

Crianza urbana y territorio ancestral: Pueblos indígenas Embera- Katío y Nasa en Bogotá*

Urban Breeding and Ancestral Territory: Embera-
Katío and Nasa Indigenous Peoples in Bogotá

Criação urbana e território ancestral: povos
indígenas Embera-Katío e Nasa em Bogotá

Angie Benavides Cortés** | Carolina García Ramírez*** | Sandra Guido Guevara****

* Este artículo se presenta como Reporte de Caso y hace parte de los resultados del proyecto de investigación "Prácticas y pautas de crianzas: del territorio ancestral al territorio urbano", realizado por investigadoras del grupo interinstitucional del Grupo Equidad y Diversidad en Educación, Angie Linda Benavides Cortés, Carolina García Ramírez, Sandra Patricia Guido Guevara y Luz Magnolia Pérez Salazar, profesoras de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y Nohora Patricia Ariza Hernández, Ingrid Sissy Delgadillo Cely y Betty Sandoval Guzmán, profesoras de la Universidad Distrital Francisco José Caldas (UDFJC). Financiado por las dos Universidades, que inició en marzo de 2016 y finalizó en abril de 2018.

** Profesora Asistente Departamento de Posgrados, Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia), e integrante del grupo de investigación interinstitucional Equidad y Diversidad en Educación. albenavides@pedagogica.edu.co

*** Profesora Asistente Departamento de Lenguas y la Maestría en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia), e integrante del grupo de investigación interinstitucional Equidad y Diversidad en Educación. cgarciar@pedagogica.edu.co

**** Profesora Asociada Departamento de Posgrados, Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia), y coordinadora del Grupo de investigación interinstitucional Equidad y Diversidad en Educación. sguido@pedagogica.edu.co

Resumen

Este artículo presenta los resultados del proyecto de investigación "Prácticas y pautas de crianzas: del territorio ancestral al territorio urbano". Su propósito es el de analizar las transformaciones de las prácticas de crianza cuando familias indígenas Embera-Katío y Nasa migran al espacio urbano. La metodología se centra en un estudio de caso colectivo y descriptivo utilizando relatos de vida de familia. Los resultados se presentan en dos partes: Territorio ancestral y prácticas de crianza, y tránsitos hacia lo urbano. El análisis da cuenta de una construcción de nuevas identidades y formas de crianza desde prácticas culturales que deben ser llevadas a todos los espacios educativos.

Abstract

This article presents the results of the research project "Prácticas y pautas de crianzas: del territorio ancestral al territorio urbano". Its purpose is to analyze the transformations of the breeding practices when indigenous families Embera-Katío and Nasa migrate to the urban space. The methodology is descriptive and takes a collective case study using family life stories. The results are presented in two parts: Ancestral territory and raising practices, and transits to the urban. The analysis deals with the construction of new identities and the raising children from cultural practices that must be taken to all educational spaces.

Resumo

Este artigo apresenta os resultados do projeto de pesquisa "Práticas e diretrizes da parentalidade: do território ancestral ao território urbano". Seu objetivo é analisar as transformações nas práticas parentais quando as famílias indígenas Embera-Katío e Nasa migram para o espaço urbano. A metodologia se concentra em um estudo de caso coletivo e descritivo usando histórias de vida familiar. Os resultados são apresentados em duas partes: território ancestral e práticas de criação e trânsitos em direção ao urbano. A análise mostra uma construção de novas identidades e formas de criação a partir de práticas culturais que devem ser levadas a todos os espaços educacionais.

Recibido: 11 | 06 | 2019

Evaluado: 25 | 11 | 2020

Palabras clave

Prácticas de crianza, educación intercultural, territorio, transformaciones, pueblos indígenas.

Keywords

Raising practices, intercultural education, territory, transformations, indigenous people.

Palavras chave

Práticas parentais, educação intercultural, território, transformações, povos indígenas.

El trabajo sobre prácticas de crianza del territorio ancestral¹ al territorio urbano, aporta a la construcción de la educación inicial y su relación con escenarios pedagógicos interculturales. Asimismo, atiende a la línea de investigación sobre Infancias en tanto responde a la necesidad de una educación con pertinencia cultural para pueblos y comunidades migrantes a nivel urbano, para así encontrar elementos cercanos a las construcciones de las pedagogías ancestrales.

El propósito central de la investigación fue el de identificar transformaciones y adaptaciones en las prácticas de crianza que tienen lugar al interior de pueblos indígenas rea-

sentados en la ciudad de Bogotá, pero en el presente artículo se expone el caso del Embera-Katío y del pueblo Nasa, habitantes ancestrales del territorio colombiano.

A manera de contexto se destaca que algunas comunidades y pueblos originarios en la sociedad actual se enfrentan a cambios culturales e identitarios generados por fenómenos como la migración y el desplazamiento forzado, así como por la globalización de pautas culturales ajenas a sus tradiciones y costumbres.

En este sentido, el presente trabajo investigativo propende por una mayor comprensión de las transformaciones que el desplazamiento al mundo urbano ha causado en sus prácticas de crianza. Por tanto, dicha comprensión permitirá, en muchos casos, revitalizar las formas tradicionales al respecto, así como, analizar la resistencia a los cambios que las comunidades y pueblos han instaurado. La posibilidad de mantener las prácticas de crianza influye no solo en la formación individual, sino en la reproducción de saberes y nociones comunitarias; es a partir de las prácticas de crianza cómo pervive la comunidad incluso para algunos pueblos en las condiciones urbanas.

Para el campo educativo y en lo referido a las inclusiones y exclusiones de pueblos y comunidades ancestrales, este tipo de análisis aporta a la formación de nuevos educadores y educadoras que se sitúan en la realidad social actual para acompañar a los pueblos y comunidades desde el lugar del conocimiento real y práctico de su situación, asimismo, el conocer otras prácticas de crianza aportará en un descentramiento

1 El territorio es mucho más que un espacio geográfico, éste se configura desde las prácticas culturales y las relaciones espirituales con ancestros y ancestros, es el espacio de nacimiento, es el escenario de reconocimiento de las historias que

nos permite ubicar-nos desde una corporeidad, un origen, un contexto, una comunidad y un legado cultural. "El territorio además de ser la tierra misma, son todas aquellas historias y significados relacionados con los lugares y los sitios donde hemos vivido. El territorio como espacio es más que un 'pedazo de tierra' en él está la vida espiritual y material [...]. Por eso lo llamamos la casa grande". (Cabildo Indígena de Ambaló, 2008, p. 33, citado en Jutinico, 2016, p. 288)

Por su parte la ancestralidad se refiere a la pervivencia y conservación de la identidad, asociada a los territorios habitados por los pueblos desde su origen, al pensamiento, a las prácticas culturales y a las distintas dinámicas que identifican a los pueblos (...) y a su cultura (...) es un vínculo cultural que ha sido heredado y, en algunos casos, transformado, en la medida en que se reconstruye por el paso de generación en generación, lo que Rivadeneira (2005) y Martínez (2003), conciben como uno de los elementos vitales desde donde se establecen los derechos colectivos y los valores propios de una comunidad que se fortalece y consolida en el transcurso del tiempo con el actuar de los antepasados permitiéndoles estar vigentes en la actualidad. (Jutinico y et al., 2016, p 40-41)

cultural propio de una pedagogía intercultural que aviva el pensamiento ancestral en Colombia y América Latina.

Problemática

En Colombia se reconocen 102 pueblos indígenas, de los cuales, según la Corte Constitucional, 34 de ellos podrían dejar de existir, mientras que la Organización Indígena de Colombia (ONIC) identificó 32 más, considerándose en total 66 pueblos indígenas en alto riesgo de desaparición, los cuales cuentan con menos de 500 personas (El Mundo, 2013). Al respecto, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) informó que de cada mil niños y niñas indígenas entre 0 y 5 años, 250 mueren al año, un 70% de los niños indígenas sufre de desnutrición crónica, el 63% del total de su población está sumergida en una pobreza estructural y el 47,6% está por debajo de la línea de miseria (El Universal, 2013).

Para los pueblos indígenas urbanos la ruptura con el territorio, en términos espaciales y simbólicos, puede conllevar al debilitamiento de vínculos comunitarios, la necesidad de generar estrategias de sobrevivencia a través de actividades económicas informales, y la difícil continuidad de sus prácticas culturales, por lo que, la población indígena, en las principales ciudades de Colombia, ha sido considerada en situación de vulnerabilidad, y por tanto se debe garantizar la restitución de derechos y su posterior reparación.

El panorama que acabamos de presentar nos invita a pensar las implicaciones de los tránsitos vivenciados por las familias indígenas que se movilizan entre los entornos ancestrales y urbanos, de esta manera es necesario indagar sobre las prácticas de crianza en dos sentidos: en primer lugar, las prácticas configuradas desde ancestralidad y su conexión con el territorio; y en un segundo momento, cómo estas prácticas se transforman a partir de los tránsitos entre ambos territorios (ancestral-urbano). Pues estas prácticas, independientemente del escenario en el que se realicen, buscan la pervivencia cultural y el relacionamiento comunitario como un ejercicio que da cuenta de las transformaciones propias de los sujetos que configuran dichas prácticas.

Contextualización de los pueblos Nasa y Embera-Katío

El pueblo Embera desde tiempos inmemorables ha habitado la región occidental del país, incluyendo el occidente de Panamá y el norte de

Ecuador. A nivel cultural, se puede plantear la generalidad de la configuración de “familias extensas que funcionan como unidad básica de producción y colaboración. Su economía se basa en agricultura, caza, pesca y recolección” (Guido, 2015, p. 115) y, entre los elementos identitarios, encontramos la pervivencia de la lengua Embera, la cosmovisión basada en el jaibanismo y la vivienda en tambos, casas tradicionales de este pueblo. Desde la organización política se ha apropiado la figura de cabildos y, más recientemente, se han constituido las organizaciones regionales.

El desplazamiento del pueblo Embera ha sido una constante a lo largo de su historia, el cual desde la época colonial fue cercado por los invasores de su territorio, situación que ha sucedido así en innumerables ocasiones, pero en el siglo XX este proceso se vio influenciado por “la creación de la prefectura apostólica del Chocó en 1908, las misiones Lauras en 1914 y la instauración de escuelas e internados donde ‘civilizan’ a los indígenas” (Ulloa, 2004). Sin embargo, a partir de los años 50 todo esto se arraigó a través de la instauración del proceso de guerra entre las denominadas Fuerzas al margen de la ley y los diferentes representantes del Estado en los territorios. De esta manera, a finales del siglo pasado la población Embera inició un desplazamiento hacia los centros urbanos, a causa de “la inseguridad alimentaria, los conflictos al interior de la comunidad, la intervención de la guerrilla y los grupos paramilitares, y el reclutamiento de jóvenes” (Guido, 2015, p. 117).

Por otra parte, el pueblo Nasa, denominado como el pueblo del maíz y el trueno, por su cosmovisión y tradiciones, se encuen-

tra ubicado geográficamente en Huila y en el norte del departamento del Cauca; no obstante, por las diferentes situaciones de desplazamiento en la actualidad, habita regiones como Valle del Cauca, Caquetá, Putumayo y Bogotá, donde se encuentran certificados como cabildo en contexto de ciudad.

La memoria de la comunidad Nasa está inexorablemente unida a su lucha por el territorio ancestral y la pervivencia cultural, a través de procesos de resistencia y organización que les ha permitido recuperar tierras, abolir formas serviles de trabajo y consolidar organizaciones regionales en defensa de su derecho a mantener los resguardos y su carácter comunal, a fortalecer la autoridad propia a través de la organización de cabildos, a robustecer su proceso político/organizativo para la defensa de sus territorios, a ejercer y mantener sus prácticas culturales a través de la educación propia² que propende por la formación de las nuevas generaciones en la defensa de la tierra, la autonomía y la cultura.

Esta lucha sostenida históricamente por siglos ha generado permanentes enfrentamientos con diversas fuerzas que se han disputado el control y posesión territorial a través de estrategias —yo no las definiría como estrategias— masacres, amenazas, hostigamientos, usurpación y señalamientos, con un costo muy alto en vidas especialmente de sus líderes y lideresas, generando como consecuencia el desplazamiento forzado desde los resguardos hacia las zonas urbanas. La presencia Nasa en la ciudad es,

2 La educación propia es un proceso de pervivencia de los pueblos indígenas, en el que se concibe la educación como un proceso de y para la vida y en el cual la política y la pedagogía convergen.

de acuerdo con Bernal (2012), “una manera de construir nuevos escenarios y de transmitir un legado ancestral y una historia de pensamiento propio” (p. 85).

Para este proyecto tuvimos la oportunidad de dialogar con familias nucleares y extensas. Para el caso Nasa, participaron una familia nuclear y dos mujeres cabeza de familia, todos con estudios universitarios o ya profesionales con un fuerte trabajo desde lo público en sus labores cotidianas relacionadas con el campo de la educación; mientras que en el caso Embera, participó una familia extensa Embera-Katío con entrevista a profundidad a dos familias nucleares, en las cuales, las mujeres poseen poco conocimiento de la lengua española, sin escolarización y quienes se circunscriben a un espacio más privado o supeditado a la socialización desde lo masculino mientras ejercen su labor de comerciantes.

Recorridos investigativos

Diversos trabajos de investigación han estudiado las prácticas y pautas de crianza de distintos pueblos indígenas de América Latina, por lo que se destaca que para el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) en Colombia el ciclo de vida comienza desde que se siembra la semilla, esto quiere decir, desde el mismo momento de la gestación e implica un proceso comunitario de enseñanza del legado ancestral, así desde el SEIP el proceso educativo escolarizado inicia con el programa denominado “Semillas de vida”, por su símil con el proceso de siembra. Por otra parte, en la investigación realizada por el equipo de la Institución de Salud Indígena Ipsi-Totoguampa, denominada “Familia Hiladora de vida pueblo Ambaló” (2012) se evidencian procesos de formación para orientar a las familias desde el momento de la concepción, hasta el nacimiento, con base en la recopilación de prácticas ancestrales del pueblo Ambaló.

Otra investigación desarrollada desde la cosmovisión indígena es “Pautas de crianza Mapuche” (Ministerio de Planificación, 2006) en donde se busca conocer significados y prácticas de las familias de este pueblo, frente a la crianza y el cuidado de niños y niñas desde la gestación hasta los 5 años, en las regiones Metropolitana y de la Araucanía, en Chile. Se enuncian aspectos desde la cosmovisión de estas comunidades, las cuales comprenden que la gestación y la crianza de niños y niñas son procesos que se desarrollan en el ciclo de vida, y que representan un aspecto fundamental para la socialización. Asimismo, el trabajo realizado por María Yaneth Moreno (2009), nos brinda elementos

para fundamentar la presente investigación al tener como objetivo

Caracterizar las pautas y prácticas en la etapa de crianza entre los indígenas Embera-Katío del Alto Andágueda y Zona Carretera Quibdó-Medellín, en el Departamento del Chocó, que fundamenten los lineamientos de un proceso de educación pre-escolar propia que sea desarrollada en los planteles educativos indígenas de esta región. (p. 44))

Moreno plantea la existencia de una geopedagogía Embera-Katío, donde existe un territorio-familia y un territorio-comunidad.

De otra parte, Marilú Cusi se propone investigar los patrones de crianza de niños y niñas en la comunidad campesina andina³ de Roccoto-Cusco-Perú, y se pregunta: qué prácticas socioculturales de crianza desarrollan las familias de la comunidad en los procesos de enseñanza y aprendizaje, en dónde se desarrollan, cómo son transmitidas, y cuál es su finalidad, para así poder desarrollar “metodologías de enseñanza y aprendizaje interculturales en la escuela o institución educativa” (2009, p. 8) que rompan la brecha. Se plantea la manera como estos saberes son compartidos a través de dos mecanismos: la palabra (el consejo) y la observación.

A su vez, García et al. (2015), en su artículo “Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá)”, realizan una investigación etnográfica en la que se plantean tres intereses temáti-

cos como centro de las comprensiones de la crianza: la lengua, el juego y la religión.

La investigación “Estilos de crianza en familias indígenas Cañaris” de María Punin (2016) evidencia cómo los estilos de crianza de estas familias indígenas se constituyen en el primer proceso de socialización, además resalta que la crianza en familia se puede caracterizar como: democrática, autoritaria y/o permisiva, también se describe las relaciones intrafamiliares, los roles y funciones de cada miembro y distintas formas de resolver las dificultades familiares.

Luego de realizar el recorrido por diferentes estudios desarrollados frente a las diversas prácticas de crianza en comunidades indígenas de América Latina y de Colombia, se puede evidenciar que la mayor parte de los trabajos se centran en el reconocimiento de patrones en el mundo indígena al interior del territorio de origen para la pervivencia cultural de cada uno de sus pueblos. Sin embargo, no se establecen puntos de encuentro o desencuentro en la relación con el reconocimiento de un nuevo territorio, en este caso urbano, con lo que se pueda pensar en la importancia de investigar estas nuevas relaciones para una pedagogía de lo ancestral en medio de las resignificaciones que trae consigo habitar en la ciudad.

Elementos conceptuales

Para el análisis realizado es importante tener en cuenta el concepto de prácticas de crianza, infancia y ancestralidad que se expresan a continuación. Las prácticas de crianza son

acciones de los adultos, en especial padres de familia, encaminadas a

3 En este caso se hace referencia a población indígena quechuahablante.

orientar el desarrollo de los niños. Éstas se orientan a garantizar la supervivencia del infante, a favorecer su crecimiento, desarrollo psicosocial y aprendizaje de conocimientos; son acciones que una vez inducidas, le permiten reconocer e interpretar su entorno, aunque éstas difieren en la forma de expresarse y los contenidos que transmiten, la finalidad es la misma en todos los grupos humanos: asegurar a los niños y niñas la supervivencia e integración a la vida social. (Aguirre y Durán, 2000, p. 27)

Para el caso de esta investigación, las prácticas se someten a contingencias determinadas por un contexto urbano-marginal que les resulta ajeno y desprovisto de muchos de los elementos culturales que eran propios (simbólicos o materiales).

Se reconoce para este trabajo la existencia de infancias diversas y diferenciadas, cuyas demandas en materia de atención, protección y educación desbordan los parámetros de programas nacionales de primera infancia. Desde este punto de partida, se hace necesario reconocer las muchas maneras de vivir la infancia en el mundo actual, pues más allá de una categoría etaria, la infancia es aquello que colectivamente se ha definido como tal y que se transforma con el transcurrir histórico. Resulta, por lo tanto, fundamental reconocer en este proceso la complejidad histórica y cultural que lo atraviesa. Y de esto dan cuenta los estudios de antropología de la infancia (Díaz y Vásquez, 2010; Cohn, 2001; Correa, 2010; Pachón, 2009).

Por otra parte, la ancestralidad es entendida según Martínez (2003), como uno de los elementos vitales desde donde se establecen los derechos colectivos y los valores propios de una comunidad. De acuerdo con esto se puede afirmar que la ancestralidad se refiere a la pervivencia y conservación de la identidad, asociada a los territorios habitados por los pueblos desde su origen, al pensamiento, a las prácticas culturales y a las distintas dinámicas que los identifican culturalmente. La ancestralidad se constituye así en el lazo cultural que por derecho de los antepasados corresponde a la herencia histórica que se transmite de generación en generación (Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela, 2005).

Metodología

Esta investigación se acoge a un paradigma de corte cualitativo interpretativo y se sitúa en el estudio de caso partiendo de relatos de familia.

La investigación asumió el estudio de caso colectivo, según Stake (1994), y descriptivo, según Martínez (2006). Este tipo de investigación se desarrolla desde situaciones dialógicas que involucran técnicas de acopio tales como el relato, la entrevista narrativa y la historia de vida familiar; instrumentos que permiten acercarse a nuevas comprensiones sobre la transformación de las prácticas de crianza de un territorio ancestral a uno urbano en familias indígenas radicadas en la ciudad de Bogotá. Asimismo, brinda la oportunidad de conocer, revitalizar y socializar historias cotidianas inéditas de los individuos y colectivos desde los propios escenarios culturales. Se han tenido en cuenta también, los principios de los métodos narratológicos que, de acuerdo con Pujadas (2000), permiten dar valor y expresión a las voces de las poblaciones minorizadas con el fin de comprender realidades sociales desde sus palabras y construcciones.

Resultados, discusión y análisis

Los resultados presentados, se analizan en dos sentidos, en primer lugar, las prácticas ancestrales de crianza, que incluyen su relación con el territorio, la partería, la enchumbada, la alimentación y el papel de la familia extensa; y en un segundo momento, la manera cómo estas prácticas se transforman en el territorio urbano.

Territorio ancestral y prácticas de crianza

El territorio no solo está consagrado a un espacio geográfico, sino a la configuración de escenarios de socialización en donde se transmiten los saberes propios, la lengua, las acciones de pervivencia, pero sobre todo

el legado expresado a través de la ley de origen porque establece los elementos del saber propio que guiarán a la configuración del “ser indígena”.

La familia también se concibe como otro territorio, por ser el motor que guía las acciones de cada uno de sus miembros, por lo que esta se comprende como un universo, en donde se convive con todos los seres de la naturaleza, asimismo, se asume por parte del Pueblo Nasa que

la familia es portadora de semilla que se reproduce en pareja, es la continuidad de la especie. Su función es reproducir, procrear no sólo hijos, sino también la cultura y el legado espiritual. Pero también la función de la familia es proteger, cuidar, guiar, orientar y mantener la semilla. (UAIIN, 2012, p. 12)

El cuerpo también se constituye en un territorio que se transforma en distintos momentos, ya sea por condiciones físicas o por agentes externos, desde la mirada del pueblo Nasa, y como lo expresa una de sus familias, “el cuerpo es como la casa, es el espacio, donde está la vida, donde surgen, entonces se tiene que tener unos cuidados muy especiales, y mucho más cuando se está portando una semilla”.

En esta relación entre territorio, ley de origen, familia, cuerpo y prácticas culturales, ubicamos la crianza, que se asume desde los pueblos indígenas como las prácticas rituales que buscan fortalecer al individuo, a la familia y a la comunidad, en la cual es vital establecer una conexión con los seres de la naturaleza y, además, unas acciones

para el cuidado del sí y de todos los otros seres. La naturaleza tiene un papel fundamental, ya que evidencia los momentos y los cambios de la crianza, pero además educa a los niños y las niñas, como, por ejemplo: para los Nasa, los niños o niñas que han sido concebidos o que nacen en luna mayor o luna llena, serán seres fuertes y sabios, para los que nacen en otra luna, siempre existirá un ritual que les permitirá potenciar las habilidades. “La luna es nuestra familia, por ello, nos indica qué debemos hacer de acuerdo a su energía” (Palabras de una mayor nasa, Cauca), en este sentido la luna, configura y orienta algunas de sus prácticas culturales.

Algunas de las prácticas de crianza en el territorio de los pueblos indígenas Nasa y Embera-Katío, contemplan *el uso de plantas, animales y de la luna*. Estas prácticas se realizan desde antes del nacimiento, y transitan hasta después de este. Se menciona que el ciclo de la vida inicia desde antes del momento de la gestación, pasa a ser semillas, que, aunque en esta etapa del ser no se pueda hablar, se puede escuchar, y es de esta manera que se inicia el proceso de la crianza, entendido como un recorrido permanente de acompañamiento.

Para el pueblo Nasa es importante la consolidación de la familia, desde elementos físicos, espirituales y relacionales como la complementariedad. Por ello, en la consolidación de la familia, los padres y los médicos tradicionales, son quienes determinan la pareja que permitirá establecer una familia, en coherencia con los valores y los principios Nasa, como se evidencia en el siguiente relato:

(...) cuando yo tenía 19 años, mis padres me dicen: “usted tiene que organizarse, porque es la tradición, y hay que seguirla”. Entonces, yo siempre vivía con muchos deseos de venir a estudiar, de quererme formar y todo eso; y no teníamos las condiciones, pero mi preocupación era estudiar. Entonces yo le digo: “no pues, si el afán es que yo forme mi familia, entonces hagamos una cosa, ustedes me presentan a mi pareja, quien sea, afro, indígena, mestiza, puede ser blanca y me la colocan y yo acepto, porque eso es de ustedes, pero tienen que saber seleccionar a nivel de lo espiritual, cultural, político, educativo, formación intelectual” (...)

La familia también debe establecer unas prácticas culturales que le permita conservar las tradiciones, y se conviva en armonía, es por esto, que aún se conserva el “año de amañe”, cuando la pareja debe convivir un año, tiempo en el que debe demostrar sus habilidades de

acuerdo al género, es decir, los hombres deberán sembrar y cosechar el maíz y construir la casa, y la mujer deberá realizar las labores del hogar, al igual que tejer la ruana y la mochila. Todo esto para evidenciar que se complementan como pareja. Si pasado el año, alguno de los dos no cumple con sus tareas, se dice que no sirve para tener familia (Conversación con mayor del resguardo Quichaya).

Por otro lado, la *partería* es una de las prácticas que, para los diferentes grupos étnicos, es de gran importancia, ya que se indica que es la experiencia y sabiduría de una mujer la que debe recibir a los niños y las niñas. En cuanto a los partos para los Embera-Katío, este ritual se debe realizar cerca de un río, “no se puede nacer en la casa, lo llevan al río” (Entrevista con mujer Embera-Katío). Mientras que, en el caso de los Nasa, el parto se realiza en casa, para conservar el calor, para que ni la madre, ni el bebé se afecten.

En varios pueblos indígenas se hace el ritual de *la siembra del ombligo*, para lograr un vínculo que traspase y dé un sentido distinto a la práctica del nacimiento. El cordón umbilical es el lazo que une a los nuevos seres con la madre, pero a la vez, representa el vínculo con el territorio y con la madre naturaleza. Por lo general, en el territorio es enterrado como un símbolo de pertenencia, vínculo y relación permanente con éste. En los Nasa, se entierra debajo de la hornilla o fogón, con algunas plantas, para que conserve el calor de la cocina; mientras que los Embera, siembran el ombligo en la tierra.

El chumbe en los pueblos indígenas, específicamente en el caso Nasa, hace parte de una práctica de crianza, denominada

enchumbar. El chumbe es un cinturón o fajón tejido, donde de manera simbólica se relata la historia, como lo expresa Qui-guanás (2011): “en el chumbe se escribe la historia y cada figura cuenta una historia porque los ancestros eran muy cuidadosos y ellos construían la historia en los chumbes para no perder la memoria” (p. 18). Para la crianza, se dice que se deben usar tres chumbes tejidos, preferiblemente por la madre, mientras se encuentra en su periodo de gestación, así: “uno es para que la madre se faje después del nacimiento, el otro para enchumbar —envolver el cuerpo del niño como un tabaco— y el tercero, para cargar el niño, mientras acompaña a la madre en sus diferentes actividades” (Palabras de una mayora Nasa, Cauca).

En los pueblos indígenas se asume que *la alimentación* tiene un papel fundamental en la crianza, tanto antes del nacimiento como después de este, por lo cual, para los Embera-Katío, las mujeres durante la gestación deben consumir alimentos que favorezcan la coagulación y disminuyan el dolor durante el parto, igualmente se prohíbe el consumo de alimentos que tengan escamas o espinas. Asimismo, durante la dieta y como forma de cuidado de la madre y su bebé, se recomienda la ingesta de alimentos y algunas plantas calientes.

En función de la crianza se establece una relación permanente entre la familia y las mujeres que hacen parte de la familia extensa (madres, abuelas, tías y hermanas) quienes tienen a cargo la enseñanza y realización de algunos rituales para el cuidado de los niños y las niñas. Tanto hombres como mujeres tienen unas labores determinadas a partir de su constitución biológica como

seres femeninos o seres masculinos, para la enseñanza y las actividades que permiten fortalecer la cultura.

El territorio como espacio físico, como familia, cuerpo, naturaleza, cosmovisión o como espiritualidad, está vinculado a las prácticas de crianza, las cuales se han heredado de generación en generación, para transmitir los valores y tradiciones de cada cultura.

Tránsitos hacia lo urbano

El problema del desplazamiento de los pueblos indígenas y las condiciones de arribo a una ciudad como Bogotá, caracterizadas por la marginalidad y la afectación de derechos, marcan prácticas de crianza urbanas, expresadas a continuación.

Los pueblos indígenas históricamente han sido despojados de sus territorios, cuyo acontecimiento no obedece solamente al pasado, pues por la riqueza natural de los mismos, diversos actores emplean acciones en contra de los pueblos indígenas haciendo que estos abandonen sus tierras y migren. Así, como elemento característico de la problemática de las migraciones de los pueblos indígenas hacia zonas urbanas de Colombia se encuentra el fenómeno de la invisibilidad en las políticas educativas y el ocultamiento de la situación de crisis de DDHH y vulnerabilidad de la primera infancia indígena. Por tanto, algunos deciden transitar por la ciudad, desde la vivencia de un Estado ausente en el cumplimiento de necesidades básicas dentro del territorio ancestral, y en la búsqueda de un ideal de “progreso”, así se constituye la imagen de que “la única forma de mejorar su calidad de vida, es habitando la ciudad”.

Opciones laborales y educativas son las ideas más atractivas para los indígenas que deciden migrar hacia la ciudad, porque asumen que esta les traerá mejores salarios, condiciones laborales dignas, amplias ofertas educativas, becas y, a su vez, un ascenso laboral, condiciones que no encuentran en sus territorios de origen. De esta manera, Bogotá como ciudad que concentra mayores oportunidades laborales y educativas se constituye en el lugar del deseo y el espacio para la sobrevivencia, por tanto, es el territorio urbano que más población indígena acoge; para al año 2016 la ciudad registra 30.500 indígenas, agrupados en 6.400 familias pertenecientes a 25 pueblos diferentes (Bohórquez y García, 2018, p. 1).

Desplazamiento y marginalidad.

La realidad de los pueblos indígenas en la ciudad de Bogotá es diversa, por lo que en gran medida depende de las circunstancias que mediaron el tránsito, así que la situación es distinta para aquellos que decidieron por voluntad propia migrar a este territorio, frente a lo que sucede con aquellos que fueron obligados a vivenciar dicha movilidad, de acuerdo a lo mencionado por López (2011).

Este panorama se intensifica porque el desplazamiento es en gran medida ocasionado por la violencia que se sufre en los territorios de origen de estos pueblos, el cual a su vez es también parte de la marginalización que de manera histórica ha posicionado a los pueblos indígenas colombianos como los habitantes del país que se deben mantener en un espacio alejado de los centros urbanos, como aquellos que, siguiendo el pensamiento de Fanon (2012), pertenecen a la zona del no ser y por tanto están posicionados en las esferas de la periferia.

Muchas comunidades indígenas se ven obligadas a laborar de manera informal, en condiciones precarias, otras encuentran como única forma de subsistencia, la limosna, es decir, la recolección de dinero en las calles de la ciudad. Sin embargo, ante este panorama y con base en las políticas nacionales e internacionales sobre el reconocimiento y la garantía de los derechos de los pueblos indígenas, desde el 2006 la administración de Bogotá ha venido estableciendo normatividad que posibilita condiciones de participación y organización de los pueblos al interior de la ciudad, así como el mejoramiento de la calidad de vida de estos.

Como uno de los casos extremos de este desplazamiento por violencia se puede citar al pueblo Embera-Katío, cuyo ciclo de llegada a Bogotá se produce en medio de la búsqueda de sus conocidos, se alojan en los mismos lugares y empiezan a compartir los mismos círculos. En este escenario aparece la figura del pagadiario, una antigua casa grande, con muchas habitaciones, que se convierte en inquilinato, permitiendo el compartir de una misma habitación para más de una familia, pero para “disfrutar” del uso de dicho espacio, este debe ser pagado diariamente. Los pagadarios se encuentran en una de las zonas más deprimidas de la ciudad, pues a su alrededor se presencia la venta y consumo de sustancias psicoactivas, y la prostitución, entre otras actividades ilegales; allí se vive en condiciones de hacinamiento, lo cual produce enfermedades virales, escasa alimentación y enfrentamientos recurrentes entre las familias y los administradores del pagadiario. Bajo este panorama los adultos de las familias se dedican a trabajar en labores marginalizadas en la ciudad, mientras que los niños y las niñas ingresan a las instituciones escolares urbanas para comenzar o continuar la formación educativa. En varios apartados de los relatos se puede evidenciar la razón del abandono del territorio ancestral, como uno de los padres de las familias Embera-Katío cuenta:

(...) Primero a Bogotá después desplazado, allá mataron a mi hermano, mataron a mis familiares. No se puede trabajar con ese miliciano, con ese no se puede trabajar, a Libardo, a Elber y a Leonel lo mataron la guerrilla, cuando nosotros nos quedamos y volvemos a la casa (...)

Por otra parte, el pueblo Nasa se liga con la lucha y la pervivencia cultural a través de la consolidación de organizaciones comunitarias y regionales para la defensa de sus derechos, autonomía, educación propia y territorio ancestral. En el espacio urbano esta lucha se ha empezado a fortalecer a través de la conformación de los cabildos, siendo estos reconocidos o no.

Asimismo, la marginalidad del pueblo Embera-Katío en la ciudad es observada continuamente por los habitantes bogotanos, pues al caminar es común encontrar en el piso a mujeres, madres y a sus niños y niñas vendiendo artesanías o interpretando algún instrumento musical y solicitando a cambio alguna moneda. Este tipo de ocupación marca las representaciones sociales que sobre lo indígena se tiene, la mendicidad y pobreza son directamente asociadas con los pueblos indígenas en el mundo urbano. Como lo menciona Wacquant (2007) en su texto “Los condenados de la ciudad” el estudio directo de situaciones concretas, da cuenta también de determinantes macro estructurales que siguen gobernando las prácticas y las representaciones de sus habitantes porque están inscritas en la distribución material de recursos. La observación permite correr el velo de territorios de pérdida urbana para comprender relaciones y significaciones vividas.

Lo presentado hasta el momento nos hace visible las transformaciones que se vivencian con respecto al territorio, como espacio físico, espacio de relaciones y espacios de existencia, es decir, nos posiciona frente a los tránsitos que experimentan los pueblos indígenas cuando son causados por el desplazamiento y la marginalización, que según Bernal (2010)

conllevan resignificaciones de eso que se considera el sitio donde nosotros nos ubicamos, es la lengua que hablamos, es compartir unos con otros, es esa unidad que hay. Territorio no es solamente ese pedazo de tierra, sino la comunicación, el contacto, la convivencia, en donde podemos estar día a día en unión los unos con los otros, en trabajos de minga, en trabajos de fortalecimiento, todo eso es territorio para nosotros. (p. 88)

Existen diferentes formas de concebir las relaciones con el territorio, por ejemplo, para el pueblo Nasa se fundamenta en entender a la familia como el territorio principal, porque está al lado del corazón y de esa manera se convierte en el motor que guía las acciones de cada uno de los miembros de esta. Es importante, entonces estar en contacto con la

casa grande-territorio, para que los miembros de la familia que han nacido o viven en la ciudad logren aprender y transmitir cada una de las costumbres. Asimismo, se ve al cuerpo como un territorio que se transforma y debe ser cuidado como semilla.

La tercera manera de relacionarse es experimentar el territorio como espacio geográfico, para el caso de las familia Embera-Katío el contacto con el territorio ancestral es poco frecuente debido a que las causas de su desplazamiento dificultan el retorno y se produce una ruptura para la continuidad de prácticas cotidianas que en Bogotá ya no se pueden realizar, como el caso de la placenta, la cual ya no se lleva al territorio, y por tanto debe ser desechada cuando las mujeres realizan su proceso de parto en los hospitales de la ciudad.

Nostalgias por el territorio ancestral y resistencias.

Como se ha indicado el territorio es una de las aristas fundamentales para la experiencia de vida de los pueblos indígenas, y aunque para algunas familias sea indispensable el generar permanentes tránsitos entre el territorio ancestral y el territorio urbano en el que habitan, en diversas ocasiones la materialidad de ese tránsito no se puede efectuar debido a falta de recursos económicos, o porque en medio del desplazamiento forzoso sufrido, las familias continúan en riesgo a causa de la violencia. Por ello, ante la imposibilidad de retornar o la decisión de no hacerlo, muchas de las prácticas ancestrales se continúan realizando en el contexto bogotano.

Para la comunidad Nasa el contacto con el agua es fundamental, ya que desde sus narraciones ancestrales se reconoce la importancia de este elemento, así por ejemplo, el gran héroe Juan Tama de la Estrella, quien durante el siglo XVII fue figura de resistencia y lucha por el territorio y las tradiciones, se cuenta que es hijo de la estrella y la laguna, de donde emergió para llevar enseñanzas a su pueblo, y luego de vivir grandes luchas regresó a la laguna con su esposa, y ambos se sumergieron en estas aguas con la esperanza de dar soporte a su pueblo. Teniendo en cuenta esta tradición, se produce la necesidad de buscar un páramo, territorio donde nace el agua, para así reconectarse con los aprendizajes Nasa (Yonda, 2015).

En el caso de las familias Embera-Katío uno de los elementos que, consideramos, hace parte de su resistencia y conexión territorial, es el uso cotidiano de la lengua propia, muchas de las mujeres del pueblo se comunican mayoritariamente en lengua; para niños y niñas la lengua materna es la lengua de su comunidad y en los procesos escolares dentro de la ciudad empiezan a acercarse al español, mientras que los hombres dominan su lengua materna ancestral y se movilizan un poco más en torno al contacto con el español. En esta dinámica de las experiencias lingüísticas, también se evidenció otro elemento de relevancia, pues mientras se planeaban los encuentros con las familias se planteó una reunión en la que tan sólo participaran las mujeres, pero esto no fue posible pues al encuentro también asistieron sus parejas, y eran los hombres quienes se encargaban de responder, aunque la pregunta se dirigiera a sus compañeras. Esto lo podemos evidenciar en el siguiente relato:

—¿Y usted le contaba historias a María Elena? [Dirigiéndonos a la mamá]

—No, porque no sabe hablar con la hija, porque mujer en los indígenas como ustedes así no es, no tiene pensar bien, no tiene que hablar ni contar bien [responde el hombre].

—¿O sea que las historias las cuenta usted?

—Si yo sé la historia [responde el hombre].

Con respecto a las prácticas lingüísticas Nasa en la ciudad, se debe enunciar que la organización del pueblo cuenta con cabildo, casa de pensamiento para atender a la primera infancia y distintos escenarios de encuentro y diálogo que junto a las prácticas de resignificación territorial motivan el aprendizaje de la lengua Nasa y la lengua española, para de esta manera transitar por contextos de ancestralidad en la ciudad, y así niños y niñas del pueblo Nasa tienen la posibilidad de —y como elección de sus padres y madres— decidir cuál de las dos lenguas será la lengua materna, que en muchos casos no implica la pérdida de la lengua Nasa.

Asimismo, la resignificación territorial presenta grandes dificultades porque las familias Embera habitan en los pagadiario, como ya se había mencionado, o en los albergues, refugios institucionalizados por la administración de Bogotá y coordinados por fundaciones de carácter religioso, en los cuales se regula la experiencia de vida familiar, ya que en estos espacios se habita bajo las normas y restricciones que ofrece una vivienda sin pago y una alimentación en cuya cocción sólo participan los empleados del albergue; hasta mediados del año 2017, contaban con una habitación para cada núcleo familiar, luego el albergue siguió siendo pagado por la administración, pero en una casa grande, ubicada en un barrio periférico, en la cual viven cerca de 200 familias de nuevo en hacinamiento, pero sin las regulaciones que ordenan las fundaciones religiosas. De esta manera, se hace tangible la marginalización vivenciada por la comunidad, que en dichas condiciones no logra resignificar las relaciones con el territorio, pues no tienen un territorio geográfico que los convoque a gestar relaciones comunitarias, y se encuentran desarticulados debido a los diferentes contratiempos a los que les convoca la vida en Bogotá.

La lengua y las resignificaciones territoriales se pueden leer como prácticas de resistencia que emergen en medio de los tránsitos entre

las líneas difusas de lo ancestral y lo urbano, tránsitos que nos recuerdan la vida misma de las experiencias culturales que se movilizan y se comunican en distintos y variados territorios geográficos, sociales y corporales.

La gestación y la crianza en Bogotá.

Hasta este punto hemos realizado un recorrido por las implicaciones de la movilidad y sus relaciones con las transformaciones que experimentan las familias en su cotidianidad, donde niños y niñas apropian su vida de maneras distintas a las que vivenciaron sus padres y madres. Pero ahora, queremos centrarnos en la creación de la semilla y en cómo esta es recibida en la ciudad. Uno de los grandes cambios que se produce en las prácticas del parto, que como ya se vio en el territorio ancestral presenta una ritualidad característica, mientras que en la ciudad pueden suceder dos procesos distintos. En el primer caso de familias que decidieron migrar sin tener inconvenientes por desplazamiento forzoso, como es el caso de una de las familias Nasa con la que conversamos, quienes mantienen los vínculos con el territorio ancestral y aunque, por ejemplo, el parto suceda en un hospital de la ciudad, mantener dicho vínculo posibilita que la madre reciba plantas y baños preparados por sabedoras y sabedores, con los cuales tendrá un mejor parto. Igualmente, se posibilita el viaje hacia el territorio ancestral con el fin de que el ombligo pueda ser sembrado en el territorio, como lo relata la familia Nasa, para que así esa nueva semilla de vida mantenga sus raíces culturales:

(...) los mayores lo prepararon, mandaron plantas, baños, la norma del cordón umbilical, debían venir por él.

Entonces, el abuelo vino a llevarlo a la tierra y sembrarlo, y así se lo vamos mostrando a la familia, eso es lo que nos une al territorio, al vientre de la madre tierra, porque su corazón, sus raíces están allá, y está con el calorcito porque está en la cocina, y los abuelos les cuentan a ellos, ustedes están aquí (...)

En segundo lugar, la madre se desplaza hacia el territorio ancestral para que allí pueda tener todo el ritual necesario durante el recibimiento de una nueva vida, junto a médicos tradicionales y parteras. Pero no para todas las familias es la misma experiencia, tal como lo narra otra madre Nasa:

Bueno, se hace el ritual hasta ahora en las familias más tradicionales y que viven más alejadas del casco urbano, se realiza el jambués, que es el ritual cuando el niño nace, le cortan el ombligo, y queda la placenta, entonces la placenta se entierra al lado del fogón y se colocan unas plantas medicinales que el médico es el que maneja ese ritual, si no hay médico lo hace el padre de familia (...) Acá eso no puede pasar porque muchos viven en arriendo (...)

Asimismo, hay mujeres que deciden no tener relación con las prácticas ancestrales de manera consciente porque, tal como nos cuenta esta madre:

Mi mamá, todos sus hijos, los tuvo en territorio, y con partera, duró más de seis horas en tener a uno de mis hermanos. Ella sufrió mucho, por eso yo opté por que mis hijos nazcan en el

hospital. No quiero sufrir, ni que ellos sufran. La verdad, le tengo miedo.

Por otra parte, en el caso Embera-Katío la situación es distinta, pues el parto es un acontecimiento exclusivamente femenino, no se permite la presencia de hombres, particularmente del padre, ni de niños o niñas menores, quien acompaña principalmente es la abuela o partera, y en la ciudad muchas veces las mujeres realizan su parto solas, tanto en los pagadiarios como en los albergues, pero unas horas después son trasladadas a los hospitales.

—Sí, eso, ahí mismo cuando nacieron en el pagadiario y después una hora al hospital [...]

—¿Quién le ayudó en el pagadiario?

—Yo sola, nació sin ayuda.

En estas condiciones la ritualidad que se desarrollaba en el territorio ancestral se transforma, y así la placenta y el ombligo son desechados en los entornos hospitalarios.

Muchas de las transformaciones referenciadas se relacionan con el hecho de que la cosmovisión ancestral en variadas ocasiones no encuentra el lugar de reflexión en la ciudad, pues la vida que propone este entorno invisibiliza la necesidad de resignificaciones, así, por ejemplo, una madre Nasa nos cuenta:

Bueno, yo lo que veo en la ciudad y voy a referirme al caso de pronto de los pocos niños que conozco acá Nasa, por ejemplo, todo depende es de la identidad y de los valores que tenga la familia que haya llegado de allá, si esos valores son fuertes, pues en verdad conservan la identidad, pero si no se tiene claridad entonces empieza a ver televisión, por ejemplo el niño de [una compañera] lo dejan solito y ¿qué puede hacer?, la mamá todo el día está estudiando, la tía se va porque ella vende productos de café y también tiene su agenda, él tiene problemas para comer, no come con juicio, él deja enfriar la comida, entonces, acá realmente el niño se está debilitando, en la nutrición, en lo afectivo y también en la comunicación, porque la mamá llega y no tiene tiempo para conversar con el niño, tiene que cocinar, lavar y ahí el niño llama

la atención, comienza a molestar, y le sacan la piedra a la mamá.

En el relato anterior, se evidencia la transformación de la alimentación y de sus actividades lúdicas, modificadas por el uso de diversas tecnologías y entornos diferentes a los familiares. De esta manera, las actividades de los niños y niñas se relacionan con la cotidianidad de la escuela, con la diversión con juguetes y demás implementos típicos de la infancia bogotana, como el uso de pañales, por lo que estas aristas de crianza reiteran la pregunta por los procesos de socialización de niños y niñas, de familias indígenas, que crecen hoy en Bogotá.

Las prácticas de crianza relatadas muestran una brecha importante entre el deber ser que establecen las pautas más vinculadas con los territorios ancestrales, y las posibilidades reales de criar a los hijos en el contexto urbano con unas prácticas que son el resultado de la hibridación entre lo ancestral y lo ciudadano. Los espacios que ocupan en la ciudad (casi siempre marginales), la ruptura con la red extensa de relaciones, las instituciones a través de las cuales el Estado materializa la política pública de infancia y la política con enfoque diferencial, entre otros, va generando sin lugar a dudas en las familias indígenas, rupturas, resignificaciones y apropiación de otros referentes culturales.

Conclusiones

Este recorrido investigativo da cuenta de la reproducción de desigualdades económicas, sociales y culturales para los pueblos indígenas que migran a Bogotá. Su desplazamiento trae consigo una marginación geográfica y dificultades para el acceso a bienes y servi-

cios. La crianza como primer escenario de educación y la posterior vinculación institucional de niños y niñas está marcada por un desconocimiento de prácticas comunitarias y familiares develadas en este trabajo solo desde una arista. Para las familias entrevistadas es difícil mantener las prácticas culturales materializadas en la crianza, sin embargo, algunas de éstas se mantienen o transforman. Las nuevas prácticas sociales producen una desestructuración-reconstrucción de la identidad, por tanto, se asumen nuevos papeles, aprendizajes y conocimientos, y se hibridan prácticas que finalmente inciden en la construcción de nuevas identidades. Las mismas que de acuerdo con Guido (2015) hacen parte de algo no terminado y que es posible siempre de sostener o dejar.

En este sentido, el contacto con lo urbano, interviene en sus procesos de identificación, los hace diferentes, lo que pareciera en palabras de Hall y Du Gay (2003) cruzado y antagónico. Las identidades tienen que ver con el uso "de recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso del devenir y no de ser, no de quienes somos o de dónde venimos sino en qué podríamos convertirnos" (p. 17). Si bien las prácticas de crianza ligadas al territorio como la siembra del ombligo, el parto asistido por parteras o el uso de plantas medicinales para atender a la madre, se debilitan en un espacio como Bogotá, el uso de lenguas ancestrales o el trabajo de los sabedores o médicos tradicionales que en la actualidad también son involucrados en el aula y a manera de resistencia hacen su incursión en los escenarios escolares, tales como las casas de pensamiento (jardines infantiles indígenas) o en algunas prácticas educativas, principalmente

en la escuela primaria. Estas resistencias dan cuenta de una posibilidad de transformación en los espacios educativos que reconozcan y trabajen con los saberes y lenguas propias y atiendan a unas características culturales que antes de dificultar la labor educativa la enriquecen al poner de presente estas nuevas identidades desconocidas y muchas veces subvaloradas.

Así que, de acuerdo con el recorrido presentado, las prácticas de crianza se han constituido en conocimiento y experiencia intercultural, ya que, muchas de ellas han sufrido modificaciones inconscientes, sea por la imposición del legado de la colonización o por la consolidación de familias biculturales.

La transformación de las identidades se materializa en unas prácticas de crianza que son difíciles de concebir en el territorio urbano, y a su vez en el territorio ancestral también se han modificado en relación con las configuraciones actuales de un pensamiento globalizado y tendiente a la occidentalización. En este sentido, dichas prácticas no podrían ser genuinas y originales en territorio ni alejadas de la ancestralidad en el mundo urbano.

De otra parte, los procesos formativos a nuevos maestros y maestras, y el reconocer prácticas de crianza propias de los y las estudiantes o de los investigadores son procesos importantes de trabajo a partir de las identidades propias. De esta manera, la educación en la diferencia, la educación intercultural o la pedagogía de la alteridad deja de ser un título de los proyectos educativos para hacerse parte de prácticas pertinentes culturalmente.

Bibliografía

Aguirre, E. y Durán, E. (2000). *Socialización: prácticas de crianza y cuidados de la salud*. Universidad Nacional de Colombia.

Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (2005). *Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas*. http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/ley_organica_indigena_ven

Bohórquez, C. y García, C. (2018). *Fluir de un territorio a otro. Soñemos con el universo informado que habitamos*. [Documento de trabajo].

Bernal, M. I. (2012). Territorialidad Nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Revista Colombiana de Geografía*, Volumen

- 2, enero a junio de 2012, 83-98. Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, F. (Ed). (2010). *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cusi, M. (2009). *Los patrones de crianza de niños y niñas en la comunidad campesina andina de Roccoto-Cusco-Perú*. [Disertación de maestría]. Biblioteca Virtual PROEIB Andes.org
- Díaz, M. y Vásquez, S. (Ed) (2010). *Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural*. Editorial Universidad Javeriana.
- El Mundo (2013). Niñez indígena, en peligro. En: http://www.elmundo.com/portal/noticias/poblacion/ninez_indigena_en_peligro.php#.ViT3BX4rK00. Consultado el 17 de octubre de 2015
- Hall, S. y Du Gay, P. (comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- IPSI Totoguampa (2012). *Familia hiladora de vida Pueblo Ambaló*. Silvia, Cauca.
- Guido, S. (2015). *Interculturalidad y Educación en la ciudad de Bogotá: prácticas y contextos*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Jutinico, M. S., y et al. (2016). *Representaciones sociales de lo indígena: una mirada de los niños, niñas y jóvenes colombianos*. Colección didácticas, Universidad Distrital.
- Jutinico, M. S. (2017). Educación para la vida: elementos de diferencia cultural para propuestas pedagógicas. *Infancias Imágenes*, 16(2), 282-294.
- López, C. (2011). *Formulación participativa de la política pública Distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de los pueblos indígena en Bogotá*. [Documento de la Alcaldía Mayor de Bogotá]. <http://old.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/polpublicas/pol%C3%ACtica%20ind%C3%ACgena.pdf>
- Martínez, B. (2003). Religiosidad indígena y estado pluriétnico: de lo ancestral a la república. *Revista de Antropología Experimental*, Nº 5, 2005. Texto 12. Universidad de Jaén España.
- Martínez, P. C. (2006). El método de estudio de caso estrategia metodológica de la investigación científica. *Pensamiento y gestión*, No. 20. Universidad del Norte.
- Ministerio de Planificación - Gobierno de Chile (2006). *Pautas de Crianza Mapuche. Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias Mapuches en relación a la crianza y el cuidado infantil de los niños, niñas desde la gestación hasta los cinco años"*. <http://www.crececontigo.gob.cl/wp-content/uploads/2013/06/03-Pautas-de-crianza-mapuche.pdf>
- Moreno, M. Y. (2009). *Cómo ponerle piel al ser humano y "preparar el corazón". De un Embera Katío para ser un Embera Katío. Primera infancia: tiempo para la siembra*. [Disertación de maestría]. Universidad de Antioquia. <http://hdl.handle.net/10495/439>
- Pachón, X. (2009). Dónde están los niños: Rastreado la mirada antropológica sobre

la infancia. *Revista Maguaré*, No 23. Universidad Nacional de Colombia.

Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, Vol. 9, pp. 127-158.

Salazar, Francisco. (2011) "Embera en Bogotá: en la búsqueda de una nueva ciudadanía y del retorno" En: Voces, los Embera en Bogotá. Vasco, Luis et al. (2011). Alcaldía Mayor de Bogotá.

Stake, R. E. (1994). Case studies. N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (Dir.). *Handbook of qualitative research*. Sage.

Quiguanás, A. (2011) *Los tejidos propios: simbología y pensamiento del pueblo Nasa*. [Tesis de grado para optar al título de Licenciado en Etnoeducación]. Universidad del Cauca.

Ulloa, E. (2004). Grupo indígena los Embera. En: *Geografía humana de Colombia*. Tomo IX. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf/Embera1.htm>

Wacquant, L. (2007). *Los Condenados de la Ciudad*. Siglo XXI editores Argentina.

Yonda, G. (2015). *Khwen Tama A'. Juan Tama de la Estrella*. Serie Río de Letras - Territorios Narrados.

