históricos, etc., trajeron consigo un cambio en la cultura política para la exigibilidad de derechos.

En el palenque de San Basilio las acciones políticas comunitarias para la protección

de las manifestaciones culturales, y el impulso hacia el reconocimiento del sujeto político palenquero (Hernández, 2014), llevaron desde finales de los años 80 a la realización de diferentes acciones, programas, proyectos e iniciativas para la transformación social de la comunidad. El gran propósito de estas apuestas, que se mantienen hasta nuestros días, se ha centrado en la protección de los referentes identitarios; se han proyectado en las grandes tareas esbozadas en el proyecto global de vida de la comunidad, y se han dinamizado desde el proyecto etnoeducativo. Todo este movimiento se ha promovido con la finalidad de mantener un proceso de sensibilización, apropiación y fortalecimiento del acervo cultural propio, para su trascendencia, en las diferentes generaciones y espacios de asentamiento de la diáspora.

Una de las expresiones sobre la cual se ha adelantado el trabajo en referencia, lo constituye la lengua palenquera. A partir de un importante ejercicio de sensibilización, formación, revitalización y fortalecimiento lingüístico interno, desde finales del siglo pasado y lo transcurrido del presente, este idioma, bastión de la cultura y símbolo de resistencia, representa una pieza clave para la preservación del patrimonio oral e inmaterial de San Basilio, en la medida en que el uso de este código ha permitido las interacciones entre integrantes de *kuagro* (sistema de organización social propio), las formas de materializar prácticas y mecanismos de



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.  
Facultad de Educación Universidad de Antioquia.  
Foto: Juan David Martínez.

la medicina tradicional, la puesta en escena de la ritualidad del *lumbalú* (ritual funerario), y que parte del legado gastronómico, dancístico y musical, entre otros, sean conocidos y usados por la comunidad.

Recientemente, el colectivo de protección de la lengua nativa, “*Changolé rí lengua ri Palenge*”,<sup>1</sup> junto a varias organizaciones juveniles, docentes etnoeducadores, el Proceso de Comunidades negras (PCN), y líderes comunitarios, asumieron el liderazgo en la continuidad de las acciones en pro de la salvaguarda de la lengua criolla palenquera. El encuentro propiciado entre estas instancias permitió la concreción de un plan de trabajo a corto, mediano y largo plazo, en el cual se definió el quehacer del equipo, en función de la revisión del estado de vitalidad y de la transmisión generacional de la lengua. Este interés se enmarcó en la idea de impulsar más acciones de revitalización lingüística, esta vez cimentadas sobre realidades concretas y que tuvieran impacto en la vitalidad del criollo. En este contexto, se definió la actualización del diagnóstico comunitario de la lengua palenquera para que, desde allí, se proyectaran hojas de ruta con respecto a los propósitos de protección de la lengua.

A propósito de lo anterior, en este escrito se plantea como interés central divulgar algunos datos en torno a la experiencia palenquera para la actualización de su diagnóstico sociolingüístico. En términos generales, la intencionalidad de la investigación en terreno fue conocer el estado de salud del patrimonio lingüístico. Para la concreción de este gran objetivo, se propuso el análisis de las competencias comunicativas de los hablantes, la identificación de los escenarios y espacios para el aprendizaje y la enseñanza del idioma criollo. También se planteó el reconocimiento de las percepciones y valoraciones de la comunidad frente a la lengua nativa, entre otros aspectos.

Como acuerdos para la realización del trabajo, el colectivo estableció que a lo largo del proceso debían prevalecer:<sup>2</sup>

- Un trabajo con la participación de distintos actores de la comunidad
- Un proceso de información y sensibilización en torno a la tarea de actualización del diagnóstico
- La presentación y confrontación permanente de los avances en la estructuración del instrumento de recolección de la información

- El uso de distintos medios para difundir la información
- Un compromiso ético con el proceso por desarrollar
- La devolución de los resultados de la actualización del autodiagnóstico
- La difusión en la comunidad palenquera y su diáspora de los resultados del proceso

## Algunas decisiones a nivel metodológico

La ruta metodológica escogida para el desarrollo del trabajo se organizó en torno a tres líneas de acción: en primer lugar, se partió de la revisión documental y de consultas a expertos e iniciadores del proyecto etnoeducativo en Palenque alrededor de experiencias nacionales e internacionales de elaboración e implementación de diagnósticos sociolingüísticos. En esta fase, se estudiaron experiencias indígenas en Colombia, México y España, con el interés de enriquecer la fundamentación para la realización de la actualización lingüística, y se escucharon las voces de expertos para guiar el trabajo en marcha.

En segundo lugar, y con algunas lecciones aprendidas en la fase de revisión documental y de consulta, se procedió a la conformación del equipo base para la orientación del plan de trabajo, la formación del personal, el seguimiento del trabajo y el análisis de la información recolectada. Por otra parte, al interior de la comunidad se constituyó un equipo conformado con líderes, lideresas y profesionales conocedores del tema y reconocidos en la población. Con este equipo se estudiaría y confrontaría el instrumento seleccionado para la recolección de la información, hasta estructurar la versión final

del mismo. Una vez decidido el formato y sus mecanismos de implementación, se llevaron a cabo mesas técnicas de trabajo, para dar a conocer el proyecto y generar las condiciones para su desarrollo. Esta fase culminó con la selección de los encuestadores, la formación y el trabajo en campo.

En tercer lugar, se definió lo concerniente a las herramientas para la recolección de los datos, para ello se avanzó en la definición del instrumento para la obtención de la información. El instrumento utilizado para la actualización del diagnóstico sociolingüístico fue una encuesta. Este formato tuvo como fuente de referencia la encuesta usada por el Ministerio de las artes, las culturas y los saberes entre 2008-2009 y 2010. Con este recurso metodológico, el Ministerio realizó un mapeo importante sobre la vitalidad de las lenguas nativas del territorio colombiano, por ello se consideró que los elementos más representativos del recurso serían usados para la estructuración del recurso a implementar.

En el caso de San Basilio de Palenque, la encuesta adaptada, para la cual se utilizó la aplicación Microsoft Forms, se estructuró con cuarenta y dos preguntas en las cuales se incluían opciones de selección múltiple, cuadrillas de casillas y escalas de percepción y valoración; así mismo, se habilitó la opción de pregunta abierta para que los encuestados pudieran expresarse de forma autónoma en aquellos interrogantes que lo ameritaban.

## De algunos avances en el análisis de la información recolectada

- Con respecto al número de instrumentos aplicados

Poblaciones	# Encuestas	Duración en días	Territorio cubierto
San Basilio de Palenque	683	46	Barrio arriba Barrio abajo
Cartagena	131	38	Barrios populares de asentamiento de la diáspora palenquera en el distrito turístico: Nariño, Loma del Rosario, Paseo Bolívar, La Loma, La Candelaria, Lo Amador, San Francisco, Boston, La María, La Esperanza, Pablo Sexto II, San Fernando, Villa Fany, Nelson Mandela, La Consolota, Villa Rubia, Las casitas, La India, Colombiaton, Villas de Aranjuez, Villa Estrella, Villa Grande, Nazareno
Barranquilla	84	6	Barrios populares de asentamiento de la diáspora palenquera en el distrito industrial y portuario: Mequejo, La Manga, Nueva Colombia, El Bosque y La Esmeralda

## Con relación a los datos recolectados

- Competencias comunicativas en el criollo  
La mayoría de los encuestados tanto en el espacio territorial como en el espacio de la diáspora se consideran que poseen habilidades de escucha y habla adecuadas. Es decir, se sienten competentes en el uso y en la comprensión de la lengua nativa. En San Basilio, las competencias en lectura de materiales y escritura de texto, se ubica en un rango medio en adultos, e incluso alto en la población juvenil y adulta joven. No obstante, estas mismas habilidades evidencian distancias con respecto a los contextos de la diáspora, en donde las habilidades de lectura y escritura no muestra porcentajes alto en su dominio.
- Adquisición de la lengua  
La mayoría de las personas encuestadas indicó que el aprendizaje del idioma se obtuvo en la edad comprendida entre los 6 y 12 años de edad. Y, en la misma proporción desde los 13 años en adelante. Un porcentaje del 20% de los entrevistados señaló que su aprendizaje del idioma nativo se obtuvo en la pri-

mera infancia, es decir entre 1 a 5 años de edad. Mientras que el resto, esto es el 29 %, expresa que en ninguna edad logró acceder al aprendizaje de la lengua nativa.

- Espacios de aprendizaje de la lengua  
Una información valiosa surgida del análisis de los resultados permite señalar que, en cuanto al contexto de aprendizaje del palenquero, en el espacio territorial de San Basilio y los dos escenarios de la diáspora focalizados, se considera que la familia es el principal escenario de adquisición del idioma nativo. Sigue en porcentaje, la comunidad, como sitio de acceso al idioma. Y muy cercano a este promedio, se establece la institución educativa, en su fase de escolarización secundaria como otra esfera de aprendizaje significativo. Por otra parte, los encuentros con amigos cercanos, en las reuniones de Kuagro, y en las casas de los vecinos, son considerados en un porcentaje de aprendizaje de la lengua, pero en un nivel bajo.

Es importante precisar que el colectivo *Changolé ri lengua ri Palenge* aun continúa trabajando en el análisis de los datos, por



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

tanto, solo se poseen información preliminar del trabajo desarrollado.

## Notas

- 1 Colectivo de trabajo interdisciplinar e intergeneracional constituido por palenqueros habitantes del espacio territorial palenquero y de la diáspora para la protección, promoción y difusión de la lengua nativa de San Basilio de Palenque.
- 2 Criterios propuestos para el desarrollo del Diagnóstico sociolingüístico de la lengua palenquera auspiciado por el Ministerio de las culturas, las artes y los saberes – Programa Nacional de Estimulo, Festival de tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque 2025.

## Referencias bibliográficas

- Arrazola, R. (1970). *Palenque, primer pueblo libre de América, historia de la sublevación de los esclavos en Cartagena*, Ediciones Hernández.
- DOSSIER (2002). Palenque de San Basilio: Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad, Ministerio de Cultura/Presidencia de la República/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Friedemann, N. y Patiño, C. (1983). *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Instituto Caro y Cuervo.
- Guerrero C, Hernández, R. y Pérez, J. (2008). *Palenque. Historia libertaria, cultura y tradición*. Casa Editorial.

Hernández, R. (2014). *Genealogía de la identidad cultural palenquera y su incidencia en el movimiento social afrocolombiano*, Casa Editorial.

Herrera, A. (2014). *Palenque Magno: resistencias y luchas libertarias del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno 1599-1714*, Icultur: Ediciones Pluma de Mompóx.

Lipski, J. (2014). La lengua palenquera juvenil: contacto y conflicto de estructuras gramaticales. *UniverSOS*, 11, 191-207.

Ministerio de Cultura de Colombia. (2009). Autodiagnóstico sociolingüístico de la lengua palenquera. Informe preliminar. Programa de protección a la diversidad lingüística. Pueblo palenquero, Ministerio de Cultura.

Navarrete, C. (2016). San Basilio de Palenque y el Quilombo de Palmares: paradigmas de resistencia comparables en Rojas, A., Liberac Cardoso, A. y Dos Santos Gomes F. *Territórios de gente negra. Processos, transformações e adaptações*. Ensaio sobre Colômbia e Brasil, Editorial UFRB.

Pérez J. (2003). (2004b). Comportamiento y actitudes lingüísticas de los hablantes bilingües de la comunidad palenquera en: Revista JangwaPana, N.º 3, Universidad del Magdalena.

**Rutsely Simarra Obeso.** Equipo Changolé ri lengua ri Palenge. Docente de la Corporación Universitaria Rafael Núñez, profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena y en Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia.

# Baan

Lolia Pomare Myles

Traducción al kriol Henrietta Forbes Bryan,  
Shanelle K. Roca Hudgson y Sedney S. Suárez Gordon



Ritual de apertura Semana Internacional de las Lenguas Nativas. Foto: Jenny Duque.

Desde el momento de la concepción, los familiares más cercanos de la mujer ya empiezan a tener sueños y te cuentan que han soñado con peces, con lagartijas, con culebras. Al comentarlo entre los familiares y conocidos, se entiende que hay alguna en el círculo familiar que está embarazada. Algunas señoras expertas que, al ver caminar a una mujer, solo por la forma del Cuerpo ya pueden decir que está encinta. Además, dependiendo de la forma del vientre, pueden decir si va a ser niño o niña.

Fahn di muoment a di kansephshan, di uman kluosis famali staat jriim ahn tel yo se hou dehn jriim wid fish, wid lizadz, ahn wid woula. Wen yo seh dehm ya tingz bitwiin di famali or di piipl yo nuo, yo don nuo se sombadi fahn di famali de briid. Yo ga som uman we ekspert fi tek out huu de briid jos de luk pahn hou wan wuman waak or di faam a di badi. Pahn tap a dat, dipens hou di beli shiep, dehn kyan se ef da wan bwai or wan gyal.

La embarazada no cuenta los meses; en nuestra tradición se cuentan las lunas, porque las lunas ejercen un gran poder sobre la madre y el bebé; cambian su actitud, la forma de sentir de la embarazada. La alimentación, la forma de vestir, todo cambia al ritmo de la luna. Los padres o el esposo van contando en qué luna empezó el embarazo para ver en qué luna irá a nacer el bebé. Generalmente, prefieren que el nacimiento no sea en luna llena, ya que eso implica que el bebé va a nacer gigante. Antiguamente no existían médicos ni cirujanos que pudieran practicar una cesárea, por eso el nacimiento en luna llena era una gran preocupación. ¿Cuál era la forma de ayudar en aquellos tiempos? Con la alimentación. Dar menos alimento a la madre para que el bebé que estuviera en el vientre no creciera demasiado.

Di uman we de briid no kount di monz dem; iina fi wi chradishan yo kount di muun dem, bikaa di muun dem ga powa uova di muma ahn di biebi, ih chienj dehm atityuud, di wie di uman we de briid fiil. Di fuud, di wie hou yo jres, evriting, chienj akardin tu di ridm a di muun. Di pierans or di hozban gwain de kount, iina wich muun di beli brok out fi si iina we muun di biebi wan baan. Jenerali, dehn prefa fi di biebi no baan pahn fuul muun, bikaa ef dat hapn di biebi wan kom uova big. Iina uolin taim dehn neva ga non dakta nar sorjan we kuda mek wan sesaria, das wai dehn wehn wori plenti bout bort iina ful muun. So hou dehm yuuz tu help iina dehm be taim? Wid di fuud. Dehn gi di mada les fuud fi di piknini we de iina ihn beli no gruo tuu moch.

42

Sin embargo, esto era casi imposible de evitar ya que la familia consentía mucho a la embarazada. Ella se convertía en el centro de atención. Cada vez que se reunían estaban comiendo. A ella le daban el doble. Le decían: “hay que comer por dos”. Cada mes que iba pasando había que ir alistando las condiciones para ese nuevo ser. La mamá, o sea la embarazada, tenía varias tareas: preparaba el canasto para la llegada del bebé; también usaba un nansú o tela especial para coser las camisitas; empezaba a bordar y a coser los pañales; también cosía el babero, los guantecitos y las sábanas para tender la cama; además, iba con las amigas cercanas, o con familiares, al monte a recolectar algodón que serviría de toalla sanitaria para el día del parto.

Bot dis da wehn somting almuos impasabl fi eskiep, bikaa di famali yuuz tu spail di uman we de briid. Shi ton di mien atenshan. Evritaim dehn kom tuggeda dehn wehn de iit. Dehn yuuz tu gi shii di dobl. Dehn yuuz tu tel ihm se: “yo hafi iit fi tuu”. Evri mont we paas yo wehn hafi gwain de pripier fi dis nyuu baan. Di muma, di uman we de briid, wehn ga sevrал tingz fi du: ihn yuuz tu pripier di baaskit fi wen di biebi kom; ihn alsuo yuuz tu yuuz nansuk or wan speshal klaat fi suo di biebi likl short dem; ihn staat nit ahn suo di napi dem; ihn alsuo suo di bib, di likl glovs dem ahn di shiit fi spred di bed; pahn tap a dat, ihn wehn yuuz tu go da bush wid ihn kluos fren dem or ihn famali, go luk fi katn we uda gud az pad fi di die a di bort.



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia.  
Foto: Juan David Martínez.

Tenían muchas cosas en las cuales creían. A la mujer embarazada se le prohibía decir a personas extrañas o incluso comentarles a personas cercanas cuántas lunas tenía. Si una persona enemiga sabía el número, podía tomar una cuerda y hacer nudos de acuerdo con las lunas, para sembrarla en el camino que ella recorrería durante las nueve lunas, así el parto se le haría muy difícil. En muchas ocasiones la madre moría ya que el niño no lo lograba nacer.

Dehn wehn yuuz tu gat plenti tingz we dehm biliiv iina. Dehn wehn prohibit di uman we wehn de briid fi tel eni schrienja or iivn avaid fi menshan tu piipl we kluos tu ihm, hou moch muun ihn wehn ga. Ef eni enemi wehn nuo di nomba, ihn kuda tek wan schring ahn mek nat akardin tu di muun dem, fi ber ih iina di wie we di uman had tu waak chuu dyuurin di nain muun, so den ihn uda ga plenti pblem fi bring di biebi. Iina plenti okiezhan di mada yuuz tu ded bikaa di biebi neva get fi baan.

La madre, o la tía con quien viviera la nueva gestante, le preparaba baños de plantas aromáticas y medicinales por lo menos cada nueve días. Las más importantes eran mataraton, mint, fiiiva graas. También le daban a tomar lo que aquí llaman fisik. Para limpiar el organismo de la madre, le daban aromáticas de semillas de papaya seca. Le hacían té de plantas aromáticas para que el bebé se fortaleciera. Todo esto para que el niño naciera bien de la vista, saludable.

Di muma or di aanti we di nyuu pregnant uman liv wid, dehm pripier som baat wid tii bush ahn som medisinal plaant at liis evri nain diez. Di muos impuortant wan dem da mataraton, mint, fiiva graas. Dehm gi'ihm fi jrink tu wan we kaal fisik. Fi kliin out di muma iinsaid, dehm gi'ihm jrai papaya siid tii. Dehm gi'ihm bush tii fi di biebi get schrang. Aal dis fi di biebi baan wid gud ai sait, helti.



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia.  
Foto: Juan David Martínez.

La mamá o la abuelita, a veces la madrina, tenía un oficio especial: mandaba a bajar de un árbol de totumo una o dos totumos, los cortaban y les sacaban todo el “tripaje”, todo lo de adentro; con eso preparaban una melaza de azúcar y tripa de totumo. Las ponían a hervir hasta que pudieran sacar un litro o litro y medio de miel. Acostumbraban a guardar esa miel. Esa miel era la medicina que tenía que tomar la recién parida para limpiar su cuerpo una vez que ella terminaba el parto. Con eso se sacaba los coágulos de sangre que había en la matriz. La preparación de esta medicina no se podía hacer cuando el bebé naciera, sino muchos meses antes. Había que preparar todo con amor y con tiempo.

Di muma or di granmada, somtaim di gadmada, wehn ga wan speshal dyuuti: dehm sen go pul dong wan or tuu guod, dehm kot ih iina haaf ahn tek out di “gots”, evriting we de iinsaid; wid dat dehm yuuz tu pripier wan sorop outa shuga ahn di guod gots. Dehm put dehm fi bail til dehm kuda get out wan liita or wan liita ahn a haaf a honi. Dehm yuuz tu go de put op da honi. Da honi da wehn di medisn we di uman we jos don gat biebi uda hafi jrink fi kliin out ihn badi wans ihn don ga piknini. Wid dat ihn wuda tek out di klad blod we wehn de iina di wuum. Yo kun pripier dis medisn wen di biebi baan, yo uda hafi mek ih fahn monz bifuor. Yo uda hafi pripier evriting wid lov ahn wid taim.

El parto en la isla no se hacía con médicos. En aquel tiempo había uno que otro médico de familia. Estos médicos particulares cobraban mucho dinero, por lo tanto su atención era para la gente adinerada de la isla. Es decir, seis o siete familias. Las demás embarazadas tenían que ser recibidas por las parteras. Mujeres con conocimiento y respeto dentro de la sociedad. En cada barrio de la isla había una o dos parteras para atender a la población. Ellas tenían que hacer el papel de mamá, de tía o de abuela. No solamente iban a atender a la nueva mamá, sino que también iban a cocinar. Iban a ejercer el cuidado de la familia de la casa. La partera iba con dos meses de anticipación para ver cómo debía ser la atención. Debía saber qué tenían a la mano para suplir las necesidades de la embarazada. Se necesitaba una cama dispuesta para la partera, porque antes del trabajo de parto ella tenía que venir y quedarse a dormir. No es que la partera iba a vivir en esa casa dos meses antes. Era que ella venía, hacía el reconocimiento, hacía las recomendaciones y luego regresaba al lugar donde ella vivía o quizás volvía a otra casa donde estaba atendiendo otro trabajo de parto; faltando un mes para el nacimiento, se instalaba en la casa.

Pahn di ailant yo neva yuuz tu gi bort wid dakta. Iina dati taim yo wehn gat wan or tuu famili dakta. Dehm ya praivit dakta yuuz tu chaaj wan huol pail a moni, das wai dehm jos yuuz tu ten tu di welti piipl dem fahn di ailant. Dat da fi seh, siks or sevn famali. Di ada uman dem we wehn de briid wehn hafi get ten tu bai di midwaif dem. Uman wid nalij ahn rispek iina sosayeti. Iina evri niebahud a di ailant yo wehn gat wan or tuu midwaif fi ten tu di papyulieshan. Dehm uda ak az muma, taanti or grani. Dehm neva ongl go fi ten tu di nyuu muma, dehm alsuo yuuz tu go fi kuk. Dehm yuuz tu go tek kier a di famali a di hous. Di midwaif yuuz tu go wid tuu monz hed a taim fi si hou di atenshan wuda hafi bii. Ihn wehn niid fi nuo wat ihn wehn gat at han fi soplai di niids a di uman we wehn de briid. Yo wehn niid fi gat wan bed redi spesifikali fi di midwaif, bikaaz bifuor lieba shii had tu kom ahn stie fi sliip. Da neva se di midwaif yuuz tu go liv iina dati hous tuu monz bifuor. Da se shii kom, inspek di plies, gi di rekomendieshan dem ahn afta go bak tu di plies weh shii yuuz tu liv or miebi ihn go bak da wan nada hous weh shii wehn de ten tu wan nada lieba; wen shaat a wan mont fi di biebi baan, di midwaif uda go da di hous ahn sekl dong.

El padre o esposo de la embarazada tenía un trabajo especial: buscar una palma de coco pequeña, apartarla, ubicarla en un lugar cercano para revisarla y darle el cuidado necesario. Esa palma de coco era para plantar el cordón umbilical.

Di pupa or di hozban a di uman we wehn de briid had wan speshal jab: luk fi wan likl koknat chrii, separiet ih, put ih iina wan plies nier bai fi chek op pahn ih ahn gi'it di nesiseri kier. Da koknat chrii da wehn fi wen yo plaant di niebl schring.

Cuando llegaba la novena luna, se sabía porque la barriga se caía, el ombligo estaba más salido, los pasos eran más lentos, el genio de la madre se veía alterado. Quizás ya había mucho dolor e incomodidad. Entonces todos se preparaban. Corría el rumor en la familia y la gente empezaba a alentarla. En ese momento ella se ocupaba con sus familiares cercanos de buscar el nombre del niño o de la niña. Una de las costumbres más memorables en el archipiélago era darles el nombre. Se tenía en cuenta el nombre del padre o de la madre. En el caso de mi familia, como el nombre de mi papá empieza con la letra “L”, entonces los nombres de sus cinco hijos también comienzan con “L”. Por eso mi nombre es Lolia. Otra práctica para nombrar a las niñas, era dar al bebé el nombre de un abuelo o tatarabuelo. Así se mantenía viva la memoria de los padres, de la generación y del grupo familiar.

Wehn di naint muun kom, yu uda nuo bikaaz di beli staat heng, di niebl wehn muo stik out, di step dem wehn sluoa, di muma muud chienj. Miebi yo uda wehn gat plenti pien ahn diskomfuort. So den evribadi yuuz tu pripier. Di seshan uda spred mongs di famali ahn di piipl uda staat chier ihm op. Iina da moment shii ahn ihn kluos famali wuda akiupai dehmsel de luk fi di piknini niem. Wan a di muos memorabl kostom dem iina di arkipelago da wehn fi niem di piknini dem. Yo uda bier in main di pupa or di muma niem. Iina mai famili kies, bai mai pupa niem staat wid di leta “L”, den di niem a ihn faiv piknini dem staat wid “L”. Das wai mai niem da Lolia. Wan nada praktis fi gi niem, da wehn fi put wan gran or griet granpierans niem pahn di biebi. Dat da hou yo yuuz tu kiip alaiv di memori a di pierans, a di jinarieshan ahn di famali grup.

Los regalos son muy importantes. Nadie podía ir a visitar a la mujer recién parida sin llevarle un regalo. Eso daría mala suerte. En aquel tiempo los regalos eran preferiblemente animales: un cerdito, un patito, un pollito, una cabra. O le traían un coco para que tuviera un árbol de coco, ya que en aquel entonces el coco era la base de la economía. Quien tenía un coco estaba bien; de ahí podía conseguir la cosecha para mantenerse. Si no querían regalar animales, había que regalar dinero en efectivo. Los familiares regalaban un traje para el niño o para la mamá.

Di gif dem veri impuortant. Nobadi kuda go vizit wan uman we jos gat wan biebi bitout ker wan gif. Dat uda gi bad lok. Iina dehm deh taim dehm wehn yuuz tu prefa gi animal: wan likl hag, wan likl dok, wan likl chikin, wan guot. Or dehm uda bring wan koknat fi yo kuda get wan koknat chrii, de gat iin tu kansiderieshan se iina dehm deh taim koknat da wehn di bies a ekonomi. Huu wehn gat wan koknat wehn de gud; fahn deh ihn kuda get wan krap fi liv aafa. Ef yo neva waa gi animal, yo uda hafi ker piepa moni. Di relativ dem yuuz tu gi wan suut a kluoz tu di biebi or tu di muma.



Faltando unos días para el último cambio de luna se le avisaba a la partera que ya la persona iba a entrar al trabajo de parto. La partera venía a lomo de caballo y se instalaba en la casa. Ella pedía sábanas blancas, tijeras, ollas para hervir agua y todo lo que necesitaba para el parto. Generalmente he notado que los partos vienen en la madrugada o muy temprano en la mañana. La partera se instalaba al pie de la cama, dando instrucciones al padre del bebé o al hombre responsable de ese hogar. Él debe ser su asistente. Él iba pasando todas las cosas que ella iba pidiendo. Una vez que nace el niño le cortan el cordón umbilical. Lo guardan en algodón con alcanfor. También se le unta aceite de coco y con eso mismo se limpia el ombligo del recién nacido. Este aceite mata las infecciones y evita cualquier mal olor. El cordón se guarda para sembrar el ombligo.

Wentaim shaat a kopl diez fi di laas chienj a muun, yo yuuz tu tel di midwaif se di porsn wehn gwain iina lieba. Di midwaif yuuz tu kom pahn haas ahn sekl dong iina di hous. Shii yuuz tu aks fi wait shiit, sizas, pat fi bail waata iina ahn evriting we shii wehn niid fi di lieba. Yuuzhuali Ai nuotis se di lieba da bifuo die or suun da maanin. Di midwaif uda sekl dong bai di bed fut, de gi inschrokshan tu di biebi pupa or di man we rispansabl fi di huom. Him hafi bii fi shii helpa. Him wuda go de paas di tingz dem we shii gwain de aks fa. Az suun az di biebi baan, dehm kot ihn niebl schring. Dehm put ih op iina katn wid kyanfya. Dehm alsuo rob som koknat ail pahn ih ahn wid dat dehm kliin di nyuu baan biebi niebl tu. Dis ail kil infekshan ahn avaid eni bad sent. Yo put op di niebl schring fi kyan ber ih.

Después del parto, uno de los medicamentos que se le da a la nueva madre, durante nueve noches y nueve días seguidos, es la melaza preparada con azúcar y tripa de totumo. Ella tiene que seguir una cuarentena. Todos los alimentos y utensilios se los tienen que llevar al cuarto. La madre se baña con aromáticas, con agua tibia aromatizada. Ella se tenía que amarrar la cabeza, poner taponos en los oídos, fajarse, con unas fajas que ya se le habrían cosido. Tanto ella como el bebé tenía que usar traje largo. Debajo del vestido tenían que usar un pedal *pusha* que era un pantalón con resorte, bien amplio, que parece un pantalón pescador. Se usa, además de los interiores, para proteger el cuerpo del sereno.

Wan a di medikieshan dem we dehm gi di nyuu muma dem afta dehm gi bort, fi nain diez ahn nain nait schriet, da sorop wid shuga a guod gots. Shi hafi kiip iina hous fi faati diez. Dehm hafi ker fuud ahn evriting els iina ihn ruum. Di muma bied aaf wid bush tii, wid waam waata wid esens. Shi hafi tai op ihn hed, kova ihn iez gud, ahn ban don wid wan beli ban we dehm wehn don suo far ihm. Shii ahn di biebi hafi yuuz lang kluoz. Anda di jres shii hafi yuuz wan pedal pusha we da wan big waid panz wid elastik ahn ih fieva wan chrii kwaata pans. Yo yuuz dat tu, apaat fahn yo andawier, fi avaid ketch ier.



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia. Foto: Juan David Martínez.

Al menos quince días, tanto la ropa de quien recién había dado a luz como la del bebé se colgaba dentro de la casa. Después se podía sacar al patio, pero a las cuatro de la tarde se debía entrar la ropa para evitar el sereno. Había que ser cuidadosos con la alimentación del bebé y de la mamá. Al bebé le daban agüitas aromáticas: *vorvain*, *mint*, *fiiva graas*, *man tu man*. Cuando tenía dolor de estómago le daban té de menta. Se colocaba a hervir un palito de menta en el agua y esta era la medición para ver cuan fuerte era el té. Esa era la cantidad de agua que le daban de tomar para que se le quitara los cólicos. A la madre le daban alimentos líquidos: coladas, sopas, aromáticas. No podía comer *rondong* o carnes de difícil digestión.

At liis fi di fors fiftiin diez, buot di muma kluoz we jos gi bort, ahn di biebi kluoz, yo heng dehm iina hous. Afta, yo kuda tek out di kluoz in di yaad, bot az fuor di iivnin yo hafi tek ih bak iin fi avaid di nait ier. Yo had tu tek kier wid di biebi ahn di muma fuud. Dehm yuuz tu gi di biebi bush tii: vorvain, mint, fiiva graas, man tu man. Wen ihn gat pien-a-beli dehm yuuz tu gí'ihm mint tii. Yo put wan likl stik a mint fi bail iina di waata ahn dis da wehn di mezhament fi si hou schrang di tii schrang. Da'a di amount a waata we dehm yuuz tu gí'ihm fi jrink fi tek aaf di pien-a-beli. Dehm yuuz tu gi di muma likwid fuud: parij, suup, bush tii. Ihn kyaa iit rondong nar miit we haad fi daijes.

Durante los primeros nueve días, la mamá y el bebé no podían recibir la visita de mujeres que tuvieran la menstruación. Se dice que eso le daba cólicos al bebé. Tampoco se permitía el ingreso de hombres mujeriegos. Decían que le daba mal de ojo. Durante los nueve días después del parto nadie distinto al papá, la mamá, la partera, la madrina o al padrino podía cargar el bebé. Fuera de los familiares, los visitantes no podían entrar al cuarto del bebé. Así se evitaban infecciones.

Fi di fors nain diez, nar di muma nar di biebi kuda get vizit fahn eni uman we gat ihn menschrieshan. Dehm seh dat yuuz tu graip di biebi beli. Dehm niida yuuz tu aksep shaapa man vizit. Dehm seh dehm yuuz tu gi dehm iivl ai. Dyuurin di nain diez afta di biebi baan nonbadi difrent tu di pupa, di muma, di midwaif, di gadfaada ahn gadmada kuda bak ihm. Apaat fahn di famili, non vizita kuda go iina di biebi rum. Dehm yuuz tu avaid infekshan laik so.



Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación Universidad de Antioquia.  
Foto: Juan David Martínez.

Después del noveno día, cualquier día se podía caer del ombligo el cordón umbilical. Se le había limpiado todos los días con el aceite de coco con alcanfor. Eso ayudaba a que se fuera secando hasta caerse solo. Una vez que se cae el cordón, en la noche de la primera luna llena después del parto, se sacaba al patio de la casa y se abría un hoyo profundo en la tierra. En ese momento se cantaba. Luego se colocaba el cordón dentro del hoyo y se hacía una oración. Por último, se sembraba la palma de coco que el padre había separado para esta ocasión. Esta palma iba a pertenecer al recién nacido ya que debajo de ese árbol estaba sembrado el cordón, la vida misma del bebé. Así como esa palma de coco iba a crecer alta, fuerte, y llegaría a ser fructífera, porque todas sus partes sirven para algo benéfico, así debía de ser ese nuevo ser. Cuando esa persona fallecía también iba a ser enterrada bajo esa misma palma de coco.

Afta di nain die, di niebl schring kuda jrap aaf enitaim. Evri die dehm kliin ih aaf wid di kotnat ail we gat iin kyanfya. Dat help fi ih gwain de jrai op til ih jrap aaf bai ihself. Afta di niebl schring don jrap aaf, di nait a di fors ful muun afta di bort, yo tek ih iina di yaad ahn yo uopin wan big huol iina di grong. Iina da muoment dehm sing. Afta dat nou, dehm put di niebl schring iina di huol ahn yo seh wan praya. Fi laas nou, yo plaant di kotnat chrii we di pupa set asaid fi di okiezhan. Dis kotnat chrii wan bilang tu di yong biebi bikaaz di niebl schring ber andaniit ih, di biebi laif ihself. Jos hou da kotnat chrii wan gruo taal, schrang ahn bii fruutful, bikaaz evri singl paat a ih work fi somting gud, di laif a dis yong biebi wan bii rait so. Wen da porsn ded dehm wan ber ihm rait anda dat kotnat chrii.

**Lolia Pomare Myles** es una cuentista raizal sanandresana. Relato publicado en la *Revista Universidad de Antioquia*, núm. 339, 2020, pp. 80–87. Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/342550>

# PROGRAMACIÓN ACTIVIDADES CULTURALES

M A R Z O / 2 0 2 5

## Conversatorios y cátedras

### Zines, la plástica experimental y la desobediencia

Exposición Hendiduras del deseo

Día: 14 de marzo

Hora: 2:00 p. m.

Lugar: MUUA, bloque 15, primer piso, Sala Sur

Invita: División Cultura y Patrimonio

### Entre la ciencia y la vida. Día con el investigador

Día: 26 de marzo

Hora: 11:00 a. m.

Lugar: Bloque 8, primer piso, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

Invita: Sistema de Bibliotecas

### Cátedra Lectores y lecturas: Laura Restrepo y las múltiples lecturas del mito de la mujer sabia

Día: 28 de marzo

Hora: 10:00 a. m.

Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso

Invita: Sistema de Bibliotecas

## Talleres

### Taller. Paste-up y cartelismo

Exposición Hendiduras del deseo

Día: 7 de marzo

Hora: 2:00 p. m.

Lugar: MUUA, bloque 15, primer piso, sala sur

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### Tallernautas. Tesoros de los dioses: «¡Caza y descubre el mundo mitológico!»

Día: 8 de marzo

Hora: 10:30 a. m.

Lugar: MUUA, bloque 15, hall ingreso, primer piso

Presencial, ingreso libre hasta completar aforo (20 niños/niñas)

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### Taller creativo Arte al campus: “Descubriendo superheroínas”

Día: 22 de marzo

Hora: 10:00 a. m.

Lugar: Bloque 16

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### Tallernautas. Luces encantadas: “La magia de la bioluminiscencia”

Día: 29 de marzo

Hora: 10:30 a. m.

Lugar: MUUA, bloque 15, hall ingreso, primer piso

Presencial. Ingreso libre hasta completar aforo (20 niños/niñas)

Invita: División de Cultura y Patrimonio

## Visitas guiadas

Conoce todo lo que necesitas saber para programar tu visita presencial al MUUA. En compañía de nuestros mediadores, dialogaremos alrededor de nuestras colecciones. ¡Te esperamos!

Toda la información aquí: <https://tinyurl.com/VisitasMUUA>

Conoce toda la información y orientaciones para programar tu visita por el Campus Medellín, Ciudad Universitaria.

Toda la información aquí: <https://tinyurl.com/VisitaCampusPGC>

### Recorrer, contemplar y conversar: Ángela Restrepo

Día: 13 de marzo

Hora: 2:00 p. m.

Lugar: Ciudad Universitaria, bloque 16

Invita: División de Cultura y Patrimonio

## Exposiciones

### **Colección de Antropología “Graciliano Arcila Vélez”**

Sala de larga duración de la colección de Antropología

Lugar: MUUA, bloque 15

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### **Colección de Ciencias Naturales “Francisco Antonio Uribe Mejía”**

Sala de larga duración de la colección de Ciencias Naturales

Lugar: MUUA, bloque 15

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### **Inter-Acciones. Una exposición en alianza con CIFO**

Fecha: al 4 de abril 2025

Lugar: MUUA, bloque 15

Invita: División de Cultura y Patrimonio

### **Música en esencia: Un homenaje a la maestra del piano**

Fecha: hasta el 3 de abril

Hora: 10:00 a. m.

Lugar: Pasillos del primer patio del Edificio San Ignacio

Invitan: Sistema de Bibliotecas Públicas de Medellín, Biblioteca Pública Piloto, Universidad de Antioquia y Metro de Medellín

### **Ciudad negada: Realidades y bohemias**

Fecha: mes de marzo

Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso

Invita: Sistema de Bibliotecas

### **Patricia Londoño Vega: un referente del estudio de la historia colombiana**

Fecha: mes de marzo

Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso

Invita: Sistema de Bibliotecas

### **Hendiduras del deseo. Un espacio para la insurrección del cuerpo y el deseo**

Fecha: hasta el 28 de marzo del 2025

Lugar: MUUA, bloque 15

Invita: División de Cultura y Patrimonio

Hora: 04:30 p. m. // El Gabinete

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

Organiza: El Gabinete

### **“Los campesinos”, Dorota Kobiela y Hugh Welchman, Polonia, 2023, 114’**

Ciclo: “Desafíos”

Día: 4 de marzo

Hora: 4:30 p. m. // Cineclub La mirada distante

Lugar: Sala de cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

Organiza: Departamento de Antropología

### **“Harriet”, Kasi Lemmons, Estados Unidos, 2019, 125’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”

Día: 4 de marzo

Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

### **“Amor, mujeres y flores”, Marta Rodríguez, Colombia, 1988, 57’**

### **“Planas: Testimonio de un etnocidio”, Marta Rodríguez, Colombia, 1971, 37’**

Ciclo: “Directoras latinoamericanas”

Día: 5 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Cine Club Utopía Latinoamericana

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

### **“Where the Crawdads Sing”, Olivia Newman, Estados Unidos, 2022, 125’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”

Día: 5 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

### **“Woodstock”, Michael Wadleigh, Estados Unidos, 180’**

Ciclo: “Música y documental”

Día: 6 de marzo

Hora: 3:00 p. m. // KXVRX Cineclub

Lugar: Sala de Cine del Edificio San Ignacio

(Paraninfo UdeA)

Organiza: KXVRX colectivo

### **“The Cameraman”, Buster Keaton, Estados Unidos, 1928, 69’**

Día: 6 de marzo

6:00 p. m. // Cine Foro “En construcción”

Ciclo: “El sueño del gesto”

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

Organiza: Instituto de Filosofía

## Cine

### **“El séptimo sello” [Subtítulos en español], Ingmar Bergman, Suecia, 1957, 96**

Ciclo: “Morir”

Día: 3 de marzo

**“Frida”, Julie Taymor, Estados Unidos/México/Canadá, 2002, 123’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”

Día: 6 de marzo

Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“The Shape of Water”, Guillermo del Toro, Estados Unidos, 2017, 123’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”

Día: 7 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Los espigadores y la espigadora”, Agnès Varda, 82’**

Ciclo: Mujeres directoras que rompen moldes

Día: 7 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Ciclo de cine Ver y leer

Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, auditorio de la planta baja

Organiza: Sistema de Bibliotecas. Vicerrectoría de Docencia

**“Cerezos en flor” [Subtítulos en español], Doris Dörrie, Alemania, 2008, 127’**

Ciclo: “Morir”

Día: 10 de marzo

Hora: 4:30 p. m. // El Gabinete

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: El Gabinete

**“Por el dinero”, Alejo Moguillansky, Argentina, 2020, 80’**

Ciclo: “Desafíos”

Día: 11 de marzo

Hora: 4:30 p. m. // Cineclub La mirada distante

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

Organiza: Departamento de Antropología

**“Hidden Figures”, Theodore Melfi, Estados Unidos, 2016, 127’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”

Día: 11 de marzo

Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Postales de Leningrado”, Mariana Rondón, Venezuela, 2007, 93’**

Ciclo: “Directoras latinoamericanas”

Día: 12 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Cine Club Utopía Latinoamericana

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

**“My Octopus Teacher”, Pippa Ehrlich y James Reed, Sudáfrica, 2022, 90’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”

Día: 12 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Buena vista social club”, Wim Wenders, Alemania 102’**

Ciclo: “Música y documental”

Día: 13 de marzo

Hora: 3:00 p. m. // KXVRX Cineclub

Lugar: Sala de Cine del Edificio San Ignacio (Paraninfo UdeA)

Organiza: KXVRX colectivo

**“Metrópolis”, Fritz Lang, Alemania, 1927, 153’**

Ciclo: “El sueño del gesto”

Día: 13 de marzo

Hora: 6:00 p. m. // Cine Foro “En construcción”

Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

Organiza: Instituto de Filosofía

**“Suffragette”, Sarah Gavron, Reino Unido, 2015, 106’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”

Día: 13

Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“The Life of Pi”, Ang Lee, Colombia, 2012, 127’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”

Día: 14 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo

Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio

Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“The piano”, Jane Campion, 120’**

Ciclo: Mujeres directoras que rompen moldes

Día: 14 de marzo

Hora: 4:00 p. m. // Ciclo de cine Ver y leer

Lugar: Auditorio de la planta baja. Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

Organiza: Sistema de Bibliotecas. Vicerrectoría de Docencia

**“Macario” [Subtítulos en español], Roberto Gavaldón, México, 1960, 91’**

Ciclo: “Morir”

Día: 17 de marzo  
Hora: 4:30 p. m. // El Gabinete  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: El Gabinete

**“En el Adamant”, Nicolas Philibert, Francia, 2023, 109’**

Ciclo: “Desafíos”  
Día: 18 de marzo  
Hora: 4:30 p. m. // Cineclub La mirada distante  
Lugar: Sala de cine Luis Alberto Álvarez (10-217)  
Dependencia: Departamento de Antropología

**“The Iron Lady”, Phyllida Lloyd, Reino Unido, 2011, 105’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”  
Día: 18 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“El lugar más pequeño”, Tatiana Huezo, El Salvador, 2012, 104’**

Ciclo: “Directoras latinoamericanas”  
Día: 19 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Cine Club Utopía Latinoamericana  
Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

**“The Swimmers”, Sally El Hosaini, Reino Unido/ Estados Unidos, 2022, 134’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”  
Día: 19 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Heima”, Dean DeBlois, Islandia 97’**

Ciclo: “Música y documental”  
Día: 20 de marzo  
Hora: 3:00 p. m. // KXVRX Cineclub  
Lugar: Sala de Cine del Edificio San Ignacio (Paraninfo UdeA)  
Organiza: KXVRX colectivo

**“The Wind”, Victor Sjöström, Estados Unidos, 1928, 75’**

Ciclo: “El sueño del gesto”  
Día: 20 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Cine Foro “En construcción”  
Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)  
Organiza: Instituto de Filosofía

**“Erin Brockovich”, Steven Soderbergh, Estados Unidos, 2000, 131’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”  
Día: 20 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Whale Rider”, Niki Caro, Nueva Zelanda, 2003, 70’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”  
Día: 21 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Perdidos en Tokio”, Sofia Coppola, 101’**

Ciclo: Mujeres directoras que rompen moldes  
Día: 21 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Ciclo de cine Ver y leer  
Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, auditorio de la planta baja  
Organiza: Sistema de Bibliotecas - Vicerrectoría de Docencia

**“Tantas almas” [Subtítulos en español], Nicolás Rincón Gille, Colombia, 2019, 137’**

Ciclo: “Morir”  
Día: 24 de marzo  
Hora: 4:30 p. m. // El Gabinete  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: El Gabinete

**“Perdidos en la noche”, Amat Escalante, México, 2023, 120’**

Ciclo: “Desafíos”  
Día: 25 de marzo  
Hora: 4:30 p. m. // Cineclub La mirada distante  
Lugar: Sala de cine Luis Alberto Álvarez (10-217)  
Organiza: Departamento de Antropología

**“On the Basis of Sex”, Mimi Leder, Estados Unidos, 2018, 120’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”  
Día: 25 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“El despertar de las hormigas”, Antonella Sudasassi, Costa Rica, 2019, 94’**

Ciclo: “Directoras latinoamericanas”

Día: 26 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Cine Club Utopía Latinoamericana  
Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)

**“Los viajes del viento”,** **Ciro Guerra, Colombia,**  
**2009, 117’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”  
Día: 26 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Yo no me llamo Rubén Blades”,** **Abner Benaim,**  
**Panamá 84’**

Ciclo: “Música y documental”  
Día: 27 de marzo  
Hora: 3:00 p. m. // KXVRX Cineclub  
Lugar: Sala de Cine del Edificio San Ignacio  
(Paraninfo UdeA)  
Organiza: KXVRX colectivo

**“Kurutta Ichipeiji”,** **Teinosuke Kinugasa, Japón,**  
**1926, 71’**

Ciclo: “El sueño del gesto”  
Día: 27 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Cine Foro “En construcción”  
Lugar: Sala de Cine Luis Alberto Álvarez (10-217)  
Organiza: Instituto de Filosofía

**“Coco Before Chanel”,** **Anne Fontaine, Francia,**  
**2009, 110’**

Ciclo: “Mujeres que hicieron historia”  
Día: 27 de marzo  
Hora: 6:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“El abrazo de la serpiente”,** **Ciro Guerra, Colombia,**  
**2015, 125’**

Ciclo: “Cuerpos de agua”  
Día: 28 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Tardes de cine en el Paraninfo  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: Administración Edificio San Ignacio

**“Mujercitas”,** **Gillian Armstrong, 115’**

Ciclo: Mujeres directoras que rompen moldes  
Día: 28 de marzo  
Hora: 4:00 p. m. // Ciclo de cine Ver y leer  
Lugar: Auditorio de la planta baja. Biblioteca Carlos  
Gaviria Díaz

Organiza: Sistema de Bibliotecas. Vicerrectoría  
de Docencia

**“After Life” [Subtítulos en español],** **Hirokazu Kore-eda,**  
**Japón, 1998, 118’**

Ciclo: “Morir”  
Día: 31 de marzo  
Hora: 4:30 p. m. // El Gabinete  
Lugar: Sala de Cine Edificio San Ignacio  
Organiza: El Gabinete

## Música

**Recital (internacional) a cuatro manos con Miguel Sosa**  
**y Kusuyama**

Campus Medellín. Ciudad Universitaria.  
Día: 3 de marzo  
Hora: 6:00 p. m.  
Lugar: Sala de Artes Performativas Teresita Gómez  
Invita: División de Cultura y Patrimonio  
Link: <https://bit.ly/4hY6cUz>

**Concierto de Cámara Teresita Gómez, piano y Alexis**  
**Trejos Canto**

Campus Medellín. Ciudad Universitaria.  
Día: 6 de marzo  
Hora: 6:00 p. m.  
Lugar: Sala de Artes Performativas Teresita Gómez  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

## Teatro

**Títeres en escena: “Hablando con los animales”**

Día: 1 de marzo  
Hora: 11:30 a. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, auditorio Luis Javier García Isaza  
Ingreso libre hasta completar aforo (110 personas)  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

**Títeres en escena: “Noche de luna llena”**

Día: 15 de marzo  
Hora: 11:30 a. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, auditorio Luis Javier García Isaza  
Ingreso libre hasta completar aforo (110 personas)  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

**Anamnésico Colectivo Teatral: “Cambio de clima”**

Día: 27 de marzo  
Hora: 06:00 p. m.

Lugar: Teatro Universitario Camilo Torres Restrepo  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

## Otras opciones

### En casa de las palabras

Programa Radial  
Día: todos los lunes  
Hora: 09:00 p. m.  
Lugar: Emisora Cultural UdeA: 101.9 FM  
Invita: Sistema de Bibliotecas

### Museología para niños. Bicharracos asombrosos

Día: 1 de marzo  
Hora: 10:30 a. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, hall de ingreso, primer piso  
Presencial, ingreso libre hasta completar aforo  
(20 niños/niñas)  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

### Viajes del Alma: Día Internacional por los derechos de las mujeres

Actividad de Promoción de lecturas  
Día: 8 de marzo  
Hora: 11:30 a. m.  
Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso  
Invita: Sistema de Bibliotecas

### Encuentro de cantautoras universitarias: “Cantos de Luna y Fuego”

Astronomía en los Andes  
Campus Medellín. Ciudad Universitaria  
Día: 12 de marzo  
Hora: 6:00 p. m.  
Lugar: Teatro Universitario Camilo Torres  
Invita: Dirección de Bienestar

### Cuentos de colección. “Letras al carbón: Irene Vasco”

Campus Medellín. Ciudad Universitaria  
Día: 15 de marzo  
Hora: 10:30 a. m.

Lugar: MUUA, bloque 15, hall de ingreso, primer piso  
Presencial, ingreso libre hasta completar aforo  
(12 niños/niñas)  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

### Palabras que cuentan: “La prensa como herramienta crítica: bibliotecas y formación de opinión”

Actividad de Promoción de lecturas  
Campus Medellín. Ciudad Universitaria  
Día: 19 de marzo  
Hora: 03:00 p. m.  
Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso  
Invita: Sistema de Bibliotecas

### Viajes del Alma: Día internacional por la libertad de prensa

Actividad de Promoción de lecturas.  
Día: 22 de marzo  
Hora: 11:30 a. m.  
Lugar: Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, bloque 8, primer piso  
Invita: Sistema de Bibliotecas

### Acción participativa - Cuerpo de Pan.

Exposición Hendiduras del deseo. Evento de cierre  
Día: 28 de marzo del 2025  
Hora: 2:00 p. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, primer piso, sala sur  
Invita: División de Cultura y Patrimonio  
Acción participativa - Cuerpo de Pan  
Día: 29 de marzo del 2025  
Hora: 10:00 a. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, primer piso, sala sur  
Invita: División de Cultura y Patrimonio

### MUUAcción. Experimentación de la evolución en el cuerpo

Día: 29 de marzo  
Hora: 11:30 a. m.  
Lugar: MUUA, bloque 15, primer piso, primer piso  
Presencial. Ingreso libre hasta completar aforo  
(12 niños/niñas)  
Invita: División de Cultura y Patrimonio



Museo  
Abierto



### Chamán con bastones ceremoniales

Figura antrozooomorfa de la cultura agustiniana. Réplica del original donado a la Colección de Antropología. 1952. Estructura en hierro y vaciado en concreto. 1.72 x 1.14 x 0.21 m. Emplazamiento en la década del 70. Ciudad Universitaria, costado suroriental Museo Universitario. Fotografía: Rodrigo Díaz.

- 1 Editorial  
Celebración de las lenguas y culturas en la UdeA  
*Selnich Vivas Hurtado*
- 3 La literatura infantil y las lenguas nativas  
*Hilda Mar Rodríguez Gómez*
- 8 Chi charkeke  
El Principito  
Fragmento  
Traducido a la lengua materna ébëra chamí  
*Lida Constanza Yagarí González*
- 14 La traducción colectiva intercultural. Metodología de aprendizaje de lenguas ancestrales  
*Sergio A. Martínez Pérez*
- 19 *Sedna y Zaguacarí: memorias de unas quimeras disks*  
*Alexander Yarza de los Ríos*
- 24 Fimáika úai: hacia una pedagogía de la palabra dietada  
*Maribel Berrío Moncada*
- 28 Atpana, Kalaira, Walit  
Atpana, Kalaira y Walit  
*Julio Epieyu Bouriyu*  
Traducción del wayuunaiki de Estefanía Frías Epinayú
- 36 Un diagnóstico sociolingüístico comunitario en marcha de la lengua palenquera  
*Rutsely Simarra Obeso*
- 41 Baan  
*Lolia Pomare Myles*  
Traducción al kriol Henrietta Forbes Bryan, Shanelle K. Roca Hudgson y Sedney S. Suárez Gordon
- 51 Programación cultural

