

Lenguas y tradición oral

MEMORIAS IX ENCUENTRO

**Octubre de 2008
Cartagena de Indias, Colombia**

Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, España,
Haití, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela

Lenguas y tradición oral
IX Encuentro para la Promoción y Difusión
del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos

© Los respectivos autores

© Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura

ISBN: 978-958-98841-0-2

Editor

Carlos Tello

Diseño y diagramación

Paolo Angulo Brandestini

Preprensa e impresión

Dupligráficas Ltda.

DIRECTORA GENERAL Y COORDINADORA ACADÉMICA

Isadora de Norden

ORGANIZACIÓN

Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura

Instituto de Patrimonio Cultural de Cartagena

*Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de
Bolívar*

*Grupo de Patrimonio Inmaterial Dirección de Patrimonio del
Ministerio de Cultura de Colombia*

COMITÉ CIENTÍFICO DE LOS ENCUENTROS

Juan Luis Mejía, Colombia

*Rector de la universidad Eafit, ex ministro de Cultura de
Colombia*

Carlos Miñana, Colombia

*Antropólogo, etnomusicólogo, profesor titular de la Universidad
Nacional de Colombia*

María Adelaida Jaramillo, Colombia

Directora de Extensión Cultural de la Universidad de Antioquia

Francisco Cruces, España

*Antropólogo, etnomusicólogo, profesor titular de la Universidad
Nacional de Educación a Distancia de España (UNED)*

Fernando Cajías, Bolivia

*Doctor en Historia, profesor titular de la Universidad Mayor de
San Andrés y la Universidad Católica de La Paz*

Luís Repetto, Perú

*Director de Cultura del Centro Cultural de la Pontificia
Universidad Católica del Perú*

Benito Irady, Venezuela

Presidente del Centro de Diversidad Cultural de Venezuela

::6::

Emanuele Amodio, Venezuela
*Antropólogo e historiador, jefe del Departamento de Arqueología,
Historia y Ecología Cultural, Universidad Central*

Frédéric Vacheron
Especialista de Cultura Oficina Unesco/Montevideo

COMITÉ ASESOR EN CARTAGENA

Alberto Abello
*Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y
Administrativas Universidad Tecnológica de Bolívar*

Gina Ruz
Directora del Instituto de Patrimonio de Cultura de Cartagena

María Claudia Berrocal
*Gerente del Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las
Artes de Bolívar*

Madalina Barboza
Directora del Observatorio del Caribe Colombiano

LA REALIZACIÓN DE ESTE IX ENCUENTRO FUE POSIBLE GRACIAS
AL AUSPICIO DE LAS SIGUIENTES ENTIDADES:

Colombia
*Ministerio de Cultura
Gobernación de Bolívar
Alcaldía de Cartagena
Dirección Cooperación Internacional Acción Social Presidencia
de la República*

España
*Ministerio de Cultura
Agencia Española de Cooperación Internacional para el
Desarrollo (Aecid)
Programa Acerca*

Linguamón-Casa de les Llengües Cataluña

::7::

Venezuela

Ministerio de Cultura

Centro de la Diversidad Cultural

República Dominicana

Secretaría de Estado de Cultura

Organismos internacionales

Secretaría General Iberoamericana (Segib)

Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe

Unesco/La Habana, Unesco/San José, Unesco/Haití,

Unesco/Quito, Oficina de Unesco en Montevideo -Cluster

Mercosur

Corporación Andina de Fomento (CAF)

Unión Latina

Empresa privada

BBVA Colombia, BBVA Fundación Banco Continental Perú

APOYO

Colombia

Universidad de Cartagena

SENA Escuela de Cocina del Caribe

Casa de Bolívar Banco de la República

Palacio de la Inquisición

Escuela de Bellas Artes de Bolívar

Cámara de Comercio

Festival de Cine de Cartagena

Observatorio del Caribe Colombiano

Corporación Red de Artesanos de la Costa Atlántica

Perú

*Dirección de Patrimonio Inmaterial Instituto Nacional de
Cultura*

Pontificia Universidad Católica del Perú

**Centro Cultural
Instituto Riva-Agüero**

**República Dominicana
Subsecretaría de Patrimonio Cultural**

AGRADECIMIENTOS ESPECIALES

Paula Marcela Moreno, ministra de Cultura, Colombia

Judith Pinedo, alcaldesa de Cartagena

*Adriana Molano, coordinadora del grupo de Patrimonio
Inmaterial Dirección de Patrimonio del Ministerio de
Cultura*

Germán Sierra, rector de la Universidad de Cartagena

*Silvana Giaimo, directora de la Cámara de Comercio de
Cartagena*

*Wilfredo Vega, director de Lingüística y Literatura de la
Universidad de Cartagena*

*Juana Pabla Pérez, etnolingüista, Programa de Protección a la
Diversidad Lingüística Ministerio de Cultura*

Weildler Guerra, antropólogo e investigador

Enrique Muñoz, filósofo e investigador cultural

*María Beatriz García Dereix, coordinadora de Asuntos
Culturales de la Biblioteca Bartolomé Calvo del Banco de la
República*

Rafael Martínez, director de la Escuela Gastronómica del Caribe

*Sacra Nader, rectora de la Escuela Superior de Bellas Artes de
Cartagena de Indias*

*Stella Barreto, vicerrectora de la Escuela Superior de Bellas
Artes de Cartagena de Indias*

*María Gregoria Díaz, asesora de la Corporación Red de
Artesanos de la Costa Atlántica*

*Dorina Hernández, coordinadora del Programa de
Etnoeducación Departamento de Bolívar*

UNESCO

*Herman van Hooff, director de la Oficina Regional de Cultura
para América Latina y el Caribe*

*Frédéric Vacheron, especialista de Cultura de la Oficina Unesco
Montevideo*

*Gilda Betancourt, consultora Oficina Regional para América
Latina y el Caribe*

Jorge Iván Espinal, director Unesco/Haití

*María Gloria Amorozo, asistente de coordinación de Proyectos
Sector Cultura Ecuador*

ESPAÑA

*Aracely Pereda, directora del Programa Acerca Agencia
Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
(Aecid)*

*Pilar Alonso, encargada de Programación y Gestión Económica
Subsecretaría General de Cooperación Cultural Internacional
Ministerio de Cultura*

*Antoni Mir Fullana, director Linguamón-Casa de les Llengües,
Cataluña*

PERÚ

*Cecilia Bákula, directora nacional del Instituto Nacional de
Cultura*

*Soledad Mujica, directora de Patrimonio Cultural Inmaterial del
Instituto Nacional de Cultura*

*Luis Repetto, director de Cultura del Centro Cultural de la
Pontificia Universidad Católica*

REPÚBLICA DOMINICANA

Lourdes Camilo de Cuello, subsecretaria de Patrimonio Cultural

*Carlos Hernández Soto, director del Museo del Hombre
Dominicano*

George Ripley, director de Patrimonio Inmaterial

VENEZUELA

Benito Irady, presidente del Centro de la Diversidad Cultural

Dayana Frontado, asistente de Presidencia

::10::

CORPORACIÓN ANDINA DE FOMENTO (CAF)

*Ana Mercedes Botero, directora de Desarrollo Cultural
Comunitario*

Ángela Nieto, ejecutiva de la Oficina de Relaciones Exteriores

UNIÓN LATINA

François Zumbiehl, director de Cultura y Comunicación

Martha Prieto, subdirectora de Cultura y Comunicación

Norma Campos, representante de la Unión Latina en Bolivia

EQUIPO DIRECCIÓN Y PRODUCCIÓN

Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura

Isadora de Norden, directora general de los Encuentros

Manuel de Narváez, representante legal

José Vicente Coronado, revisor fiscal

Daniel Manjarres, asesor de dirección

Jackeline Cárdenas, asistente de dirección

Diana Aristizabal, diseño de página web

Paolo Angulo, diseño y diagramación

Carlos Tello, edición

EN CARTAGENA

María Claudia Berrocal, asesora

Jessie Montenegro, asistente

Guillermo Correa Mosquera, presentador

Jorge Quiñones, director artístico

*Manuel Lozano, director de Comunicaciones y coordinador del
Salón de Medios*

Jhon Zamora, asistente de comunicaciones

Rony Monsalve, coordinador logístico

Corporación Cultural Cartagena de Indias, apoyo logístico

Martín Murillo, carreta literaria

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Introducción académica

Alberto Abello Vives, Colombia

Conferencia magistral

Jon Landaburu, Colombia

::11::

Relatores

Marta Eugenia Arango, Colombia

Eduardo García, Colombia

Enrique Muñoz, Colombia

Moderadores

Lázaro Valdelamar, Colombia

Patricia Uribe, Colombia

Emanuele Amodio, Venezuela

Conferencistas

Emanuele Amodio, Venezuela

Iván Guzmán de Rojas, Bolivia

Adolfo Constenla, Costa Rica

Abel Santos, Colombia

Juana Pabla Pérez, Colombia

Marcia Dittmann, Colombia

Reynold Kerr, Estados Unidos

Sergio Valdés, Cuba

Weildler Guerra, Colombia

Honorio Velasco, España

Evelyne Trouillot, Haití

María Trillos, Colombia

Francisco Cruces, España

Fernando A. Yáñez, Ecuador

Madeleine Zúñiga, Perú

Esteban E. Monsoyi, Venezuela

José Carlos Vilcapoma, Perú

Antoni Mir Fullana, Cataluña - España

::12::

PANEL UNESCO-CLUSTER MERCOSUR
SALVAGUARDIA DE LAS TRADICIONES ORALES
EN LOS PAÍSES DEL MERCOSUR: BUENAS PRÁCTICAS Y DESAFÍOS

Coordinador y moderador

Frédéric Vacheron

Conferencistas

Frédéric Vacheron

Jorgelina Villareal, Argentina

Mariana Franco, Paraguay

Néstor Gandunglia, Uruguay

PANEL: MEMORIA E IDENTIDAD

Moderador

*Frédéric Vacheron, especialista de Cultura Oficina de Unesco en
Montevideo*

Conferencistas

Néstor Gandunglia, Uruguay

Conferencia Magistral

*Gilda Betancourt, Oficina Regional de Cultura Unesco/La
Habana*

*Adriana Molano - Enrique Sánchez, Ministerio de Cultura
Colombia*

Dayana Frontado, Centro de la Diversidad Cultural Venezuela

Conferencia Magistral

Genova Iriarte, directora del Instituto Caro y Cuervo, Colombia

ACTIVIDADES PEDAGÓGICAS

TALLER CASA DE LAS LENGUAS LINGUAMÓN

PRESERVACIÓN DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS

Coordinadora y presentadora

Mercè Solé i Sasona

Linguamón Audiovisual LA

::13::

Coordinadores

Marta Xirinachs i Codinavi

María Antonia Buenaventura

Grupo Linguamón

Antoni Mir Fullana

Marta Xirinachs

María Antonia Buenaventura

Laura Domingo Peñafiel

Mercè Solé i Sanosa

Mario Ernesto Torres

Pere Mayans

TALLER DE GASTRONOMÍA INDÍGENA:

COMIDA, PATRIMONIO Y ETNICIDAD

Coordinadores:

*Ramiro Delgado, vicedecano de la Facultad de Antropología de
la Universidad de Antioquia, Colombia*

*Rafael Martínez, director de la Escuela de Cocina del Caribe,
Colombia*

Colombia

Natividad "Tivi" López

Bolivia

Guillermo Iraola

Ecuador

Luis Narváez

Perú

Jesús Gutarra

::14::

TALLER DE ARTESANÍAS:
PATRIMONIO ARTESANAL, PRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN
ORAL DE SUS SABERES

Coordinadora

*Gregoria Díaz, asesora de la Corporación Red de Artesanos de
la Costa Atlántica*

ARTESANOS

Bolivia

Pablo salcedo

Colombia

Corporación Red de Artesanos de la Costa Atlántica

Cenaida Pana de Barrios

Duber Santa María

Constantino Barraza

Edgardo Pertuz

Olivia Carmona

Oswaldo Herrera

Rodolfo Felizola

Luz María Guerra

Ana Regina Salcedo

Juan Guillermo Peláez

Arlan Núñez

Ludis Monroy M.

Manuel Pertuz

Haití

Simone Audant-Ambroise

Perú

Jang Araujo

Venezuela

Dalia H. Yañez

TALLERES DE MÚSICA Y DANZA

COORDINADORAS

::15::

Norma Campos, Bolivia

Soledad Mujica, Perú

Talleres de aerófonos, música y cosmovisión andina e
instrumentos y música boliviana

Grupo musical Los Taipis, Bolivia

Danzas bolivianas, taller de danzas

Nelly Cortéz, Bolivia

Taller juegos y rondas infantiles

Martina Camargo, Colombia

TALLER TEÓRICO PRÁCTICO

La relación del joropo con los cantos de trabajo

Emmanuel Contreras, Colombia

Tradición oral

Pedrito Fernández y Cristian Camilo Vidales, trovadores

Rafael Pérez y Alfredo Martelo, decimeros y repentistas,

Colombia

Taller de máscaras: Revitalización de las Fiestas de Cartagena
dirigido a los actores de la fiesta de la Independencia

Manuel Pertuz, Colombia

Conferencia Taller

La madre que engendró a la música

Principales ritmos de la música española

Grupo Mayalde, España

Flamenco DEsGRANAo, taller infantil

Alicia González - Isidoro Pérez - Álvaro Rodríguez - Pilar

Morilla, Granada, España

Canciones populares y romances de tradición oral

Inmaculada Fernández, España

::16::

Talleres de música, instrumentos de cuerda ayacuchanos

Tradiciones de Huamanga, Perú

El Chimbanguel, la música: expresión universal de las culturas

Grupo Los Chimbangueles de San Benito de Palermo, Venezuela

ESPECTÁCULO, MÚSICA Y DANZAS DE AQUÍ Y ALLÁ

Dirección artística

Jorge Quiñones, Colombia

Grupos Artísticos

Bolivia

Grupo Musical Los Taipis, director René Alina

Grupo de Danzas Alfredo Domínguez, directora Nelly Cortéz

Colombia

Decimeros: Rafael Pérez y Alfredo Martelo

Trovadores: Pedrito Fernández y Cristian Camilo Vidales

Etelvina Maldonado

Grupo Mayombe, director Víctor Ramos

Cantos de trabajo, Emmanuel Contreras

España

Grupo Mayalde, director Arturo Martín

Grupo de Flamenco DEsGRANAo, directora Alicia González

Perú

Tradiciones de Huamanga, director Alberto Eyzaguirre

Venezuela

Grupo Los Chimbangueles de San Benito de Palermo

SALÓN DE MEDIOS

Coordinador

Manuel Lozano

Contenido

In memóriam 25

SESIÓN INAUGURAL

Palabras de bienvenida

Isadora de Norden, directora general de los Encuentros 29

Palabras del director de la Oficina Regional
de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco

Herman van Hooff 33

Introducción Académica

Alberto Abello Vives, Colombia 38

Conferencia Magistral

Diversidad lingüística y globalización

Jon Landaburu, España 44

LENGUAS Y TRADICIÓN ORAL

LENGUA Y ORALIDAD, EJE TEMÁTICO I

La transmisión del saber indígena:
de la oralidad a la escritura

Emanuele Amodio, Venezuela 73

::18::	El aymara en la ingeniería del lenguaje <i>Iván Guzmán de Rojas, Bolivia</i>	93
	Territorio – Cuerpo – Agua <i>Abel Antonio Santos</i>	112
	¿Kumo lengua ri Palenge ta agué?: Situación actual de la lengua palenquera <i>Juana Pabla Pérez Tejedor, Colombia</i>	127
	El criollo sanandresano: lengua y cultura raizal en el Archipiélago de San Andrés <i>Marcia L. Dittmann, Colombia</i>	138
	Conclusiones Eje temático I	160
	INTERGENERACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD: ESTADO ACTUAL, EJE TEMÁTICO II	
	Destinos de la oralidad: variaciones sobre un tema urbano <i>Francisco Cruces, España</i>	175
	Taxonomías marinas entre las comunidades costeras wayuu <i>Weildler Guerra Curvelo, Colombia</i>	179
	Reencantamiento y manipulación en la tradición oral. Narraciones actuales de leyendas en España <i>Honorio M. Velasco, España</i>	195

El creole, el camino y la voz comunes para una sociedad justa e igualitaria	::19::
<i>Evelyne Trouillot, Haití</i>	210
Desde el corazón del mundo: cantos, susurros y arpegios por el equilibrio de la humanidad	
<i>María Trillos Amaya, Colombia</i>	226
Conclusiones Eje temático II	250
GESTIÓN Y PROMOCIÓN: VIEJOS MÉTODOS, NUEVAS TECNOLOGÍAS E INICIATIVAS EN CURSO, EJE TEMÁTICO III	
Lenguas, cultura y educación en el Perú	
<i>Madeleine Zúñiga C., Perú</i>	255
Diversidad idiomática en el Caribe insular: retos y desafíos	
<i>Sergio O. Valdés, Cuba</i>	280
Tradición oral, comunicación gestual y saber matemático	
<i>Fernando A. Yáñez B., Ecuador</i>	300
Acortando la distancia entre lo dicho y lo hecho: hacia nuevas políticas de promoción y difusión patrimonial	
<i>Esteban Emilio Mosonyi, Venezuela</i>	323
Una infausta guerra: el imaginario entre cantos y danzas	
<i>José Carlos Vilcapoma, Perú</i>	331

::20::

Lenguas para vivir

Antoni Mir Fullana, Cataluña - España 351

Gestión y promoción:

viejos métodos, nuevas tecnologías e iniciativas en curso

Conclusiones Eje temático III 360

PANEL UNESCO-CLUSTER MERCOSUR

Introducción sobre la Unesco y los desafíos de la salvaguardia
del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Mercosur

Frédéric Vacheron, Oficina de Unesco en Montevideo 375

Desafíos para la construcción de un patrimonio intercultural:
aportes para el debate a partir de experiencias colaborativas
e interculturales en investigación y extensión

Jorgelina Villarreal, Argentina 379

Lengua, oralidad y ritualidad de los pueblos indígenas
en Paraguay

Mariana Franco Domaniczky, Paraguay 400

Las redes mágicas de la memoria.

Saberes y encantamientos en las leyendas populares
de América Latina

Néstor Ganduglia, Uruguay 417

PANEL MEMORIA E IDENTIDAD

::21::

Una aventura de saberes en diálogo: el Foro Latinoamericano
"Memoria e identidad"

Néstor Ganduglia, Uruguay 431

Bases para una política sobre el patrimonio cultural inmaterial
en un país diverso: el caso de Colombia

Adriana Molano A., Enrique Sánchez G., Colombia 440

Concurso: Conoce y Evalúa tu Patrimonio Inmaterial 455

Exposición El retorno del ancestro
a pintura ceremonial de los tiradores de harina
en la tradición Kanzó y Savann del vudú haitiano en la
República Dominicana y la tradición dominicana

Geo Ripley, República Dominicana 459

Creencias y cosmología bantú: principalmente
las del pueblo congo

Ronald C. Kerr, Estados Unidos 471

LINGUAMÓN CASA DE LES LLENGÜES

La enseñanza en catalán en Cataluña: una apuesta por un
modelo educativo que busca la cohesión social

Pere Mayans, Cataluña - España 479

::22::

ARTESANÍA

Conferencia Magisral

El diseño contemporáneo y la tradición textil:
el proyecto Agujas Trinidad

Gilda Betancourt Roa, Unesco/La Habana 491

La artesanía en Colombia

María Gregoria Díaz, Colombia 500

Taller de artesanía 507

GASTRONOMÍA

Conferencia Magisral

El sistema de la comida: ¿patrimonio cultural
material o inmaterial?

Genoveva Iriarte Esguerra, Colombia 509

El chairo: comida, identidad y etnicidad

Guillermo Iraola Mendizábal, Bolivia 523

Cocina ecuatoriana

Luis Narváez, Ecuador 530

Maíces, arepas, patrimonio e identidad

Ramiro Delgado Salazar, Colombia 544

Taller de gastronomía indígena 550

DANZA Y MÚSICA

::23::

Talleres de danza y música

559

Comunicado de los participantes

565

In memóriam

Yolanda Salas de Lecuna, la investigadora y la amiga, emprendió en diciembre del año pasado su último viaje hacia los mundos imaginarios que tanto amó e investigó. Para quienes la seguimos en sus andanzas dentro de las culturas populares y en la historia de Venezuela, su recorrido vital permanece en la memoria, así como sus textos continuarán siendo por mucho tiempo una referencia imprescindible para entender las transformaciones de la cultura, la disgregación y reorganización de los grupos sociales populares y, sobre todo, la construcción de los imaginarios, civiles y religiosos.

Nacida en 1948, realizó su bachillerado en Ciencias entre Mérida y Caracas, para luego licenciarse en Letras en la Universidad Andrés Bello de esta última ciudad. Sus tempranos intereses hacia la literatura la llevaron a cursar el Postgrado en Literatura Hispanoamericana Contemporánea en la Universidad Simón Bolívar, con una tesis que indica claramente su temprano interés hacia la cultura popular: “El Cuento Folklórico en Venezuela. Antología, clasificación y estudio”, que obtuvo mención publicación. Profundizó estos estudios en 1983 con otro Postgrado en el Folklore Institute de la Universidad de Indiana en Bloomington, Estados Unidos.

De todas sus obras, vienen a la memoria su estudio sobre la representación popular de Piar, su investigación de los cultos religiosos populares, a menudo junto con Angelina Pollak, con quien viajó a lugares recónditos del territorio venezolano, sin miedo y aunadas por el entusiasmo hacia los mundos que la gente teje en su día a día. En esta misma línea, investigó a los presos y sus imaginarios, identificando figuras prototípicas de la construcción mítica popular, como la del “guerrero”, cuyo valor interpretativo utilizó

::26::

también para analizar la realidad política de la Venezuela contemporánea y, en particular, la proyección de Chávez entre los grupos populares.

Sin embargo, no se limitó a la actividad investigativa, ya que se dedicó con tesón a la salvaguardia del patrimonio cultural popular, colaborando con instituciones públicas y privadas, resaltando sobre todo su actividad por varios años como directora de la Fundación de Etnomusicología y Folclor (Fundef), actual Centro de la Diversidad Cultural. Precisamente como defensora del patrimonio inmaterial latinoamericano estuvo integrando el comité científico de los Encuentros para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos que la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura de Colombia organiza cada año, bajo la batuta de Isadora de Norden.

A Yolanda Salas va nuestro recuerdo y nuestro reconocimiento.

SESIÓN INAUGURAL

Palabras de bienvenida

*Isadora de Norden,
directora general de los Encuentros*

Queridos amigos que nos acompañan hoy, en esta histórica ciudad de Cartagena de Indias, para dar inicio a la IX edición de una aventura extraordinaria y maravillosa que iniciamos en el año 2000 y que desde entonces, año a año, nos ha congregado en un espacio interdisciplinario para la reflexión, promoción y difusión del patrimonio inmaterial de nuestros países.

Esta vez el tema que nos convoca: Lenguas y Tradición Oral, responde a una necesidad vital de propiciar la reflexión y alentar la formulación y ejecución de políticas públicas que promuevan la preservación de una de las expresiones más significativas de la diversidad cultural.

Constituye también una respuesta y una contribución al llamado del Secretario General de las Naciones Unidas para hacer de este año que ya termina, el Año Internacional de los Idiomas.

La preocupación no es vana ni antojadiza: el Director General de la Unesco ha señalado que “más del 50% de las 7000 lenguas que hoy se hablan en el mundo corren el riesgo de desaparecer en el devenir de las próximas generaciones; menos de la cuarta parte de ellas se usan en la escuela y el ciberespacio y la mayoría de las que aún se emplean sólo se utilizan de manera esporádica”. Ausentes de los sistemas educativos, de los medios de comunicación, de las industrias editoriales y del dominio público en general, la amenaza que se cierne sobre ellas es efectivamente letal.

::30::

La desaparición de cualquier lengua no solamente atenta contra la riqueza de nuestro patrimonio cultural, sino que además mengua la diversidad cultural de la humanidad en su conjunto, pues con ella desaparecen igualmente cosmogonías, estructuras de pensamiento, formas de relación, expresión, nominación, tradición; en fin, de formas de ver y entender el mundo.

La pérdida de una lengua, por último, vulnera también el principio de respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales tales como la libertad de expresión, la libertad de comunicación, la libertad de información y de elección de formas propias de expresar una visión del mundo.

Compartiremos aquí, durante cinco intensas jornadas, saberes y experiencias. Ha sido nuestro propósito y deseo más sincero que con ello contribuyamos a enriquecer el debate, pero fundamentalmente a transformar prácticas.

Debo agradecer a todas y cada una de las personas e instituciones que nos han acompañado en este empeño. Su contribución y apoyo han sido determinantes para que hoy estemos aquí reunidos dando inicio a una fiesta de la diversidad, la pluriculturalidad y la interdisciplinariedad.

Gracias al Ministerio de Cultura de Colombia, a usted señora Viceministra; a Adriana Molano y Jon Ladaburu; a usted, señora Alcaldesa de Cartagena; a Gina Ruz, directora del Instituto de Patrimonio y Cultura de Cartagena; gracias a la Gobernación del Departamento de Bolívar; a María Claudia Berrocal, gerente del Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de Bolívar; a Alberto Abello; a la Universidad de Cartagena; a Herman van Hooff, Frédéric Vacheron y la Unesco a través de sus Oficinas en La Habana, Montevideo, Haití, San José y Quito; al Ministerio de Cultura de España; a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid); a la Corporación Andina de Fomento (CAF); a la Unión Latina; a la Casa de Bolívar del Banco de la República; al director general del SENA, Darío Montoya, y a su director regional, Luis de Ávila; a Rafael Martínez, director de la Escuela de Gastronomía del Caribe; al Palacio de la Inquisición; a la Escuela Superior de Bellas Artes

de Cartagena; a la Cámara de Comercio de Cartagena y a Acción Social de la Presidencia de la República.

Fue muy importante el apoyo del Comité Asesor de Cartagena y del Comité Científico de los Encuentros. A todas y cada una de las personas que a lo largo de este año de preparación de este IX Encuentro nos han ofrecido su generosa colaboración, consejo y asesoría, gracias.

Mis reconocimientos a cada uno de ustedes, que tomaron la opción y la decisión de dejar de lado sus actividades y vida cotidianas, sus países y sus regiones para llegar a Cartagena de Indias a compartir e intercambiar sus conocimientos, investigaciones, creaciones, expresiones y productos.

Es mi más sincero deseo que durante estos días juntos se construyan y consoliden lazos de amistad personal, vínculos académicos, sueños, proyectos, compromisos y esperanzas.

En nombre de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, entidad que me honro en dirigir, les doy la más cálida y afectuosa bienvenida.

Que estas jornadas y nuestros trabajos sean fructíferos.

ISADORA DE NORDEN

Actual directora del Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina, el Caribe, España y Portugal (Cerlalc). Ha sido directora general del Instituto Colombiano del Ministerio de Cultura (Colcultura), actual Ministerio de Cultura de Colombia; directora de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia; directora del Instituto de Cultura y Turismo de Bogotá; directora de la Cinemateca Distrital de Bogotá; fundadora y gerente general de la Compañía de Fomento Cinematográfico (Focine); gerente en Colombia de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica; directora de la Galería de arte Diner's; corresponsal de la Unión Latina en Colombia y asesora para asuntos Culturales de la misma entidad; directora general del pabellón de Colombia en Expo Lis-

::32::

boa 98; cónsul de Colombia en La Havre, Francia; consejera cultural de la Embajada de Colombia en Venezuela.

Directora general y coordinadora académica de los Encuentros para la Promoción y Difusión del Patrimonio de Países Andinos, realizados en Cartagena de Indias, Colombia; Santa Ana de Coro, Venezuela; Granada, España; Lima, Perú; Quito, Ecuador; y Países Iberoamericanos, realizados en Medellín, Colombia; San Felipe de Yaracuy, Venezuela; Santa Cruz de la Sierra, Bolivia; y Cartagena, Colombia.

Recientemente fue condecorada con la Gran Orden Ministerio de Cultura de Colombia, por su comprometida labor en el posicionamiento del arte y de la cultura en este país.

Palabras del director de la oficina regional de cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, señor Herman van Hooff

Es un gran honor y un verdadero placer participar en esta jornada en mi calidad de director de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco y encontrarme entre representantes tan distinguidos del gobierno y del mundo académico de la región.

En el contexto de este IX Encuentro para la Difusión y Promoción del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos, dedicado en esta ocasión a las Lenguas y Tradiciones Orales, creo necesario recordar la definición de la cultura adoptada en la Conferencia Mundial Mondiacult sobre Políticas culturales en México, en 1982, y que sigue vigente hasta el día de hoy:

En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

Desde la perspectiva de la Unesco, se trata de anclar la cultura en todas las políticas de desarrollo: en la educación, las ciencias, la comunicación, la salud, el medio ambiente, el turismo, y de sostener el desarrollo del sector cultural mediante industrias creativas. Así, a la vez que contribuye a la reducción de la pobreza, la cultura constituye un instrumento de cohesión social. Simultáneamente, el reconocimiento de la diversidad cultural conduce al diálogo entre civilizaciones y culturas, al respeto y a la comprensión mutua. Por ello, podemos afirmar que

::34::

la diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados.

Esta línea de acción postula la convicción de una humanidad plural, con culturas consideradas como procesos dinámicos y en constante desarrollo por su capacidad de comunicación e intercambio.

Tanto la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de 2001, que reconoció y elevó la diversidad cultural a la categoría de patrimonio común de la humanidad, como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial del 2003 y más recientemente, la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005, aspiran a preservar ese tesoro vivo y renovable que es la diversidad cultural, para que no se perciba como patrimonio estático sino como un proceso que garantice la supervivencia humana, y a la vez, nos invitan a demostrar que la diversidad cultural es efectivamente una fuerza motriz del desarrollo sostenible y por ello, un instrumento decisivo en la lucha contra la pobreza.

Como ustedes conocen, las dos Convenciones de 2003 y 2005 junto a la Convención de Patrimonio Mundial de 1972, constituyen los pilares de la protección de la diversidad cultural y el patrimonio cultural en todos los aspectos, tanto materiales como inmateriales y reafirman que la cultura no es una mera mercancía sino que tiene significado y valor como reflejo de la memoria e identidad de los pueblos.

Es justamente propósito de estos Encuentros propiciar el conocimiento práctico de esta diversidad cultural, debatir las mejores experiencias y prácticas en la promoción y preservación del patrimonio inmaterial mediante el diálogo y los intercambios, tanto académicos como artísticos, entre los participantes e interesados en el tema.

Es por ello que las Oficinas de la Unesco en la región: La Habana, Quito, Brasilia, Montevideo, San José y Puerto Príncipe hemos unido esfuerzos para apoyar este Encuentro y contribuir al desarrollo de esta valiosa iniciativa que crece y se enriquece cada año.

Hoy inauguramos, en esta hermosa ciudad de Cartagena de Indias, Patrimonio Mundial de la Humanidad, el IX Encuentro que como se ha mencionado tendrá como centro de los debates las Lenguas y Tradiciones Orales, en consonancia con haber sido el 2008 declarado por Naciones Unidas, Año Internacional de las Lenguas. Por tal razón, en el marco conceptual en que se basa la convocatoria a este Encuentro se expresa:

la construcción de los imaginarios sociales que dan sentido a la cultura encuentran en las hablas populares, en las lenguas tradicionales y en las diversas formas de la transmisión oral, una manera de crearse y recrearse, contribuyendo a la vitalidad de las culturas y a su transformación e interacción permanentes [...]. La supervivencia de las culturas encuentra un hondo significado en la pervivencia de las lenguas. Si la lengua desaparece, con ella desaparecen las culturas.

Esta reflexión está en total consonancia con los objetivos y estrategias que con miras a la celebración del 2008 como Año Internacional de las Lenguas el director general de la Unesco, Señor Koichiro Matsuura, expresó:

Miles de lenguas –aún cuando sean un perfecto instrumento para las poblaciones que las usan como medio de expresión habitual- están ausentes de los sistemas educativos, los medios de comunicación, la industria editorial o el dominio público en general [...]. Es urgente pasar a la acción. ¿Cómo? Alentando y elaborando políticas lingüísticas que permitan a cada comunidad usar su idioma materno de manera tan amplia y frecuente como sea posible, en la educación inclusive, y al mismo tiempo adquirir el dominio de una lengua nacional o regional y de otra internacional.

Y finalmente destacó:

Por eso la Unesco invita a los gobiernos, los organismos de las Naciones Unidas, las organizaciones de la sociedad civil, las instituciones docentes, las asociaciones profesionales y todas las demás partes interesadas a que multipliquen sus actividades en pro del respeto, la promoción y la protección de todos los idiomas, en particular de los que están en peligro.

Estamos en un momento crucial, en un movimiento ascendente de interés y preocupación por la cultura, por lo que debemos propiciar una profundización del debate internacional sobre los problemas relativos a la diversidad cultural y al patrimonio inmaterial a fin de salvaguardar el respeto y la complementariedad intelectual, la diversidad de creación, el patrimonio lingüístico y las artes vivas, así como fomentar la comprensión intercultural, la unidad y el respeto al otro.

Es así que los temas que se abordarán en este IX Encuentro expresan las fortalezas, retos y paradojas de esta región multicultural, sus contextos y raíces, su diversidad lingüística, sus transformaciones históricas, sus conflictos y sus prácticas culturales: nos referimos a las lenguas, las danzas y músicas, las artesanías, el cine, y la gastronomía. A su vez, la visión múltiple desde la historia, la sociología, la antropología, la lingüística, el arte y la literatura harán posible este diálogo en el tiempo, en el espacio y entre disciplinas.

No quiero concluir sin agradecer a la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura y a las autoridades colombianas, el haber dado continuidad a la reflexión sobre el estado del patrimonio inmaterial en la región, las dificultades que aún se presentan, las mejores prácticas y las potencialidades que nos permiten augurar que el patrimonio inmaterial y la diversidad cultural que caracteriza la región será parte decisiva del provenir de América Latina y el Caribe.

A todos aquellos que han contribuido a su realización, a los expertos que tan generosamente acudieron al llamado desde otros países, especialmente a nuestra amiga y excepcional promotora, Isadora de Norden, y al

Comité Organizador que la apoya, a los artistas y especialistas que nos ofrecerán sus reflexiones, o presentaran filmes, artesanías, danzas, músicas, publicaciones y muestras gastronómicas, nuestro agradecimiento y el deseo de éxitos continuados en estos empeños.

::37::

HERMAN VAN HOOFF
UNESCO - CUBA

De nacionalidad holandesa. Graduado en Arquitectura y con Master en Historia de la Arquitectura. Asesor en rehabilitación de viviendas y áreas urbanas en el Distrito del Centro Social y experto en Arquitectura de la Oficina Municipal para la Conservación y Restauración de los Sitios y Monumentos Históricos en Amsterdam. Fue gerente y coordinador del estudio de viabilidad sobre conservación del Patrimonio Cultural en Jamaica, y consultor del Proyecto Regional para el Desarrollo y Patrimonio Cultural para América Latina y el Caribe, PNUD–Unesco, en Lima, Perú.

Igualmente, se desempeñó como jefe de sección para Europa, América Latina y el Caribe, en el Centro del Patrimonio Mundial de la Unesco en París, donde tuvo a su cargo el desarrollo y seguimiento de la Convención del Patrimonio Mundial. Entre el 2001 y el 2005 fue asesor del Patrimonio Mundial en América Latina y el Caribe y Asesor de Cultura para el Mercosur de la Oficina de Unesco en Montevideo, Uruguay, donde centro su actividad en el seguimiento del estado de conservación de sitios de patrimonio mundial y en la preparación del informe regional sobre el Estado del Patrimonio Mundial en América Latina y el Caribe. En la actualidad es director de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe y representante de la Unesco en Cuba, República Dominicana y Aruba.

Introducción Académica

*Alberto Abello Vives,
Colombia*

Agradezco a Isadora de Norden y a los organizadores del IX Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos la invitación cursada para –con unas breves palabras iniciales– dar la bienvenida a los asistentes en nombre de la academia local. Para mí esta invitación, sin ser especialista en el tema de las lenguas y la tradición oral que hoy nos congrega, es un honor inmerecido. Isadora sabe cuántas veces decliné este ofrecimiento que sólo he aceptado por la tenacidad que la caracteriza y que la ha llevado a que hoy en Cartagena abramos la novena edición de estos encuentros.

La diversidad lingüística y las tradiciones en la oralidad, tema central de este congreso, han estado siempre entre las preocupaciones de la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura. Si se revisan las memorias de los Encuentros anteriores descubriremos ricos materiales para la reflexión, que recomiendo como aperitivo a estos días de trabajo. La decisión de convertir este tema en el centro de las exposiciones y debates llena un vacío y adquiere importancia frente a las amenazas a su salvaguarda y evolución provenientes de corrientes dominantes y homogenizadoras.

Me complace que este Encuentro se realice en el Caribe de Colombia y pido la autorización de mis colegas colombianos aquí presentes para invitar a nuestros visitantes extranjeros a conocer esta región llena de cultura, obligada a padecer miserables condiciones de vida a causa de la implantación de modelos de crecimiento económico excluyentes que no han permitido la

irrigación de los beneficios de una pretendida prosperidad. Me complace, porque creo que nuestro Caribe es un territorio ideal para el estudio, precisamente, de la diversidad lingüística y la tradición oral.

Aquí, en esta escasa décima parte del territorio colombiano conformada por una zona continental y el bello Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y por más de medio millón de kilómetros cuadrados de territorio marítimo caribe, territorio en el que habita la cuarta parte de los colombianos, no sólo existe, como bien nos lo ha enseñado la profesora María Trillos Amaya, un elevado número de lenguas y dialectos; sino que se goza de múltiples expresiones que son incluidas como tradiciones orales (leyendas, mitos, cuentos infantiles, voces, canciones), tan diversas o más que las mismas subregiones ambientales y culturales que posee. La comunicación se da a través de maneras variadas de hablar entre sus gentes –como nos lo enseña el profesor Julio Escamilla– y sus habitantes (aquellos “salvajes” o “gentes de tierra caliente” como lo dijera, construyendo un estereotipo, un gobernante desde el altiplano del gobierno hace un siglo) se ufanan de una laureada relación entre oralidad y literatura ya conocida por el mundo.

Este Caribe, al que llegan nuestros huéspedes, es de cierta manera “atípico” no sólo por su enorme tamaño territorial y por el tamaño de su población (similar al de algunas Antillas Mayores y a los países centroamericanos, muy superior a las Antillas Menores), sino porque a pesar de haber existido en esta Cartagena de Indias el principal puerto para el comercio de los esclavizados, estuvo durante el período colonial por fuera de la ruta de las plantaciones azucareras esclavistas para la exportación, articuladas a la economía mundial; atípico también porque a pesar de la extinción de la población indígena, como en otros lugares del Caribe, hoy sobreviven a lo largo y ancho del territorio continental –en la península desértica de la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Perijá, el Departamento de Córdoba, entre otros lugares– herederos de las poblaciones que se amoldaban a este territorio antes del mil quinientos.

Este Caribe de Colombia es un Caribe amputado al despuntar el siglo XX. La Independencia de Panamá en el marco de la expansión imperial

::40::

estadounidense, no sólo le arrebató la franja más estratégica de su geografía con un inmenso potencial económico, sino que fracturó uno de los puentes para la comunicación, el intercambio y el tejido de redes sociales más importantes con el Caribe occidental.

Pues bien, es en esta región donde se hablan además del español predominante, nueve lenguas amerindias, dos lenguas criollas (de matriz inglesa en la zona insular y de matriz hispana en Palenque de San Basilio), así como el inglés denominado como estándar (por una pequeña población isleña). Por lo demás y como es obvio, las variaciones dialectales de este español en el Caribe lo hacen diferente del actual español de la Península Ibérica (en el marco del IV Congreso de la Lengua Española realizado aquí en Cartagena, en 2007, por los tertuleaderos cercanos a este recinto se neceaba como ocurre en cualquier lugar sobre cuál era entonces el “mejor”, el “verdadero” o el “corroncho” buscando una inexistente pureza y momificación lingüística). Mientras el resto del país construye un único estereotipo dialectal de los costeños (como si nada más existiera una costa, la que todavía se llama erróneamente costa Atlántica), aquí ni siquiera las viejas divisiones político administrativas coloniales o republicanas mantienen la uniformidad, la región está plagada de múltiples provincias que con sus maneras de comunicarse desmontan cualquier posibilidad de imaginarnos una sola cultura caribe hegemónica en Colombia.

Por ello creo que este sería un lugar espléndido para los estudiosos como ustedes. Pero este intento de seducción obedece a algo mucho más serio que la relación folletinesca de nuestra riqueza cultural. El Caribe colombiano ha sido en las últimas décadas oscuro escenario de las más macabras atrocidades cometidas contra su población por las distintas fuerzas vinculadas a los conflictos colombianos. Es la violencia con sus distintas manifestaciones, incluido el montaje de enclaves productivos aplaudidos por las mentalidades desarrollistas, lo que ha ocasionado el desplazamiento forzado de las poblaciones pobres del campo y las pequeñas localidades, afectando en gran medida a grupos étnicos y afrocolombianos. No es, como se quiere engañar al mundo, un proceso migratorio derivado de la expansión

de la prosperidad empresarial y productiva derivada de una benefactora política contra la violencia. Pues bien, nuestra región que además de los crímenes de lesa humanidad ha sufrido el desplazamiento de familias desvertebradas, que tienen que abandonar su propio mundo y sentido de vida, sus tierras, costumbres, relaciones y referentes, es un lugar en el que los estudiosos del patrimonio inmaterial encuentran un doloroso campo de investigación, pero que además los invita a contribuir a la reconstrucción de la sociedad desde la cultura.

Entiendo los eventos académicos y culturales como éste no sólo como los espacios para ilustrar a otros sobre ciertos avances en el conocimiento, para reflexionar entre expertos sobre la realidad y sus visiones desde las disciplinas. Estos eventos son buenos cuando se tejen relaciones entre académicos, gestores, comunidades; aparecen redes, surgen grupos e iniciativas. Mi invitación en esta bienvenida es a los expertos iberoamericanos a hacer vínculos alrededor de los saberes y alrededor de las posibilidades del futuro de nuestra sociedad caribeña.

Encuentran ustedes una región que ha avanzado como ninguna otra de Colombia en la búsqueda del conocimiento sobre sí ella¹. Hoy esta región, es preciso recalcarlo una vez más, es sin lugar a dudas la más estudiada de Colombia gracias a la copiosa y calificada producción intelectual desde el campo de la investigación en múltiples áreas y disciplinas y a los esfuerzos institucionales de universidades y centros de investigación. En *Respirando el Caribe*, un volumen sobre el estado de la cuestión editado 2006, se aprecian los avances notables en 10 áreas centrales del conocimiento: historia, geografía, ambiente, economía, ciudades, educación, antropología, lingüística, literatura y música; sobre cada tema hay un ensayo que confirma la existencia de una extensa y rica bibliografía nacional derivada de los estudios del Caribe colombiano. Allí está, también de María Trillos, para los interesados, *Perspectivas de los estudios lingüísticos del Caribe colombiano*.

1 Algunas de las siguientes ideas hacen parte de un artículo periodístico publicado en el diario El Heraldo de Barranquilla, en 2008, del mismo autor de esta introducción, y hacen parte también parte de un ensayo más amplio sobre los estudios del Caribe en proceso de elaboración.

::42::

Se destaca igualmente la pluralidad de visiones y enfoques sobre la historia y el desarrollo regional; ya ha sido superada la era de las primeras obras que durante cierto tiempo generaron una mirada unánime. Incluso, existe controversia académica sobre fenómenos históricos, económicos y culturales que, por supuesto, enriquece y enaltece el ejercicio académico.

Cada vez más el desciframiento del Caribe supera las individualidades y avanza por el camino de la cooperación y el intercambio. La existencia de centros especializados y grupos de investigación, así como el accionar de redes, aún incipientes, lo demuestran. Quienes estudian el Caribe, entre nosotros, interactúan con sectores sociales, culturales, empresariales y políticos.

La producción audiovisual se ha enriquecido con los nuevos aportes y la virtualidad vive su primera generación. La conceptualización, diseño, construcción y montaje de un museo de identidad regional en Barranquilla, que ha convocado a la academia regional; así como la interacción con programas radiales y de la televisión regional, el apoyo a la conservación y uso de la memoria audiovisual, y los archivos históricos y fotográficos hacen parte de este proceso. Líneas de publicaciones, libros y revistas, simposios, seminarios y cátedras contribuyen a la divulgación y a la apropiación social del conocimiento. Igualmente, nuestras universidades superan el nivel de pregrado en sus ofertas educativas.

Este panorama está indicando que los estudios sobre el Caribe en Colombia se encuentran vivos y su ejercicio es un continuo que no se detiene, sino que avanza, a pesar de las dificultades.

La aún escasa valoración de la utilidad de este campo de trabajo y la falta de mayor reconocimiento a su pertinencia, las debilidades institucionales y los insuficientes mecanismos de financiación, así como la desconianza por motivos regionales, institucionales o personales, se constituyen en tropiezos serios a la labor de investigadores, grupos y centros. Son muy pocos los investigadores que pueden dedicar la totalidad de su trabajo a esta labor. Los investigadores universitarios vienen siendo empujados a un mayor número de horas de clase y de actividad burocrática, así como a la

obligatoriedad de vender servicios para complementar sus ingresos. Los investigadores de los centros independientes, salvo contadas excepciones, trabajan por proyectos específicos y sin estabilidad laboral y participan en la gestión de los recursos para financiar sus líneas de investigación. Con el agravante de que sólo aquellas líneas financiadas tienen opción.

Por todo ello, y a pesar también de todo ello y de “aquello”, insisto en la invitación a que al final de este importante Encuentro podamos tener, además de las tradicionales complacencias, un amplio listado de acuerdos, relaciones, posibles áreas de interés, grupos y redes.

ALBERTO ABELLO VIVES

Economista, Magíster en Estudios del Caribe. Actualmente es decano de Ciencias Económicas y Administrativas y director de la Maestría en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar en Cartagena. Dirige el nodo coordinador de la Red Iberoamericana sobre Desarrollo y Cultura, un proyecto conjunto con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid). Fue director del Observatorio del Caribe Colombiano, donde dirigió la Cátedra del Caribe Colombiano y la revista *Aguaita*. Ha sido asesor de los Ministerios de Cultura y de Educación de Colombia y del Ministerio de Cultura de Guatemala, así como asesor del Museo Nacional de Colombia y miembro del comité científico del Museo del Caribe.

Conferencia Magistral

Diversidad lingüística y globalización

*Jon Landaburu,
Colombia*

1. La diversidad lingüística del mundo y de Suramérica

Se han censado en el mundo entre 6000 y 7000 lenguas. El número exacto es difícil de determinar por tres tipos de razones, unas que tienen que ver con la insuficiencia de la información, otras propiamente lingüísticas, otras políticas. La información de los compendios y recopilaciones de lenguas² es efectivamente todavía insuficiente pues se siguen reportando para la misma lengua nombres distintos –cada uno contabilizado como una lengua distinta–, se sigue refiriendo a lenguas ya no habladas, o a lenguas que nunca existieron, mencionadas por viajeros sobre la base de informes vagos, etc. Más compleja y más irreductible es la contraposición entre las otras dos causas de incertidumbre: la política y la lingüística. En muchas situaciones, no es fácil para el lingüista decidir si dos hablas distintas son una misma lengua. ¿Son variantes de una misma lengua o son dos lenguas distintas: el serbio frente al croata, el quechua de Ayacucho frente al quechua de Cuzco, el vizcaíno frente al guipuzcoano, el *uitoto bue* frente al *uitoto münüka*? La misma incertidumbre para decidir se da en la historia de las hablas cuando tenemos la fortuna de disponer de documentos escritos: ¿en qué momento el latín hablado en la Rioja española dejó de ser latín y se volvió castellano?

2 Véase especialmente: www.ethnologue.com

Constatamos permanentemente que las hablas se van diferenciando unas de otras pero como no estamos ante individuos o sustancias indivisibles, el problema de su identidad y por ende el problema de su número es complejo. Aunque para el lingüista puede haber la pregunta sobre la identidad de cada lengua porque ésta tiene algo de organismo, no puede sintonizar directamente con el político que habla de pueblos y de sujetos colectivos. A menudo es la política la que fuerza la decisión en la práctica y decide, en función de los intereses de los grupos concernidos, que el serbio y el croata son dos lenguas (o una), que el vizcaíno y el guipuzcoano son una (o dos), que el quechua de Ayacucho y el quechua del Cuzco son una (o dos), que el *uitoto bue* y el *uitoto münüka* son dos (o uno). Afortunadamente hay muchas situaciones que no ameritan debate y, aunque el lingüista pueda encontrar semejanzas remotas entre el castellano y el inglés, entre el *uitoto* y el *bora*, no va a afirmar que se trata de una sola lengua y en este punto no hay diferencias con la perspectiva política. Tomando en cuenta al mismo tiempo criterios lingüísticos claros y decisiones políticas no extravagantes, constatamos un consenso amplio para hablar de unas 6500 lenguas en el mundo.

Simplificando los datos podemos repartir estas lenguas por continentes de la siguiente manera (aproximadamente):

- + 2000 lenguas en África.
- + 2000 lenguas en Eurasia: 200 en Europa, 400 en Asia septentrional, 1400 en Asia meridional.
- + 1500 lenguas en Oceanía, de las cuales más de 1000 están en Nueva Guinea.
- + 1000 lenguas en América.

Obsérvese que no es tan notable el número de las lenguas americanas co-tejándolo con el de los otros continentes, en particular con el de las lenguas africanas o, por ejemplo, con el número de las lenguas de Nueva Guinea, una isla muy grande pero menor en superficie que Colombia (800 000 km²). En

::46::

cambio, sí es llamativo el número de familias lingüísticas que tenemos en América. Sabemos que los lingüistas tratan de reagrupar las lenguas en grupos genéticamente emparentados llamados familias o estirpes. Así pueden mostrar que el ruso, el bengalí, el griego y el español tienen formas de hablas relacionadas que se supone proceden de un tronco común llamado “indo-europeo”³. Lo mismo, pueden mostrar que el chibcha de los Muisca de Bogotá, el kogui de la Sierra Nevada y el cuna del Darién pertenecen a una misma familia. Cuando una lengua no se ha podido “emparentar” con ninguna otra, se habla de “lengua aislada” y se considera como una estirpe a sí sola, lo mismo que si se tratara de una familia muy extensa.

En el estado actual del conocimiento, las 6500 lenguas se dejan reagrupar en (aproximadamente):

- 20 estirpes en África.
- 28 estirpes en Eurasia.
- 46 estirpes en Oceanía, de las cuales 27 están en Nueva Guinea.
- 157 en América, de las cuales 93 están en Suramérica.

¡De donde sobresale que Suramérica tiene tantas estirpes como África, Eurasia y Oceanía juntas!

Se podría pensar en un primer momento –y se ha solido invocar este argumento– que esta pluralidad se debía a la escasez de estudios en el área. Es cierto que hace medio siglo teníamos en Suramérica un nivel global de estudios menos avanzado que en el resto del mundo (con la excepción notoria de Nueva Guinea prácticamente desconocida antes de los años treinta del siglo pasado). Este retraso implicaba que la ausencia de datos empíricos confiables impedía el establecimiento de reagrupaciones genéticas. Sin embargo, en estas décadas la información disponible ha aumenta-

3 El uso simultáneo para la clasificación de lenguas de las metáforas de la cepa o del tronco (imagen del árbol que va ramificando desde una raíz), de la estirpe o de la familia (imagen de la agrupación de seres humanos que proliferan a partir de una unión sexual) muestra la dificultad persistente de la lingüística moderna para pensar la identidad y la diferenciación de las lenguas.

do considerablemente y si bien es cierto que faltan todavía muchos análisis comparativos, el número de estirpes atestiguadas por los especialistas reconocidos (no hablamos de intentos de macro-clasificaciones generalmente rechazadas como las de Greenberg) no ha disminuido notablemente. En particular quedan muchas lenguas aisladas que no parecen encajar en las grandes familias constituidas, lo cual hace evidentemente crecer el número de estirpes distintas. En todo caso no parece que el retraso de los estudios sea causa de la cuantía de esta diversidad.

Lo que sí podemos constatar es que, a la par de la diversidad de flora y fauna, la diversidad genética lingüística parece producirse más favorablemente en la zona equinoccial del planeta. Lo vemos en África ecuatorial, Indonesia, Filipinas, Nueva Guinea, el norte de Australia y la Amazonia. De las 420 lenguas suramericanas, unas 350 proceden de la Amazonia *sensu lato* y son habladas por poblaciones de pequeña demografía que han mantenido con determinación su identidad lingüística. Es posible que este mismo manejo de la lengua como determinante identitario haya creado a lo largo de siglos o de milenios diferencias lingüísticas insalvables entre lenguas de un común origen. El poblamiento de América parece relativamente reciente en comparación con otras partes del mundo (unos 20 a 30 000 años según los arqueólogos, frente a 80 000 años para la dispersión de nuestra especie *homo sapiens sapiens* desde África oriental) y es probablemente producto de pocas oleadas migratorias, por lo cual la proliferación y ramificación de lenguas ha debido ser muy intensa y muy antigua, especialmente en los medios forestales húmedos. Por su situación particular, Colombia resume muchas de las condiciones suramericanas y la observaremos con más detenimiento.

Más allá de condiciones geográficas particulares que parecen hacer variar la cuantía de lenguas y de estirpes, es importante entender que *la diversificación de las lenguas, como la de las culturas, nace de la misma naturaleza de la comunicación simbólica. Ésta une a un grupo, al mismo tiempo que lo separa de los demás.* Es un error pensar que le convendría a la Humanidad hablar una sola lengua o compartir una sola cultura, no tanto porque nos parece

que es “más bonito” que haya variedad, y porque sería “muy aburrido” que todos habláramos de la misma manera, como a veces piensa románticamente el ciudadano cansado, sino porque la cultura y su manifestación más poderosa, la lengua, está atravesada por una necesidad de diversificación. ¿De qué se trata?

Toda comunicación lingüística supone la posesión común de un código compartido por los que comunican. Este código es un conjunto complejo de reglas de usos de signos, sistema así mismo producto de una larga historia y es lo que llamamos “lengua”. Se da una relación permanente entre el código y los mensajes comunicados. Para que su mensaje sea entendido, el mensajero utiliza el código pero la producción (como la recepción) del mensaje supone más que el uso del código. Supone la utilización *contextual* del código y eso, a la larga, lo modifica. Una comunidad que comparte los contextos, las situaciones nuevas, comparte también la modificación del código. Dos comunidades que compartieron el mismo código pero ya no comparten muchos contextos y situaciones, poco a poco dejan de compartir el código y cada una desarrolla códigos distintos. Si la humanidad se expande, si los grupos se separan, ocupan espacios diferentes y viven realidades distintas, es inevitable que los instrumentos simbólicos que permiten compartir estas realidades se diferencien también.

Esta distanciaci3n simb3lica de las comunidades no tiene porque ser vista como negativa. Contrariamente al mito b3blico de la Torre de Babel que la entiende como un castigo, la multiplicidad de las lenguas de la Humanidad no es un empobrecimiento de la comunicaci3n. Ofrece m3s bien la posibilidad de expresar simb3licamente seg3n un gran n3mero de v3as alternas, la inmensa riqueza de la realidad, riqueza que rebasa la experiencia de cualquier grupo humano limitado. La Humanidad ha enriquecido considerablemente su mundo mental y espiritual gracias a esta extraordinaria diversificaci3n simb3lica.

En realidad parece que se tratara en cuanto a la especie humana, del mismo proceso evolutivo que llev3 la vida a expresarse en millones de

especies biológicas distintas, cada una adaptada a entornos diferentes. Como en el reino vegetal o animal, la Humanidad se beneficia de las múltiples adaptaciones de sus grupos a entornos distintos. Cada *cultura humana*, y dentro de ellas de manera básica y más perenne, cada *lengua*, recoge, expresa y memoriza estas adaptaciones a los cambios del entorno. Estos cambios son de tres tipos: cambios del mundo natural (físico y biológico), cambios del mundo humano (social, cultural, tecnológico), cambios internos a la lengua misma. Contrariamente a otras manifestaciones culturales, la lengua maneja tiempos largos. En una química que nos sigue siendo muy misteriosa procesa innovaciones cognitivas, aportes de otras lenguas, modificaciones internas de su propio código. Con el tiempo, el resultado es la manifestación de una lengua diferente. De estos múltiples procesamientos nace la diversidad de lenguas.

No podemos sin embargo prolongar el símil demasiado lejos. Contrariamente a la evolución biológica que va creando especies que ya no pueden cruzarse entre sí, la evolución humana es intra-específica y no crea diferencias irreductibles. La Humanidad es una sola especie y los grupos humanos siguen mezclándose biológicamente entre sí. Las lenguas, aún las más distanciadas, permiten siempre la inter-traductibilidad y grados mejorables de comunicación. El mundo mental y la historia humana son atravesados por dos movimientos contrarios y ambos inevitables: el uno de divergencia y el otro de convergencia. Después de milenios donde dominó la divergencia, pareciera que la Humanidad haya entrado en un proceso acelerado de convergencia, lo que a veces se llama, aunque con muchas connotaciones diferentes, la globalización o mundialización. El enorme reto de nuestras generaciones es lograr que podamos vivir este acercamiento manteniendo vigentes diferentes maneras de existir, pensar y expresar el mundo humano. Esto implica que conozcamos y cuidemos sus múltiples caras. Volvamos a la realidad de las lenguas indo-americanas y más especialmente a las de Colombia, que nos conciernen más directamente aquí.

2. La diversidad lingüística indígena de Colombia⁴

La fragmentación lingüística y la variedad de situaciones sociolingüísticas de Colombia es especialmente notable por participar este país al mismo tiempo del mundo andino, del mundo caribeño y del mundo de las bajas tierras amazónicas u orinoquenses, y por albergar poblaciones de origen indoamericano, ibérico, africano. Aunque la inmensa mayoría de la población colombiana es mestiza y de habla castellana, subsisten todavía numerosos grupos hablantes de lenguas vernáculas autóctonas y dos grupos hablantes de criollos afro-americanos. También es de destacar la diversidad de variantes del castellano. Presentaremos esta compleja situación de manera algo sintética, focalizándonos sobre la realidad lingüística indígena, que es la que conocemos mejor.

En un país de 44 millones de habitantes, una población indígena de 1 378 000 personas (censo de 2005), pertenecientes a cerca de 100 identidades étnicas amerindias, está presente en todos los departamentos que tiene el Estado. De esta población, más de 500 000 personas no hablan ninguna lengua amerindia aunque se identifican como indígenas y tienen hábitos sociales y culturales que los acreditan como tales (grupos cenúes, pastos, coyaimas, yanaconas, mokanas, cañamomos, etc.). El resto habla 65 lenguas diferentes (algunas de ellas con variaciones dialectales importantes) agrupables en 21 estirpes lingüísticas (13 familias lingüísticas y 8 lenguas aisladas).

La diversidad geográfica y cultural de estas poblaciones es muy grande. Se encuentran comunidades de sabanas o praderas (Llanos orientales del Orinoco), de bosque tropical húmedo (selvas amazónicas, costas del Pacífico), de desiertos semiáridos (península de la Guajira), de altas montañas

4 En las páginas siguientes se recogen algunos datos ya publicados en: Landaburu Jon, 1997, "La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable", *Actas del seminario internacional Unesco-Linguapax sobre las políticas lingüísticas en el mundo* (Bilbao, 1996), Unesco, Bilbao; datos y comentarios reactualizados en: Landaburu Jon, 2006, « Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte », *Amerindia* N°29, París.

(Andes meridionales, Sierra Nevada de Santa Marta), de costas desmontadas (litoral del Mar Caribe), etc. Estas comunidades pueden ser de pescadores, de horticultores semi-itinerantes, de agricultores estables, de nómadas recolectores, de pastores y más recientemente de inmigrantes a las ciudades, no pocos de ellos en condición de desplazados por la violencia.

Lo que ha podido subsistir de la población indígena precolombina aún hablante de lenguas amerindias, se encuentra en zonas de refugio o de difícil acceso y/o de condiciones insalubres hasta hace poco (tierras bajas tropicales). En las tierras bajas del Oriente (Orinoquía y Amazonía) se calcula que puede haber algo más de cien mil indígenas; en las tierras bajas occidentales (Costa Pacífica y occidente de la Costa Atlántica) otros ciento cincuenta mil. La zona andina contiene unos trescientos mil; la zona norte (Guajira, Sierra Nevada de Santa Marta, Serranías de Perijá y de Motilones) más de trescientos mil.

La escasa monta de estas cifras frente a la masa de la población mayoritaria se acentúa aún más si se toma en cuenta el tamaño de los grupos etnolingüísticos. De los 65 grupos identificados por su lengua, tres tienen más de 100 000 personas (wayuu (guajiros), nasa (paeces), embera (chocoes)); 30 tienen entre 50 000 y 1000 personas; 32 tienen menos de 1000 personas.

Es importante matizar estas cifras con dos consideraciones. Por un lado, globalmente, la población indígena está creciendo. Por otro lado, muchos de estos grupos están divididos por fronteras internacionales de suerte que, frente al problema de la supervivencia lingüística o étnica, hay que tener en cuenta los miembros de las mismas comunidades etnolingüísticas que viven en Brasil, Venezuela, Ecuador, Panamá y Perú.

La situación sociolingüística de estos pueblos es muy variable y es en buena parte en función de los antecedentes históricos y de la distancia económica, cultural y política actual al mundo occidental. Para dar una idea muy general de esta complejísima realidad, haremos un breve recorrido por la geografía indígena de Colombia tratando de tipificar la situación de las lenguas en relación a su entorno lingüístico, social y cultural.

2.1. Los pueblos de las llanuras bajas de la Amazonía y de la Orinoquía

Tuvieron hasta mediados del siglo pasado relativamente poco contacto continuo con la civilización europea. La gran diversidad de lenguas y de pueblos propia del mundo amerindio se mantuvo mucho más tiempo en esas regiones y existe todavía, aunque con una vitalidad directamente proporcional a su alejamiento de la frontera de colonización campesina. De las 65 lenguas indias de Colombia, 50 son habladas en ellas. Este aislamiento ha venido cediendo en este último medio siglo. En el piedemonte andino-amazónico los procesos de colonización de campesinos mestizos se han acelerado, desplazando a los indígenas o encerrándolos en enclaves frágiles. En las vastas extensiones amazónicas y en la parte más oriental de los Llanos del Orinoco, los indígenas, generalmente ubicados al borde de los ríos Amazonas, Putumayo, Caquetá, Apaporis, Guainía, Inírida, Guaviare, Vichada, siguen siendo la población mayoritaria. La penetración de las instituciones del mundo occidental se ha acrecentado aceleradamente. A la Iglesia Católica y a algunos comerciantes que eran prácticamente la única presencia blanca en estas inmensidades, se han sumado colonos, funcionarios de Estado de múltiples entidades oficiales, evangelizadores protestantes, investigadores científicos, personal de organizaciones no gubernamentales, etc. El desarrollo institucional indigenista de estos últimos años que, supuestamente, se fraguó para favorecer los pueblos indígenas, ha acentuado al mismo tiempo su transculturación aunque tal vez permita también a algunos de ellos sobrevivir como entidades autónomas. Su interacción con las instituciones del Estado y de los departamentos ha aumentado considerablemente y la influencia de los cascos urbanos de las pequeñas capitales departamentales se ha vuelto un referente de mucho peso en la vida diaria de estas comunidades.

Con perspectiva histórica, se puede decir que estos grupos están sufriendo en estas últimas décadas, en las condiciones de este siglo, la arremetida brutal que sufrieron los pueblos indígenas de los Andes o de las costas con la colonización española de los siglos XVI y XVII. Es probable que, como en

aquel entonces, la mortandad cultural y lingüística vaya a ser considerable. Los pocos pueblos de aquellos tiempos que sobrevivieron desarrollaron procesos adaptativos culturales y lingüísticos que les permitieron llegar hasta nuestros días, sobre todo al amparo de ulteriores períodos de aislamiento... A los pueblos amazónicos les ha tocado, en el siglo XX y con los poderes de la tecnología contemporánea, la primera ofensiva del contacto masivo. Las prácticas lingüísticas y culturales de esta gente están sin embargo, aunque amenazadas, todavía vivas y no es fácil predecir cuáles van a subsistir y cuáles no. Hay en este momento una real movilización para reafirmar, rescatar, implementar lo propio.

2.2. Los pueblos de las cordilleras andinas (la Oriental, la Central y la Occidental)

Desaparecieron casi todos durante La Colonia y sobre todo durante el siglo XIX cuando el apetito de tierras y la legislación liberal terminaron prácticamente con las comunidades indígenas. Sin embargo, las zonas más marginadas, especialmente aquellas donde se consolidó una especie de feudalismo de hacienda con una fuerte influencia clerical, lograron mantener una presencia indígena relativamente importante. Esto se dio más que todo en el sur del país, en el departamento del Cauca y de Nariño. Es interesante ver que están apareciendo últimamente, en la zona central del país, voceros de comunidades supuestamente desaparecidas que reivindican el estatuto, hoy favorable, de indígena. Estas comunidades son muy sensibles a su patrimonio lingüístico y cuando pueden implementan programas de recuperación lingüística (totoró, pirsá) o cultural (pasto, pijaos del Tolima, etc.). Las mismas condiciones sociales y el sistema de producción no permitían en los pueblos de las cordilleras la fragmentación lingüística propia de las tierras orientales, de ahí que los grupos supervivientes, cuando los hubo, hayan sido más homogéneos y más numerosos. Es en estas zonas (sobre todo en el Cauca) que nace la reivindicación indígena contemporánea. Surge, antes de extenderse a todo el país con diversas reivindicaciones, como

::54::

un movimiento agrario que busca abolir obligaciones de terraje y otros vestigios feudales, y que quiere asegurar la tenencia de la tierra. Desde el principio (1972), la temática indígena se afirma distinta a la de otros movimientos campesinos pues los objetivos del movimiento señalan la recuperación colectiva de la tierra, la revitalización de la cultura y de la lengua, la promoción de las formas tradicionales de autoridad. Dos grandes ventajas comparativas tienen estos grupos en relación a los pueblos amazónicos. Por un lado su convivencia secular, a veces belicosa, a veces menos dramática aunque siempre sufrida, con el blanco, que les permite entender mejor la sociedad dominante y disponer por lo tanto de estrategias adaptativas más coherentes; por otro lado, su tamaño demográfico (los guambianos deben llegar a treinta mil, los páez o nasa a unas ciento cincuenta mil personas). Aunque estén enclavados en un tejido ajeno y enajenante cada día más poderoso, estos factores les han dado en estos últimos treinta años solidez organizativa y avances serios en el diseño y ejecución de una política educativa y lingüística.

2.3. Costa Pacífica

En esta selva tropical, sumamente húmeda y de acceso difícil, viven unas comunidades de hablas afines, los embera y los waunana. Juntos representan cerca de ochenta mil personas. Hasta hace unos treinta años, esta gente vivía muy dispersa en las cabeceras de los ríos y quebradas. En las últimas décadas se fue reagrupando, creando pequeños pueblos que han permitido el surgimiento de organizaciones étnicas y el montaje de programas escolares que tratan de utilizar la lengua vernácula. La facilidad de transporte ha permitido también el incremento de la comunicación entre indígenas. El uso del castellano está entrando muy fuertemente aunque sirve más para la relación con el mundo de la ciudad y con la población negra, muy numerosa en la región. Si la comunicación intercomunitaria e interdialectal indígena sigue intensificándose podríamos ver fortalecer una lengua vehicular autóctona. Mientras tanto los dialectos están muy vivos y los promotores

de una educación bilingüe embera-castellano están enfrentados a serias dificultades de estandarización. Por lo demás el embera es un pueblo en expansión y ha ido colonizando no solamente zonas de la costa atlántica occidental sino también ha entrado al piedemonte amazónico. En todos estos nuevos asentamientos el uso de la lengua sigue siendo muy vigoroso.

2.4. Costa Atlántica

Fue el lugar del primer encuentro en el continente entre los ibéricos y los indios. El choque fue brutal y desaparecieron casi todos los pueblos de la zona. Algunas comunidades sobrevivieron pero fueron perdiendo su lengua (zenúes). Hoy están reivindicando su "indianidad". En la península de la Guajira semidesértica, zona inhóspita donde posiblemente se refugiaron y mezclaron indígenas de diversas procedencias, fue surgiendo una cultura y un pueblo, los wayuu, hablantes de una lengua arahuaca de procedencia guayanesa. Los wayuu se constituyeron en el único pueblo indígena de tierras tropicales que se dedicó masivamente a la crianza de animales (bovinos, caprinos, caballos). Supieron mantener una bravía independencia frente al poder de la Corona española y frente a la joven República colombiana. Es la etnia más numerosa de Colombia (270 000 personas) y con sus hermanos de Venezuela suman más de 500 000 personas. El grado de monolingüismo wayuu es todavía muy alto y su economía (pastoreo, pesca, contrabando) y su hábitat (rancherías aisladas) los ha mantenido relativamente inmunes a la influencia cultural y lingüística del mundo occidental. Contrariamente a la costa pacífica, la fragmentación lingüística y étnica no es importante, el acceso es geográficamente difícil, la demografía es más favorable. Podríamos tener aquí condiciones propicias a una expansión y modernización progresiva de la lengua.

En esta misma costa atlántica, antes de la península de la Guajira, se da un resurgimiento de la cordillera de los Andes, el macizo de la Sierra Nevada de Santa Marta de unos 20 000 km², que culmina a casi 6000 metros sobre el nivel del mar. En ella viven tres pueblos indios que com-

::56::

parten una misma relación técnico-económica al entorno natural y social, un mismo sistema religioso, lenguas cercanas. Los tres grupos (kogui, ika y wiwa) rebasan las treinta mil personas. Sobrevivientes de una civilización precolombina importante, la de los tairona, han mantenido su autonomía cultural y lingüística con mucho celo, aprovechando la dificultad de acceso del forastero a unas montañas muy abruptas. El multilingüismo entre sus lenguas no es raro, el desconocimiento del castellano es frecuente. Su rechazo al mundo del blanco (mundo del “bunachi” i.e. “salvaje”) es bastante fuerte. Sus distintos intentos de acercamiento no les han dado según ellos satisfacción y siguen cultivando un ideal religioso de aislamiento del mundo exterior, de dialogo exclusivo con sus divinidades. Sus sacerdotes constituyen una verdadera élite intelectual que mantiene, en ausencia de toda escritura, prácticas retóricas y mnemónicas de gran sofisticación.

Las lenguas de todos estos pueblos son muy variadas. Su diversidad estructural y genética refleja más directamente la diversidad geográfica y antropológica del territorio en la medida en que no se dieron, en este rincón noroccidental de América del Sur, fenómenos de unificación civilizatoria o imperial semejantes a los que se produjeron en los Andes centrales (Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y de Argentina) con las expansiones preincaicas e incaicas. Tampoco se dieron procesos de creación y uso de sistemas gráficos. Ninguna de las culturas de la zona logró crear escrituras en el sentido de representación codificada del lenguaje. Existieron desde luego procedimientos de representación gráfica de contenidos como lo atestiguan los numerosos petroglifos, las pinturas rupestres, las codificaciones de cerámicas, de pinturas corporales y algunos mecanismos de ordenamiento mitológico o ritual presentes en el área.

Volviendo al tema de la diversidad genética, o sea de pluralidad de fuentes de procedencia de estas lenguas, reagrupamos actualmente las lenguas indoamericanas presentes en el territorio colombiano en trece familias lingüísticas diferentes, a las cuales hay que añadir ocho lenguas aisladas, no reagrupadas hasta el momento con otras, lo cual nos da veintiuna estirpes

diferentes. Siguiendo un criterio de amplitud del ámbito geográfico donde están presentes distinguimos:

::57::

3. Estirpes lingüísticas en territorio colombiano

3.1. Cinco estirpes de proyección continental (de amplia presencia en el continente)

3.1.1. Familia chibcha

Esta familia lingüística, de probable procedencia centro-americana, está también presente en Panamá, Costa Rica y Nicaragua. Las lenguas chibchas habladas en Colombia son: el cuna o tule, el kogui, el arhuaco o ika, el damana o lengua de los wiwa también llamados arsario, el chimila, el barí y el uwa o tunebo.

3.1.2. Familia arawak

Es esta familia la más extendida en Suramérica. De probable procedencia centro-amazónica, se difundió en estos últimos dos milenios por los ríos tributarios del Amazonas y del Orinoco y por las costas del mar Caribe. Las lenguas arahuacas habladas en Colombia son: el wayuu, el achagua, el piapoco, el curripaco, el baniva, el tariano, el yucuna, el kabiয়ারী.

3.1.3. Familia caribe

Esta estirpe se difundió antes de la llegada de los españoles desde las Guayanas por el Norte de todo el subcontinente y también por el Sur del Amazonas. Las lenguas caribes habladas en Colombia son: el yukpa y el carijona.

3.1.4. Familia quechua

La presencia de lenguas de la familia Quechua en Colombia parece ser moderna. Hoy se hablan el inga o ingano, variedades de dialectos quichuas ecuatorianos y variedades de dialectos quechuas del Amazonas peruano.

::58::

3.1.5. Familia tupí-guaraní

De esta gran familia presente en Brasil, Bolivia, Paraguay y Argentina, no se hablan en Colombia sino el cocama y la lengua *geral* o *nheengatú*.

3.2. Ocho estirpes de proyección regional (presentes en varias áreas del noroeste del subcontinente)

3.2.1. Familia barbacoa

El guambiano y el awa (o kwaiquer).

3.2.2. Familia chocó

El embera con mucha variación (embera-katío, embera-chamí, embera del Atrato y del Baudó, embera-sia o saijá) y el wounana.

3.2.3. Familia guahibo

El hitnü o macaguane, el guayabero, el guahibo propio o sikuni con variedades cercanas (cuiba, amorúa, etc.).

3.2.4. Familia sáliba-piaroa

El sáliba y el piaroa.

3.2.5. Familia macú-puinave

Agrupación no muy segura de pequeñas comunidades selváticas ex nómadas (lenguas yuhup, hupda, nukak, kakua) con un grupo más sedentario, el puinave.

3.2.6. Familia tucano

Una rama occidental: coreguaje y siona. Una rama oriental: tanimuca, macuna, tatuyo, barasana, taiwano, carapana, bará, siriano, piratapuyo, pisamira, tuyuca, yurutí, tucano, desano, wanano, cubeo.

3.2.7. Familia witoto

Uitoto, ocaina, nonuya.

::59::

3.2.8. Familia bora

Bora, miraña, muinane.

3.3. Ocho estirpes de lengua única

Andoque, cofán, kamëntsá, nasa o paez, tinigua, yaruro, ticuna, yagua.

No es éste el lugar para presentar, ni siquiera someramente, la extraordinaria variedad de estructuras fonéticas, gramaticales, semánticas, discursivas que empiezan a revelarse ante los estudiosos de estas lenguas que, afortunadamente, son cada vez más numerosos en Colombia. Una lengua es una prodigiosa arquitectura de signos que permite transmitir el mundo entre seres humanos de una manera singular. En cada lengua se tejen a través de una manifestación sonora particular que le da su inconfundible personalidad, los contenidos intelectuales y afectivos de las personas, sus vivencias, sus recuerdos, sus anhelos, difractados en un medio específico que los organiza. Los humanos bilingües o multilingües nos damos cuenta de la coloración distinta que toman las cosas que contamos cuando las expresamos en español, en inglés o en wayuu. Y no solamente porque las manifestamos en una sonoridad particular a cada lengua sino también porque el mismo contenido de lo que contamos es conformado, estructurado de manera distinta por cada lengua. En estas numerosas lenguas indígenas –como en todas– se traman otras tantas maneras de acercarse al tiempo, al espacio, a las formas de los objetos, a los tipos de acciones, a las relaciones entre las personas. En estas lenguas se han construido discursos múltiples, algunos tan notables que se han memorizado generación tras generación dando lugar a lo que se llama “tradición oral”. Más allá de herramientas de comunicación estamos por lo tanto ante objetos inmateriales únicos, de una enorme sofisticación, que nos plantean hoy el reto de su protección.

4. La protección de las lenguas indígenas

Para abordar este tema es ilustrativo partir de unas preguntas sobre la historia del reconocimiento del valor de las lenguas nativas en Colombia. ¿De dónde viene que siendo esta riqueza presente desde tiempos inmemoriales, la conciencia de su valor y, en particular en nuestro medio, los estudios científicos apropiados, no han venido afirmándose sino de treinta años para acá? ¿De dónde viene por ejemplo que solamente en la Constitución política de 1991, el Estado colombiano reconoce a las lenguas de los grupos étnicos la dignidad de la cooficialidad con el español en los territorios donde se hablan? Tanto en la época colonial como en la época republicana siempre hubo en el país personas que se interesaron por las lenguas nativas, pero, aunque fueran personajes de la talla de José Celestino Mutis, Ezequiel Uricoechea o Jorge Isaacs, siempre fueron muy minoritarios. Hoy vivimos en cambio en Colombia y en todo el mundo una preocupación que concierne la inmensa mayoría de las lenguas del planeta, que atrae la atención de amplio público y que está llevando a cambios legislativos y a determinaciones políticas. Como se recordó, el año pasado la Asamblea general de las Naciones Unidas, la ONU, proclamó el 2008, Año internacional de las lenguas maternas.

Dos tipos de causas nos parecen haber incidido directamente en esta actualidad del tema de las lenguas:

- La conciencia que la globalización, entendida como intensificación de los intercambios de bienes, de personas, de informaciones en el planeta, puede engendrar un mundo homogéneo y estandarizado con el consiguiente empobrecimiento de la vida humana. Este miedo a la uniformización ha producido una re-apreciación y una revalorización de las especificidades culturales de los grupos humanos y muy particularmente de sus lenguas cuando son únicas y su transmisión no es segura.

- La visibilización ante las opiniones públicas locales y mundiales, por esta misma globalización, de la existencia y de las luchas de las minorías étnicas a favor de un reconocimiento de su dignidad y de sus derechos.

::61::

Claramente la actualidad del tema de la diversidad lingüística y su valoración como un bien proviene de la conciencia de una **amenaza** y de una **injusticia**. Son estos dos factores los que están contribuyendo a desplazar el paradigma anterior según el cual la multiplicidad de lenguas era un estorbo a la comunicación y un obstáculo al progreso de la Humanidad. Está claro que aquel paradigma, propio de una época de expansión de la Humanidad occidental no se había enfrentado ni a la amenaza ni a la injusticia. No había amenaza porque la integración de las culturas a favor de una cultura occidental dominante y la desaparición de las lenguas a favor de unas pocas lenguas occidentales dominantes era el camino real de un futuro promisorio para todos. Por ende no había injusticia porque la desaparición de pueblos y de tradiciones enteras era el precio por pagar a la edificación de este futuro.

Nos toca vivir hoy una realidad mucho más enigmática, dónde el llamado “desarrollo” nos plantea demasiados interrogantes, donde la conciencia de los límites de este planeta nos crea la responsabilidad de cuidar su legado, bien sea físico, biológico, cultural. No tenemos sin embargo claridad en el modelo de coexistencia de las culturas y de las lenguas y es algo que tenemos que construir aunque ya sabemos que *multilingüismo* e *interculturalidad* son las exigencias del futuro. De momento tenemos que enfrentar las amenazas y, en nuestro caso, las amenazas sobre las lenguas. Dice un informe reciente de la Unesco⁵:

El 97% de la población del mundo habla el 4% de las lenguas del mundo y el 96% de las lenguas del mundo son habladas por el 3% de la población del mundo. La mayor parte de la heterogeneidad del lenguaje humano está bajo el cuidado de un pequeño número de personas. Hasta las lenguas ha-

5 *Language Vitality and Endangerment: By way of Introduction*, Unesco ad-hoc group on Endangered Languages, 2008.

::62::

bladas por muchos miles de personas no son ya aprendidas por los niños. Al menos 50% de las lenguas del mundo están perdiendo hablantes. Consideramos que alrededor del 90% de las lenguas podrían ser reemplazadas por lenguas dominantes al final del siglo XXI.

No es fortuito que esta amenaza haya sido percibida más que todo en los Estados Unidos de América donde los procesos de globalización son los más avanzados y los peligros de la homogeneización los más grandes. En cuanto a lenguas nativas la situación en este país es la siguiente⁶:

En 1492	Aproximadamente 300 lenguas
Hoy	175 lenguas
Habladas aún por niños	20 lenguas
Consideradas “viables”	5 lenguas

Aunque parte del “ruido” mundial alrededor de estos temas tiene que ver con su actualidad en esas tierras y aunque tienen allá causas particulares, sería un grave error pensar que es una problemática importada. Como lo señalaban los expertos que citamos, se trata de una problemática general.

4.1. ¿Cómo está Colombia?

La situación de Colombia no es tan mala pero es de riesgo. Muchas lenguas de aquí tienen hoy una vitalidad grande y estamos lejos de la situación del Norte pero tenemos que guardar en mente que la mitad de las lenguas habladas en Colombia lo son por grupos de menos de mil hablantes y están por lo tanto en una situación de precariedad preocupante. Este tamaño demográfico que podía no ser problemático en épocas de aislamiento cuestiona la sostenibilidad de la lengua en nuestra época de intercambios intensos. A este factor de riesgo conviene añadir las condiciones de vida más frecuentes de estas poblaciones, es decir la pobreza, la irrupción brutal

6 Colette Grinevald, “Langues amérindiennes: état des lieux”, *Être indien dans les Amériques*. Paris: Éditions de l’Institut des Amériques, 2006, p.181.

de la modernidad con las explotaciones consabidas, los conflictos armados, etc., que las fragilizan en exceso y suelen llevar en muchos casos a la pérdida de transmisión de las tradiciones que organizaban su vida colectiva, entre ellas su lengua. Incluso lenguas como la del pueblo wayuu que puede pasar de 500 000 personas pueden correr peligros graves si no se toman medidas favorables de política lingüística. De manera panorámica y en espera de los resultados precisos del gran diagnóstico sociolingüístico que hemos empezado a organizar en todo el país, sabemos que:

- Cinco lenguas están moribundas pues ya no tienen casi hablantes. Estas son las lenguas: tinigua (1 hablante), nonuya (3 hablantes), carijona (más o menos 30 hablantes pasivos), totoró (4 hablantes activos, 50 hablantes pasivos), pisamira (más o menos 25 hablantes).
- Por lo menos otras 18 lenguas están en serio peligro. Estas son: achagua, hitnü, andoke, bora y miraña, ocaina, cocama, nukak, yuhup, siona, coreguaje, sáliba, cofán, muinane, cabiyarí, guayabero, ette o chimila, kamëntsá y criollo de San Basilio de Palenque.
- Al otro extremo, muchas lenguas tienen una buena vitalidad y se transmiten a las nuevas generaciones, pero hay señales de peligro y se debe construir su sostenibilidad. Entre estas están las lenguas: wayunaiki, kogui, ika, wiwa, tule o cuna, barí, uwa, sikuani, curripaco, puinave, cubeo, tucano, wounan, embera, ingano.
- Entre el gran peligro y la buena salud relativa de estas últimas, la mayoría de las otras lenguas está en una situación de equilibrio inestable y su suerte se va a definir en los veinte o treinta años que vienen. Entre estas están: el wuitoto, el ticuna, el yukuna, el yukpa, muchas lenguas del Vaupés, el piapoco, el cuiba, etc.

Vemos que la amenaza de desaparición de muchas lenguas es real y concierne directamente a nuestra generación y a su responsabilidad.

5. La búsqueda de una política lingüística de protección: antecedentes y nuevo programa (PPDE)

Frente a esta situación se han dado en las últimas dos décadas varias búsquedas de respuestas tanto desde la sociedad civil como desde las instituciones gubernamentales.

5.1. Desarrollo normativo en el Estado colombiano

Entre las distintas leyes y normas que trataron de enfrentar este desafío, destacamos los artículos de la Constitución política (1991) que señalan para el Estado su obligación de proteger la diversidad étnica (artículo 7), las riquezas culturales (artículo 8) y proclaman la cooficialidad de las lenguas de los grupos étnicos con el castellano en sus territorios (artículo 10). Con esta misma finalidad de protección y fomento de las lenguas se pueden citar como hitos importantes la ley general de Educación (N°115 de 1993), la ley general de Cultura (N°397 de 1997) y su modificación (ley N°1185 de 2008) que define el patrimonio inmaterial, así como varias sentencias de la Corte Constitucional. Antes de este desarrollo normativo amplio, en 1986, se creó por decreto un *Comité Nacional de Lingüística Aborígen* encargado de asesorar al Gobierno Nacional en la formulación de políticas relativas a las lenguas indígenas y criollas (decreto presidencial 2230) que tuvo cierta vigencia hasta el año 1995.

5.2. Desarrollo académico

En las décadas de los 80 y de los 90 se formaron un buen número de lingüistas, especialistas colombianos de lenguas indígenas y criollas y se logró una aceptable producción de trabajos científicos (Universidad de Los Andes, Instituto Caro y Cuervo, Universidad Nacional, entre otras entidades de carácter privado y/o público), de tal suerte que se puede decir que está en marcha la creación de una comunidad científica experta en estos temas en el país.

5.3. Desarrollo social

::65::

La consolidación de organizaciones indígenas en todo el país las llevó a interesarse por el tema de la lengua sobre todo en lo que se refiere a su utilización en el ámbito escolar. Se dieron producciones de material de alfabetización, propuestas relativas al uso de la lengua en los tribunales, en la toponimia, en el Estado Civil, ensayos de modernización. Se produjeron programas radiales en la lengua vernácula según la región, los cuales fueron emitidos en las estaciones locales.

5.4. En el Ministerio de Cultura

Además de su apoyo a la creación y funcionamiento de los programas radiofónicos de comunidades indígenas, el Ministerio, a través de la Dirección de Etnocultura inscribió en el 2005 una línea llamada *Proceso de Recuperación de la memoria cultural de los pueblos indígenas* dentro del Programa Nacional de Concertación. Durante los últimos tres años, el Ministerio ha cofinanciado por ese canal una buena cantidad de proyectos relacionados con el uso y preservación de las lenguas.

* * *

En enero del 2008, con ocasión del Año internacional de las lenguas y con el afán de construir una política de protección de lenguas coherente, la nueva Ministra de Cultura, Paula Marcela Moreno Zapata, crea en el Ministerio un programa estrictamente focalizado sobre las lenguas de los grupos étnicos, el *Programa de Protección de la Diversidad Etnolingüística* (PPDE). Presentamos la ficha definitoria del programa y de sus objetivos.

6. PPDE

6.1. Finalidad del programa

Ayudar a crear desde el Ministerio de Cultura, en concertación con los representantes de los pueblos concernidos, una política pública de protección y fomento a las lenguas de los grupos étnicos presentes en el territorio de Colombia.

6.2. Objetivos generales

En desarrollo de este programa se está buscando:

- Sensibilizar las poblaciones de los grupos etnolingüísticos al valor de su lengua vernácula y a las ventajas que implican la conservación y ampliación de su uso.
- Promover en la opinión pública a través de los medios de comunicación una cultura de aceptación y de valoración de la diversidad del patrimonio lingüístico de la nación.
- Favorecer proyectos e iniciativas que busquen el fortalecimiento del uso de las lenguas, su adaptación a los ámbitos de uso de la vida moderna y su transmisión a las nuevas generaciones.
- Contribuir a una real oficialización de las lenguas en “los territorios donde se hablan” tal y como reza el artículo 10 de la Constitución.
- Recoger una adecuada documentación de estas lenguas con una atención prioritaria a las que están en peligro de extinción.
- Avanzar en el conocimiento científico interno de las lenguas, favoreciendo la capacitación de hablantes nativos a las tareas investigativas.
- Avanzar en el conocimiento del estado de vitalidad de las lenguas y detectar en cada caso los obstáculos a su transmisión y a su fortalecimiento para adecuar las políticas proyectadas a las situaciones particulares.

- Elaborar e impulsar mecanismos de fortalecimiento institucional (ley de lenguas, creación de una instancia asesora permanente, etc.) para ayudar el Estado a desarrollar una política consistente y duradera en el área, en concertación con los representantes de los pueblos que hablan lenguas propias.

::67::

6.3. Resultados esperados de las acciones en curso o por realizar (2008-2009-2010):

- Un auto-diagnóstico del estado de vitalidad de las 68 lenguas realizado por las propias comunidades de hablantes con la orientación del Programa y el apoyo técnico del Gobierno autónomo del País Vasco (España) y de la Universidad Externado de Bogotá. En 2008 ya se empezaron las encuestas sociolingüísticas en 20 lenguas. Estas son: wayuu, ette o chimila, damana del wiwa, palenquero de san Basilio, cuna, wounan, cofán, ticuna, cubeo, tucano, curripaco, pui-nave, sáliba, sikuani, más el nasa y el guambiano que empezaron el proceso en el 2007 y las cuatro lenguas del Pirá-Paraná en el Vaupés que se estudiarán a fines del 2008. Estas encuestas desembocarán en la presentación de otros tantos informes (libros blancos) sobre cada una de las lenguas, informes que contendrán:
 - Una evaluación sociolingüística del estado de cada lengua (prácticas, actitudes).
 - Propuestas de medidas de fortalecimiento en cada frente de acción (escuela, medios de comunicación, alfabetización y aprendizaje de adultos, ampliación de ámbitos de uso, uso oficial, investigación, creación de centros de archivos, etc.).
- Un congreso nacional de socialización de los primeros resultados de las encuestas (abril 2009, en Bogotá) y de reflexión colectiva sobre políticas lingüísticas con la participación de representantes de las 68 lenguas nativas de Colombia.

::68::

- ✦ El refuerzo de la oferta existente del Ministerio de Cultura en cuanto a concursos, premios, becas para que incorporen un mayor número de proyectos dirigidos al estudio y fortalecimiento de las lenguas nativas y de su tradición oral.
- ✦ En colaboración con el Archivo General de la Nación, la constitución en él de una sección de "archivos de lenguas" conectada vía Internet a otras fuentes documentales existentes en la Red sobre lenguas indígenas.
- ✦ La adecuación y mejora de la red existente de emisoras radiofónicas en lenguas nativas.
- ✦ En colaboración con el Ministerio de Educación, el diseño de nuevos currículos escolares y de nuevos programas de formación de educadores bilingües para lograr una mejor integración de la lengua vernácula en el ámbito escolar.
- ✦ La presentación ante el Congreso Nacional de una Ley de protección de las lenguas de grupos étnicos.
- ✦ La constitución de un Consejo nacional de lenguas de grupos étnicos que permita asociar representantes cualificados de los grupos etnolingüísticos con expertos y funcionarios para asesorar al Gobierno Nacional en la política lingüística hacia estas poblaciones.

Es temprano para medir el impacto y la importancia de las acciones que el PPDE está llevando a cabo. La gran encuesta sociolingüística está en curso y va a dar información precisa sobre el estado de vitalidad de 20 lenguas en la primera campaña de 2008-2009, y de las otras lenguas en las dos campañas siguientes. Esta observación es un verdadero auto-diagnóstico pues es llevada a cabo por coordinadores y encuestadores bilingües escogidos por las autoridades de los pueblos indígenas y debe ayudar a que cada pueblo elabore un plan de fortalecimiento para su lengua. Los distintos planes deberían permitir construir propuestas de medidas de fortalecimiento en cada uno de los frentes de acción (escuela, medios de comunicación masiva, alfabetización y aprendizaje de adultos, ampliación de ámbitos de

uso, uso oficial, investigación, creación de centros de archivos, etc.) tanto a nivel local como regional y nacional. Aunque el entusiasmo despertado por el programa es grande, nadie sabe lo que puede pasar a largo plazo. Lo que sí está claro es que el futuro de cada lengua tiene como condición necesaria, no suficiente, la voluntad de cada comunidad de hablantes de transmitir su idioma histórico.

::69::

JON LANDABURU

Máster en Filosofía y doctor de Estado en Lingüística de la Universidad de la Sorbona, París. Fue director de investigaciones científicas del *Centre National de la Recherche Scientifique* de Francia, y primero miembro y luego director del Centro de Estudios de las Lenguas Indígenas de América de la misma institución (Celia).

Después de investigaciones sobre lenguas indígenas del Amazonas y de la Sierra Nevada de Santa Marta en la década de los setenta, fundó y dirigió un centro de formación de postgrado y de investigaciones dedicado a las lenguas indígenas de Colombia (CCELA), en la Universidad de los Andes de Bogotá de la cual fue profesor titular. Posteriormente, y a petición de la Presidencia de la República, coordinó la traducción a 7 lenguas indígenas de la nueva Constitución política de Colombia.

Es autor de numerosos libros y artículos sobre las lenguas indígenas de Colombia tanto desde un punto de vista interno: clasificación, estructuras gramaticales, tipología; como externo: problemas de política lingüística, de educación bilingüe intercultural, de tránsito de la oralidad a la escritura, estudios de mitología, entre otros.

Desde diciembre de 2007, en el Ministerio de Cultura de Colombia, tiene a cargo la creación e implementación de un programa nacional de protección a la diversidad etnolingüística de Colombia.

LENGUAS Y TRADICIÓN ORAL

LENGUA Y ORALIDAD

La transmisión del saber indígena: de la oralidad a la escritura

*Emanuele Amodio,
Venezuela*

Preliminares

A comienzos de los años ochenta del siglo pasado, vivía y trabajaba en la comunidad makuxí del actual estado de Roraima en Brasil, a unos cincuenta kilómetros de la misión de los Padres de la Consolada. A esta misión llegó un día un nuevo misionero italiano, recién graduado en una universidad teológica vaticana, donde había frecuentado algunos cursos de antropología para misioneros. Entusiasmado, al segundo día de su estadía el novel misionero ya estaba en la comunidad indígena para preguntar “cosas”. Sentado con el jefe de la comunidad, le pedía relatos de sus antepasados, cuentos e historias... pero el tuxaua no entendía el pedido, hasta que de golpe comprendió el requerimiento y pidiendo al padre que se quedaría allí sentado entró en su casa donde permaneció un buen rato removiendo cosas. Finalmente, regresó junto al misionero con expresión feliz, llevando un viejo libro sin portada y lo ofreció al joven neófito diciéndole: “Aquí está, es esto lo quiere...”. Se trataba de *Moronguetá*, la recopilación de mitos indígenas y populares de Manoel Nunes Pereira (1967), entre las cuales hay también algunas historias makuxí. Asombrado el misionero aceptó el libro con una expresión encabullada, preguntándose probablemente en qué se había equivocado, él o sus maestros.

::74::

Esta anécdota, más allá del humorismo implícito y del desencuentro intercultural que expresa, me ha acompañado en largos años de trabajo junto con los pueblos indígenas de varios países latinoamericanos, sobre todo en la producción de materiales culturales destinados a circular en el contexto interno de la sociedad que los había producido, sirviéndome como antídoto contra la tentación de considerar los universos culturales indígenas como auto-centrados y aislados de las culturas de su alrededor, incluida la occidental.

El episodio expresa claramente un ámbito particular de circulación de saberes: del mundo indígena al occidental y de nuevo al mundo indígena. Pero, también, de la oralidad a la escritura y, tal vez, nuevamente a la oralidad. Sin embargo, en el caso citado, la recolección de historia indígenas estaba fundamentalmente destinada a un público no indígena, ávido de exotismos y sólo casualmente una copia había terminado por llegar a una de las comunidades de origen de su contenido. Aunque, como veremos más adelante, se trata de un proceso diferente al de la producción de textos para la circulación en el contexto interno del pueblo productor de ese saber, el hecho de que el viejo tuxaua había celosamente conservado el texto nos manifiesta un proceso que en las últimas décadas ha ido creciendo exponencialmente: el deseo y hasta la necesidad auto-percibida de que también los pueblos indígenas necesitan tener libros que hablen de ellos, a la manera occidental. “Estar en el libro” se ha convertido en una manera, hacia adentro y hacia afuera, de adquirir valor simbólico, hasta derivar en la atribución a ese objeto misterioso de sentido mítico.

Caben así varias preguntas: ¿a qué saberes estamos haciendo referencia? ¿Qué pasa cuando un saber producido y transmitido oralmente es registrado en un soporte material a través de la escritura? ¿En qué medida la transcripción de saberes indígenas puede redundar en pro del refuerzo de las identidades o, por el contrario, contribuye a la transformación de esos saberes, hasta desarticular su fuerza y mermar su valor?

1. Los saberes culturales y sus transformaciones

::75::

La cultura de una sociedad o de un grupo social está constituida por todo lo que cada uno de sus individuos piensa y hace, desde los sueños, los relatos y las imaginaciones, hasta las relaciones sociales y los objetos materiales que producen. Sin embargo, algunos de estos elementos son efímeros y tienen escasa duración, mientras que otros permanecen en la conciencia de los individuos y, naturalmente, en sus obras materiales y espirituales. Para que un producto espiritual o material se transforme en cultura de forma permanente, tiene que ser aceptado por un buen número de integrantes del grupo social local o de la sociedad en su conjunto. Esto significa que todas las culturas son producidas históricamente, es decir, mantienen su existencia en un período más o menos largo.¹

Los modelos culturales de ser, los saberes explícitos y las creaciones espirituales pertenecen al ámbito de la “cultura pensada”, mientras que los saberes implícitos y los productos materiales conciernen a la “cultura practicada”. Algo así como el “plan de las ideas” y el “plan de las prácticas”, que se cruzan permanentemente en la vida cotidiana de grupos e individuos. Los principales resultados culturales de los dos planes entrecruzados son los saberes, las relaciones, el trabajo y los objetos culturales. De allí que los modelos culturales definen el comportamiento, pero también éste, en sus incidencias diarias, influye sobre los modelos que lo han determinado.

La perspectiva que más nos interesa resaltar es la de los saberes culturales que funcionan como referentes de las otras actividades desarrolladas por cada sociedad. Esto quiere decir que nos interesamos por la cultura como “un sistema integrado de ideas históricamente validadas y socialmente transmitidas por una comunidad local, en el contexto de relacio-

1 “La cultura puede considerarse un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros” (Levi-Strauss, 1991: 20).

::76::

nes más amplias con otras comunidades de la misma sociedad” (cf. Amodio, 2006). Con esto no estamos negando el valor cultural de otras producciones sociales, sino que consideramos que éstas dependen precisamente de las “ideas” producidas por cada sociedad: pensamientos, cuentos, relatos, imágenes discursivas, chismes, reglas y leyes, modelos de conductas, entre otras manifestaciones.

Por otra parte, no debemos olvidar que las culturas funcionan tanto de manera consciente como de manera inconsciente. Si no fuera así, los individuos tendrían que vivir pensando permanentemente sobre cada paso a realizar, teniendo la necesidad de seleccionar cada acción entre diferentes alternativas, desde como caminar y cómo comer, hasta cómo relacionarse con las demás personas. Para resolver este problema, y así reducir la complejidad de la vida social, las sociedades socializan a los niños y niñas a los modos de ser particular de la comunidad local, volviendo habituales las respuestas correctas y rechazando las que no son consideradas como tales. De esta manera, los individuos asimilan los elementos fundamentales de su cultura, naturalizándolos y utilizándolos de manera automática (cf. Berger y Luckmann, 1979).

En virtud de lo anterior, podemos precisar mejor el alcance de nuestro enfoque: nos interesan los elementos de la cultura transmitidos conscientemente, es decir, aquellos que los individuos pueden expresar directamente a partir de su formación y acceso a la memoria social común, según el lugar ocupado en su sociedad. Evidentemente, el acceso a los contenidos culturales inconscientes puede darse solamente de manera inferencial, es decir, a través de su expresión solapada o metafórica dentro de los contenidos conscientes; de allí la existencia de especialistas, internos o externos a cada sociedad, que con mayor o menor éxito son llamados a un grado más alto de conciencia de la realidad cultural de su sociedad (chamanes, sabios, antropólogos, etc.).

En consideración a la finalidad de nuestro texto, podemos categorizar de la siguiente manera los diferentes tipos de saberes culturales conscientes:

- a. Saberes de uso cotidiano.
- b. Los saberes técnicos.

- c. La memoria histórica.
- d. El imaginario social.
- e. Las normas y reglas sociales.
- f. La moral y la filosofía.

::77::

Todos estos ámbitos son expresados a través de lenguajes conscientes, destacándose el verbal como el que sirve de medio de producción, expresión y transmisión de los contenidos de todos los ámbitos de la vida cotidiana. Sin embargo, sería equivocado y reductivo considerar la lengua solamente como un instrumento para la trasmisión cultural; debe ser entendida también como un producto cultural en sí misma, con autonomía de funcionamiento y una fuerte influencia sobre las formas del pensamiento de los individuos y de expresión de las culturas.

Aunque existen espacios y tiempos sociales específicos donde los saberes se realizan y transmiten (rituales, escuelas, iglesias, universidades, etc.), en la realidad social se produce una mezcla relativamente armónica de todos ellos, participando a distintos niveles dentro de la vida social. Con todo, lo que más importa es que los miembros de cada sociedad pueden diferenciarlos de manera más o menos clara y consciente. Veamos las características de cada uno de los tipos de saberes culturales identificados:

a. Saberes de uso cotidiano

La vida cotidiana está conformada por prácticas sociales configuradas a partir de saberes culturales que proporcionan un sentido y un orden a las necesidades biológicas (sueño, hambre, sexo...) y a las relaciones establecidas entre los miembros de una sociedad. Estos saberes de uso cotidiano integran y organizan un conjunto de acciones derivadas, a su vez, de saberes mínimos, creando sistemas estructurados de conocimientos y prácticas sociales. Es importante resaltar que es principalmente en la vida cotidiana donde se expresan las actitudes y comportamientos derivados de los

::78::

contenidos inconscientes de la cultura, que gracias al hábito se han hecho “obvios” y no necesitan justificación, siendo categorizados precisamente en el llamado “sentido común” (a través del cual se expresa la naturalización de la cultura y de la historia).

b. Los saberes técnicos

La reproducción de la vida social necesita de saberes especiales o técnicos (cultivar la tierra, pescar o cazar, contabilizar las ganancias, curar...) producidos por cada sociedad para solucionar sus problemas de subsistencia y de relaciones con el medio ambiente natural y humano. Dependiendo de las características de cada sociedad, estos saberes exigen una especialización profesional. Evidentemente, a mayor complejidad social, como la existente en las sociedades estratificadas y de masas, mayor será la especialización profesional requerida, determinada también por las relaciones de poder presentes en la estructura social local y global: un campesino transmite su saber a sus hijos, así como un indígena le enseña a cazar o pescar a sus descendientes, lo que no se produce a menudo en las sociedades urbanas donde el aprendizaje de una profesión está sometido a reglas rígidas y al paso por las instituciones escolares. Precisamente, la escuela es, en el mundo occidental, la principal institución encargada de transmitir a las nuevas generaciones los saberes técnicos, con diferente grado de complejidad y de restricciones, según el nivel alcanzado por cada alumno. Finalmente, también el saber científico debe ser considerado un saber técnico, reservado a quienes consigan atravesar todos los filtros de la selección escolar, lo que implica a menudo la pertenencia a grupos sociales dominantes.

c. La memoria histórica

Todos los individuos de una sociedad tienen una historia, individual y familiar, que les proporciona una identidad y un lugar en la comunidad local.

De hecho, la conciencia de sí, está fundamentada en la historia personal: los lugares habitados, las relaciones sostenidas, los logros, los fracasos, los sucesos vividos, etc. De la misma manera, los pueblos tienen un pasado que los ha conformado. El pasado les sirve de asidero para demostrar lo que son y, también, lo que quieren ser. Sin embargo, la importancia que cada pueblo da a su historia depende de sus características culturales. Hay sociedades donde pasado, presente y futuro son los eslabones que marcan rígidamente su vida, mientras para otras, como los pueblos indígenas americanos, lo que más interesa es vivir en el presente. De cualquier manera, todos los pueblos recuerdan su historia, aunque este recuerdo, generalmente transformado en relato, depende de las necesidades del presente; es decir, frente a la realidad actual se recuerdan estos o aquellos acontecimientos y personajes, dejando otros en un segundo plano. En las sociedades estratificadas, las clases con mayor fuerza y medios cuentan con más oportunidades para socializar su versión sobre el pasado, llegando a conformar lo que se conoce como "Historia Oficial". De allí que una sociedad pueda llegar a tener muchas historias en su seno, aunque éstas no sean contadas o difundidas ampliamente: la historia de las mujeres, la historia de los barrios pobres, la historia de los indígenas, la historia de los pueblos afrovenezolanos, etc.

d. El imaginario social

Los relatos que circulan dentro de una sociedad pueden considerarse como el tejido imaginario con el cual los individuos hilvanan su vida social. Son ideas, emociones, sentimientos, fábulas y rumores, noticias y fantasías que sirven de "reservorios" de imágenes y relatos necesarios para el desarrollo de la cultura, puesto que proporcionan los contenidos a la hora de ejercer cualquier tipo de acción o expresar lo que se piensa o se siente, reafirmando con ello la identidad de individuos y comunidades. Así, en el mundo de la imaginación, se reflexiona sobre el pasado o sobre situaciones ficticias, sobre las relaciones y cómo podrían ser diferentes, sobre el futuro y sus posibilidades. Las formas que asumen todas estas producciones culturales

::80::

son muy variadas y dependen de la circunstancia y de los géneros literarios creados localmente a través del tiempo: cantos, poesías, refranes y chistes, literatura y teatro, grafitis y panfletos... Algunas de estas modalidades son muy valoradas socialmente, mientras otras pueden ser execradas y hasta reprimidas. Con todo, cualquiera que sea la modalidad o la forma utilizada, lo más importante aquí es subrayar que la producción de mundos imaginarios, referidos directamente o no a la realidad actual, resulta necesaria para mantener la dinámica cultural. Sin estas producciones, las culturas se volverían rígidas y morirían.

e. Las normas y reglas sociales

La vida cotidiana está constituida en gran parte por relaciones sostenidas con familiares, vecinos y compañeros de trabajo. La manera como nos comportamos con las personas está determinada por la cultura de nuestra comunidad local y por la sociedad en general. En estos espacios se construyen normas de comportamiento no escritas que tienen mucha fuerza, ya que organizan las relaciones sociales y son aplicadas diariamente por todos. Quien no logre comportarse como los demás, es generalmente mirado de mala manera, siendo presionado para que ajuste su comportamiento a la costumbre establecida. Se trata de un control informal y de un saber que puede ser expresado en gran parte de manera consciente. Algunas sociedades funcionan solamente con estas normas informales, como ocurre con los indígenas de América, mientras otras han elaborado un corpus escrito de leyes e instituciones (tribunales, cárceles, correccionales) que regulan ciertos aspectos del comportamiento de los individuos y de sus relaciones, como ocurre con las sociedades occidentales o las criollas americanas descendientes de las europeas. Tanto en las reglas informales como en las formales escritas subyace un saber que podemos llamar normativo.

f. El saber filosófico

::81::

Todos los individuos y, por ende, las sociedades reflexionan sobre las cosas, la vida y la muerte. Esta reflexión permite elaborar progresivamente los valores que caracterizan cada sociedad: lo que es bueno y lo que no lo es; el sentido de la existencia de los individuos y de las sociedades; la presencia o no de un mundo espiritual... De las ideas compartidas sobre estos temas descienden la ética y la moral. Así, podríamos decir que cada sociedad elabora un pensamiento filosófico, que puede asumir formas laicas o religiosas dependiendo de las características locales, de su historia y de su proyección hacia el futuro. En las sociedades occidentales existen formas “populares” de filosofía y formas “especializadas”. Incluso hay una profesión y un saber específico que se enseña en las universidades: la filosofía. También los contenidos de las religiones pueden considerarse de tipo filosófico, aunque en algunos casos pretenden ser revelados por un dios. En el caso de los pueblos indígenas americanos, la filosofía asume las formas del mito, es decir, de relatos sobre los antepasados, cuya función principal es de tipo ético.

El conjunto de estos saberes constituye, al mismo tiempo, tanto la trama de la existencia social como los instrumentos para resolver los problemas de la vida cotidiana. Conforman el horizonte cultural en el cual se enmarca la identidad de los grupos sociales y étnicos. Precisamente para realizar esta función, estos saberes son dinámicos y, lo que nos parece más importante, se mezclan con los saberes de otras sociedades. Es en este último ámbito donde a menudo se juega el destino de muchas culturas.

El caso de los pueblos indígenas americanos puede ser utilizado para analizar los cambios que se producen cuando culturas de un horizonte específico se encuentran con otras diferentes y, más aún, cuando una de las partes pretende imponer su manera de ser a las otras. Evidentemente, el destino de estas culturas en contacto, de un lado y del otro, es el de mezclarse de alguna manera, aunque claramente en modo diferenciado dependiendo de la fuerza numérica, económica o bélica, que cada una de las

sociedades involucradas en el contacto es capaz de desarrollar en términos defensivo u ofensivo.

De esta manera, dependiendo de la historia del contacto y del tipo de agentes involucrados, algunos ámbitos de la cultura de los pueblos sometidos sufren mayores o menores cambios, dependiendo de los intereses de las sociedades o grupos hegemónicos (en lo económico, antes que nada, lo cual determina también el destino de lo cultural). Aunque la vida cotidiana de los pueblos indígenas se resiste a los cambios, en gran parte de manera mecánica, no hay que olvidar que históricamente la presión misionera ha sido dirigida precisamente a cambiar los estilos de vida de las poblaciones indígenas, claramente más en el pasado que en la actualidad. En buena medida esta presión directa ha sido sustituida por la acción indirecta del mercado occidental, a través de la invasión de objetos y productos de uso y consumo cotidiano. Así desde las dietas diarias como la misma forma de las viviendas ha ido transformándose, aunque de manera diferenciada según el grado de contacto con la sociedad envolvente y, a menudo, dependiendo de las dificultades geográficas de alcanzar a las comunidades más alejadas. Además, no hay que olvidar la acción de los estados nacionales al favorecer y hasta imponer el cambio de las vivienda tradicionales con otras de tipo europeo.

También los saberes técnicos han sido en parte modificados, pero más que a través de una imposición, el proceso se ha dado por la apropiación de técnicas productivas occidentales que los mismos indígenas han reconocido como más aptas para realizar sus tareas (azadas de metal o fusiles en lugar de los arcos, etc.). En estos cambios hay que ver también la necesidad de cambiar en parte los sistemas productivos tradicionales, pasando de economías de subsistencia a economías de mercado, a fin de poder acceder al mercado occidental y, sobre todo, a fin de producir más alimentos para responder a las necesidades vitales de una población en rápido aumento, una vez que los controles de mantenimiento del número poblacional se han quebrado en gran parte (hay que tener en cuenta también la progresiva introducción de la medicina occidental).

Los procesos señalados valen también para otros ámbitos culturales, aunque las formas de sus transformaciones pueden ser de diferente tipo y temporalidad. Así, la memoria histórica local continúa funcionando de manera dinámica, bien como los referentes míticos, ya que la acción misionera no ha conseguido transformar estos ámbitos, gracias sobre todo a la plasticidad de los relatos míticos, capaces de incorporar elementos ajenos sin perder su sentido (por ejemplo, historias del dios cristiano, han cobrado nuevas funciones en contextos propios). Sin embargo, a partir de la experiencia misionera de los internados, durante el siglo XX una nueva agencia “aculturativa” ha sustituido paulatinamente las misiones: la escuela occidental. Esto ha acelerado los procesos de transculturación, sobre todo porque se dirige a niños en proceso de formación, consiguiendo perturbar la constitución de las identidades al imponer nuevos saberes transmitidos a través de la escritura y no según los sistemas orales locales.

Sin embargo, debe quedar en claro que en el contacto con otras sociedades, los elementos culturales que pasan de una a otra no siempre son impuestos voluntariamente, sino que también se transfieren de manera “automática”, con un flujo mayor o menor en una u otra dirección, dependiendo de la “fuerza” de cada sociedad en la valoración de los elementos culturales propios. De la misma manera, los individuos de las sociedades minoritarias en el contacto interétnico asumen un papel activo frente a las culturas foráneas, es decir, pueden decidir “apropiarse” de elementos culturales ajenos, dentro de un proyecto propio de uso de nuevos instrumentos culturales. Por todo esto, como justamente lo indicó Guillermo Bonfil Batalla, lo que cuenta no es sólo el contenido de los elementos que son impuestos o apropiados sino el control político que los pueblos indígenas consigan desplegar sobre la transición cultural de una sociedad a otra (Bonfil Batalla, 1989).

2. La transmisión del saber indígena y el encuentro entre culturas

En el contacto étnico entre sociedades de origen europea y sociedades indígenas, dos maneras de entender la comunicación y conservación del saber parecen contraponerse. En el caso indígena, el saber y la memoria histórica se transmiten de manera oral, confiando su reproducción a la participación empática de cada individuo y a la repetición de situaciones específicas de grupo. Es en este contexto en el que las formas míticas de transmisión del saber adquieren su importancia y justificación, ya que el valor del mito es producido por la participación de cada individuo en su construcción y esto es posible sólo cuando el proceso está fundamentado en la transmisión oral (cada repetición es una “puesta al día”, a partir de la experiencia histórica de cada repetidor/productor).

Por el contrario, en el caso de los grupos no indígenas de origen europeo, la transmisión del saber es confiada a la palabra escrita, a través de la cual la recepción se da de manera casi exclusivamente individualizada y la relación entre productor y destinatario es fundamentalmente unívoca. El “texto” es producido de una vez por todas y su transmisión confiada a una habilidad adquirida en el contexto de una institución que justamente Althusser definió como “aparato ideológico del estado”. De hecho, es en la escuela de tipo occidental en la que la palabra escrita adquiere su máximo valor, constituyéndose como el “médium” principal de la transmisión del saber.

De esta manera, como consecuencia de la presencia de las escuelas occidentales por un lado (que se reservan un rol antes asumido por los padres) y, por el otro, de la valoración positiva del libro por parte de las sociedades indígenas con mayor contacto con las realidades nacionales -no importa aquí si impuesta desde afuera o producida desde adentro-, nos encontramos frente a una crisis profunda del saber tradicional que impone una reflexión sobre el destino mismo de los pueblos indígenas. De hecho, cabe la pregunta: puesto que identidad étnica y transmisión del saber tradicional están fuertemente relacionadas, ¿es posible pensar en un cambio real y pro-

fundo del sistema de transmisión, sin involucrar directamente la conciencia de la diferencia étnica?

Los problemas derivados de este tipo de cambio no son pocos, ya que muchos de los contenidos culturales indígenas adquieren sentido y valor gracias a los contextos especiales de su transmisión. Por ejemplo, en el caso de contenidos míticos, es la transmisión oral ritualizada la que permite al mito continuar sosteniendo la identidad y la misma acción cotidiana. Por otro lado, también en el caso de contenidos no particularmente religiosos, la transformación del medio de transmisión impone cambios radicales en la relación entre el emisor del mensaje y el receptor: en el caso de la transmisión oral, el receptor es también un productor del mensaje cuando a su vez lo repetirá oralmente a otros; mientras que, en el caso de la transmisión escrita, el receptor asume una postura pasiva, ya que la producción del saber es dada de una vez por todas cuando está escrita (es evidente que, en este caso, la transformación del saber se da de escritura en escritura).

Por otro lado, el hecho que la demanda de "escrituras" provenga de los mismos indígenas, nos obliga a considerarla no sólo y exclusivamente como resultado de la influencia de la sociedad occidental, sino también (y tal vez sobre todo en la actualidad) como una estrategia autóctona de supervivencia étnica y cultural. En el sentido de que, frente al progresivo desaparecer de la diferencia cultural, estos pueblos deben haber comprendido el funcionamiento de uno de los sistemas fundamentales para la reproducción cultural, y por ende étnica, de Occidente -la escritura- y, por esto, pretenden utilizarla también ellos. Sin duda, esta estrategia podría demostrarse perdedora, en consideración, por ejemplo, a la influencia que el medio de transmisión ejerce sobre los contenidos que transmite o de cómo la escritura modifica el sentido temporal de la transmisión del saber, imponiendo una secuencia lineal, etc.

Sin subvalorar estos problemas y frente a la crisis real de los contextos tradicionales, es posible pensar de manera diferente la transformación de los sistemas de transmisión del saber en contextos indígenas. Si tomamos en consideración la circulación del saber cultural en el mismo mundo occi-

dental, sobre todo entre los grupos subalternos, campesinos en áreas geográficas contiguas a las indígenas así como grupos sociales urbanos, nos percatamos de que ésta se realiza en gran parte de manera oral, aunque las personas participan directamente de una cultura (a menudo como sujetos pasivos) en la cual la transmisión escrita es considerada como la única verdaderamente válida. De hecho, en estos contextos sociales la utilización de la escritura es más bien reducida: el libro o un documento escrito sí son importantes para ellos, y son utilizados en caso de necesidad o en las escuelas, pero gran parte de su existencia fluye fundamentalmente al margen de la transmisión escrita del saber, confiando la reproducción de su vida social y cultural a la transmisión oral. Los mismos ámbitos “religiosos” -cultos populares, medicina tradicional, etc.- se reproducen y realizan dentro de un contexto de transmisión oral cargada de sentido ritualizado.

Lo anterior deja entrever la posibilidad de considerar la parcial transformación del sistema de transmisión del saber indígena con menor temor, pudiéndose llegar a la conclusión de que sus efectos sobre la vida tradicional no serían del todo negativos. De hecho, mientras que los ámbitos culturales tradicionales continuarían más o menos fundamentados sobre la transmisión oral, es posible pensar en un aporte positivo del nuevo sistema de transmisión de los saberes culturales, propios y ajenos. Es suficiente, por ejemplo, considerar la posibilidad de transcribir la historia de un pueblo específico, describir su tecnología y su relación con el medio ambiente, para percatarse de la importancia de esta conclusión. Y, naturalmente, la escritura podría salvar de la destrucción un patrimonio lingüístico importante, puesto en crisis por la imposición de las lenguas nacionales de origen europeo, e incluso permitir su re-actualización precisamente como está aconteciendo en la mayoría de los procesos de re-etnización.

Este tipo de transformación ofrecería la posibilidad de disponer de un material escrito que podría sustituir el de tipo occidental utilizado actualmente en la mayoría de las escuelas. Sin duda, para esto, es necesaria la voluntad política y la activación de proyectos reales de colaboración con cada sociedad indígena. Sin embargo, en muchos casos, las leyes nacionales

permiten ya esta posibilidad, mientras que es el material indígena escrito el que falta. Y es precisamente en esta dirección que muchos pueblos indígenas cada vez más elaboran proyectos propios de escritura de sus saberes y de “indigenización” de los espacios escolares.

::87::

3. Actores sociales y producción de saberes

En una sociedad donde la circulación de los saberes culturales se da de manera oral, es la aceptación general de las comunidades la que permite a los productos culturales producidos individualmente mantenerse y circular. Una innovación no aceptada por el grupo local permanece en el ámbito de la memoria individual y desaparece con su productor, sin posibilidades futuras de poder ser re-actualizada (con la escritura sucede lo contrario). Además, el saber transmitido oralmente en realidad jamás termina de ser producido, ya que cada repetición, mientras redonda el significado para facilitar su fijación mnemónica, permite la adición de nuevos contenidos al núcleo inicial transmitido. Así, para reconstruir un concepto o registrar el amplio abanico de un campo del saber, es necesario escuchar cuanto más variaciones posibles del mismo tema, a fin de aproximarse a una versión coherente y global.

De esta manera, el problema de la transcripción del saber oral, más allá de casos muy específicos, no necesita de la presencia del autor, sino de la inserción del “transcriptor” en uno de los eslabones de la cadena de las repeticiones. Sólo de esta manera, ese proceso ajeno que es la escritura no bloqueará la forma tradicional de comunicar el saber. Por el contrario, si la acción de transcripción llega a transformarse en producción impresa del material y circula dentro del área indígena donde fue recolectado, puede producir nuevas cadenas de transmisión oral que, de cierta manera, ampliarán las de tipo tradicional, ya que el libro puede circular ahí donde las cadenas tradicionales de transmisión no conseguían llegar (por ejemplo, las escuelas). Que el dato escrito vuelve a caer dentro del ámbito de la oralidad, es fácil de demostrar: en cada comunidad indígena ya en contacto permanente con la

sociedad nacional, hay siempre alguien que sabe leer y escribir y, de hecho, la llegada de nuevos textos escritos (un periódico o un libro) producen la curiosidad de los no alfabetizados que empujan al alfabetizado a transmitir oralmente el dato aprendido a través de la lectura. Se puede llegar, y lo hemos comprobado personalmente, hasta lecturas comunitarias de textos considerados importantes para la colectividad. Desde aquí, una vez que el dato escrito ha sido transformado en dato oral, memorizado y reforzado positivamente, comienza su circulación oral, mientras que el texto escrito sufre el deterioro de un ambiente adverso y no pocas veces una re-utilización material (el papel para prender el fuego o para enrollar cigarrillos a la manera occidental, etc.).

Dentro de este contexto amplio de la repetición del saber cultural en las cadenas tradicionales de transmisión, resulta evidente que el dato transcrito es el resultado del encuentro entre un “repetidor” y un “transcriptor” (con algunos raros casos, en el cual los dos son la misma persona). Considerando la práctica hasta ahora usual, el transcriptor es un antropólogo para quien el “repetidor” es un informante y no un sujeto del saber que transmite (a menudo se trata tanto de transcribir como de traducir). En esta percepción particular influye ciertamente la consideración de que el “otro” es un “repetidor” de un saber generalizado y no un “productor”. Al contrario, por lo que arriba hemos determinado, ese “repetidor” es siempre un “productor”, por lo cual debe asumir el lugar que le compete, es decir, el de actor principal del proceso de transcripción y traductor de datos de su cultura de origen. Con esto, no estamos quitando valor al trabajo del no indígena, de hecho es él quien hasta ahora se ha encargado generalmente de la edición y publicación de textos; sugerimos que la producción escrita de saberes culturales indígenas es el resultado del encuentro entre dos subjetividades, con igual derecho de palabra y decisión.

No estoy completamente seguro de que la eliminación de ese intermediario occidental no indígena sea deseable (de hecho, ¿quién puede considerarse buen antropólogo de su cultura?), aunque el panorama actual no permite pensar siquiera en la disminución de su papel, ya que no parecen

darse todavía las condiciones, salvo casos muy particulares, de asunción autónoma por parte de los indígenas de todas las tareas hasta aquí descritas. Ciertamente, se conocen casos de transcriptores indígenas, pero dentro de procesos producidos por antropólogos, misioneros o cooperantes no indígenas. Esto implica que las relaciones de poder entre “experto” indígena y “experto” no indígena, incluyendo a los indigenistas, continúa desequilibrada a favor de este segundo actor.

De cualquier manera, vale la pena subrayar que en los últimos años algunas de las organizaciones indígenas más antiguas y fuertes han iniciado la producción de materiales escritos por su propia cuenta, aunque generalmente se pueden siempre identificar uno o dos “asesores” externos no indígenas. Por otro lado, en algunos países latinoamericanos, el cambio de las constituciones y de las leyes a favor de los pueblos indígenas y de sus saberes culturales, expresado también en la creación de ministerios específicos dirigidos por los mismos indígenas, ha producido un espacio nuevo de producción de textos, determinado por los mismos actores de cada cultura, lo que implica un cambio político y cultural significativo.

Concluyendo nuestro recorrido, nos parece fundamental reafirmar, en estos procesos de transcripción y traducción, la necesidad de la presencia de un grupo de actores indígenas que acompañe todas las fases del trabajo. En general, hemos constatado, por obvias razones, que son los maestros indígenas quienes más fácilmente se involucran en estos tipos de proyectos. De esta manera, se facilita la posibilidad de utilizar de manera directa en la escuela indígena los materiales recolectados y, al mismo tiempo, la formación de un grupo de investigadores capaces de continuar autónomamente un proceso iniciado junto al no indígena (no importa si es antropólogo, experto de un ministerio, etc.).

El futuro del saber indígena, y su posible aporte positivo a culturas diferentes, depende de la capacidad que los indígenas organizados sepan desarrollar para mantener los canales tradicionales en algunos ámbitos especiales del saber y, al mismo tiempo, conseguir utilizar las formas de transmisión de otras sociedades, incluyendo la occidental. Los quinientos

::90::

años de resistencia de los pueblos indígenas de América demuestran su capacidad de llevar adelante esta tarea y de construir autónomamente, aunque no necesariamente de manera autárquica, su futuro.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, TH. 1991. "Articulación doble y Etnogénesis". En Segundo Moreno, Y. y F. Salomón (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito: Mlal y Abya Yala.
- AMADIO, M. Y L. D'EMILIO. 1989. *Recopilación de materiales didácticos en educación indígena*. Santiago de Chile: Ed. Unesco/Orealc.
- AMODIO, E. 1986: *Educación, escuelas y Culturas indígenas de América Latina*. Quito: Abya-Yala (2 tomos).
- _____. 1989. "La Mitología Sincrética Makuxí". En Juan Botasso (ed.), *Las religiones amerindias*. Quito: Abya Yala.
- _____. 1993. "Soñar al Otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina". En Daniel Mato (ed.), *Diversidad Cultural y Construcción de Identidades*. Caracas: Ed. Fondo Editorial Tropykos y CEAP-FACES-UCV. pp. 179-196.
- _____. 2006. *Cultura, comunicación y lenguajes*. Serie Desarrollo del lenguaje y la comunicación. Caracas: Iesalc-Unesco (www.iesalc.unesco.org.ve).
- AMSELLE, J. L. 1990. *Logiques métisses. Antropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- BARTH, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T. 1979. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BONFIL BATALLA, G. 1989. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". En *Arinsana*, 10: 5-36. Caracas.

- D'EMILIO, L. y X. ALBÓ. 1991. "Las lenguas en la educación formal y no formal en Bolivia". En *Arinsana*, 13: 39-58. Caracas.
- DIETSCHY-SCHTEITERLE, A. 1987. "Ciencias naturales y saber popular: ¿Dominación o complementariedad? En *Pueblos Indígenas y Educación*, 1: 113-126. Quito.
- EPSTEIN, A.L. 1983. *L'identità étnica*. Torino: Loescher Editore.
- GOODY, J. 1977. *The domestication of the savage mind*. London: Ed. Cambridge University.
- JUNG, I. y L. E. LÓPEZ. (eds.) 1998. *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid, Cochabamba, Bonn: Ediciones Morata, S.L; PROEIB-Andes; DSE.
- LEVI-STRAUSS, C. 1991. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MAYBURY-LEWIS, D. 1988. "Viviendo dentro del Leviatán: Grupos étnicos y el estado". En *Anuario de Etnología y Antropología Social*. 1(98-110).
- MOSONJI, E. y F. A. RENGIFO. 1982. "Un enfoque interdisciplinario sobre los fundamentos teóricos y programáticos de la educación intercultural bilingüe en Venezuela". En *Anuario Indigenista*, 42: 31-57.
- NUNES PEREIRA, M. 1967. *Moronguetá: um Decamerón indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PAZ, C. L. 2000. "Las políticas indigenistas en el marco del Nuevo Ideal nacional". En *Espacio Abierto*, 9: 365-390.
- POSEY, D. 1983. "Indigenous knowledge and development: an ideological bridge to the future". En *Ciencia y Cultura*, 35 (7): 877-894.
- RODRÍGUEZ, N. J., E. MANSFERRER K. y R. VARGAS VEGA. 1983. *Educación, etnias y descolonización en América Latina*. México: Ed. Unesco e Instituto Indigenista Interamericano, 2 tomos.
- VILLALÓN, M. E. 1994. *Educación para indígenas en Venezuela. Una crítica razonada*. Caracas: CEVIAP.

EMANUELE AMODIO

::92::

Antropólogo e historiador, se desempeña como docente e investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y del posgrado en Antropología de la Universidad del Zulia (Maracaibo). Realiza investigaciones sobre identidad y transformaciones culturales entre los pueblos indígenas de Venezuela, con particular atención a las transformaciones étnicas y culturales frente a los fenómenos de globalización. Ha publicado libros y artículos en revistas nacionales e internacionales, siendo su última publicación en el ámbito antropológico “Las pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela” (Unicef: Caracas, 2005).

El aymara en la ingeniería del lenguaje

*Iván Guzmán de Rojas,
Bolivia*

1. Modelo de representación matricial

En marzo de 1985, bajo el auspicio del Secretario General de la OEA, presenté en Washington los resultados de mi trabajo inicial con el sistema de traducción automática Atamiri. La conferencia se tituló “Hacia una ingeniería del lenguaje” y contenía una propuesta para investigar a profundidad las propiedades algorítmicas inmersas en la gramática del ancestral idioma aymara. La propuesta no prosperó pero continué con el desarrollo del traductor Atamiri, aunque con una disponibilidad muy limitada de recursos en relación a la envergadura del proyecto. En el presente trabajo describiré los avances logrados hasta la fecha y en especial los aspectos relacionados con la base de datos lexicográfica Arunqera, a la cual hemos vinculado el aymara junto con varios idiomas europeos.

En la lingüística se estudia el fenómeno del lenguaje humano de modo global bajo un enfoque fundamentalmente cognoscitivo, mientras que en la ingeniería del lenguaje nos ocupamos de simular creaciones de los idiomas humanos, diseñamos y desarrollamos lenguajes artificiales. Nuestro enfoque es primordialmente constructivo.

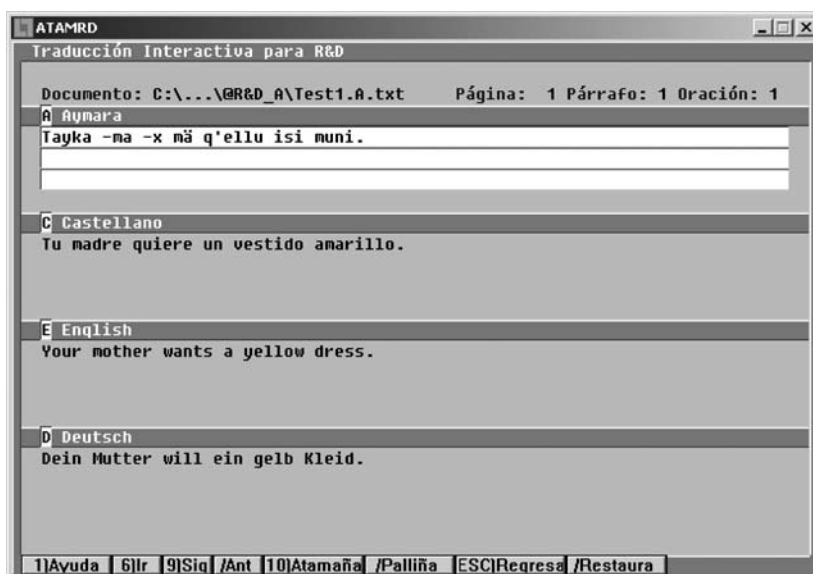
El ingeniero, al igual que el lingüista, investiga procurando destilar un modelo formal de representación del lenguaje. No obstante, sigue un método de trabajo aplicando técnicas adecuadas para la construcción de len-

::94::

guajes, constatando siempre que cada uno de los componentes del modelo funcione en el ordenador electrónico, midiendo la precisión con la cual el modelo permite simular el lenguaje que se desea representar, estableciendo su factibilidad económica en una aplicación práctica determinada. Para este fin, la aplicación de la traducción automática resulta ser un escenario ideal, exigente para las pruebas de consistencia del modelo de representación, y muy adecuado para medir tanto la precisión (calidad de la traducción) como la economía (costos de desarrollo, de implantación y de operación).

En 1988, en Budapest, en la conferencia mundial *New Directions in Machine Translation*, expuse el modelo de representación matricial del lenguaje que utilizo. La ponencia tenía el título: *ATAMIRI - Interlingual MT Using the Aymara Language*, publicada en los *proceedings* de dicha conferencia. Como un ejemplo ilustrativo del modo en que se comporta en la práctica este modelo de representación, consideremos el siguiente texto:

El texto de entrada en aymara consiste en una simple oración escrita de modo que se muestra el desglose morfológico para fines de investigación.



Normalmente la oración se escribe de modo compacto: *Taykamax mä q'ellu isi muni.*

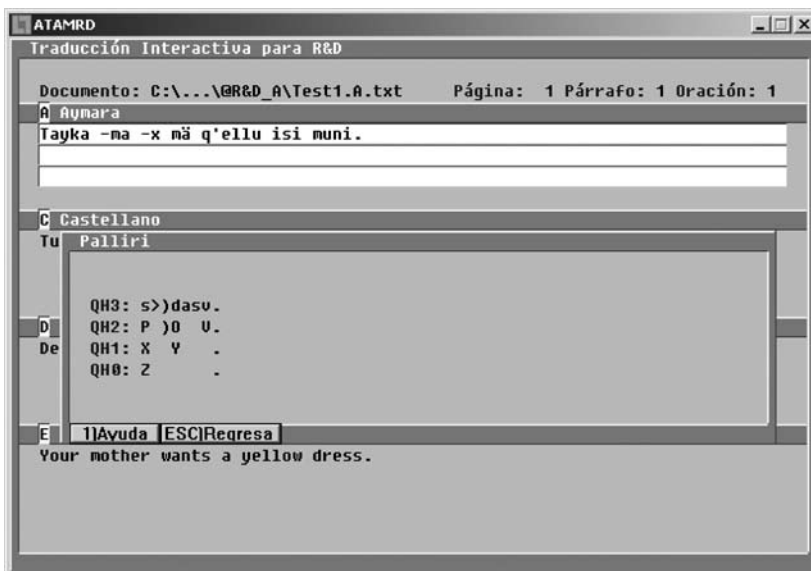
::95::

Las respectivas oraciones traducidas simultáneamente al castellano, inglés y alemán nos permiten apreciar los reordenamientos a dos niveles sintácticos efectuados por el traductor. Por un lado, a nivel de elementos de superficie del orden sustantivo - posesivo [s>] se reordena a posesivo - sustantivo [>s] en las tres traducciones. Y en el caso del castellano la secuencia adjetivo - sustantivo [as], es reordenada por el traductor a sustantivo - adjetivo [sa].

La traducción al alemán es defectuosa en la concordancia. Debería haber sido: *Deine Mutter will ein gelbes Kleid.*

Por otro lado, a un nivel más profundo de componentes sintácticas, el orden objeto directo - verbo [OV] típico del aymara, es reordenado por el traductor a verbo - objeto directo [VO] en las traducciones.

Aquí debemos observar que al ejecutar la transformación matricial correspondiente a esta traducción, el sistema efectúa los reordenamientos



tos sintácticos de manera independiente dentro de cada nivel sintáctico. El modelo matricial es muy efectivo para manejar estructuras sintácticas diversas, como se ilustra en la siguiente pantalla que muestra la matriz sintáctica a cuatro niveles correspondientes al texto en aymara.

Palliri es el algoritmo selector que colecciona los elementos sintácticos conformados en líneas de una matriz que designamos *qhepu*, con un número indicador del nivel, de 0 a 3, siendo 0 el nivel sintáctico más profundo y 3 el nivel de superficie que muestra las categorías sintácticas de las palabras y morfemas (a veces agrupadas) tal como aparecen en el texto. Estas categorías se han definido con base en las clasificaciones posicionales en la sintaxis del aymara y se han aplicado a través de la base de datos lexicográfica Arunquera a los correspondientes términos en otros idiomas. Obviamente Atamiri dispone de un analizador morfológico de modo que no es necesario almacenar las palabras en sus formas declinadas o conjugadas. *Palliri* resulta ser el equivalente al *parser* en los sistemas de traducción automática corrientes, con la diferencia esencial de que en lugar de trabajar con estructuras arborescentes se manejan estructuras matriciales.

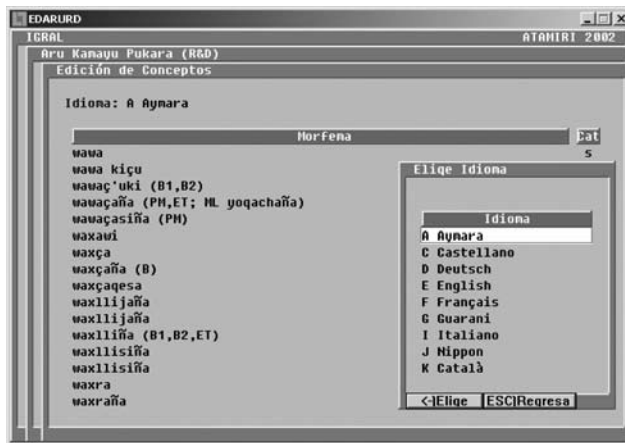
De esta manera, en el sistema Atamiri la representación formal del aymara juega el papel de una *interlingua* a nivel sintáctico. Las consabidas operaciones de transducción de la estructura origen a la meta se simplifican enormemente como transformaciones matriciales de más fácil manejo en un programa informático. De esta manera se hace posible la traducción multilingüe a bajos costos de desarrollo.

2. Características estructurales de Arunquera

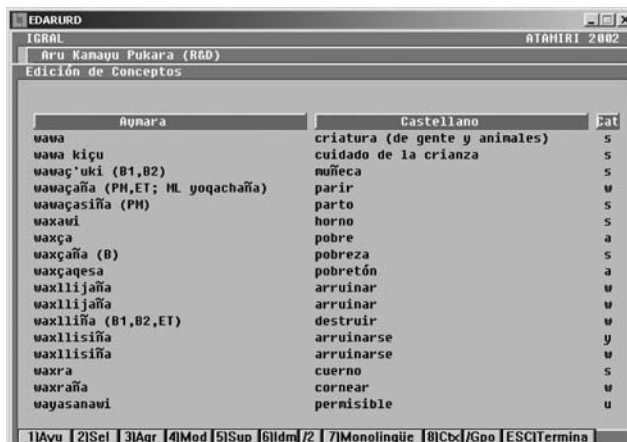
La base de datos lexicográfica Arunquera sirve primordialmente al sistema Atamiri. Sólo de un modo colateral –no siempre práctico– puede tener otros usos; para fines de consulta, por ejemplo. Por esta razón su diseño obedece a las funcionalidades requeridas por Atamiri, en especial debe cumplir con los siguientes requisitos estructurales:

- Acceso multilingüe.
- Desarrollo léxico independiente por idioma.
- Parámetros universales de cada término.
- Parámetros específicos en cada idioma para cada término.
- Posibilidad de operación en modalidad de tesaurus.
- Apoyo de un analizador léxico de textos.

::97::



Esta ventana muestra una típica consulta por idioma, en este caso a partir del vocablo en aymara “wawa”. La pequeña ventana a la derecha muestra la selección del idioma de consulta. Se puede recorrer esta ventana y ver la lista completa de idiomas disponibles.

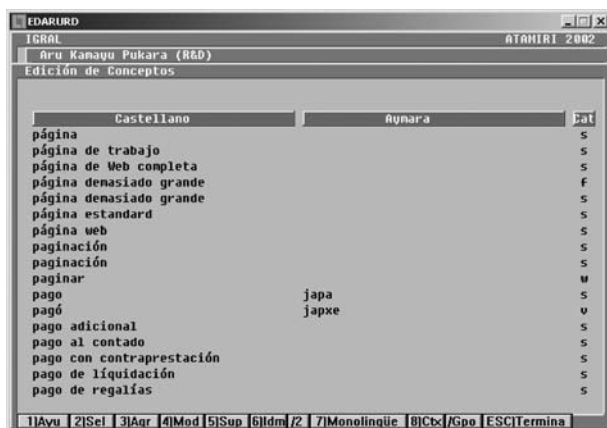


::98::

Como se ve en esta ventana, también se puede desplegar el resultado de la consulta en modo bilingüe, en este caso aymara-castellano.

Número de entradas léxicas en Arunqera (septiembre de 2008)	
Castellano	29 046
Francés	22 640
Italiano	15 156
Portugués	13 653
Rumano	10 111
Catalán	1561
Inglés	28 480
Alemán	17 636
Holandés	11 457
Aymara	6473
Ruso	9753
Sueco	2639
Húngaro	2026

El tercer grupo de idiomas se encuentra a un nivel de implementación preliminar en el sistema traductor.



Castellano	English	Cat
página	page	s
página de trabajo	work page	s
página de Web completa	full Web page	s
página demasiado grande	page too big	f
página demasiado grande	page too big	s
página estandard	standard page	s
página web	webpage	s
paginación	paging	s
paginación	pagination	s
paginar	paginate	u
pago	payment	s
pagó	paid	u
pago adicional	side payment	s
pago al contado	cash payment	s
pago con contraprestación	requited payment	s
pago de liquidación	balloon payment	s
pago de regalías	royalty payment	s

Las dos anteriores pantallas ilustran la carencia de léxico moderno en el aymara. En particular se hacen evidentes los vacíos con respecto al castellano cuando consultamos a partir de la palabra “página” mostrando sus equivalencias en aymara y en inglés. La tarea pendiente consiste en generar neologismos en aymara, en lo posible preservando sus raíces semánticas y estructura morfológica, con el fin de llenar esos vacíos en los conceptos de uso más frecuente.

Como ejemplo de la generación de neologismos relacionados al vocablo jak^u (número), vemos la lista en la siguiente ventana:

Aymara	Castellano	Cat
jak ^u	número	s
jak ^{uk} ta	sólo números	f
jak ^{unaka}	números	s
jak ^{unhana}	numéricamente	b
jak ^{unku}	numeración	s
jak ^{unkuna}	cada número	s
jak ^{unyati}	aritmética	s
jak ^{unyati kanayu}	aritmético	s
jak ^{unyatikamu}	aritmético	a
jak ^{unyatinhana}	aritméticamente	b
jak ^{unyatit^{ani}}	aritmético	a
jak ^{uña}	numerar	u
jak ^{uta}	numerado	á
jak ^{ut^{ani}}	numérico	a
jak ^{ut^{ani}}	numérico	a
jak ^{ut^{apiña}}	contar (sumando)	u
jak ^{úxtara}	numeroso	c

::100::

Consideremos el caso del neologismo para el adjetivo “numeroso”, que se deriva del vocablo “número”, el último de la lista. El sufijo de derivación que aquí hemos utilizado es “-xtara” que sabemos se aplica en varias conocidas derivaciones similares de ciertos adjetivos a partir de sustantivos (según Bertonio este sufijo es “-k^tara”):

su'ti (nigua)	su'íxtara (lleno de niguas)
lap'a (piojo)	lap'áxtara (piojoso, lleno de piojos)
qala (piedra)	qalaxtara (pedregoso, lleno de piedras)
tillu (caspa)	tillúxtara (caspiento, lleno de caspa)
qollqe (plata)	qollqextara (lleno, atestado de plata)

Para “numeroso” lo aplicamos de modo figurativo, como en alemán “zahlreich”.

La función del tesoro en la base de datos Arunqera puede también ser útil para Atamiri en la solución de homógrafos semánticos, si el algoritmo discriminador hace un análisis de la pertenencia a los grupos del tesoro. Un ejemplo de grupo en el tesoro se muestra en la pantalla siguiente a partir del término “hamaçi” (pájaro):



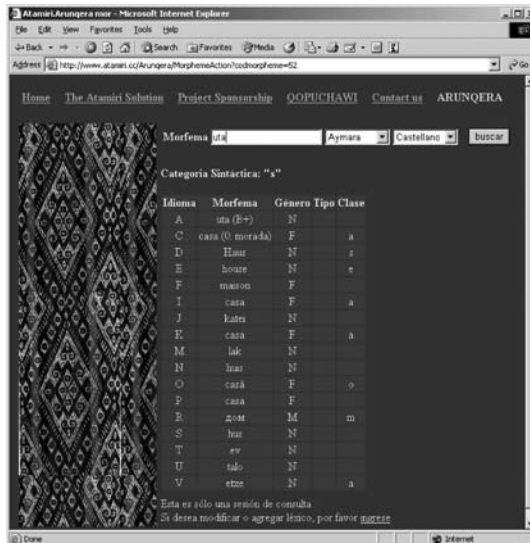
La ventana pequeña muestra parte de los términos pertenecientes al grupo (con el cursor se puede recorrer toda la lista).

::101::



3. Metodología empleada para el aymara

Los términos léxicos del aymara introducidos en Arunqera son el resultado de un laborioso trabajo realizado esporádicamente a lo largo de la historia del sistema Atamiri, en la medida que hemos contado con recursos a disposición. Hasta la fecha se han almacenado 6475 términos, todos ellos relacionados con los correspondientes términos en los otros idiomas implementados en el sistema. Por ejemplo, el término “uta”:



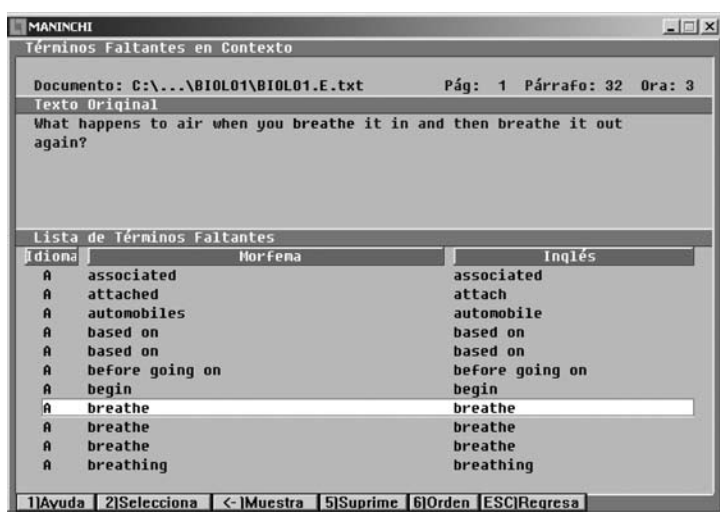
::102::

Esta pantalla corresponde a la interfase vía Internet, en la cual utilizamos Unicode para atender las necesidades del ruso y del rumano.

Para el aymara hemos usado caracteres ANSI con diacríticas, aunque sería más elegante (por lo compacto) si escribimos con caracteres especiales representados en Unicode. Esto requeriría de teclados especiales.

El alfabeto que hemos utilizado para representar el aymara difiere en algo del alfabeto oficial utilizado comúnmente. Por ejemplo, distinguimos entre *hama* (modo, manera) y *jama* (excremento, escoria). Como se puede verificar en Arunqera, existen varias entradas léxicas que muestran casos contrastivos similares al indicado. Otra diferencia es que para los fonemas aspirados no utilizamos la letra "h", sino más bien el acento ^ . Las consonantes explosivas se distinguen con el apóstrofe como es usual. Así, tenemos los tríos de las consonantes: p, p^, p', q, q^, q', k, k^, k', ç, ç^, ç'. Además utilizamos "ç" en lugar de "ch", que se encuentra en todos los teclados hispanos.

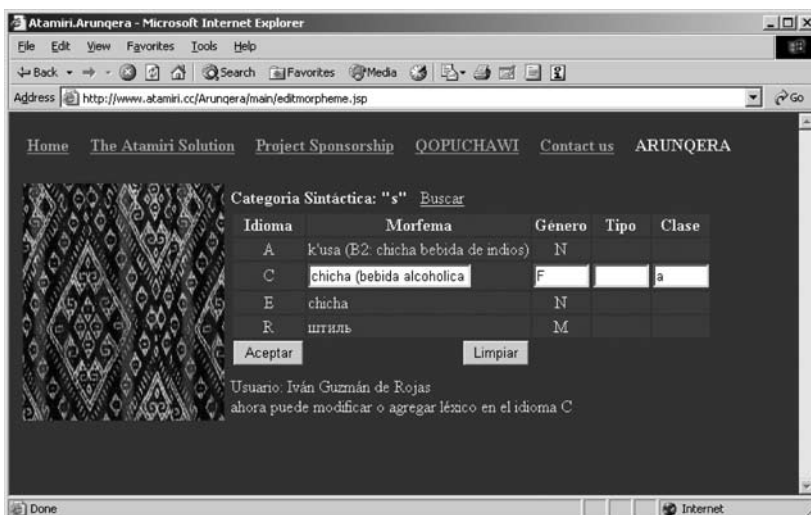
En cuanto a las vocales hemos optado por una representación fonética antes que fonémica, sobre todo en consideración a posibles aplicaciones del aymara con voz digitalizada, en donde conviene distinguir las vocales con letras diferentes para sonidos diferentes. Así, escribimos: *wawa*, *qena*, *p^isqa*, *inti*, *qollo*, *arû*, *usu*.



El objetivo que nos hemos planteado con la implementación del aymara en la base de datos lexicográfica Arunqera, es la recuperación de todos los vocablos del aymara que sea posible, independientemente de la época y lugar en que fueron utilizados, si bien muchos de ellos son actualmente arcaísmos. Hemos procurado relacionarlos con los mejores equivalentes en los otros idiomas. También nos hemos servido del analizador de léxico faltante para buscar términos en aymara que se hacen necesarios para traducir un texto adecuado a partir del inglés o del castellano.

4. Operación de Arunqera en Internet

Para fines de mayor desarrollo lexicográfico disponemos de una versión de Arunqera que opera en Internet para personas autorizadas a corregir o agregar términos en un determinado idioma. La siguiente pantalla se presenta en: www.atamiri.cc/arunqera



::104::

Cuando al ingresar se marca “editar” y se responde con el nombre de usuario y su correspondiente contraseña, uno queda autorizado para modificar o agregar entradas en el idioma que trabaja según el registro. En el ejemplo de arriba hemos ingresado para buscar el término *k’usa* en aymara, con autorización para editar la entrada en castellano. Es necesario que la persona autorizada conozca ambos idiomas y disponga de la información lexicográfica requerida para ingresar los términos correctos.

Hemos aplicado esta modalidad de operar vía Internet para enriquecer Arunqera con el apoyo de la Unión Latina, con el fin de ingresar terminología en el tema de la “sociedad de la información” en francés, italiano y rumano, con traductoras trabajando desde París. Del mismo modo, con el apoyo de la fundación Atlas de la Diversidad, hemos iniciado una prueba de implementación del catalán, con un léxico básico introducido desde Barcelona. Los resultados y evaluaciones de estos experimentos se pueden ver en el foro con traducción multilingüe: www.atamiri.cc/aynisiwi

5. El traductor multilingüe Atamiri

Como explicamos al inicio de este trabajo, Atamiri opera utilizando la representación matricial de lenguaje, lo cual ofrece tres enormes ventajas:

- La sintaxis externa, definida por las matrices de la transformación, cuyos valores de los coeficientes pueden ser almacenados en una base de datos sintáctica, de modo externo a la subrutinas del parcelador. De esta manera es posible enriquecer los conocimientos sintácticos del sistema sirviéndonos de experiencias previas de traducción de textos sin tener que manipular el programa. Esto le confiere a Atamiri una poderosa capacidad de “aprender” sintaxis.
- Capacidad de traducción simultánea multilingüe, ya que ahora el usuario puede escoger el conjunto de coeficientes de transformación

y las direcciones de traducción, es decir, los idiomas que utilizará como lenguaje fuente y como lenguajes meta.

::105::

- Interlingua. El puente de transformación diseñado para minimizar costos en el desarrollo de la base de datos sintáctica multilingüe.

El concepto de interlingua, como se aplica en el sistema Atamiri, se refiere a la representación formal de uno de los lenguajes en el modelo matricial, el cual sirve siempre como el marco de referencia común para las transformaciones en que intervienen los otros lenguajes. Es decir, el interlingua es a nivel sintáctico, no a nivel léxico.

Por ejemplo, si con nuestro modelo de representación tenemos que cubrir N lenguajes, necesitamos almacenar solamente N conjuntos de matrices de transformación, un conjunto para cada lenguaje transformado relativo al interlingua. Las transformaciones entre cualquier par de lenguajes pueden ser definidas inmediatamente por un producto de matrices, como se explica a continuación:

- A es el lenguaje interlingua.
- X y Y son dos lenguajes cualquiera.
- $(A | X)$ es la matriz de transformación de X a A .
- $(A | Y)$ es la matriz de la transformación de Y a A .
- $[Y | A]$ es la matriz de transformación inversa de A a Y .
- $(Y | X) = [Y | A] (A | X)$ es la transformación resultante de X a Y .

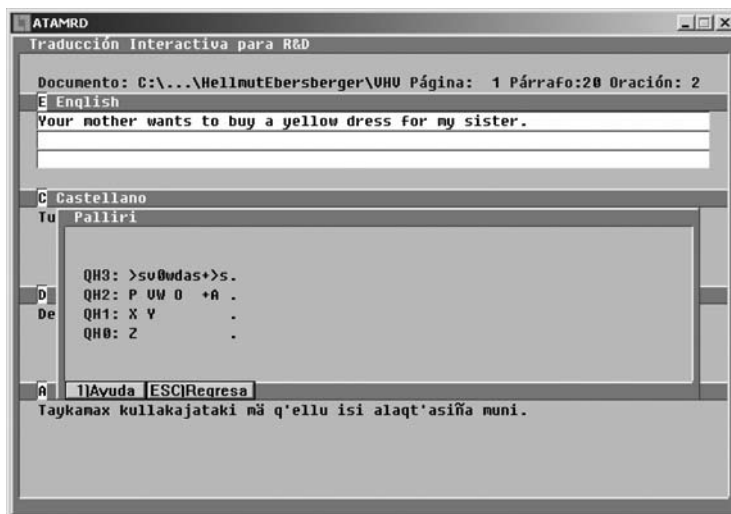
De otro modo habríamos necesitado desarrollar $N(N-1)$ conjuntos de matrices de transformación, ¡y trabajar con ellos! Por ejemplo, para $N=21$, se requieren 400 conjuntos.

La primera implementación de Atamiri utilizó una modalidad de representación en la que la sintaxis del aymara sirvió como base para el interlingua. Sin embargo, actualmente el sistema permite al usuario una elección irrestricta del lenguaje para ser utilizado como interlingua, siempre y cuan-

::106::

do sea un lenguaje bien definido en el modelo de la representación; es decir, debe poseer un conjunto consistente y completo de categorías sintácticas con respecto a los demás lenguajes en el modelo (el interlingua no puede ser un lenguaje subconjunto). Sin embargo, hasta ahora hemos continuado trabajando con las categorías sintácticas posicionales del aymara.

Así, vemos que Atamiri no utiliza un interlingua semántico. El léxico aymara no es usado para nada, a menos que el usuario requiera una traducción del o al aymara. La siguiente pantalla ilustra una traducción a partir del inglés, en la cual la matriz de representación del texto de entrada se podría decir que “está en aymara”.



La traducción EN -> AY del ejemplo es perfectamente útil para un hablante de aymara. Esto demuestra la factibilidad de traducciones de alta calidad al aymara, que con un mínimo de trabajo para pulir los textos de salida, podrían ser utilizadas en varios campos, principalmente en la educación. La condición para realizar traducciones masivas es desarrollar el léxico requerido en aymara, que se podría hacer a partir de las raíces del aymara antiguo obedeciendo las reglas de generación de variantes. Un proyecto semejante debe ser llevado a cabo de modo multidisciplinario y con recursos suficientes.

6. Operación de Atamiri en Internet

::107::

Con un impulso inicial que nos dieron la Unión Latina y la Unesco de París y con el apoyo operacional permanente de Neotec, de La Paz, hemos logrado lanzar la operación de Atamiri en la Web, salvando así el sistema de la obsolescencia operativa. Desde el año 2002 está disponible de modo gratuito en www.atamiri.cc el módulo *Qopuchawi* que permite intercambiar mensajes con traducción simultánea entre cinco idiomas latinos y el inglés. Igualmente, en el sitio www.atamiri.cc/aynisiwi se puede participar en varios foros temáticos con el fin de probar y evaluar la calidad de traducción generada por Atamiri en ocho idiomas. Por ejemplo, aquí vemos una ponencia en catalán traducida al castellano. Las ponencias se almacenan, pero las traducciones se generan en línea cada vez que el usuario lo solicita. La respuesta toma aproximadamente un segundo de tiempo.



La calidad de las traducciones ha ido mejorando muy lentamente debido a la falta de recursos para almacenar más léxico y continuar optimizando los algoritmos gramaticales. El factor de calidad, en una escala de 1 a 10, varía entre 5.6 y 8.2, dependiendo del idioma fuente de la ponencia y del idioma meta al que se traduce. Actualmente los mejores niveles alcanzados se registran para la dirección de traducción del inglés al castellano, debido a que para estos dos idiomas contamos con un léxico de casi 30 000 entradas, ya que se han utilizado en operaciones de traducción masiva de documentos.

7. Conclusión crítica

Han transcurrido 29 años desde que en 1979 concebí el proyecto Atamiri, pasando por la experiencia operacional en la década de los ochenta en el centro de traducciones de la Comisión del Canal de Panamá y en los centros de traducciones de Europa, del entonces exitoso fabricante de minicomputadoras Wang, hasta el lanzamiento en Internet a comienzos de este nuevo siglo. Han sido años turbulentos en la industria informática por los frecuentes y severos cambios en sistemas operativos y diseños estructurales de las computadoras. Llevar a cabo la migración de Atamiri a los nuevos sistemas operativos ha sido un esfuerzo por mantenerlo a salvo de la obsolescencia, pero ha sido un trabajo desgastante que ha consumido mucha de nuestra energía, que podría haber sido dedicada al mayor perfeccionamiento del sistema.

En estos mares tormentosos Atamiri logró navegar sin naufragar, mientras que otros emprendimientos similares, aunque generosamente dotados de recursos, fracasaron. Entre ellos el tan publicitado proyecto *EuroTra*, en Europa, que dejó tantos anuncios altisonantes sin cumplirlos. Este simple hecho de supervivencia debería ser un convincente testimonio de que la tecnología de Atamiri es robusta y económicamente competitiva. Sin embargo, hasta ahora no ha tenido éxito comercial por falta del capital de

inversión necesario para poder explotar todo su potencial como solución al problema del multilingüismo en la Web, que todavía opera en forma de islas lingüísticas muy poco intercomunicadas por causa de la barrera del lenguaje.

La presencia de los idiomas del planeta en la Web aún es débil pues, de acuerdo con el directorio de sitios Web de Google, de casi seis mil idiomas apenas ochenta están presentes en Internet. Entre estos no se encuentra el aymara ni tampoco ninguno de los idiomas autóctonos de América. Según dicho directorio, al mes de marzo de 2008 y muy lejos después del inglés, solamente hay seis idiomas que consignan más de cien mil sitios, en este orden: alemán, francés, italiano, español, japonés y holandés.

Estos datos nos muestran cuan imprescindible es la traducción automática en la Web, en especial considerando a los idiomas “minoritarios” como idiomas meta. Con Atamiri estaríamos muy cerca de hacer de la traducción al aymara una realidad, si se contara con el debido apoyo al proyecto para su implementación en mayor escala. Las consecuencias, sobre todo en el campo de la enseñanza a distancia, serían enormes.

En esta ocasión debo enfatizar que nada se logrará con discursos bonitos sobre la valoración de los lenguajes autóctonos como factor de identidad cultural, si no se dan pasos efectivos para su revitalización. No estoy diciendo para “revivirlos”, porque los idiomas autóctonos como el aymara están vivos, por lo menos lo están todavía. Pero la gente joven quiere cultivar un idioma que le sirva para su desenvolvimiento futuro y no solamente para conversaciones domésticas con un limitadísimo léxico, que a menudo los obliga a pasarse a otro idioma para poder expresarse y sobre todo para informarse.

Existen interesantes ejemplos de la implantación de políticas de fomento de un idioma en medio de otro idioma dominante: Me refiero a casos como el catalán en el ámbito del español. Actualmente el catalán dispone de un diccionario rico en terminología moderna, con más de 40 000 entradas. Es enorme el número de publicaciones y su presencia en la Web (más

::110::

de 50 000 sitios). Las políticas que respaldan el catalán tienen un carácter pragmático que da resultados efectivos.

Las políticas lingüísticas en Latinoamérica son insipientes, sin resultados evidentes salvo la farsa de declarar “idiomas oficiales” del país a los idiomas indígenas que por otro lado se dejan languidecer sin acciones efectivas para revitalizarlos. ¿Qué sentido tiene hablar de “idiomas oficiales” cuando en la práctica no se los puede utilizar ni siquiera para escribir la legislación de un país? Claro, hay algunas ficciones de traducción de leyes en las cuales la mayoría de las palabras claves para entender el texto están escritas en español, entremezcladas con frases en idioma indígena que al final nadie entiende.

Después de casi treinta años dedicados al Atamiri que nació bajo la ilusión de su progenitor de poder aportar decisivamente al fortalecimiento del aymara en la comunicación moderna, al no haber encontrado eco expresado en decisiones de apoyo real, proporcional a la importancia y magnitud del proyecto, hoy debo confesar antes este foro internacional sobre el *Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*, que mis fuerzas también están languideciendo. Comparto el temor de los expertos que piensan que en el futuro de nuestro planeta sobrevivirán solamente los idiomas que logren presencia en la Web. Por eso me entristece mucho que el recurso desperdiciado llamado Atamiri, no haya podido servir hasta ahora al aymara.

IVÁN GUZMÁN DE ROJAS

Nació en La Paz en 1934. Licenciado en Ingeniería Industrial de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz y becario del Seminario de Matemáticas Aplicadas auspiciado por la Unesco en la Universidad de La Plata. Cuenta además con un posgrado en Física Teórica, con beca para la Investigación de la Fundación Alexander von Humboldt, en la Universidad de Bonn, Alemania.

Catedrático visitante en la Universidad de León, en Nicaragua; fundador del Departamento de Física en el proyecto del BID-UNAN; decano y fundador del Instituto de Ciencias Básicas de la UMSA en La Paz, en el proyecto del BID-UMSA; fundador y primer gerente del Centro Nacional de Cómputo (Cenaco). Ha prestado asesorías a varios países centroamericanos bajo contratos con organizaciones internacionales.

::111::

Es autor del método lógico-lingüístico del *Aymara Siwi Trivalente*. Ha trabajado en la investigación y desarrollo de sistemas en el campo de la ingeniería del lenguaje, y es creador del traductor multilingüe Atamiri.

Actualmente conduce el grupo Igral de investigación en Ingeniería del Lenguaje. Lanzó en Internet el servicio gratuito de mensajero con traducción simultánea multilingüe denominado Qopuchawi. Como consultor en informática desarrolla soluciones para atender los requerimientos multilingües en la red. Se dedica a desarrollar la aplicación de la Lógica aymara al campo de la futurología (prospectiva).

Territorio – Cuerpo – Agua

*Wachiãũkü (Abel Antonio Santos Angarita),
Colombia*

“El hombre es un pedazo del universo hecho vida.”

Ralph Waldo Emerson

“Nos reconocemos como la verdadera gente, gente que tiene clan, esa es la verdadera gente, los otros son gente, son simplemente gente.”¹

Actualmente existen 30 000 tikunas que se encuentran ubicados en la frontera de Brasil, Perú y Colombia, de ellos 8.000 viven en el trapezio amazónico colombiano. Para la historia oral de su cultura el territorio, el cuerpo y el agua, tienen un valor especial.

La cultura tikuna es oral. A través de los quehaceres sociales, los ritos, los cantos y en la relación del hombre con la naturaleza, ha construido un pensamiento de manejo, respeto y conservación de la biodiversidad amazónica.

Para entender el pensamiento tikuna, vamos a reseñar la historia oral de la creación del mundo, iniciando con Mowichina, creador de los creadores, para continuar con nuestro padre Ngūtapa y sus hijos Yoí e Ípi. Es allí donde se escucha y se entiende la esencia del ser indígena amazónico.

1 Palabras del abuelo Yoni, (Jorge Manduca) de clan tigre, se llama Yũukũ Gonagũkũ rũ Goõchikũ, viviente de la comunidad de Arara, médico sabedor de la cultura tikuna. Entrevista hecha por Rusben Huianes y Hugo Ramos, enero de 2008.

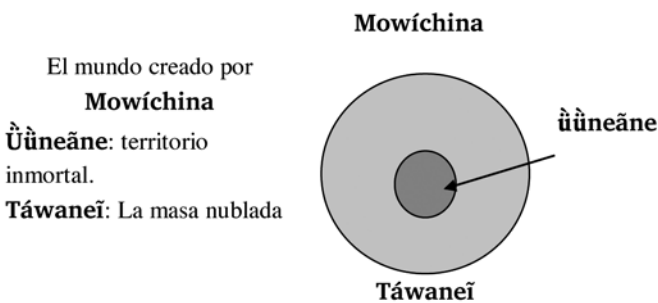
¿Cómo se formó el territorio tikuna?

::113::

Al principio todo estaba nublado, oscuro, gris. Era vapor de agua. Entre la atmósfera existía un ser inmortal creador, Mowíchina, quien creó a los otros inmortales, entre ellos a Ípi, quien era hiperactivo y por manifestar este comportamiento Mowíchina lo llamó Ípi². De la nube y del vapor de agua, Mowíchina creó la tierra y a los otros inmortales. “Mowíchina al ver que todo estaba nublado, cogió la nube, la tomó en su mano, la amasó, la pisoteó dándole forma esférica, como es la tierra”³.

Del vapor de agua fue creada la tierra y de las partículas atmosféricas se formó y se creó todo lo que existe hoy día en el medio. El agua y la tierra son los elementos esenciales de la vida.

Mowíchina colocó esta masa esférica, tierra, en medio de la nada, suspendida en medio del vapor de agua, en medio de lo nublado. En la siguiente gráfica se observa el territorio donde estaba Mowíchina, en el centro está lo que él formó y se convertiría en el territorio de Ngütapa.



Gráfica . Nº 1.

2 Traduce, persona de carácter hiperactivo.

3 Consulta que hace el profesor Marcelino al abuelo tikuna de la comunidad de Puerto Nuevo, Resguardo Putumayo Cotuhé, corregimiento de Tarapacá.

::114::

Del vapor de agua fueron creados los seres inmortales, poderosos creadores de la vida. Entre los seres inmortales que creó Mowíchina estuvo la familia de Ngutapa, quien estaba destinado a crear la sociedad, la verdadera gente, a los yunatügü, los mortales.

De la masa atmosférica fue creado el territorio. Las partículas de agua y polvo se separaron y de esta descomposición se formó una única fuente de agua, cristalina y aceitosa, denominada Yítaküchiü⁴. Y el polvo se convirtió en tierra. En esta época los ùñetagü⁵ se bañaban en Yítaküchiü para no envejecer y no morir. Al pasar el tiempo, los seres inmortales querían apoderarse del agua, y todos se vieron enfrentados por aquella fuente.

El inmortal Ngutapa tuvo que luchar con los otros inmortales, uno de ellos fue Noratu, quien devoraba a los demás seres que se acercaban a beber el agua de Yítaküchiü. Por esta razón fue enviado al final del mundo, fuera de los seis flexos de la vida tikuna, en aquel vapor de agua donde flota la tierra (el mundo). En la gráfica se observa que las aguas de Yítaküchiü cubren ambos territorios.

Ngutapaane: Mundo de Ngutapa.

Daunaane: Mundo de arriba.

Ñatiiane: Mundo de abajo.

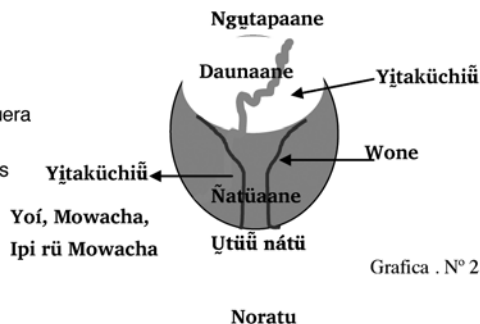
Yítaküchiü: Agua cristalina aceitosa

Wone: El árbol que cubría la tierra

Utüü natü: Agua sagrada.

Nóratu: Inmortal quien fue enviado fuera del mundo.

Yoí, Mowacha, Ipi rü Mowacha: Los hijos de Ngutapa, quienes tumban el Wone.



Grafica . N° 2.

4 Líquido cristalino y aceitoso.

5 Seres rehaciéndose sus cuerpos.

El territorio de Ngutapa estaba cubierto por las hojas del árbol Wone. Cuando apareció este árbol, el espacio se dividió en dos dimensiones: el mundo de arriba y el de abajo. La inmortal quebrada Ȳitaküchiũ cubría ambos espacios (ver gráfica 2), y sólo se llegaba a ella cuando no se había cometido el incesto clánico, la falta más grave dentro la cultura tikuna.

Ngutapa vivió en un periodo de oscuridad. El territorio de arriba era claro, pero sin luz, desde allí venía el agua de Ȳitaküchiũ. Ambos flexos eran territorios inmortales.

Si el territorio era inmortal, quiere decir que todo lo que existía era inmortal, eran seres en formación, seres que nunca llegaron a tener cuerpo; siempre estaban rehaciéndose, formándose o dándose cuerpo. Todos los seres estaban en una etapa de evolución, nada estaba terminado. Era un territorio ùñe, todos aquellos seres hablaban, sentían, eran seres poderosos que poseían los cuatro principios: el kuꜰ, el saber, la sabiduría tikuna; naẽ, pensamiento y conocimiento de la cultura; pòra, la fuerza, la vitalidad de la práctica cultural; y el maũ, vida, vitalidad de las prácticas cotidianas. La inmortalidad del territorio se desvaneció cuando Yoí e Ípi decidieron desaparecerla.

“Mowíchina creó a Ngutapa, lo envió a este mundo para formar su gente, así como los otros inmortales crearon a su gente, pero él nunca creó a nadie, toda las veces los mataba, los quemaba o los ahogaba, porque eran seres imperfectos, incompletos. Así ocurrió hasta que nacieron los hermanos gemelos Yoí e Ípi, quienes ocultaron el poder de la inmortalidad...”

El territorio estaba oscuro porque el árbol Wone lo cubría con sus hojas. Tenía aletas supremamente grandes y su tronco era inmensamente grueso, las ramas y hojas tejidas no dejaban pasar la claridad del mundo de arriba; así era el mundo hasta que los hermanos gemelos tumbaron el árbol (árbol de la vida). Por el tronco de Wone bajaban las aguas de Ȳitaküchiũ, era por ahí que diluía su poder.

:: 116 ::

“...Ngutapa vivía en la tiniebla, alumbraba con resinas del árbol cháre, en todo momento lo hacía. Se veía la claridad únicamente al medio por unos momentos. Los inmortales del mundo de abajo sabían que arriba había claridad. Estos seres inmortales se transportaban por medio del agua de Yítaküchiũ, así llegaban a ambos flexos. Cuando se acercaban al árbol sonaba como estruendos en su interior...”

Ngutapa despreciaba a los imperfectos seres humanos que creaba. Por ello los devoraba, quemaba la tierra o la inundaba. Al no poder crear a su gente, Ngutapa tuvo que robar una inmortal creada por Mowíchina con la finalidad de formar su familia. Ella era del clan pluma de la familia Kòu. Esta inmortal creadora de vida, nunca quiso tener intimidades sexuales con Ngutapa.

“...al principio junto con la naturaleza existió un padre llamado Ngutapa y la mamá Toõena. Este hombre sólo se comunicaba con la naturaleza, después de un largo tiempo encontró una mujer. Ngutapa y la mujer llamada Kuãyaré son personas ‘santas’⁶ con gran capacidad de sabiduría...”⁷

Ngutapa encontró a la mujer en la quebrada Yítaküchiũ. Mientras que ella se aseaba el cuerpo, la raptó y la llevó a la fuerza a su maloca, donde la mantuvo privada de libertad por un largo tiempo. Él siempre quiso tener intimidad con ella, pero ella se negaba rotundamente.

“...Ngutapa se dedicaba a la cacería, un día se preocupó mucho por conocer el cuerpo de la mujer.

Ngutapa le dijo a la mujer: - Salgamos a cacería

6 Se refiere a los inmortales, el narrador utiliza este término cristiano para referirse a la inmortalidad de los seres tikuna.

7 Relato recopilado en el primer Encuentro de Sociolingüística en el resguardo indígena CIMTAR, corregimiento de Tarapacá, realizado en la comunidad de Santa Lucía.

La mujer Kuāyará aceptó la propuesta, le contestó: - Vamos. Salieron. Caminaron un largo trayecto. Se escondió tres veces de la mujer y al final la amarró contra un árbol. Terminó de amarrarla y Ngutapa regresó a la maloca. A los tres días las moscas se le pegaron a su cuerpo, pidió auxilio a los animales, al final la auxilió el Cacambro 'kòu', se transformó en persona, la bañó y murieron todos los insectos que estaban en su cuerpo.

El kòu era hombre y se quedó con ella, después la mandó de regreso, diciendo:

- Regresa, pero tienes que llegar al puerto.

La mujer Kuāyará obedeció al kòu, al llegar al puerto empezó a cantar en nombre del marido Ngutapa..."

Después de tantos intentos de crear sociedad, Ngutapa robó la mujer de otros inmortales, quien no tenía intenciones de formar familia con él. Por esta razón, Ngutapa la maltrató, la llevó al monte diciéndole que iba de cacería y aprovechó esta situación para atraparla; la cogió, la desnudó y la amarró con bejucos contra un árbol, de esa manera abusó sexualmente de aquella inmortal.

Ngutapa la envolvió totalmente con el líquido de la vida (el semen), que era como las aguas de Yítaküchiũ, cristalino, espeso y aceitoso. De esta manera ella fue fecundada. Estando cubierta de este líquido, los demás animales que se acercaron y se adhirieron a ella, también fueron fecundados.

La inmortal fue auxiliada por un familiar llamado Kòu, quien la bañó en la quebrada Yítaküchiũ. Allí fue curada y purificada por estas aguas, que también quedaron impregnadas con el semen de Ngutapa. Se impregnaron, entonces, con la fuerza, sabiduría, conocimiento y vitalidad, es decir, los cuatro principios fundamentales del ser tikuna.

Es por eso que hoy en día las mujeres, después de la mitad de un ciclo lunar (15 días) de haber dado a luz, deben bañarse siguiendo las indicaciones y las palabras del curandero, para ser curadas, lavadas y puri-

ficadas, así como aquella mujer de Ngutapa. El niño recién nacido debe ser bañado y de esta forma será impregnado con la esencia de Ngutapa y recibirá los cuatro principios, que a medida que crezca se irán incrementando con los consejos, conjuros y experiencias. El bebé adquiere la fuerza vital del agua, esa es la importancia de realizar el ritual del baño de los recién nacidos, de la mujer y de la *worekü*.

Una vez sanó la mujer *Kuáyaré*, según los consejos de sus familiares debía hacer sufrir a Ngutapa con el mismo dolor que le causó aquella vez de la fecundación.

Ella volvió a las aguas de *Yítaküchiũ* donde la encontró Ngutapa. Allí cantó en nombre de Ngutapa un cántico de burla, de dolor y de odio. Él se percató de que alguien cantaba en su nombre en las orillas de aquella quebrada. Fue a ver y no encontró absolutamente nada, solamente veía que las aguas se movían.

Sucedió varias veces el mismo evento, hasta que al final vio unos rastros que iban mojando el camino al monte. Él de curioso siguió el rastro, sin notar que se trataba de su mujer. En ese momento, ella se transformó en avispa y le picó ambas rodillas.

Desde entonces cambia totalmente la historia de Ngutapa. Es él quien ahora sufre, se le hinchan las rodillas, tiene dos esferas en su cuerpo (dos mundos), sufre por nueve meses y finalmente nacen los hermanos gemelos: de cada rodilla nacen dos, de la rodilla derecha nacen *Yoí* y *Mowacha* y de la izquierda nacen *Ípi* y *Aüküná*.

Ngutapa guarda un ciclo lunar (cuatro semanas) de reposo, no realiza ninguna actividad. Es por esa razón que hoy en día, al dar a luz las mujeres, los hombres *tikuna* deben reposar. No hacen absolutamente nada hasta que la mujer y el bebé son bañados en señal de vida, protección y purificación, cuando el niño se consagra y se fundamenta sobre los cuatro principios del ser *tikuna*.

Los hermanos *Yoí*, *Mowacha*, *Ípi* y *Aüküná* recibieron los principios en las aguas de *Yítaküchiũ* que fueron fecundadas con el poder, la sabiduría, el conocimiento, pensamiento y vitalidad del inmortal Ngutapa.

Los hermanos crecieron rápidamente. Ellos ordenaron el mundo y cumplieron con el mandato de Mowíchina: formar la cultura tikuna y crear la verdadera gente, a los yunatügü. Los hermanos son seres inmortales, Ngütapa llamó a uno de sus hijo Ípi, porque era y tenía el mismo comportamiento hiperactivo de aquel ser que había creado Mowíchina. Ípi actuaba y pensaba diferente que Yoí, quien es correcto, mientras que su hermano no.

Ya jóvenes, los hermanos decidieron tumbar el árbol Wone e invitaron a todos los seres inmortales para este oficio. En aquel momento los flexos se separaron y quedaron divididos en dos, el mundo de arriba y el mundo abajo. Sin embargo, los seres en el mundo aún no podían concebir cuerpo y ser tangibles.

El árbol no quería morir y tuvieron que sacarle el corazón, pero al hacerlo varios inmortales lo robaron. El último en arrebatarlo fue el tintín, quien lo sembró en la cima del cerro Woruapü; del corazón creció el árbol de umarí. Después de un tiempo echó fruto, el último de los cuales al tocar tierra se convirtió en una bella mujer quien sería esposa de Yoí.

Al dividirse el mundo, arriba se formó el río Chowatü, que significa agua correntosa, río correntoso; y abajo se formó el río Amazonas, Tatü, que quiere decir agua grande, río grande. Del tronco de Wone brotó el agua que formó el río Amazonas, el tronco es el canal donde corrió el agua, las ramas gruesas se convirtieron en los ríos afluentes y las ramas pequeñas en las quebradas y riachuelos, el follaje en lagos y lagunas. Las aguas de estos ecosistemas, recordemos, ya estaban impregnadas con la vida de Ngütapa. Inmediatamente, al colisionarse con la tierra, surgió diversidad de fauna y flora. Aparecieron nuevas forma de vida, todas ellas producto de la sustancialidad y poder del padre Ngütapa. Yítaküchiũ se juntó con la aguas de Wone, pero seguía siendo cristalina y aceitosa; más adelante esta quebrada fue llamada Eware.

Los tikuna libraron enfrentamientos con otros grupos amazónicos para dominar el cauce del río Amazonas. Dentro de sus enemigos estuvieron los omaguas, quienes desplazaron temporalmente a los tikunas a las zonas interfluviales, hasta que fueron reducidos y casi extinguidos por los conquistadores.

::120::

Cuando llegaron los españoles a la amazonia no se encontraban en las varzeas sino en tierra firme, sobre las cabeceras de los afluentes del Amazonas.

A pesar de que los hermanos tumbaron el árbol, sacaron su corazón, y el tronco formó el río Amazonas, el mundo aún era inmortal.

Ípi le dice a su hermano, que había la necesidad de desaparecer la inmortalidad de su padre Ngutapa, Yoí manda a su hermano a garrotear a todo lo que existía en ese momento, lo golpeó, lo golpeó hasta que la inmortalidad dejó de respirar y de quejarse.

Los hermanos sabían que si continuaba la inmortalidad del padre nunca iban crear a las personas. Ellos tenían que ocultar el poder de su padre enviándolo a otro espacio, ocultándolo en otro nivel de sustancialidad.

Todo lo que existía sobre la tierra poseyó el poder, el saber y el conocimiento de Ngutapa. Entonces, se convirtió en un mundo con cuerpo formado, nada sería borrado, ya no sería inmortal sino de seres tangibles. Desde entonces el mundo es naane, ser que tiene cuerpo; no el ùùne, que se desvaneció, pasó a otro plano, al mundo de los seres intangibles.

De esta forma Yoí e Ípi domaron la naturaleza y se vieron nuevas formas de vida. Todo lo que emerge de la tierra es hijo de Ngutapa, los humanos somos la esencia de él. Estamos sobre el cuerpo de Ngutapa, recibiendo de su sustancia la vida y todo lo que existe.

Cuando Yoí e Ípi hicieron desaparecer el poder de la inmortalidad en este flexo para enviarlo al submundo, se formaron los otros flexos del cosmos: el mundo de los sin ano, Ngerüütágüane, en el cual está el agua, que brota desde afuera de la cápsula mundi; encima de ellos está el mundo de los sin ojos, Ngeetütáane, donde existe el agua que emana de la boa Noratu; encima están los enanos, Meçhitágüane, quienes se proveen de agua de este mundo, del agua de Eware. Posteriormente está el mundo donde vivimos, el mundo de los mortales, Yunatügüane (duëtagüane), aquí están las aguas de Eware y del río Amazonas (tätü); encima está el mundo de los cóndores, Ëchatagüane, donde el agua de Yítaküchiü y el río Chowatü; y, finalmente,

encima de todo, está el mundo de las estrellas, Ëtagüane, donde fluye el cosmos, el vapor de agua (ver gráfica 3).

Del flexo donde nos encontramos hacia abajo es el mundo de los imperfectos, y de aquí hacia arriba es el mundo de los perfectos, ambos mundos son inmortales. El territorio mortal es donde nos encontramos, donde están los Yunatatügü. Este territorio es conocido como Yunatütägüan

Los flexos están interconectados con el camino de la danta, que es agua y el cordón umbilical de la tierra. Por ahí se alimenta y se transmite la sabiduría y el pensamiento, pero también se hace maldad.

Al pasar por los flexos se va diluyendo su poder. El agua viene de afuera de la cápsula mundi y es regulada por la boa Noratu. Cuando ocurre este fenómeno se observan el invierno y el verano en el río Amazonas, y cuando baja, es porque la boa Noratu adsorbió el agua.

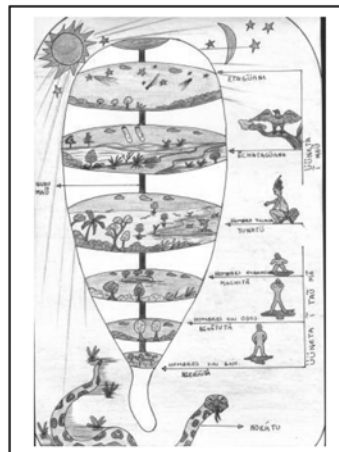
Mucha veces los curanderos deben ir hasta abajo para mediar con Noratu, para que haya abundante agua y así poder cultivar y que haya abundancia de peces.

FLEXOS DEL MUNDO TUKUNA

Echataguãne: Mundo de los
Cóndores.

Ëtagüãne: mundo de las
Estrellas.

Nakümaũ: camino de la danta,
es la vía Láctea. Agua que
comunica todos los flexos.

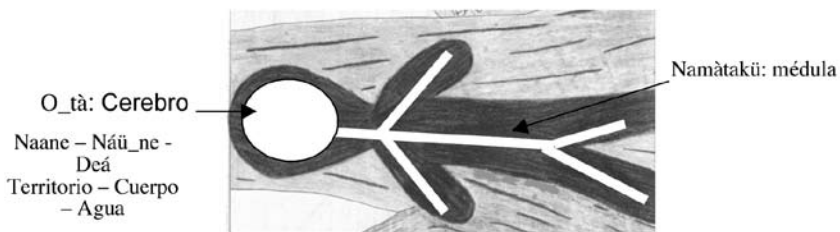


Gráfica N° 3. De Marcelino Noe y Abel Santos

::122::

La lectura del territorio es también la lectura cósmica del cuerpo: en la parte inferior de los pies estaría el primer nivel del flexo, estarían ubicados los sin ano, Ngerüütägüane; la parte de la rodilla es el segundo nivel del flexo, donde estarían los sin ojos, Ngeetütaane; la parte de los muslos es el tercer nivel, estarían los enanos, Męchitagüane; en la cadera, donde están los genitales, es el cuarto nivel del mundo, aquí están ubicados los mortales, Yunatügüane (duętagüane), es el mundo donde vivimos. El tórax es el quinto nivel, es el mundo de los cóndores, Ęchatagüane; y el sexto nivel es la cabeza, donde se maneja el pensamiento, la sabiduría y el conocimiento, es donde están los Ętagüane. La columna vertebral y la médula espinal se comunican con las otras partes del cuerpo, es el camino de la danta, es la Vía Láctea. También el río Amazonas es parte esencial cuerpo, es donde está la esencia de la cultura tikuna.

Si la persona está en posición boca abajo, se verá la médula espinal como el río Amazonas, por donde todo se mueve y comunica, y el cerebro como su desembocadura. Así mismo, es en el río donde se cosechan



Gráfica N° 4. De Marcelino Noe y Abel Santos

los mejores alimentos, no solamente para la siembra sino para la pesca. La cabeza es el océano Atlántico (ver figura nº 4).

::123::

Todos los seres de la naturaleza son los hijos de Ngutapa y nombrar las partes de los seres como las plantas, animales, objetos o la superficie de la tierra, tiene una relación con las partes del cuerpo humano, al igual que con las partes de la maloca: una planta tiene nachaküü, brazos; náchinü, glúteos; napaà, piernas; maüne corazón; nàpaküü, axilas; nátamü, entre la pierna, y otras. La superficie de la tierra tiene, nakawe, espalda; nátaneka, barriga; nátapü, pecho; naerù, cabeza; náetü, ojos; nakütá, piernas.

El tikuna ve en los seres de la naturaleza un cuerpo con las mismas características y cualidades del humano. Ellos también forman una sociedad, tienen sus momentos rituales y poseen los cuatro principios ser tikuna.

¿De dónde vino el hombre tikuna?

Cuando maduró y cayó la fruta de umarí, que creció del corazón de Wone, pasó al subsuelo. Yoí la recogió y escondió aquella mujer llamada Ariana adentro de una flauta. Ípi siempre estaba espiando a su hermano para ver cómo era aquella mujer, y siempre le preguntaba con quién conversaba en las noches. Yoí evadía las preguntas con respuestas como: "...estaba conversando con la escoba o estaba meditando".

Su hermano Ípi estaba tan intrigado que en una oportunidad en que Yoí se fue de cacería Ípi se negó acompañarlo. Después de varios intentos por encontrarla, hizo algunas vulgaridades, fue cuando ella soltó la carcajada y así la encontró. Estaba escondida adentro de la flauta de hueso hecha del fémur de Mächü, uno de los inmortales enemigos que disputaba territorio del río Amazonas. En ese momento Ípi tuvo relaciones íntimas con ella.

Después intentó introducirla nuevamente en la flauta pero eso no era posible. Al llegar su hermano de cacería encontró a su mujer afuera de la

::124::

flauta envuelta con semen, como la mujer de Ngūtapa. Ella le comentó todo lo que había sucedido. Yoí se enojó, castigó a su mujer y la mandó a asearse con hojas de chonta,⁸ las cuales inmediatamente quedaron gordas por la mitad en símbolo de embarazo, y luego la mandó a bañarse con aguas de Yītaküchiũ. De esta forma el semen de Ípi también fecundó las aguas y se esparció por todas las aguas del territorio.

Nació el hijo de Yoí, quien como estaba enojado con su hermano, de castigo lo mandó a alistar los elementos para bañar y pintar al niño. Ípi y la mujer debían hacer los preparativos, Yoí organizaría el ritual. Este fue el primer ritual de la pubertad (pelazón). Los hermanos fueron a buscar uito, *genipapa americanus*. Ípi subió a la mata para coger uitos verdes, y desde la copa vio el agua grande (río Amazonas), y que sobre él remaban *awanegü* en canoas poca talladas.

Durante la recogida del uito acontecieron varios hechos: Ípi no podía bajarse de la mata de uito porque en la mitad del tronco creció un hongo gigantesco que no lo dejaba pasar. Él tuvo que introducirse en una pepa y arrojarse desde las ramas.

En la maloca Yoí mandó a la mujer a hacer cuencos de bastado de pona mientras Ípi iba por raíz de pona para rayar el uito. Todo estaba preparado, los elementos necesarios estaban allí. Ípi exprimió y sacó el sumo de uito y el afrecho, que contenía su esencia, lo arrojó a la quebrada Yītaküchiũ. Los afrechos llegaron hasta el río grande, al Amazonas, donde fueron transformados en seres, en peces.

Ípi también fue transformado en pez. Él tenía la frente brillante porque se había golpeado con oro en las profundidades de la desembocadura del río Amazonas. Estos seres convertidos en peces adquirieron la esencia de Ngūtapa, de Yoí y de Ípi.

El hijo de Yoí fue untado con el sumo de uito y bañado con el agua de Yītaküchiũ, por esta razón es que hoy en día los recién nacidos se bañan y se pintan con uito, para protegerlos de enfermedades y de los demás

8 En la región conocido como pona barriguda. Es una especie de palma.

males de la naturaleza. Así pueden crecer y adquirir el conocimiento y la sabiduría tikuna.

Al cabo de un ciclo lunar, Yoí esperaba que lloviera y creciera la quebrada, que ahora no era cristalina y aceitosa sino de color oscuro por el afrecho de uito. A partir de ese momento fue denominado Eware⁹, que significa pintado de uito, aguas de uito. Una vez creció la quebrada y peces subieron desde la desembocadura del río Amazonas, entraron a la quebrada Eware donde Yoí y la mujer esperaban para pescar. Llegado el momento de la pesca, inicialmente pescó con coquillos animales como pecarí, guangana y otros. Yoí fue ensayando varias carnadas.

La verdadera gente tikuna fue pescada con yuca. Los que salieron del agua a la tierra fueron transformándose en personas, en yunatü. Al tocar la tierra, los peces fueron convertidos inmediatamente en humanos, lo que nos indica que el agua y la tierra son los elementos forjadores de la vida.

Yoí quería pescar a Ípi, diferente por la frente brillante, pero él no lo quiso. Entones le dijo a la mujer que lo pescará y ella lo sacó del agua. En tierra, Ípi dijo a su hermano que también quería pescar su gente, así lo hizo; pescó a los demás quienes hoy forman las otras naciones del mundo, son los que se conocen como la “gente blanca”, y los africanos pertenecen a los afrechos del duramen del fruto de uito, es por eso que tienen la piel oscura.

Toda esta acción de Yoí ya estaba premeditada pues sólo así podría crear gente, una sociedad, seres mortales. De ahora en adelante podrían crecer y formar una nueva cultura. No como en el tiempo de su padre Ngutapa que desaparecía a los seres porque eran imperfectos.

Los tikuna pescados son creados con la esencia del semen y la carne de Ngutapa e Ípi esparcida en el agua, la cual fecundó el afrecho de uito

9 Eware E uito; ware negreado traduce negreado con uito. Los tikunas conocen esta quebrada como Eware porque fue negreada con el afrecho de uito cuando el afrecho fue arrojado a las aguas de Yi taküchi, es el lugar sagrado, actualmente está ubicado en Brasil, en el alto Solimoes

dando origen a la vida humana. Del agua surge la vida, del agua surgen los hombres tikuna. El agua es esencia de la vida.

Esa esencia es la que permanece en el pensamiento y el ser tikuna actualmente, guiando su comportamiento y su manera de pensar. Creo que todos tenemos algo de Ípi y de Ngutapa en nuestra personalidad. Tal es la esencia que se adquirió de estos seres inmortales.

ABEL ANTONIO SANTOS ANGARITA

Nació en Leticia, Amazonas, en el resguardo indígena de Arara en 1972. Perteneció a la etnia tikuna, clan Garza. Su nombre en tikuna es Wachíäü kü.

Es licenciado en Ciencias Sociales con énfasis en Antropología Aplicada, por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Instituto Misionero de Antropología (IMA) y lingüista de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Como asesor lingüista ha trabajado en la producción del CD-ROM: Magüta Arü Inü; para la asociación Eware en su investigación “Juegos y juguetes como propuesta pedagógica para fortalecer la identidad tikuna”, proyecto de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonas y el Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (Colciencias); en Magütagü arü kua I y II, Saberes Ticuna Plantas y Animales I, Fundación Terra Nova; en el Consejo Indígena Mayor de Tarapacá (Cimtar); y en el Resguardo Indígena Tikuna Cocama y Yagua de Puerto Nariño (Ticoya).

Ha sido coordinador general de la Organización de Profesores Tikuna del trapecio Amazónico (OPTTA), asambleísta del Plan Decenal de Educación Nacional 2007 – 2016 y coordinador de la Encuesta Sociolingüística para la Lengua Tikuna, programa del Ministerio de Cultura. Es autor de la tesis *Hacia una dialectología tikuna*.

Ha sido distinguido en el 2007 con el premio: Los 10 mejores de la cultura, otorgado por el Ministerio de Cultura y El Tiempo.

¿Kumo lengua ri Palenge ta agué?: Situación actual de la lengua palenquera

*Juana Pabla Pérez Tejedor,
Colombia*

*Si suto tan pelé lengua suto,
suto tan kela ni chacha, ni lande ni tra¹*

1. ¿Kumo má jende ri Palenge asé chitiá?: lenguas empleadas por los miembros de la cultura palenquera

La diversidad de lenguas es una muestra de la creatividad del ser humano y cada una de ellas sirve como medio de expresión de los diferentes modos de ser, sentir, pensar y actuar de los miembros de un determinado grupo cultural. Debido a que encierran un sin número de saberes acumulados a través de los tiempos por cada una de las generaciones de los pueblos, cuando una lengua se deja de usar se pierde un ejemplar invaluable del ingenio del espíritu humano. Una lengua no sólo hace parte del legado cultural del pueblo que la usa, sino de la humanidad en general.

Una de estas obras del patrimonio inmaterial de la humanidad es la lengua étnica *ri Palenge*, de los miembros del pueblo de San Basilio de Palenque ubicado en el Caribe Colombiano, en el Departamento de Bolívar, a 50 kilómetros aproximadamente de la ciudad de Cartagena de Indias.

1 “Si perdemos nuestra lengua, vamos a quedar sin nada”. Éste es un refrán popular del pueblo palenquero.

::128::



Mapa de la ubicación geográfica de San Basilio de Palenque en la Región del Caribe Colombiano.

En la actualidad, los palenqueros se comunican entre sí por medio de dos lenguas: la lengua *ri Palenge* y el castellano. Esta última les fue impuesta a los africanos esclavizados en gran parte de Suramérica. En el caso de San Basilio de Palenque, los palenqueros usan una variedad dialectal del castellano propia, denominada por sus usuarios como “*kateyano*”, con rasgos a nivel fonético-fonológico (se caracteriza por la entonación y la musicalidad propia de la lengua *ri Palenge*, denominada por los palenqueros como “la toná”), morfológico y léxico que lo particularizan del empleado en el resto del Caribe Colombiano.

La lengua *ri Palenge* es, por su parte, la lengua propia y ancestral de la cultura palenquera y ha sido el vehículo para la transmisión de sus saberes. Es una muestra de la fortaleza cultural de los africanos esclavizados, a quienes les fueron negados todos los derechos humanos fundamentales, entre ellos el derecho a comunicarse y transmitir sus lenguas maternas. Sin embargo, en una muestra más de la sagacidad del espíritu humano, ellos

2 Tomado de: Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Atlas de Colombia, p. 286, Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia, 2002. 342p.

crearon nuevos sistemas de comunicación como la lengua *ri Palenge* que les permitieron entregar a sus descendientes su legado cultural.

La estructura lingüística del palenquero se caracteriza por la presencia de aportes de las lenguas africanas, específicamente del grupo lingüístico bantú³ en aspectos como:

- Existencia de grupos de consonantes prenasalizadas⁴: mb, nd, ng en palabras como: *mbera mboka*, “borde de los labios”; *ngongorokó*, “novio/a”; *ndoló mbarika*, “dolor de barriga”, etc.
- La marca de pluralidad *má* que antecede a los nombres como en las siguientes expresiones: *má etulé* “los estudiantes”; *má kumbilesa mi*, “mis amigos”, etc. Esta forma gramatical, *má*, también se encuentra en lenguas de la familia lingüística bantú, entre éstas la lengua kikongo⁵.
- De igual forma, en el léxico palenquero existen palabras de origen africano como: *ngombe*, “ganado”; *ané* “ellos o ellas”; *biti bití* “mazorra de maíz”; *bularía*, “bruja joven”; *majaná*, “muchachos”, entre otras.

Además de esto, en el léxico de la lengua *ri Palenge* se encuentra un número significativo de palabras de origen castellano con algunas modificaciones, entre éstas se destacan:

- La pronunciación acorde con la estructura fonológica de la lengua *ri Palenge*: *Ngolo*, “gordo”; *ndulo*, “duro”.

3 Los estudios lingüísticos han mostrado similitudes entre la lengua *ri palenge* y lenguas de la familia lingüística bantú. Para ampliar este aspecto, consultar: Schwegler Armin. “El Vocabulario africano de Palenque”. En: Moñino Yves y Schwegler Armin (ed). Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua, p.171-226. Tübingen, Niemeyer, 2002. 284 p.

4 La pronunciación de una consonante prenasalizada inicia a partir de una nasal y finaliza en una oclusiva.

5 Véase Moñino Yves. “Las construcciones de genitivo en palenquero: ¿una semantaxis africana?”. En: Moñino Yves y Schwegler Armin (ed). Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua, p. 227-248. Tübingen, Niemeyer, 2002. 284 p.

::130::

- Cambio en el significado de la palabra: *Karpintera*, “persona falsa”; *diana*, “serie de golpes impartidos a una individuo con un determinado instrumento”.
- Reducción del significado de la palabra: *Mujesita*, “mujer no palenquera”.

2. ¿Kumo lengua ri Palenge ta agué?: vitalidad de la lengua ri Palenge

*Es importante mantener la lengua palenquera porque es algo que nos identifica,
...eso es algo natural que viene en la sangre (señalando con el dedo sus arterias)*⁶.

Manuel Valdez, 62 años

Hoy por hoy, para los palenqueros su lengua étnica es un símbolo de su resistencia y lucha cultural, pues se ha mantenido a pesar de los factores sociales, económicos y políticos que han afectado su fortalecimiento, uso y difusión a sus descendientes. Por ejemplo, en los años setenta, los palenqueros les prohibían a sus hijos el uso de la lengua *ri Palenge* en presencia de extraños, pero no con el propósito de hacerse entender, sino para evitarle a sus hijos la burla por parte de las personas ajenas a su comunidad que desconocían e irrespetaban la riqueza de la cultura palenquera.

Esta prohibición afectó la vitalidad de la lengua, pues con el transcurso del tiempo y las generaciones el veto se amplió y los ámbitos de uso disminuyeron a favor del aumento en el empleo del castellano en diferentes contextos. De este modo, la lengua *ri Palenge* se fue convirtiendo paulatinamente en la lengua de una porción de la población, conformada por adultos mayores y algunos jóvenes, quienes la utilizaban continuamente para comunicar sus

6 Entrevista realizada por Josefa Hernández Cabarcas al señor Manuel Valdez, en el Proceso de Identificación y Recomendaciones de Salvaguardia (PIRS) de las manifestaciones asociadas al espacio cultural de San Basilio de Palenque. Ministerio de Cultura-Observatorio del Caribe Colombiano, diciembre del 2007.

saberes, vivencias, experiencias y sentimientos⁷. Afortunadamente, en esos años fue imposible evitar que los niños escucharan hablar la lengua *ri Palenge*, pues estaba presente en todo el proceso de interacción y comunicación entre los mayores⁸ y adultos en los contextos familiar y comunitario.

A partir de los años ochenta, se dio la época del “despertar”; esto quiere decir que fue el espacio para la reivindicación de la cultura palenquera. Los jóvenes y los adultos palenqueros asumieron una actitud de valoración hacia sus manifestaciones culturales como parte del legado de sus antepasados, lo cual les hizo posible conservar el vínculo con los palenqueros existentes en otros lugares de la región y la nación e incluso con sus antepasados. Iniciaron entonces todo un proceso de recuperación de la cultura, promovidos por las organizaciones sociales y políticas propias, *kuagro*⁹. En este momento se observan los frutos de esta reciente lucha del pueblo palenquero, pues en el poblado de Palenque y en los otros asentamientos¹⁰, ubicados en las ciudades de Barranquilla y Cartagena, se percibe un orgullo étnico entre los jóvenes, quienes son conscientes de las particularidades de su cultura y de la importancia de cuidarla, practicarla y difundirla. Hoy, se puede catalogar esta época como de la *esperanza* a nivel lingüístico y cultural. Aunque los jóvenes y niños de San Basilio tiene como primera lengua el castellano, se puede apreciar el amor, respeto y orgullo hacia su lengua étnica, que los hace partícipes de su herencia cultural africana. Es ese interés por aprender la lengua y comunicarse a través de ella, un requisito indispensable para su fortalecimiento y uso como medio de comunicación en los ámbitos familiar, comunitario e institucional.

7 Para ampliar esta temática, consultar:

Dieck, Marianne. La negación en Palenquero. Alemania: Vervuert- Iberoamericana, 2000.

Pérez Juana Pabla. El criollo de San Basilio: una visión estructural de su lengua. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes, 2004.

8 La expresión, mayores, alude a los palenqueros mayores de 60 años, aproximadamente.

9 En el contexto cultural de San Basilio de Palenque, el *kuagro* es la base de la organización política y social de este grupo étnico. Esta institución palenquera se caracteriza por la agrupación de personas de la misma *kuagriyá* (edad), residentes en sectores aledaños y pertenecientes al mismo género, quienes comparten y se apoyan en las diversas actividades de la vida social, económica y política, dependiendo de la edad de sus integrantes.

10 El término asentamientos palenqueros alude a ciertos barrios de las ciudades de Barranquilla y Cartagena, cuya población es en su mayoría de ascendencia palenquera como Nueva Colombia, Bajo valle, Caraquita y Nariño, respectivamente.

3. Lengua ri Palenge: vehículo de transmisión del legado cultural palenquero

*Samilako*¹¹
Samilako, mamá mi, I á pele, Samilako
Ay Chango,
María, I á ensendé
Ay Chango
Mamá mi á pelé
Samilako, mamá mi, I á pele (Bis)
Ay Chango María, I á pelé (Bis)
Samilako, mamá mi, I á ensendé
Samilako, mamá mi, I á pelé
Samilako, María, I á ensendé
Samilako, María, I á pelé (Bis)

Una de las características de la lengua *ri Palenge* es que está inmersa en lo más profundo del ser palenquero, sus usuarios la consideran como uno de sus legados más preciados. Por ello, aunque en un momento afrontó un proceso de pérdida, se mantuvo siempre presente, aunque en “silencio”,

11 Este cántico de Lumbalú es conocido dentro de la comunidad palenquera con el nombre de *Samilako* y la presente versión es tomada del grupo de música tradicional palenquera Las Alegres Ambulancia, cuya voz líder es la señora Graciela Salgado y transcripción de Juana Pabla Pérez Tejedor. A continuación se presenta una traducción aproximada de este texto:

Samilako, mi mamá se murió, Samilako
Ay Chango,
María yo estoy dolida,
Ay Chango
Mi mamá se murió
Samilako, mi mamá se murió (Bis)
Ay Chango María, yo perdí (Bis)
Samilako, mi mamá, yo estoy dolida
Samilako, mi mamá, yo perdí
Samilako, María, yo estoy dolida
Samilako, mi mamá, yo perdí (Bis)

pues se convirtió en el medio de comunicación de lo íntimo y lo oculto para los ajenos a la comunidad. Si bien en nuestros días algunos palenqueros no hablan su lengua étnica, tienen una competencia comunicativa que les permite comprender los mensajes transmitidos en ésta; razón por la cual la *lengua ri Palenge* está presente en todos los aspectos de la cultura palenquera y es el vehículo para la trasmisión de sus prácticas y conocimientos propios, fundamentados en el uso de la oralidad.

A través del uso de la palabra oral, los mayores y los adultos palenqueros les entregan sus conocimientos a sus hermanos, hijos, compadres, sobrinos, primos, amigos de *kuagro* u otras personas seleccionadas que manifiesten respeto y responsabilidad en el uso de estos conocimientos ancestrales. La metodología para la entrega de este patrimonio cultural tiene como pilares el diálogo y la escucha de las experiencias relatadas por los mayores, aunados a la observación y la práctica de los conocimientos, focos del proceso de aprendizaje. Es decir, durante la apropiación de los saberes colectivos, los niños y los jóvenes observan y practican las actividades realizadas por los mayores y adultos; mediatizadas por el diálogo entre éstos. En este proceso se utilizan las lenguas *ri Palenge* y el castellano.

La lengua *ri Palenge* atraviesa todos los aspectos de la cultura palenquera desde las prácticas espirituales hasta las actividades lúdicas y formativas en los ámbitos familiar y comunitario. Por ejemplo, en el caso del ritual fúnebre del *Lumbalú*, los dolientes del difunto expresan su dolor por medio del *leko*¹²; cantos acompañados por la presencia del tambor *pechiche* o el *alegre*¹³ y movimientos corporales, balanceando los brazos hacia los lados y/o colocando las manos en la cabeza; simbolizando, con esto, el dolor por la pérdida de un ser querido¹⁴.

12 El *leko* es el grito de dolor que se manifiesta por la muerte de un ser querido.

13 El tambor *pechiche* mide aproximadamente un metro y medio y es el tambor insignia de la ritualidad palenquera. El *alegre* es un tambor de 70 centímetro de alto, 28 centímetro de ancho en la parte superior, en donde está ubicada la membrana, y aproximadamente 25 centímetros de diámetro en su parte inferior, la cual queda abierta.

14 Informe Proceso de Identificación y Recomendaciones de salvaguardia (PIRS) de las manifestaciones asociadas al espacio cultural de San Basilio de Palenque, Ministerio de Cultura-Observatorio del Caribe Colombiano, 2007, pág. 27-31

::134::

Los cantos fúnebres, que hacen parte del Lumbalú, son piezas indispensables de la ritualidad palenquera y han pasado de una generación a otra a través de la tradición oral; empleando como medio de comunicación la lengua *ri Palenge* con fragmentos de lenguas africanas. Un ejemplo de ello es el citado canto fúnebre *Samilako*, que manifiesta el sufrimiento y desolación que padece un hijo por la muerte de su madre.

Otra manifestación de la riqueza de la tradición oral palenquera está en sus cuentos, leyendas, historias de consejo, refranes, adivinanzas e historias de vida que han sido difundidas en la población por medio del *ri Palenge* y el castellano. Estos relatos tienen una función pedagógica y didáctica en el proceso de formación de los jóvenes y los niños palenqueros, pues los sucesos narrados por los adultos y mayores muestran el sistema de valores culturales del pueblo. Además de dejar enseñanzas sobre la vida, las historias son agradables y entretenidas, lo cual ayuda a captar la atención e interés de los espectadores.

En algunos casos, los narradores relatan sus propias vivencias sobre diferentes aspectos de sus vidas; en otros, narran los acontecimientos que les ocurrieron a sus antecesores y de los cuales ellos fueron testigo o conocieron gracias a la tradición oral. Es decir, estos relatos permiten reconocer la historia de este pueblo y sirven de enlace entre una generación y otra.

Los relatos, entonces, son una herramienta didáctica de apoyo al proceso de fortalecimiento de la competencia comunicativa y uso de la *lengua ri Palenge* en las nuevas generaciones, además, reafirman la identidad cultural, ya que hacen parte del ser y sentir de los palenqueros.

De otro lado, los jóvenes palenqueros están utilizando la *lengua ri Palenge* en la producción de canciones y en textos poéticos como el siguiente:

Amereo

Autor: Cho Fao¹⁵

Prieta mi.

15 Este texto es autoría del poeta palenquero Faustino Torres. A continuación se presenta su traducción aproximada: REMEDIO

Negra mía.

No me mate.

Negra mía.

En nuestra vejez.

Tú eres el remedio.

Eres el sola de mis caminos.

Nosotros seremos.

Que Dios me dio.

Y el montón de mis alegrías.

El bastón del uno para el otro.

*Bo senda amereo,
Lo ke rioso nda mi,
Pa ngálera nú lunga mi.
Bo senda so andi kadume mi,
Bo senda tonga ri má jaroheria mi.
Prieta mi.
Suto senda mbolo.
Ri uno y pa úto andi chochera suto*

::135::

Este aspecto es muy importante, pues se está empleando la *lengua ri Palenge* en forma escrita con propósitos lúdicos y recreativos, y no sólo como una herramienta para las labores escolares. Esto permite la difusión y recuperación de sus espacios de uso.

4. Kusa ke má jende ri Palenge ten ke asé pa guala lengua ri suto: proceso comunitario de recuperación de la lengua ri Palenge

Algunos esfuerzos para fortalecer, preservar y prevenir el retroceso de los logros alcanzados a propósito del legado cultural que significa la lengua ri Palenge, son:

- Llevar a cabo talleres de sensibilización con los hablantes de la lengua *ri Palenge* con el fin de propiciar espacios de reflexión sobre la importancia de utilizarla con los niños y los jóvenes para que ellos la aprendan y valoren como parte primordial de su cultura.
- Realizar cursos de lengua y cultura palenquera a nivel local, dirigidos a la comunidad palenquera en general. Es importante aclarar que no deben asumirse de forma obligatoria sino voluntaria. La metodología empleada para el desarrollo de los encuentros debe ser coherente con la pedagogía propia de la comunidad, fundamentada en el conglomerado: oralidad-observación-práctica.

::136::

- Elaborar un compendio de textos escritos y de audio en lengua *ri Palenge*, a partir de la riqueza de su tradición oral: cuentos, relatos de vida, décimas, entre otros, con el fin de emplear este legado de forma lúdica en el aprendizaje de la lengua y para el disfrute y goce de sus lectores.
- Realizar la compilación de las canciones en lengua *ri Palenge* de los diferentes grupos musicales de la comunidad en forma escrita y en registros sonoros, con el propósito de emplearlas a modo de recurso didáctico para el aprendizaje de la lengua y como estrategia para su conservación, valoración y difusión.
- Implementar estudios sociolingüísticos en la comunidad palenquera con el fin de diseñar y poner en marcha una planificación lingüística, acordes con su realidad social y lingüística.
- Hacer visible la lengua *ri Palenge* en el espacio geográfico de San Basilio y en el Caribe Colombiano a partir de:
 - Fortalecer la Emisora comunitaria *Aloíto pío*¹⁶ y establecer una programación radial en lengua *ri Palenge*.
 - Diseñar y montar una página web en lengua *ri Palenge*, con el fin de aprovechar este recurso tecnológico como herramienta para el fortalecimiento, valoración y difusión de la lengua y cultura palenquera.

En síntesis, en el ambiente de San Basilio de Palenque se percibe aires de optimismo en torno al proceso de recuperación de la lengua *ri Palenge* y de las diversas manifestaciones del Patrimonio Cultural e Inmaterial de esta población. No obstante, es urgente la realización de éstas y otras acciones con el fin de fortalecer el aprendizaje y uso de esta lengua en las nuevas generaciones.

16 *Aloíto pío* es el nombre de una parte del arroyo del poblado de San Basilio.

JUANA PABLA PÉREZ

::137::

Licenciada en Lenguas Modernas por la Universidad del Atlántico y Magíster en Etnolingüística de la Universidad de los Andes. Es experta en enseñanza de lenguas, etnoeducación, descripción lingüística de lenguas criollas e indígenas, lingüística general y relaciones entre cultura y lengua.

Dentro de su experiencia laboral cabe destacar que fue Joven Investigadora de Colciencias y la Universidad del Atlántico, con el proyecto: “Bilingüismo en el Palenque de San Basilio”; investigadora principal de la doctora Marianne Dieck; miembro del equipo de preparación del dossier de la candidatura de Palenque de San Basilio Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad Unesco 2005; asesora e investigadora del proyecto del Ministerio de Cultura y la Escuela Benkos Bioho de San Basilio de Palenque: Léxico de la lengua palenquera; coinvestigadora del proyecto del Ministerio de Educación Nacional y la Universidad del Atlántico: Modelo etnoeducativo Ette ennaka; investigadora principal de la doctora María Trillos Amaya; profesora de lingüística de la Universidad del Atlántico, y asesora del Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística del Ministerio de Cultura de Colombia.

Entre sus publicaciones está *El criollo del Palenque: una visión estructural de su lengua*, Ediciones Universidad de los Andes-CCELA, Bogotá, 2004.

El criollo sanandresano: lengua y cultura raizal en el Archipiélago de San Andrés

*Marcia L. Dittmann,
Colombia*

La actual población raizal afro-anglo-caribeña de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina descende principalmente de africanos traídos como esclavos directamente de África y de otras partes del Caribe durante los siglos XVIII y XIX, y de agricultores, marineros y comerciantes ingleses, escoceses e irlandeses. Aunque parece haber existido alguna población de colonos y cimarrones “anglo-parlantes” establecidos en San Andrés isla antes de 1787, se considera a esta fecha como el inicio de la última colonización inglesa del Archipiélago al recibir Frederick Archbold, un escocés comerciante de esclavos proveniente de Jamaica, permiso de la corona española para asentarse en la isla de Providencia con su hija, Mary, unos 40 esclavos traídos de África, y otras familias de Jamaica con sus esclavos (Parsons, 1964).

Inmigraciones al Archipiélago entre finales del Siglo XVIII y los años veinte del Siglo XX, conformaron lo que hoy se conoce como la población raizal, autóctona del Archipiélago. La mayoría de estas personas llegaron de otras partes del Caribe anglófono, especialmente de Jamaica, Nicaragua y las Islas Gran Caimán. Hablaban algún dialecto de inglés, o un ‘kriol’ de base léxica inglesa, o alguna lengua africana, especialmente de África Occidental.

En el Archipiélago (como en el resto del Caribe), un proceso de “criolización” cultural, luego de la liberación de los esclavos (1834/1837 y 1853),

dio lugar a una versión local de la cultura criolla caribeña y del 'kriol' hablado en todo del Caribe colonizado por Inglaterra entre los siglos XVII y XIX.

::139::

La cultura criolla raizal comparte con otras partes del Caribe anglófono una gran gama de elementos culturales como:

Una religiosidad cristiana afro-caribeña

La iglesia bautista fue la primera iglesia establecida en las islas por Phillip Beekman Livingston a mediados del siglo XIX, seguida por la católica y la adventista a principios del siglo XX. La religiosidad cristiana en el Archipiélago, especialmente entre los bautistas, tiene un trasfondo africano de emoción y personalización de Dios a través de su hijo, Jesús. La fuerza emotiva del canto, el manejo de tonos de voz en los sermones, los respuestas de los fieles, la seriedad de la participación en el culto, producen una catarsis para quien asiste a la iglesia. Los himnos bautistas de los Estados Unidos e Inglaterra son parte integral de los ritos y muchas mujeres cantan estas canciones mientras trabajan en sus casas. Las creencias religiosas, aun para las personas que no asisten a una iglesia, son parte integral de su vida diaria; sin embargo, no hay una estigmatización hacia prácticas consideradas no cristianas, como tener más de una mujer, por ejemplo. Y, siempre existe la posibilidad de dejar de "pecar", pedir perdón a Dios por haber obrado mal y ser admitido nuevamente en la iglesia. Así, un hombre que ha sido un borracho, un ladrón, un mal marido, puede ir a la iglesia y públicamente anunciar su deseo de cambiar de vida y pedir a Dios la fuerza necesaria para reformarse. Será bautizado de nuevo si lo desea.

Dios se expresa también a través de los fenómenos de la naturaleza y existen espíritus buenos y malos. Un buen cristiano no será afectado por los malos espíritus y puede utilizar una oración u otro ritual para alejar a un *dopi* (espíritu) que le persiga; por su parte, los *obiaman*, que oficialmente ya no existen en las islas, pueden invocar *dopis* para hacer daño a personas.

Una tradición de uso de plantas medicinales

Las culturas caribeñas aplican una combinación de oraciones, medicina con plantas y medicina moderna en la curación de enfermedades. Un enfermo también puede recurrir a personas reconocidas como “sanadores”, y a *obiaman*, o personas que hacen brujería para la sanación o curación de situaciones sociales negativas.

Antes de contar con un hospital, hace unos cuarenta años, los isleños curaban con plantas medicinales, un conocimiento compartido por toda la comunidad y que no requería de especialistas. Las plantas se utilizaron, y aún se utilizan parcialmente, para mantener y mejorar la salud y para curar enfermedades especialmente de los bronquios, de las partes femeninas y masculinas, producidas por el azúcar y el colesterol alto, dolores, fiebres, inflamaciones, infecciones de la piel y cortadas, así como para el cáncer.

En los estudios realizados recientemente (Cabrera, 2003, Lowry et al. 1987), se encuentran algunas plantas curativas con nombres africanos (*sorosi* para azúcar alto, *congolala* para los bronquios), o transformados de nombres africanos (*guinea hen* ‘gallina de Guinea’, para reconstituir la salud, para los bronquios, para el cáncer; *ram goat dashala* ‘chivo que corre’, para el colesterol y como purgante). La mayoría de los nombres provienen del inglés pero su clasificación por uso, o por forma o característica de la planta, parece venir de tradiciones africanas (Chevannes, 1998): por ejemplo, *piss-a-bed coffee* = café para el que orine en la cama; *man strength* = fortaleza para el hombre; *worm bush* = planta para lombrices; *love burr* = “pega-pega” de amor; *back baby* = niño cargado en la espalda; *marshmellow* = malvaisco, porque la hoja contiene una sustancia pegajosa.

Las plantas medicinales del Archipiélago se encuentran distribuidas por las zonas tropicales y subtropicales del mundo, especialmente en el Caribe y Centroamérica, si bien algunas han sido distinguidas como originarias de África y Asia. Se encuentra, entonces, una convergencia de tradiciones botánicas traídas de África y Jamaica, otras aprendidas de los indígenas

centroamericanos y de los europeos y luego de colombianos continentales (mataratón, por ejemplo) que se asentaron en las islas¹⁷.

::141::

Tradiciones alrededor del nacimiento

Algunas tradiciones y creencias alrededor del nacimiento provenientes de África se han conjugado con tradiciones campesinas europeas de la época de colonización, entre ellas, la tradición del entierro del ombligo. Después del parto, el ombligo del recién nacido era enterrado al pie de un cocotero o un árbol frutal joven para que el niño creciera recto y fuerte como el árbol. También, se cree que la madre debía cuidarse a ella misma y al recién nacido en la casa por nueve días, uno por cada mes de embarazo, para evitar contagio o brujería. Al final de este tiempo se barría la casa hacia fuera (Dittmann y Pomare 2001).

En Providencia se cuenta que anteriormente la madre tomaba pequeñas dosis de 'oil nut' (aceite de ricino) y/o *worm bush* durante el último mes de embarazo para asegurar que el niño naciera fácilmente y con la piel limpia. Una partera atendía el parto en la casa y después bañaba a la madre por varios días con un agua tibia que contenía un cocido de mataraton, *sorosí*, hoja de naranja, y hoja seca de *soka* (un plátano pequeño); por último, se envolvía la barriga de la parturienta en una tela o faja para que la matriz volviera a su sitio. Estas tradiciones han decaído en los últimos cuarenta años debido al uso del hospital en la mayoría de los partos; las mujeres mayores creen que las barrigas grandes que desarrollan la nueva generación de madres son el resultado de haber dejado estas tradiciones.

17 Actualmente estamos realizando una pequeña investigación de tradición oral sobre plantas medicinales y sus usos con una beca-estímulo del Ministerio de Cultura de Colombia.

Tradiciones alrededor de los entierros

La muerte de un miembro de la comunidad es compartida por todos. La hora del entierro es anunciada por la radio local en San Andrés, y en Providencia aún persiste la costumbre de dar la vuelta a la isla en camioneta o caballo por la noche, anunciando la muerte de la persona y el lugar del servicio religioso y del entierro al día siguiente. El velorio es una actividad comunitaria interreligiosa llamada *set up* donde familia y vecinos se reúnen fuera de la casa del difunto para acompañar y consolar a la familia durante la noche previa al servicio religioso. Se sirve té o café y galletas con queso amarillo y los hombres generalmente toman ron en las afueras del jardín de la casa. Las personas conversan, cuentan historias y cantan himnos.

Al día siguiente se entierra a la persona con su ropa favorita o guardada para el evento, y con unos objetos personales. El servicio religioso en la iglesia muchas veces cuenta con la participación de pastores y curas de las diferentes religiones y canciones religiosas, preferiblemente las favoritas del difunto, generalmente en inglés y a veces en español. Varias personas hablan del difunto, de cómo era en vida; si se trata de una persona muy querida por la comunidad habrá muchos discursos. Es importante sacar al difunto de la iglesia con los pies primero para que ningún *dopi* se le pegue. Luego, el entierro o *buryin* en el cementerio es acompañado por canciones religiosas en inglés (en español también si la persona era católica), y algunas mujeres gimen y gritan, a veces desmayándose, en un proceso llamado *histerics*.

Después de nueve noches, *nine-night*, los familiares y otras personas cercanas al difunto se reúnen para darle la última despedida. Luego, a las doce de la noche, se abre la casa del muerto que ha permanecido cerrada estos nueve días. Se cambia el sitio de los muebles, se quema la ropa de la persona, se destapa el espejo que fue cubierto para que el espíritu no se escondiera allí. Se despide el espíritu de la persona que se supone haya permanecido allá durante los nueve días que, simbólicamente, representan un paralelo con los nueve meses de la entrada al mundo.

Anteriormente, las familias enterraban a sus difuntos detrás de la casa, o en el caso de los más pudientes, en un cementerio familiar. De esta manera se sentían acompañadas por los espíritus de sus familiares. Aún hay cementerios localizados en diferentes sectores de las islas, y las personas son enterradas en el más cercano al lugar donde se criaron. Una mariposa negra en la pared de la casa puede indicar la visita de un espíritu familiar.

La importancia de sueños, visiones y espíritus

Hay personas que a través de los sueños saben que alguien, a veces una persona específica, va a morir pronto. Cuando alguien muere, se vuelve *dopi* ('espíritu', o 'espanto' si es que regresa a espantar). Por ejemplo, es común escuchar decir: "*Di dopi raid mi las nait*" (Un espíritu me montó anoche). Los sueños y su interpretación son muy importantes como premoniciones y como medio para sacar números para comprar *chance* ('bolita', que se juega con los últimos números de las loterías). Se sueña con personas que van a morir, con símbolos que representan números, con espíritus de familiares o conocidos que vienen a traer noticias o dar instrucciones a los vivos... Un ejemplo de lo anterior sería la difunta madre de una joven mujer enferma que vino a instruir a una vecina en cuanto a la planta medicinal que servía para curarla. Era una planta que la vecina conocía pero no para este uso en particular: la curación fue exitosa. Ciertas personas son más adeptas o sensibles que otras con respecto a estas interpretaciones y sería interesante realizar un estudio más profundo sobre estos procesos y sus aplicaciones dentro de la comunidad.

Comidas caribeñas con estilo local

La comida es muy importante en la vida diaria y las personas hablan mucho de cómo preparar tal cosa o tal otra, así como de quién es una excelente cocinera. Los isleños exigen una cocina con "sabor". Entre os platos

tradicionales y de herencia africana están: *baami* (tortilla de harina de yuca rallada), *konkante* (colada de plátano u otra harina), *dokunu* (bola de maíz hervido y molido).

La comida más conocida y típica es el rondon ('run down'): una sopa o sancocho secado en leche de coco que contiene pescado, cola de marrano, cuando hay; yuca, ñame, plátano verde, domplin de harina de trigo, y aliños como sal, cebolla, tomate y pimienta. Generalmente, varias personas participan en la preparación que se hace fuera de la casa en una gran olla de hierro o acero sobre un fuego de leña. Hombres solos muchas veces se reúnen para hacer rondón, cada uno aportando los ingredientes que pueda.

Además, se encuentra un variado recetario para la preparación de carne de cangrejo, de muchas diferentes clases de pescado, y de panes y pastelería de corte inglés y norteamericano. Todos estos platos han sido adaptados al Caribe y la leche de coco se utiliza en muchas recetas, incluso en el "pan isleño".

Música y bailes caribeños

Bailes europeos de salón como el *shotis*, el vals, y la mazurca fueron apropiados en el Caribe y transformados con sus variaciones regionales y locales. Llegaron al Archipiélago a través de Jamaica de donde provenía la mayoría de los colonizadores terratenientes en el siglo XIX. Las familias más pudientes tenían un piano en su casa. En los grupos musicales de tradición popular, el violín se combina con las guitarras y suena el golpe de la cuerda de la tinaja, las maracas, y la quijada de caballo en reemplazo del prohibido tambor. La tradición oral dice que estos instrumentos llegaron de Nicaragua con personas que vinieron a asentarse en el Archipiélago. Por otro lado, el acordeón también era un instrumento muy apreciado.

En el siglo XX, de los Estados Unidos adoptaron canciones *Country and Western*, e himnos bautistas de la tradición musical irlandés-escocesa de los siglos XVIII y XIX. Durante el siglo XX llegaron los nuevos ritmos

bailables y canciones de Jamaica y Trinidad: el mentó, el soka, y el *caiso* o calypso. Todavía existen grupos de música tradicional en las islas y las personas mayores de cuarenta años aún se divierten al bailar estos ritmos, predecesores del reggae¹⁸.

No se pueden olvidar tampoco las más recientes influencias musicales como el vallenato de la Costa Atlántica de Colombia, que a partir de los años ochenta llegó a ser la músicaailable más popular, por encima, incluso, del reggae. En los últimos años han llegado el *reggaetón*, la *champeta* de Cartagena y de Jamaica el *dance hall*, junto a otros ritmosailables posteriores. El golpe del tambor y lo erótico han llegado a reemplazar lo “puritano” de los bailes tradicionales de los abuelos. Sin embargo, actualmente existen cursos de formación musical y grupos de música y danza tradicional impulsados por el gobierno local y los colegios.

Tradición oral del Archipiélago

En el Caribe anglófono hay un repertorio de ‘Historias de *Ananse*’, el astuto araña negra del ancestro africano *ashanti* (grupo cultural de guerreros de lo que es hoy el país de Ghana), quien siempre intenta ser más listo que el tigre, el mono, el perro, o cualquier otro animal. Otras historias provienen del folklore inglés-escocés-irlandés, y la mayoría son una simbiosis afro-anglo-caribeña. Muchas tratan sobre reyes, reinas, brujas, y pobres que ganan la mano de la princesa y son contadas en todo el Caribe anglófono en distintas versiones regionales. Hay, así mismo, una cantidad apreciable de adivinanzas, algunas de la tradición anglófona y otras de la tradición africana. Obviamente, con la llegada de la luz eléctrica y la televisión, esta

18 Bob Marley, Peter Tosh y otros músicos jóvenes en Jamaica crearon el reggae. Esta música legitimó el tambor como instrumento musical en el Archipiélago. El tambor africano había sido callado oficialmente, como en el resto del Caribe anglófono, pero nunca desapareció en realidad. Aun en los años sesenta, algunos hombres fabricaban tambores con troncos de árboles y cuero de cabra. Y, en los asentamientos en el sur de las islas, fueron los músicos ‘rasta’ del reggae quienes volvieron a utilizar el tambor y a referirse a madre África en sus canciones.

tradición oral ha sido relegada como actividad cultural-folclórica y para uso en las escuelas en los programas de etnoeducación.

Al igual que ocurrió con el tambor, se hizo un gran esfuerzo por estigmatizar lo africano en la vida comunitaria del Archipiélago. “*Data, A no waan hir yo tak dat “wendé, bendé” ina di hous!*” (Hija, no quiero escucharla hablar ese “wendé, bendé” en la casa!) Apenas en los últimos años en el Archipiélago tiene inicio un interés real por la herencia africana y se ha empezado a conmemorar el 1º de agosto, fecha en la cual en 1834/7 Inglaterra decretó la libertad de los esclavos.¹⁹

La manera de hablar la lengua criolla comunitaria en el Archipiélago y el Caribe anglófono, en general, ha servido y aún sirve para discriminar entre estratos sociales. La antigua distinción entre quienes hablaban inglés y quienes sólo hablaban *bende* (un ‘kriol’ de base léxica inglesa), ha servido para negar la oficialización del ‘kriol’ en las escuelas, aunque es utilizado de manera informal en todos los escenarios académicos; en especial, existe una gran resistencia de muchos nativos raizales por considerar su escritura. Mientras tanto, el español ha reemplazado casi completamente al inglés como lengua formal y de prestigio, y el ‘kriol’ comunitario se debilita más y más con el correr del tiempo, particularmente entre las personas que cuentan con altos niveles de escolarización, quienes enfatizan el aprendizaje del español como primera lengua, incluso, en la casa.

La lengua criolla comunitaria tiene distintas denominaciones entre la población local, y pueden referirse a los distintos sociolectos que los lingüistas llamamos ‘acrolecto’ (más parecido al inglés estándar = *Caribbean English* o *Our Island English*), ‘basilecto’ (más distante del inglés estándar

19 Desde Jamaica. Mary Archbold, la hija de Frederick Archbold, quien inició la re-colonización de la isla de Providencia en 1886/7, acogió esta declaración y envió a su hijo Phillip Beekman Livingston a liberar y repartir tierra a los esclavos de la familia en las islas de San Andrés y Providencia. Phillip Beekman Livingston, luego de dar libertad a los esclavos de su familia, se asentó en la isla de San Andrés con su esposa e hijos. En 1844, viajó a los Estados Unidos donde se preparó para dirigir la recién fundada iglesia bautista (1840/5). Bajo un árbol de tamarindo en el sector de La Loma (Hill), donde también enseñó a leer y escribir e instruyó en temas agrícolas a los antes esclavos, inició la organización de la iglesia. Por este hecho lo recuerdan con mucho cariño hasta el día de hoy. También estableció la primera iglesia en Providencia (1855). En 1853, los esclavistas que aún no habían dado libertad a sus esclavos tuvieron que hacerlo por presión del gobierno colombiano.

= *bendé* o ‘*deep Creole*’), ‘mesolecto’ (intermedio entre los otros dos –lectos = inglés criollo, ‘*kriol*’, *Islander*). Desafortunadamente, la población en general aún tiende a llamar a su habla “*bad english*”.

::147::

Algo sobre vocabulario y fonología

Lo que todos los -lectos tienen en común es un vocabulario predominantemente del inglés, incluyendo muchas expresiones consideradas arcaicas hoy día en los Estados Unidos e Inglaterra. Estudiosos dicen que sólo un 4% del vocabulario viene de lenguas africanas (Holm, 1978), especialmente en lo referente a actividades tradicionales del hogar y el trabajo: comidas, plantas y algunos animales; y características personales y físicas. Por otra parte, se encuentran muchos calcos lingüísticos (términos y expresiones) que parecen venir de lenguas africanas. El ‘*kriol*’ sanandresano es pariente cercano del ‘*kriol*’ hablado en Jamaica y las costas caribeñas de Panamá, Nicaragua, Costa Rica, Honduras y Belice.

Ejemplo de algunas palabras clasificadas:²⁰

Algunas plantas

Creole	Lengua africana y palabra original	Explicación en español
AKEE (<i>Blighia sapida</i> africanus)	Kru: <i>ā-kee</i> , Twi: <i>āŋkeyē</i> .	Es una clase de marañón silvestre con una fruta que es comestible luego de hervirse. En Jamaica se come con pescado salado. Actualmente, no se come en el Archipiélago.

20 Como este es un trabajo en proceso, aún faltan muchas palabras y expresiones por detallar. Hasta ahora se han compilado unas 150 palabras y expresiones. De la mayoría de las palabras se puede confirmar y establecer su raíz africana y, en el caso de las plantas, su familia botánica por medio del *Dictionary of Jamaican English* y varios libros de plantas del Archipiélago (Cabrera, 2006 y Lowry et al). Otra información sobre raíces africanas se encuentra en Bartens (2003) donde se refiere a Allsopp (1996), Edwards (1978) y Dittmann (1992). La ortografía fonética utilizada aquí y en el resto del trabajo es la que se desarrolló en el Proyecto 2000 de la Universidad Cristiana de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

:: 148 ::

Congolala	Por su forma, puede venir de la palabra <i>langgulala</i> (del Hausa: <i>lenggulenga</i>) que en Jamaica quiere decir largo y delgado.	Es una planta medicinal. Enredadera usada en infusión para curar la gripa, tos...
Gungu peas, Angola peas in Jamaica (cajanus cajan).	Supuesto origen en Angola. KiKongo: <i>Ngungu</i> (arvejas) (Bartens, 2003).	Pequeñas arvejas blancas con pinta negra. Se consideraba comida de pobres ya que crecía sin atención.
Kalalú (Plyborus brasilensis)	Ga: <i>kalulu</i> y Ewe: <i>kalala</i> (sopa) Danuri: <i>kalú</i> (hojas, sopa).	Plantas silvestres de hojas verdes comestibles utilizadas en sopas. Parecidas a la espinaca.
Kasada	Yoruba: <i>kasada</i> (asada y rayada).	Yuca.
K(u)jobi	Twi: <i>kóbé</i> (una clase de ñame).	Un tipo de ñame.
Okro o okra (hibiscus esculentis)	Ibo: <i>okuru</i> .	Cultivado principalmente por sus vainas comestibles.
Pinda (l/r) (truchis hipogoca)	Kongo (Angola): <i>mpinda</i> .	Maní.
Ram goat dashala/ dash along (tunera unufolia).	Un informante sostiene que el nombre viene de la transformación de una palabra africana.	Planta medicinal con flores amarillas para tratar el colesterol. Se supone que también lo comen los chivos
Yams o nyaamz (distrifidia sp)	Mende, Wolof, Fula, Bantu: <i>nyamisi</i> (comer), <i>usi</i> (ñame).	Yamz o nyaamz es ñame y <i>Nyaam</i> , en Creole, también quiere decir comer.
Yampy (discoria sp)		Se refiere a una variedad de ñame, pequeña y de carne fina y blanca.

Algunas comidas

Creole	Lengua africana y palabra original	Explicación en español
Baami	Ewe: <i>bampa</i> ("arepas de maíz).	Arepas de yuca rayada.
Dokunu	Twi: <i>o-dôcono</i> (Bollo de maíz hervido).	Pan (bollos) de maíz hervido.
Konkante	Twi: <i>konkote</i> (colada de casava) Ga: <i>konkote</i> (casava o plátano seco).	Colada de casava (yuca) o plátano. Ahora de avena.
Wangla	KiKongo: <i>wangila</i> (sésamo silvestre)	La semilla y un dulce hecho con la semilla.

Algunas palabras descriptivas

::149::

Creole	Lengua africana y palabra original	Explicación en español
Bofo-(bofo) o bufu	Twí: <i>bôfôô</i> (Grande, pesado, hinchado) Ewe: <i>bofaa</i> (ancho y grueso).	Para describir una barriga grande y gruesa.
Bru-(bru)	Twí: <i>buru</i> (desordenad).	Mal hecho.
Dogi	Bambara: <i>dogo</i> (bajo de estatura), Ewe: <i>tuki</i> .	Bajo de estatura.
Kabanga	KiKongo: <i>kabangana</i> (quedar con las manos vacías). KiMbundo: <i>kaboanga</i> .	Tristeza, sufrimiento por amor.

Como en todas las lenguas criollas del mundo la acentuación es silábica, no bisilábica como en el español. La modulación del habla es desde la glotis y no labial; si bien hacia el acrolecto se tiende a disminuir esta característica tan típica de lenguas africanas. Unas familias también producen una fuerte “glotalización” de ciertas vocales, semejante a dialectos del escocés y algunas lenguas africanas. También es africana la gama de tonos expresivos utilizados en el habla, que va desde un casi suspiro cortés hasta una gran carcajada alargada.

Phonetic representation of vowels (Dittmann, 1992)²¹:

aa	/haat/	-‘heart’	uu	/fuu(l)/	-‘fool’
a	/hat/	-‘hat’, ‘sad’, ‘hot’	u/ʉ	/ful/	-‘full’
e	/sɛl/	-‘sell’	ai	/taim/	-‘time’
ii	/risiiv/	-‘receive’	ei/ie	/keik/, /kiek/	-‘cake’
i	/riŋ/	-‘ring’		/siem/, /siem/	-‘same’
ɪ	/sɪ(ɾ)/	-‘sit’	ou/uo	/oul/, /uol/	-‘old’
o	/kom/	-‘come’		/bout/, /buot/	-‘boat’
c	/kɛt/	-‘cut’			
	/bcd/	-‘bird’			

Algo sobre la gramática del ‘kriol’ sanandresano

Se han realizado dos estudios bastante completos de la gramática básica del ‘kriol’ sanandresano: Dittmann (1992) y O’Flynn (1991). Las diferencias gramaticales más notables entre el inglés y el ‘kriol’ se encuentran en la estructura verbal, donde la del ‘kriol’ es un sistema aspectual más que temporal, cuenta con un sistema pronominal único, y el movimiento de partes gramaticales hacia adelante para el énfasis y la repetición enfática de palabras y frases.

21 Comments (Dittmann, 1992):

- a) Both lax and tense vowels are included in this Creole system. For example, we find /e/ in diphthongs but /e/ in other environments. Ex. /sɛl/ for ‘sail’ (tense) and /gɛt/ - ‘ger’ (lax). We find /i/ in /siŋ/ - ‘sing’ (tense) but /i/ in /sɪn/ - ‘sin’ (lax). Both English and many West African languages have vowel systems that include tense and lax vowels.
- b) *aa*, *ii* and *uu* are cases of vowel reduplication and drop tone on the second vowel. This idea was tested after reading David Lawton (1963). I asked native Islanders to identify words I pronounced in pairs such as ‘fool’ and ‘full’, and ‘heart’ and ‘hot’ by translating to Spanish. I discovered that they did not hear a difference when I lengthened or tensed the vowel but only when I produced a re-duplication with a drop tone in ‘fool’ and ‘heart’.
- c) -or, -ur and -ir become an ‘open o’ - /ɔ/ as in third, bird, turn, burn...
- d) The diphthongs /ei/ and /ou/ are commonly inverted. Ex. /kɛn/ for ‘cane’ and /suo/ for ‘sew’. These inversions were found in some regional dialects of English from the period of colonization.
- e) The /a/ is formed as in standard English but farther back in the throat, especially at the end of syllables or words that end in -er or -or in standard English. Ex. /aktɔ/ - ‘actor’, /talɔ/ - ‘taller’.

La estructura verbal

::151::

La estructura atributiva, donde el inglés utiliza “be”, no tiene verbo, o se puede considerar que el adjetivo tiene función verbal en el presente y utiliza el marcador de acción anterior /*wen*/ (San Andrés) o /*men*/ (Providencia) en el pasado:

/mi hungry/ = I am hungry. = Tengo hambre.

/mi wen hongry/ = I was hungry. = Tenía hambre.

El auxiliar locativo /*de*/ se utiliza en el presente y /*wen de*/ (S), /*men de*/ (P), o a veces /*ben de*/, /*ben a*/, en el pasado para indicar ubicación en el tiempo o espacio, o existencia:

/dem de de/

They are there.

Ellos están allí.

/dem wen de ina di si/ (S)

They were in the sea.

Ellos estaban en el mar.

/mi me de an di plien/ (P)

I was on the plane.

Yo estaba en el avión.

/no cher bena de/ (P)

There were no chairs.

No había asientos allí.

/we iu de?/

Where are you?

¿Dónde estás?

::152::

/ *gaad de* /
God exists
Dios existe

El copulativo /**da**/ indica una relación de identidad entre sujeto y predicado, una relación de inclusión en una clase, o la idea de ubicación estrictamente temporal (O'Flynn, 1991). También, indica o inicia una pregunta:

/ *Archbold da govna* / = 'Archbold is (the) governor.' = Archbold es el gobernador.
/ *da mi* / = 'It's me.' = Soy yo.
/ *Da wen yu komin?* / = When are you coming? = ¿Cuándo viene?

Se utiliza una sola forma del verbo para expresar un estado en el presente o una acción en el pasado, generalmente la forma sencilla de verbo (i.e. /ron/, /siŋ), /laf/ aunque en algunos casos se utiliza la forma pasada, por ejemplo, /lef/ en vez de *leave* o /marid/ en vez de *marry*. Tampoco se afija el *-s* para indicar tercera persona ni el *-ed* para pasado como en el inglés:

/ *him laf al di taim* / = 'He laughs all the time.' = Él ríe todo el tiempo.
/ *yeesidie dem iit plenty fish* / = 'They ate a lot of fish yesterday.'
= Comieron mucho pescado ayer.

El indicador o marcador de **anterior**, una acción previa a otra. En San Andrés, el marcador usual de anterior es /*wen*/ mientras en Providencia /*me(n)*/ es más común, y muchas veces la no nasalizada /*me*/, or /*did*/. Estos marcadores, o formas reducidas de las mismas (/en/ y /a/), igualmente /*de*/ y /*da*/, o /*min*/, /*bin*/, se encuentran en el resto del Caribe y en lenguas de África Occidental.

Ejemplos:

/ *dem wen iit bifa wi get* / (S)

'They ate before we arrived.'
Comieron antes de que llegáramos.

::153::

/wen taim karnaval, wi me danz until maarnin/ (P)
'During Carnival, we danced until morning.'
Durante Carnaval, bailamos hasta el amanecer.

/im did work yesidie bot di baasman no pie im/ (P)
'He worked yesterday but the boss (supervisor) didn't pay him.'
El trabajó ayer pero el supervisor no le pagó.

El indicador o marcador de una acción continua o progresiva es */de/*

/ah laik iit siem taim mi de stodi/
I like to eat when I am studying.
Me gusta comer cuando estoy estudiando.

El pasado o anterior progresivo generalmente es */wen de/* o */ben de/* en San Andrés, */me(n) de/* en Providencia:

/wi ben de liv op de so/ (S) */mi muma wen de kuk fi sell/ (S)*
We used to live up that way. My mother used to cook and sell (food).
Solíamos vivir por allá. Mi mamá cocinaba y vendía comida.

La negación */neva/* = "did not" = no. Como en lenguas africanas, se utiliza el doble negativo: */him neva laik fi iit no kraab/* = He doesn't like to eat crab. = No le gusta comer cangrejo.

Los verbos seriales como */guo/*, */kom/*, */se/* tienen la función de producir una frase verbal compuesta. De acuerdo con Comrie (1976), igual que en lenguas africanas, estos verbos funcionan como marcadores de acción.

Por ejemplo:

/dem kom kong sing fa di set op/

::154::

They came and sang at the set up (wake).
Ellos vinieron a cantar en el velorio.

/ mi gwain guo guo sliip aal di die/
I'm going to go and sleep all day.
Voy a ir a dormir todo el día.

/ im se se fi im data sik/
'He says (that) his daughter is sick.'
Él dice que su hija está enferma.

La reduplicación de verbos, como con los adjetivos, se hace para enfatizar la acción:

/fi im muma gwain biit im, biit im/'
His mother's going to really beat him.'
Su mamá le va a dar duro.

Los pronombres, como en las lenguas africanas, no cambian de forma de acuerdo con su función en la oración: hay una sola palabra para cada persona; y tampoco se diferencia entre masculino y femenino. En la actualidad, a veces se alternan /mi/ y /a/, y /him/, /im/, y /shi/, y /dey/ y /dem/ dentro de los discursos, en parte como aporte estilístico y a veces por desconocimiento e interferencia del inglés:

mi = I, me (yo, me)

Variaciones: *him, im, in* = he, she; him, her (él, ella; la, lo, le)

i(t) = it (ello)

yu, yo = you (tú, usted)

wi = we, us (nosotros, nos)

unu (Twi) = you plural. (ustedes)

dem = they, them (ellos, ellas, objetos y animales)

Para indicar posesión, se ubica el “fi” africano ante el pronombre. (“fi mi buk” = “my book” = mi libro y en reemplazo a “to” (“Da (Iz) taim fi guo.” = “It’s time to go.” = Es hora de irnos.

La formación del plural. El pronombre /dem/ va después del sustantivo /di bway dem/ = “the boys” = Los muchachos.

Conclusiones: El estado actual de la lengua y la cultura raizal

La lengua y la cultura raizal sanandresana, hasta mediados del siglo pasado, habían seguido un proceso de desarrollo socio-cultural de manera normal: el inglés formal siendo la lengua de las iglesias protestantes y de la formalidad, y las variantes del ‘kriol’, siendo la lengua comunitaria. Las personas más pudientes enviaban a sus hijos a estudiar a Jamaica o a los Estados Unidos. Sin embargo, el intento prolongado del gobierno colombiano de cambiar este proceso se había iniciado hace unos cien años con la introducción del catolicismo. Fue la llegada del entonces presidente colombiano en 1953, Gustavo Rojas Pinilla, para reafirmar la soberanía colombiana sobre el Archipiélago y anunciar el establecimiento de un Puerto Libre en San Andrés, lo que dio inicio a la última etapa de la llamada “colombianización” del Archipiélago.

La promoción de una gran migración de hispano-parlantes de Colombia continental a partir de los años sesenta del siglo pasado, con el fin de llevar a cabo la construcción del gran centro hotelero y comercial al lado norte de la isla de San Andrés, acompañada de la exigencia de una educación en español, becas para estudiar bachillerato y universidad en el continente, y la eliminación de la enseñanza en inglés en todas las escuelas a partir de 1964, fueron los hechos que realmente iniciaron el proceso de debilitamiento lingüístico y cultural.

A partir de 1980, se inicia un intento oficial local, con el apoyo del Consejo Británico, de establecer una educación bilingüe, inglés/español, en algunas escuelas y colegios públicos. Luego, a partir de la Constitución de

1991, con la conformación de las Comisiones Consultivas y Pedagógicas de Comunidades Negras y Raizal (Ley 70), se empieza a dar un reconocimiento a la lengua y cultura criolla raizal. A través de la Corporación Cristiana Universitaria, la Universidad Nacional, el Infotep, la Sección Cultural del Banco de la República en San Andrés y entidades nacionales, actualmente se hacen esfuerzos para rescatar y fortalecer la cultura raizal y fomentar grupos de música, baile y teatro.

Pocos isleños escriben mucho en cualquier lengua, y aun menos se consideran escritores. Algunos, como Lenito Robinson y Hazel Robinson, escriben en español. Otros, como Oakley Forbes, Dulph Mitchell y Juan Ramírez-Dawkins han producido escritos en inglés, inglés isleño y español. Algunas docentes hacen pinitos como poetas.

En 1997, se conformó una comisión de ortografía para el 'kriol' que funcionó en San Andrés entre 1998 y 2000. Esta comisión desarrolló una propuesta de escritura que fue empleada en un proyecto piloto de la Universidad Cristiana de San Andrés, Providencia y Santa Catalina con apoyo del Ministerio de Educación. La idea era que si los niños aprendían sus primeras letras (lectura y escritura) en su lengua materna, la cual comprendían, podían pasar más fácilmente al aprendizaje del español (e inglés) posteriormente. Como parte de este proyecto, docentes de tres escuelas públicas elaboraron material didáctico escrito en 'kriol', con el apoyo de lingüistas y actores culturales nativos, con el fin de utilizarlo en preescolar y para el programa de estudios de primero de primaria. Así mismo, fueron producidos materiales y métodos para la transición del 'kriol' al inglés formal entre primero y segundo de primaria.

La propuesta educativa trilingüe ('kriol', inglés, español) se encontró con muchos obstáculos y no ha continuado en las escuelas públicas. En especial, existe una resistencia de sectores de la población raizal y de la Secretaría de Educación de aceptar el uso de su lengua comunitaria en forma escrita en la escuela. Actualmente, solamente en la Escuela Primera Bautista de la Loma, en San Andrés, se ha iniciado un nuevo ensayo en preescolar y primero de primaria. Sin embargo en sus casas muchas personas, incluyendo

a docentes y actores culturales, están leyendo las historias escritas en 'kriol' a sus hijos y amigos. Si no es dentro del sistema educativo actual, entonces será por medio de organizaciones de la comunidad raizal que se comuniquen a las nuevas generaciones el conocimiento y la apreciación de su pasado histórico, lingüístico y cultural.

Nota final

El actual mundo "globalizado", promotor de procesos de aculturización y desculturización, nos propone el reto de preservar y fortalecer las lenguas y las culturas de grupos étnicos minoritarios y de pequeñas naciones; a la vez que nos da la posibilidad de conocer y comprender las diferentes lenguas y culturas del planeta y, ojalá, aprender a apreciar y respetar las diferencias.

Bibliografía

- BICKERTON, DEREK. *Dynamics of a Creole System*. Cambridge University Press, 1975.
- BOWIE, PAULINE Y DITTMANN, MARCIA. "El proyecto piloto trilingüe de la Universidad Cristiana de San Andrés en las escuelas Emmanuel Bautista y Bautista Central en la Isla de Providencia." En *Bi-alfabetismo, lectura y escritura en dos lenguas en Colombia*. (Ed) Anne Marie Truscott de Mejía y Sol Contreras. Colombia: Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, 2007.
- CABRERA, ISIDORO. *Las Plantas de Providencia Isla*. Universidad del Valle, 2006.
- CASSIDY, F.G., Y LEPAGE, R:B (ed). *Dictionary of Jamaican English*. Cambridge University Press. 1980.
- CHAVES, CAROL O'FLYNN. *Aspecto, Modalidad y Tiempo en el Criollo Sanandresano*. Universidad de los Andes/CECELA, 1991.

- CHEVANNES, BARRY. *Rastafai, Roots and Ideology*. USA: Syracuse University Press, 1995.
- CORPORACIÓN CRISTIANA UNIVERSITARIA DE SAN ANDRÉS, PROVIDENCIA Y SANTA CATALINA. *Materiales y ortografía del Proyecto Trilingüe: ABC stuoriz, Shaat stuoriz, material de primero de primaria en 'kriol', material para la enseñanza de inglés en primero y segundo de primaria*.
- DITTMANN, MARCIA. "Análisis lingüístico y cultural de relatos de la tradición oral de la Isla de Providencia". Ponencia presentada en el XV Congreso Internacional de Lingüistas (1992), Universidad Laval, Québec. Publicado en el Vol. 4 de memorias del evento, 1993.
- _____. *El criollo sanandresano, lengua y cultura*. Cuadernos de Investigación. Universidad del Valle, 1992.
- _____. "Influencias africanas en la lengua criolla sanandresana de base léxica inglesa". Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Español y Lingüística (2008). Colombia: Universidad de Antioquia, septiembre 2008.
- DITTMAN, MARCIA Y POMARE, LOLIA. *Nacimiento, vida y muerte de un sanandresano* (edición bilingüe). Ministerio de Cultura de Colombia, 2001. (Premio Nacional, 1996).
- HOLM, JOHN ALEXANDER. *The Creole English of Nicaragua's Misquito Coast: Its sociolinguistic history and a comparative study of its lexicon and syntax*. Tesis doctoral. University of London. London College. (BJ64-00948).
- TOURNAGE, LOREN. *Island Heritage*. The Historical Comisión of the Colombian Baptist Mission. Cali, Colombia. 1975.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL DE COLOMBIA: *Lineamientos para La Cátedra Afrocolombiana*.
- PARSONS, JAMES. *Una geografía social de las islas de San Andrés y Providencia del Caribe Occidental Colombiano*. En traducción: Banco de la

República. Bogotá, Colombia. 1964. 2ª edición, El Anacora Editorial, 1985.

::159::

ROBINSON, J. CORDELL. *The Genealogical History of Providence Island*. San Bernardino, California: The Borgo Press, 1996.

WASHABOUGH, WILLIAM. *Nancy Stories from Old Providence Island*. Documento en mimeógrafo publicado por "William and Mary" para la 1980 Reunión de Gobernadores en Sincelejo.

MARCIA DITTMANN

Ha sido profesora titular de idiomas en la Universidad del Valle y la Universidad Nacional de Colombia. Trabaja como docente y coordinadora de programas y proyectos para la Corporación Cristiana Universitaria de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, universidad de la comunidad raizal. Sus áreas son la investigación lingüística, la educación bilingüe y la capacitación de docentes bilingües. También ha realizado investigación sociolingüística y acompañamiento a procesos de etnoeducación en el departamento del Cauca. Ha presentado ponencias en congresos y simposios nacionales e internacionales sobre las temáticas de sus investigaciones.

Dos de sus publicaciones son "El criollo sanandresano, lengua y cultura", Universidad del Valle, 1992; y el libro bilingüe *Nacimiento, vida y muerte de un sanandresano*, primer premio nacional de literatura oral afrocolombiana, para la grabación/transcripción, edición y traducción al español del relato oral de Lolia Pomare-Myles, editado por el Ministerio de Cultura de Colombia, 2000.

Lengua y oralidad

Conclusiones Eje temático I

Moderador: Lázaro Valdelamar, Colombia

Relatores: Marta Eugenia Arango y Eduardo García, Colombia

*Ponentes: Emanuele Amodio, Iván Guzmán de Rojas, Adolfo Constela,
Abel Santos, Juana Pabla Pérez y Marcia Dittmann.*

Se buscaron respuestas operativas a tres campos de problema identificados a partir de sus exposiciones:

- La tensión entre oralidad y escritura y la necesidad de convergencia entre estos dos campos de saber.
- La contribución de las nuevas tecnologías de información para el tratamiento lingüístico y para la defensa de la cultura.
- Las perspectivas metodológicas para los estudios de toponimia.

Desde la conquista cultural de Occidente, las culturas afroamericanas e indígenas han resistido a la imposición cultural del castellano. Esta situación se ha visto afectada por el rol de la escuela como medio y como aparato ideológico, además de los efectos y retos que impone actualmente la globalización.

¿Quiénes están llamados a actuar frente a esta situación y de qué forma? Se plantean dos acciones prioritarias: de un lado la realización de investigaciones por parte de expertos y de otro, la necesidad de formar investigadores y lingüistas de manera endógena, desde las comunidades mismas.

Se constata la urgente necesidad de revalorar los enfoques investigativos y el desarrollo de estrategias y metodologías que involucren las comunidades y las conviertan en protagonistas privilegiadas de estas búsquedas. En este sentido, se propende por la inclusión de las comunidades como actores y sujetos en los procesos de diseño, indagación y devolución de resultados de las investigaciones relacionadas con la oralidad, la escritura y la cultura.

Esta perspectiva de trabajo colaborativo y altamente participativo, requiere a su vez de una estrategia de formación incluyente y respetuosa de la cultura. Una cosa es el uso y habla de una lengua y otra es conocerla desde una perspectiva investigativa; estas dos visiones tendrán que complementarse para converger en un trabajo de defensa de la cultura y de la lengua, que es en definitiva el mayor afán.

Un asunto importante que se desvela a esta altura de la discusión es el del territorio, entendido no sólo como lugar geográfico sino como espacio totalizante de vida desde una perspectiva socioespacial. En este orden de ideas, se evidencian problemas para la definición de enclaves y para la delimitación geográfica de las investigaciones, asunto que tendrá que articularse a los nuevos enfoques de investigación, de carácter incluyente y colaborativo, para que las comunidades se reapropien de los conocimientos que se producen.

Se planteó, así mismo, la necesidad de tener en cuenta el contexto particular de las comunidades antes de iniciar cualquier tipo de investigación, dado que la consolidación de algunos grupos étnicos es tan alta, que probablemente no requieran la escritura para perpetuarse. La lectoescritura de la lengua materna es importante, pero algunas comunidades no quieren involucrarse en estos procesos, en buena medida, por el mal uso que se ha dado a la escritura como una herramienta para castellanizar. Se constata, sin embargo, que aunque hay aspectos de la vida comunitaria que se resisten a la escritura, ésta se constituye, de hecho, en una posibilidad importante para introducirse críticamente en una cultura hegemónica y contrarrestarla. La escritura tendrá que vincularse a un conjunto de formas y estrategias

construidas y pensadas en términos de salvaguardar y visibilizar la cultura; no es la única forma pero es relevante y pertinente.

En cuanto a la contribución de las nuevas tecnologías de información para el tratamiento lingüístico y para la defensa de la cultura, se llama la atención sobre su importancia como instrumento para el acercamiento entre culturas y para el diálogo intercultural, pero se advierte que no se trata sólo de hacer corresponder palabras sino de entender de dónde viene cada una de ellas y cómo se usan.

La lingüística de rescate es importante para mostrar a las comunidades la importancia de volver sobre su lengua y su cultura, pero ésta no debe ser la única perspectiva. Las lenguas y los procesos culturales no son estáticos, su movimiento conduce a la búsqueda de múltiples y variadas estrategias para el reconocimiento, valoración y apropiación, siempre en el camino del fortalecimiento y defensa de la cultura.

En cuanto a los aportes de ciertos puntos de vista metodológicos para la investigación y consolidación de las lenguas, como es el caso de los estudios sobre toponimia, se concluye la necesidad de construir metodologías, técnicas y procedimientos que partan del punto de vista de las comunidades. Quienes producen los nombres son indispensables para lograr una buena descripción en términos investigativos, pero no pueden tratarse exclusivamente como informantes, su rol tiene que trascender hacia la comprensión y análisis de una situación particular que los atañe como sujetos.

Finalmente, el grupo de ponentes deja constancia de dos necesidades urgentes: producir materiales didácticos y medios para socializar y comunicar resultados, entre públicos externos y en las mismas comunidades; y hacer un llamado a los organismos locales e internacionales correspondientes, para mantener líneas de apoyo económico que permitan la sostenibilidad de las propuestas que se adelantan en el campo de la lengua y la oralidad.

INTERGENERACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD:
ESTADO ACTUAL

Destinos de la oralidad: variaciones sobre un tema urbano

*Francisco Cruces,
España*

Como expresión por antonomasia de la comunicación cara a cara, la oralidad ha sido a menudo pensada en contraposición a la escritura, la comunicación a distancia y el peso de las relaciones formales que parecen gobernar la vida en las ciudades modernas. Entre oralidad y escritura solemos establecer un juego dicotómico. Éste opone el orden de lo presencial y lo irrepetible (impuestos por el uso de la palabra hablada y su particular mnemotecnia), a un régimen de comunicación desanclado, deslocalizador, analítico y abstracto, que encuentra su vehículo primario en el registro de documentos y la codificación escrita (Ong, 1993).

Esta imagen, sin ser enteramente falsa, tiende a minusvalorar el importante papel que juegan los componentes presenciales, narrativos y orales en nuestras vidas y, lo que es más grave, tiende, a su vez, a proyectar la poderosa ficción de que los orales fueran siempre los Otros –los campesinos, los indígenas, los nativos, los tradicionales-, y que, frente a ellos, el nosotros moderno se expresaría unívocamente en los lenguajes de la racionalidad, el proyecto y la elección.

Tomando las leyendas como pretexto, esta comunicación invita a cuestionar tales supuestos, reconsiderando el papel de la oralidad tanto en contextos institucionales como en la vida cotidiana de la gente. Las historias que cotidianamente nos contamos continúan siendo *bonnes à penser*. Y la cultura de los urbanitas se entiende mejor como un entrecruzamiento de modalidades de expresión donde oralidad, narratividad y presencia siguen

siendo importantes, y donde emergen tanto formas locales como globalizadas de oralidad. Lo oral es un ingrediente constitutivo de toda cultura, no la marca de la alteridad de los otros.

El perro mexicano

“Una pareja joven de Madrid se fue de viaje turístico a la India y, allí, cuando estaban en el río Ganges, un perrito empezó a seguirles. Le habían dado alguna sobra de comida y ya no dejaba de ir tras de ellos. Pasaron los días y se encariñaron con él, así que al tener que venirse a Madrid lo ocultaron en una especie de fiambarrera o cesto de mimbre y se lo trajeron en el avión. Nadie les dijo nada y se lo llevaron a su casa. Al cabo de unos días notaron que el animal se comportaba de una forma huidiza con los perros de los vecinos, que se iba a un rincón o arañaba las paredes. Preocupados por si estaba enfermo lo llevaron al veterinario. Y entonces éste, después de reconocer a la mascota durante un buen rato, se lo dijo: “el animal está perfectamente; lo que le pasa a su perro es que no es un perro, sino una rata gigante del Ganges”.

Esta historia se la contó a Luis Díaz Viana en la universidad de Salamanca un colega, quien a su vez decía que les había sucedido a unos amigos de unos conocidos suyos (2003: 165). El “perro del Ganges” aparece también en otras colecciones recientes de leyendas urbanas bajo títulos ligeramente distintos, como “el perro extranjero” en la de los barceloneses Ortí y Samperre (2000: 380), o en la de Ayats (200?). Y, significativamente, como “el perro mexicano” (*The Mexican pet*) en las de Fine (1992) y Brunvand (2003: 38), el más reconocido recopilador de este género.

Aunque varían mucho entre ellas, en todas las versiones que hallamos en la literatura se trata del mismo núcleo narrativo. Hay, para empezar, un viaje. En la versión salmantina la rata llega de lejos, por avión; en la de Brunvand alcanza nadando las costas de Florida nada menos que desde Haití, y en la de Fine es adoptado por una pareja gringa en México.

Lo desconocido llega, en todo caso, siempre de fuera, y es asimilado con compasión e inocencia en el núcleo de la intimidad doméstica. Eso hasta descubrir, con horror, que esa alteridad animal es irreductible. Aunque en nuestra historia la rata del Ganges se limita a arañar las paredes, en otras el cierre se precipita con profusión de sangre, cuando el bicho se come al gato o se ensaña con el niño de la casa. Se trata de un animal salvaje, bajo, infeccioso, peligroso, incluso mutante, que no puede por tanto sino ser sacrificado o expulsado.

Más allá de la truculencia, los analistas llaman la atención sobre algunos de los aspectos textuales del caso. Por una parte, resulta interesante que en las versiones europeas aparezca como un animal traído de países lejanos o “exóticos”: Filipinas, Tailandia, Kenia o Pakistán. Por su parte, las estadounidenses se refieren a él prioritariamente como un chihuahua mexicano, un roedor haitiano o –en la costa oeste– una rata china. Esa condición de espalda mojada, de balsero o ilegal se torna muy gráfica en la versión de Brunvand, al incluir la enternecedora imagen del perrito aterido que tiembla y estornuda mientras lo sacan del agua (cf. 2003: 39).

No es por ello extraño que Fine relacione esta historia con el endurecimiento desde los años ochenta de las leyes de extranjería. Brunvand no duda en calificarla de *parábola* y Díaz Viana la entiende como una metáfora de la globalización. “En el espejo deformante del folklóre moderno”, comentan Ortí y Sampere, “el así llamado Tercer Mundo encarna lo primitivo en estado puro: es un lugar amenazador donde las ratas, animales nocturnos y subterráneos, han emergido a la luz del día y conviven igualitariamente con los nativos, transmitiéndoles toda clase de infecciones que los hacen tan peligrosos (y escasamente exportables) como ellas” (2000: 382). Por su parte, Díaz Viana vincula de forma explícita este tipo de narrativa, podríamos decir “defensiva” desde un punto de vista metropolitano, con el revival paralelo de los cuentos de sacamantecas y chupacabras en países periféricos, así como con los rumores *fin de siècle* sobre robo de órganos, abejas asesinas y devoradores de carne humana. Al interpretar este relato a la luz de lo que califica como “miedos de ida y vuelta” –miedo al otro dominante

y colonizador, miedo al otro subalterno o colonizado-, las leyendas urbanas serían así formas modernas en las que se expresa una consciencia de las asimetrías, los temores y los horrores de la condición contemporánea, a través de lenguajes e imágenes muchas veces heredados –aunque transmutados– desde la tradición.

Narrativas y contra-narrativas en una oralidad globalizada

Así que existe una significativa corriente de interés desde disciplinas diversas (el folklore, la lingüística, la antropología, la teoría de la comunicación y los estudios culturales) por este tipo de narraciones de circulación global, que tiende a interpretarla en clave de una lectura popular de la globalización y sus desigualdades: como miedos ante la alteridad amenazante del subalterno lejano o del migrante ilegal, pero también como metáforas o parábolas del expolio neoliberal, como expresiones de resistencia, esperanza o desesperanza, como visiones alternativas a la hegemonía del norte y sustituciones simbólicas de la deprivación, la desposesión o la depredación colonial (cf. Regillo, 2004; Pratt, 2002).

En un bello texto de Mary Louis Pratt titulado *¿Por qué la virgen de Zapopan se fue a los Ángeles?*, dicha autora propone que en la estructura de muchos de estos relatos se percibe una inversión contemporánea de los esquemas de la narrativa de viajes característicos de la época colonial:

“En mi condición de analista de la literatura de viajes me resultó fascinante, en la década de los 90, encontrar un reciclaje contemporáneo de los archivos de viaje de los siglos XVII y XVIII. Los cuentos dramáticos de sufrimiento y supervivencia, de monstruos y maravillas que 300 años antes regresaron a Europa procedentes de lejanas costas empezaron a reaparecer diariamente, hacia finales de esta década, en las fronteras mismas de la metrópoli.”

La narrativa de viajes, de naufragos y polizones, de bandidos y piratas, de cautiverio y rescate, encuentra así su réplica actual en el relato mediático sobre balseiros y migrantes, coyotes y polleros, tráfico de blancas y trabajo esclavo infantil. Con una diferencia crucial:

“Los géneros anteriores –los cuentos de cautiverio, de naufragios, de piratas- eran narrados por los sobrevivientes, aquellos que, providencialmente (término clave), lograron vivir para relatar su historia. Por definición, siempre había un desenlace feliz, que afirmaba la viabilidad de un sujeto emergente metropolitano global, a menudo imperial. El protagonista de las versiones actuales es, en la mayoría de los casos, aquel que no logra sobrevivir. Motivados por otro tipo de deseo, los relatos de hoy ponen en escena dramas no de partida y regreso sino de negación y exclusión” (2002: 5-7)¹.

El sentido de algunas contra-narrativas locales podría hallarse entonces en una especie de inversión o resistencia frente a estas narrativas dominantes del orden global, expresando la experiencia histórica de poblaciones explotadas o excluidas en la particular economía política de los flujos actuales. Escribe por ejemplo esta autora a propósito del revival de la figura del *pishtako* andino:

“En la zona rural de Perú y Bolivia la era neoliberal fue demarcada por el resurgimiento del *pishtako*, monstruo que hizo su primera aparición en los Andes indígenas en el siglo XVI como resultado de la violencia de la invasión española. El *pishtako* usaba polvos mágicos para dormir a las personas y succionarles la grasa de sus cuerpos hasta acabar con ellas. No debe sorprendernos que el *pishtako* se manifestara, en algunas ocasiones, vistiendo una túnica similar a la de los frailes españoles. A finales de los 80, mientras las abejas asesinas se abrían camino para invadir el norte, el *pishtako* hizo una serie de apariciones en los Andes en respuesta a la acción depredadora del neoliberalismo (Wachtel, 1994). En esta ocasión, succionaba grasa humana para exportarla a los Estados Unidos en donde, se decía, era utilizada

1 Puede encontrarse un desarrollo completo sobre esta narrativa de viajes, con un especial énfasis en las miradas metropolitanas sobre América Latina, en Pratt, 1995.

::170::

para la lubricación de maquinarias –carros, aviones, computadores. También se creía que había traficantes de carne humana, la que vendían a los restaurantes elegantes de Lima. Los antropólogos hablaron de una ola de pánico que se levantó en 1987 cuando se dijo que un equipo de cinco mil pishtakos, vestidos con batas de laboratorio, había llegado a la provincia de Ayacucho en Perú con el objeto de recolectar grasa humana para venderla y obtener los fondos necesarios para pagar la deuda nacional peruana” (2002: 15-16).

En parecida vena se manifiesta también Schepher-Hughes en cuanto a los rumores brasileños acerca del robo de órganos y cuerpos de los años ochenta y noventa, los cuales

“[...] fueron, al menos metafóricamente, verdad, al operar mediante simbólicas sustituciones. Ellos hablan a la ontológica inseguridad de la gente pobre de que casi cualquier cosa se les podría hacer, reflejando las amenazas cotidianas a la seguridad corporal, la violencia urbana, el terror a la policía, la anarquía social, la pérdida y la fragmentación” (cit. en Díaz Viana, 2003: 167).

Forma y significado de las leyendas urbanas

Las leyendas urbanas *strictu sensu* aparecen, entonces, como la punta del iceberg de un proceso más amplio que acaso podríamos etiquetar como *oralidad global y urbana*, entendiendo por tal la inserción contemporánea de estos relatos en condiciones urbanizadas de vida, así como en relaciones interculturales y economías políticas de alcance global. Resultan entonces interesantes por partida doble. Desde el punto de vista de su forma nos plantean un agudo interrogante sobre su relación con la tradición y con los procesos de transmisión oral en los que se materializa ese cuerpo de géneros, relatos, personajes, tramas, saberes y formas de hablar que –un tanto alegremente– empacamos juntos bajo el rótulo de “tradición oral”. Por otro lado, desde el punto de vista de su sentido, nos fuerzan a preguntarnos por su correcto horizonte de interpretación: desde dónde hablan,

qué nos dicen, qué sujeto construyen, en resumen: cuál es su relación con la contemporaneidad. Aunque esos dos problemas están obviamente relacionados, en este lugar no me extenderé en mostrar las implicaciones de esa relación.

Probablemente han sido los folkloristas quienes más han insistido en los aspectos formales de estos relatos, de los cuales pende su reconocibilidad como “leyendas” (Brunvand, 1981, 1999). Primero, su amplia difusión: son de circulación mundial. ¿Quién no ha oído hablar a estas alturas de una novia muerta que se aparece en las curvas de las carreteras, del muchacho al que extirparon un riñón mientras dormía en un hotel el guayabo de la última parranda, de la botella de coca cola con un dedo dentro? Se conocen por igual en Frankfurt que en Bombay, en Madrid que en Cartagena. Segundo, son introducidas en la conversación como asunto verídico y comprobado, según el formato FOAF (*friend of a friend*): cosas que efectivamente le ocurrieron a alguien, aunque no directamente conocido, vinculado vagamente con el locutor. En esa convención reposa parte de la verosimilitud de la historia y su eficacia comunicativa. Tercero, su redondez y totalidad como estructuras narrativas. Son demasiado buenas para ser ciertas². En muchas de ellas se aprecia –como también ocurre en los géneros del chiste o la fábula– la justicia poética con que cierran el desarrollo de la acción, en inesperado efecto de clausura moral. Finalmente, es de destacar su íntima vinculación con nuestras ansiedades, valores y conflictos.

A mi juicio, la propia condición de estas historias, tan cotidiana y popular, nos da a entender que ese carácter genérico no es absoluto, sino una mera construcción analítica edificada sobre el fondo de unas prácticas discursivas tremendamente variables. Pueden existir enormes diferencias entre variantes, hasta el punto de hacer que unas historias y otras ya no

2 “Las leyendas urbanas (o LUs) son historias verdaderas que parecen demasiado buenas para ser ciertas. Estas fábulas populares describen acontecimientos presumiblemente reales (aunque extraños) que le sucedieron al amigo de un amigo. Y normalmente son personas creíbles quienes las cuentan, en un estilo creíble, porque ellos mismos se las creen. Los escenarios y acciones de las LUs son realistas y familiares –hogares, oficinas, hoteles, centros comerciales, autopistas, etc.– y sus personajes son gente totalmente ordinaria. Sin embargo, los incidentes bizarros, cómicos u horripilantes que les suceden van un punto más allá de lo creíble.” (Brunvand, 1999: 19, la traducción es mía).

parezcan “la misma”. En su performance o puesta en escena se producirán infinitos gradientes de formalidad, modos de contarla y convenciones de estilo. Sobre todo, hay que asumir que siempre existirán muchas y variadas lecturas locales de cada historia, muchas moralidades y puntos de vista, muchas circunstancias e intencionalidades posibles por parte tanto de quienes cuentan el cuento como de quienes lo escuchan.

El problema de las pautas de reconocimiento por las cuales juzgamos como “la misma” dos historias está conectado con la cuestión de la reconocibilidad de los géneros, es decir, de los patrones o criterios por los cuales tanto los estudiosos de la tradición oral como sus portadores hacemos valoraciones sobre la inclusión de cada caso en un tipo, de su adecuación al mismo, de su ajuste a la tradición recibida. Éste es un punto importante por dos razones: (1) porque nos invita a pensar los géneros dialógicamente, como pactos de lectura o convenciones comunicativas en constante proceso de negociación; (2) porque desesencializa la idea de tradición oral, mostrándola más bien como un sistema de autorreconocimiento, un *canon de tradicionalidad* particular³.

Como todo género, éste es negociado, no es una “cosa” fija, sino que depende en todo momento de un juego de expectativas mutuas en el proceso de la comunicación. En tanto sistema de convenciones compartido, ha de ser reafirmado en cada nuevo acto y contexto de elocución. Esto implica que no sólo existen infinitas versiones posibles de un relato, sino un número todavía mayor de lecturas y entendimientos del mismo.

Encuentro por ello algo dogmática la pretensión de que el texto por sí solo proporciona las claves para reconstruir su significado, prescindiendo de los actores situados en la conversación. Es una pretensión letrada, sólo sostenible desde la lógica de la cultura escrita que impone la remisión ad infinitum de unos textos a otros; una lógica que en cierta manera despega los relatos de los contextos en los que se produjeron para rearmarlos editados, en una trama de sentido radicalmente nueva, tanto epistémica

³ (Para una perspectiva comunicativa en el estudio de la poesía oral, los cuentos y otros géneros, cf. Bauman, 1992; Finnegan, 1977, 2000).

como geográfica y políticamente. En esa medida, el efecto de montaje de las historias (*traduttore tradittore*) ¿no se produce por igual en su recontextualización literaria, en forma de colecciones *pret-a-leer*, como en su puesta en perspectiva mundializada desde una ideología alterglobalizadora, contrahegemónica, crítica o emancipatoria, interesada en su poética/política? En cierta medida ambas comparten, en últimas, su dependencia del texto como herramienta para poner en valor, resituándolas, esas tradiciones que son fundamentalmente orales.

Al señalar las operaciones textualizadoras de las tradiciones orales, resulta obvio que la paradoja nos alcanza de lleno. Pues el modo específico en que más frecuentemente las tradiciones orales se tornan “patrimonio” es, paradójicamente, a través de su reducción a texto. ¡Esto es un texto! Y estamos en un congreso que contempla la oralidad nada menos que como patrimonio. De creer a J. A. Millán (2008), la palabra “texto” tiene en el castellano de Cervantes una conexión etimológica y conceptual con “tejido”, es decir, una actividad artesanal, manual, de manejo del hilo. Pienso que, al considerar las apropiaciones letradas de lo oral, se hace inevitable señalar ese carácter de actividad constructiva mediada por tradiciones de saber escritural. Cualquier “puesta en valor” de las leyendas no será nunca ajena al valor mismo de los textos (argumentos, narrativas, obras, exposiciones) que construimos sobre ellas.

El hecho es que los textos no son sino artificios de la escritura: reconstrucciones autoriales de un proceso ininterrumpido y vivo de contar historias, donde personas concretas echaron mano de herramientas verbales de usar y tirar, esquemas y retazos de lenguaje susceptibles de modificarse, apropiarse o adaptarse a voluntad. Habría que cuestionar, en consecuencia, una lectura demasiado *formalista* de las leyendas urbanas que las presente como un género cerrado, definitivo. Y, por la misma razón, también una interpretación cerrada o definitiva de su sentido, sea en clave patrimonial, etnoturística, geopolítica, antiliberal, educativa, tradicionalista, nacionalista, romántica, localista, etnicitaria o cualquiera otra.

El *perro mexicano*, revisitado

Volviendo al perro mexicano con el cual empecé, daré un ejemplo concreto de lo que quiero decir. No se trata de ningún FOAF: me sucedió a mí, en los años noventa (precisamente, la época dorada del *perro mexicano*) en la ciudad de México. Lo cuento tal y como lo transcribí:

La entrada en lo nocturno maravilloso. De vuelta de un reventón en casa de Bd. El taxista que nos lleva se detiene frente a un semáforo y comienza a maniobrar incomprensiblemente, hacia adelante y hacia atrás, una y otra vez. Ya escamados y sin entender, le preguntamos qué hay. “Hay que plancharlo. Un pique de ese, y tienes cuatro horas de vida si no te tratan”. “Pero ¿el qué hay que planchar?” Yo no veía nada afuera. “El cara-de-niño. Esos bichos son malos”. Finalmente aprecio sobre la calzada el brillo de una especie de cucarachita o araña de buen tamaño, caminando. “¡Y no lo plancho!”. Antes de que se abriera el semáforo, lo planché.

Continuó entonces, en una voz especial, por esa misma senda de los bichos increíbles. “¿Ven ese perro de ahí? Pues una vez nos salió una rata de ese tamaño, por el mercado de la Merced”. Es zona de muchas bodegas, se habría alimentado con lo que almacenaban ahí. La rodearon entre cinco taxistas, pero sólo pudieron capturarla al quedarse atrapada por el rabo con una rueda. “No me atreví a salir. Del miedo de no poderse soltar, hasta ponchó una llanta”. La llevaron a Chapultepec, donde estuvo en exposición durante varios días, hasta que se la llevaron los norteamericanos, para sus estudios. “Antes, las ratas tenían miedo de los hombres. Ya se han vuelto muy agresivas” (México DF, 1995).

Tras escuchar por primera vez a Luis Díaz relatar *El perro del Ganges*, recordé este episodio y acudí a desenterrarlo de entre mis diarios de campo. Contemplado desde el intertexto que proporciona esa narrativa global, *La Rata Mutante de la Merced* aparece como una suerte de puesta boca abajo de la mentalidad temerosa de la clase media urbana de Primer mundo sobre animales transfronterizos. Aquí el horror no viene de fuera, sino de adentro. Hay una rata, pero es nuestra. No se sacrifica: se exhibe al público

y –esto es ironía chilanga– hasta se exporta a la NASA. La moralidad del relato es menos maniquea que en la versión del Primer mundo. El desorden es una amenaza, pero también algo con lo que se convive y que hasta puede ser celebrado –como de hecho diariamente se celebran de mil y una maneras, en la vida cotidiana y la cultura popular de esa ciudad, el relajó y la transgresión–. ¿No hay un punto de autoafirmación y de orgullo en la desmesura de esa rata? ¿No es un trasunto del exceso de urbe que la hace posible?

También me pareció que el cuento habla indirectamente de la transformación de la ciudad en su relación con el entorno. El guión temporal de la historia es sucinto: nos retrotrae a una época anterior, vagamente definida, de mayor habitabilidad, cuando los animales eran de tamaño normal y tenían miedo de los hombres. Evocando a Levi-Strauss y Mary Douglas, me pareció ver en ese juego de analogías (la cultura es a la naturaleza como los hombres a los animales y lo normal a lo monstruoso) una suerte de alegoría moral sobre el desorden antinatural producido por la rampante crisis ecológica de esta megápolis.

El año pasado tuve la posibilidad de contar esto mismo en una charla en la UAM, Iztapalapa –no muy lejos de donde se despliega la acción de la historia–. Y como Laura Bohannon en *Shakespeare en la selva*, decidí someter mi interpretación al juicio de los nativos, si por tales podemos tomar a una audiencia compuesta por estudiantes y profesores de antropología (es de suponer que algunos más defeanos que otros). Las lecturas fueron divertidamente divergentes; y alternativas a la mía. A un profesor de la casa, especialista en religión, le pareció que esa rata era un trasunto de la zarigüeya, familiar de toda una larga serie zoológica de animales mágicos o liminales incluida en historias míticas mexicanas. Una chica sugirió, por su parte, que para ella lo importante de la historia es el recorrido urbano que propone por algunos lugares reconocibles de la geografía de la ciudad como La Merced y Chapultepec. Indudablemente, se trataba de una geógrafa. Un chico de apariencia obrera apreció, en cambio, el ethos profesional de los taxistas como héroes vigilantes, masculinos y nocturnos protectores del

::176::

orden de la ciudad –una apreciación que coloca esta historia menos en una serie ecológica, mitológica o paisajística que en la serie negra de héroes y peligros urbanos a la *Starky & Hutch*–. Finalmente, un colega experto en antropología del trabajo propuso una sorprendente lectura en clave de memoria local. Con el sismo de 1985 habrían coincidido en la ciudad una serie de eventos: los rumores sobre el envenenamiento de aguas, por el supuesto filtrado de aguas negras en algunos barrios debido al movimiento de tierras; el desplazamiento del mercado histórico de la Merced al nuevo mercado de abastos, sacándolo del centro, proceso en el que salieron ratas a montones; finalmente, el recuerdo asociado a esa colonia como antiguo arrabal, lugar de lo pobre, lo sucio y lo contaminado.

¿Es ésta una historia sobre la masculinidad de los taxistas, sobre gente de acción, sobre control y orden, sobre paisaje urbano, sobre suciedad y limpieza? Deberíamos ser cautos a la hora de asumir que estas historias tienen un significado único, homogéneo, o que admiten lecturas sencillas. Son, como toda alegoría, parte de ese juego ininterrumpido que Bajtín llamó polifonía de voces, y que hace que todos los relatos se relacionen entre sí en una malla multívoca, a veces opaca, siempre abierta a nuevas iluminaciones.

Con todo, el punto central que quiero reivindicar aquí es que se trata de historias vivas, profundamente *significativas* para quienes las cuentan y para quienes las oyen: por eso las contamos [¡por eso me están leyendo tan atentos vds.!]. Hablan de nuestra condición contemporánea, de cosas que nos importan, y están cifradas en un lenguaje que nos alcanza al mismo tiempo con el membrete de lo veraz y con la fascinación de lo divertido, lo trágico y lo apasionante. Un solo dato: *Leyendas Urbanas* de Ortí y Sampere, en su nueva edición, se anuncia con ¡más de 50.000 ejemplares vendidos! Para que luego digan que la cultura tradicional se está muriendo... Que su significado no sea único o fácilmente interpretable, que su forma sea sólo más o menos canónica desde el punto de vista de la dignidad literaria, que coincidamos o no en la comprensión de su capital de movilización política, que dependan en tal grado de las habilidades del contador y la fortuna de la

ocasión, no les resta un punto de interés. Ni de importancia. ¿Por qué –se han preguntado muchos de estos autores, y yo con ellos– tienen un lugar privilegiado en el mundo de hoy?

::177::

Bibliografía

- BAUMAN, R. (ed.). 1992. *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- BOHANNAN, L. 1995. "Shakespeare en la selva". En H. Velasco, Honorio (comp.) *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED, pp. 83-94.
- BRUNVAND, J. H. 1999. *Too good to be true: the colossal book of urban legends*. Nueva York y Londres: Norton.
- BRUNVAND, J. H. 1981. *The vanishing hitchhiker: American urban legends and their meanings*. Nueva York y Londres: Norton.
- FINNEGAN, R. 1998. *Tales of the city: a study of narrative and urban life*. **London: Routledge.**
- _____. 2000. *Communicating. The multiple modes of human interconnection*. **London y New York: Routledge.**
- _____. 1977. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLÁN, J. A. 2008. "Cervantes, sastré". <http://jamillan.com/cervante.htm> [consultado 1-10-2008].
- ONG, W. J. 1993. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: FCE.
- ORTÍ, A. Y J. SAMPERE. 2006. *Leyendas urbanas*. Madrid: Martínez Roca.
- PRATT, M. L. 1995. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.

_____. 2002. "¿Por qué la virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones acerca de la movilidad y la globalidad". *Hemispheric Institute, Third Annual Encuentro, Lima. Keynote Adress, Jul. 8.* (Mimeo).

FRANCISCO CRUCES

Profesor del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Ha centrado su investigación en diversas manifestaciones simbólicas de la cultura popular urbana: música, fiestas, marchas, oralidad y rituales, con trabajo de campo en Madrid, Ciudad de México y Bogotá.

Taxonomías marinas entre las comunidades costeras wayuu

*Weidler Guerra Curvelo,
Colombia*

En contraste con su actual importancia demográfica y económica, las comunidades wayuu dedicadas a la pesca marina y a la explotación de sal no son visibles dentro de los diversos estudios etnográficos que conforman la extensa bibliografía disponible sobre esta agrupación indígena. Este vacío en el conocimiento acerca de su universo social ha llevado a una extendida representación etnográfica de este grupo exclusivamente como pastores.

Salser (1988) ha puesto en duda esa idea predominante debido a que el pastoreo no es de ninguna manera la única ocupación de los wayuu, ni su única fuente de sustento. Este autor considera que entre los wayuu existe una propensión pastoril que comprende aspectos diferentes a los meramente económicos, tales como la afición a temas y a símbolos pastorales aun entre quienes tienen poco o ningún ganado. Muchos de esos símbolos son empleados por los pescadores wayuu para referirse a los recursos marinos.

Otras metáforas son tomadas del mundo de la caza. Cacería y pesca se hallan, por tanto, muy cercanas en el universo wayuu pues son actividades prehispánicas aún vigentes e investidas de un alto valor simbólico, se les considera actividades cinegéticas pues en ambas se persigue una muerte.

La noción wayuu de riqueza se fundamenta de manera predominante en la tenencia de animales; sin embargo, existe una distinción entre animales *simaluna*, salvajes o silvestres, algunos de los cuales pueden servir como alimento, y animales *mürüt*, domésticos o domesticados.

Cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que la circundan y establece formas de relacionamiento práctico con él. Para entender cómo las personas construyen representaciones de su medio ambiente físico y social es necesario tener en cuenta las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de los seres no humanos, las representaciones espaciales de los dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos (Descola, 2001).

El presente trabajo busca aproximarse a los criterios que orientan la construcción de taxonomías marinas entre las comunidades costeras wayuu, reflejadas en diferentes relatos de navegación y pesca. Estas taxonomías suelen transmitirse intergeneracionalmente a través de relatos en los que se hallan encriptados conocimientos técnicos y que ponen de manifiesto la diversidad intracultural que existe en el seno de este grupo indígena, entre comunidades de pastores y comunidades de pescadores wayuu.

1. La representación espacial de dominios sociales y no sociales

Los esquemas clasificatorios nos permiten captar el universo natural y social de una manera organizada. Como lo ha afirmado Lévi-Strauss (1997) en *El pensamiento salvaje*, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres se comienza a introducir un orden al universo pues la clasificación, cualquiera que sea, será siempre superior al caos.

En el marco de los sistemas clasificatorios wayuu existe la diferenciación entre seres *simaluna* o cimarrones y seres *mürüt*, mansos y domesticables. Lo *simaluna* es propio de espacios no totalmente controlados por los humanos, asociados a la tierra o el mar, de los cuales no sin riesgo se puede entrar o salir. Como espacio lo cimarrón hace alusión a lugares antiguos, inhóspitos, desconocidos o parcialmente conocidos que presentan limita-

ciones a la acción humana. Lo *simaluna* se refiere a seres no domesticados: algunos mamíferos, reptiles, insectos o aves.¹

Lo *mürüt* se refiere a seres domésticos como mamíferos y aves de corral. Mamíferos como vacas, caballos, mulas, asnos, cabras y ovejas entran en esta categoría. Este tipo de animales suele ser un elemento insustituible en los rituales funerarios, matrimonios, y entrega de compensaciones por disputas interfamiliares. Tienen una alta valoración económica y simbólica y su imagen se asocia con el prestigio del grupo familiar al cual pertenecen. Como espacio puede relacionarse con lo socializado y humanizado, con áreas controladas por los humanos en las que es posible y deseable vivir.

El mar primigenio que se encuentra en muchos relatos de pescadores wayuu es mencionado como espacio y ser cimarrón (*simaluna palaa*):

Mis familiares fueron grandes pescadores. Vivían de la pesca, eran arponeros, arponeaban tortugas y peces. En ese tiempo no había redes, cuando mi familia llegó, aquí no había muchas cosas, las únicas casas que había estaban al otro lado de la boca de Camarones. Tenían grandes extensiones de cultivos, porque la orilla del mar estaba bastante retirada, como 200 metros, de la que está hoy... la *alouka* (*malambo*) se utilizaba, cuando se pescaba la tortuga, de noche para espantar a *Pulowi*, porque el mar era peligroso y lleno de misterio. El mar era cimarrón, era como una selva inhóspita, impenetrable" (Josechon Wouliyyu).

La concepción de un mar cimarrón está presente en numerosas narraciones de pescadores wayuu quienes consideran que vacas, ovejas y, en general, todo el ganado tiene un origen marino. En algunas narraciones (Guerra, 1990) se mencionan lugares mitológicos como el arroyo de Pajara, cerca de la zona costera de Carrizal, en donde se producían las nocturnas transformaciones de tortugas en vacas y peces en cabras y ovejas. Allí las ovejas y

1 Una subcategoría de *simaluna* es la de *uuchii*, con la que puede hacer alusión a aves no domesticas, lo que incluye desde todas las rapaces hasta pequeños pájaros propios del medio costero. Con este término los wayuu se previenen también de la presencia de militares y policías, dado que éstos tienen el mismo vestuario como las aves tienen el mismo plumaje, ambos ocupan los caminos en hileras y pueden entrañar algún peligro. En este caso la diversidad en el orden natural se convierte en un modelo para la separación del orden social. Jusayuu y Olza Zubiri afirman que con este término se hace alusión a pájaros, aves, fieras, bichos y cualquier tipo de animal salvaje, como los animales del mar.

caballos cimarrones pastaban antes de que los wayuu les capturaran impidiendo su retorno al mar, en donde recuperaban su forma original. La idea de cimarrón que predomina aquí no es la de un animal doméstico que huye al campo y se torna en montaraz sino la de una bestia no domesticada.

2. Modos de categorización

Descola (1989) considera que el saber taxonómico es tanto un instrumento de conocimiento puro que sirve para ordenar el mundo, como un instrumento de la práctica que permite actuar eficazmente sobre él. Este mismo autor ha considerado que los sistemas taxonómicos atestiguan el funcionamiento, muy particular, de la lógica de lo concreto. En los sistemas taxonómicos es posible identificar operadores categoriales de distinción como son: 1) principio de unidad de comportamiento, 2) principio de unidad de hábitat, y 3) principio de unidad de rasgos morfológicos (Descola, 1989).

Los pescadores wayuu suelen recurrir al primer principio para agrupar a los seres marinos, de tal manera que son clasificados en los que tienen lugares fijos *kapuyashi*, y seres caminadores, *waraitüsü*. A los primeros se les considera seres con casa e incluyen a diversas especies como las tortugas o las langostas, que se encuentran relacionadas frecuentemente con ciertos fondos marinos y principalmente con las praderas marinas de fanerógamas.

Pargos pluma, varios tipos de meros, tortugas, ojos gordo, cojinúas, boca colorás, cachuas, gallinetas, langostas, pulpos, peces escorpión, y mojarras, entre otros, son considerados seres fijos del mar. Jureles, sierras, carites, tiburones, caracoles, calamares, rayas, pargos rojos y bonitos son considerados seres caminadores, sin casa, que se movilizan en el espacio marino como individuos o en cardúmenes. Los wayuu representan estas aglomeraciones de peces, apelando a una metáfora de su universo social, con el término *veloriantes*, pues también en muchedumbre se agrupan los indígenas wayuu en los funerales. El bonito, (*Euthypus alliferatus*) de la familia del atún, se menciona como un pez representativo del segundo grupo.

Las clasificaciones indígenas utilizan discontinuidades empíricamente observables entre espacios naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales. Así, dentro de la categoría de *waraitüsü* pueden ser incluidos los miembros humanos del clan wayuu de los *apüshana*, los cuáles se asocian con el jurel (*Caranx hippos*) porque estos peces se consideran caminadores y andariegos. Aunque animales y humanos ocupan diferentes nichos en la naturaleza, en otro nivel se hallan unidos porque forman parte de ésta y, por tanto, pertenecen a la misma sociedad universal.

Adicionalmente, los pescadores indígenas suelen establecer equivalencias entre seres marinos y seres terrestres, que pueden basarse en el principio de unidad de comportamiento. Por ello, son equivalentes debido a su fiereza el jaguar: *Kanajaput* y el tiburón, *piuy*; al igual que la barracuda, *walep* (*Sphyraena barracuda*) y el perro doméstico, *eru*. Por sus rasgos morfológicos están emparentados la vaca y la tortuga verde, considerados los animales de mayor valoración económica y estética en la tierra como en el mar y pueden ser mencionados con el mismo nombre nativo: *paa*. Igualmente, son equivalentes una variedad gigante de mero, *wasá* (*Epinephelus itajara*) y el asno, *pulikuu*; la gallineta y un tipo de pez no identificado llamado *manaiyuu*. Por su sabor están vinculados camarones y ovejías, los cuales son percibidos colectivamente dado que su sabor no cambia significativamente de un individuo a otro de la misma especie, como sí ocurre con los pargos y cabras cuyo sabor dependerá de condiciones intrínsecas de los individuos: el tamaño, el sexo o la edad. Por su carácter ornamental se equiparan gallinas finas, *kalina* y langostas, *ounoot*.

Los pescadores también establecen asociaciones entre ciertas especies marinas que consideran que comparten la unidad de hábitat o andan juntas en el mar. Tal es el caso del bacalao y el tiburón; las langostas (*Panulirus argus*) y una especie de pez escorpión (*Scorphena plumieri*) llamado *wakuk*. Del mismo modo los animales pueden pertenecer por sus rasgos morfológicos a un conjunto étnico; por tanto, los peces escorpión cuyos rasgos parecen toscos a los wayuu son considerados animales *kusina*, un antiguo

grupo indígena o quizás un segmento étnico de los wayuu, hoy desaparecido, que era considerado cerril. Los flamencos, *tokooko* (*Phoenicópterus ruber*) que vienen del norte y son altos, de largas zancas y rosados se consideran animales blancos o *alijuna*. Finalmente, gran parte de los animales marinos como los quelonios se consideran marcadamente wayuu, especialmente las tortugas verde (*Chelonia mydas*) y Caguama (*Caretta caretta*), llamada, *sawairü* y *wowow* respectivamente.

Los wayuu suelen apelar al criterio de unidad de rasgos morfológicos para dar el mismo nombre a especies marinas, aves o animales de tierra. Así, una variedad de raya pintada (*Aetobatus narinari*) y un ave como el alcaraván reciben el mismo nombre, *kaarai*, pues tienen alas o aletas y manchas de color pardo. El pulpo y el mono tienen el mismo nombre, *Juchí*, porque ambos tienen extremidades prensiles.

Los pescadores wayuu pueden identificar diversas especies de tortugas marinas, cangrejos y tiburones. Las cuatro especies de tortugas marinas presentes en los mares guajiros no sólo son identificadas con un nombre propio sino que tienen diferentes valoraciones estéticas. La más valorada es la tortuga verde o (*Chelonia mydas*), le sigue la tortuga carey (*Eretmochelys imbricata*), a la cual designan con el nombre *kurira*; consideran de menor valor a la tortuga caguama (*Caretta caretta*), a la cual llaman *wowow*; y finalmente, a la tortuga canal (*Dermochelys coriacea*) le denominan *kachepa* y le dan muy poca o ninguna valoración. A pesar de no tener la misma valoración económica y estética de la tortuga carey, la caguama está presente de manera muy variada en el conjunto mítico de los pescadores wayuu. Adicionalmente, los cangrejos se designan por el hábitat en que se encuentran; de esta suerte al cangrejo fantasma que se halla en las playas (*Ocypode quadrata*) lo llaman *panka*; *shuop*, al cangrejo ermitaño; *shanat*, al cangrejo que se encuentra entre las piedras y *wak*, al cangrejo de tierra.

Los nombres dados a los peces provienen frecuentemente de sus características morfológicas. El mero de color rojo es llamado *parulua*: *paru* + *lua*, como el color de la piedra rojiza llamada *jurulua*. Los langostinos reciben el nombre de *washuyuu*: de *washu*, calabacito que usan los pescadores

para guardar el tabaco, más el colectivo *yuu*. El pargo candil se denomina *rouiou*, nombre compuesto por *roui* (vidrio o espejo) + *o'u* (ojo): que tiene los ojos brillantes como el vidrio. El pez gato se denomina *woowyee*, de color parecido a la tortuga *wowowo* o Caguama².

3. Las formas paisajísticas

Una característica común a todos los buceadores wayuu, y aun a algunos de los pescadores indígenas que no tienen esta especialidad, es su profundo conocimiento de los fondos marinos. Ellos, sin importar el lugar de la península en donde residan, se encuentran en capacidad de informar acerca de la profundidad a la cual suele hallarse cada fondo, detallar su morfología y mencionar las especies marinas asociadas a estos. El criterio utilizado para su clasificación se fundamenta en morfologías paisajísticas que consideran válidas para toda la península. Por lo anterior, si bien los quince tipos de fondos que se identifican no coinciden rigurosamente con los ecosistemas definidos por los biólogos marinos, ofrecen, en cambio, un gran interés para su estudio porque establecen nuevas distinciones dentro de un mismo ecosistema, trátese de formaciones coralinas, praderas marinas o fondos duros y blandos de la plataforma continental.

En primer lugar los pescadores distinguen entre fondos y lugares de pesca a los cuales llaman “nuestras piedras”. Los primeros tienen un carácter genérico, los segundos son específicos y se asocian al área territorial en la cual pescan los miembros de una comunidad. Los fondos marinos reciben los siguientes nombres: *Pirewashi*, *Yachuwoolia*, *Pirewoulia*, *Palaasoulia*, *Yosuolia*, *Miyechi*, *Walepashi*, *Joyootshi*, *Soottko*, *Aipiooulia*, *Soosopaa*, *Weruutpana* o *Kasipanashi*, *Jaalalashi*, *Tayasoulia* y *Shaaieroulia*.

2 Otras denominaciones requieren un análisis lingüístico más detenido, especialmente aquellos términos que van acompañados del colectivo *yuu*. Tal es el caso del pargo pluma o *warilyuu*, el cual proviene de *waril*, zorro, más el colectivo mencionado. El llamado pargo pluma (*Lachnolaimus maximus*), en realidad no es un pargo y es mucho menos valorado que este. El término *Warilyuu* designa también a un clan socialmente poco valorado entre los wayuu pues carece de emblema para marcar su ganado.

::186::

Los nombres de los fondos marinos suelen expresarse mediante las formas ligadas *oulia* y *shi*, con algunas excepciones. La primera da la idea de raíz, de origen y también de abundancia. De este modo, *aipioulia* proviene de *aipia*, trupillo (*Prosopis juliflora*), más *oulia*, y hace alusión a la vegetación marina que se parece al árbol del trupillo; *yaichuwoulia*, formas marinas parecidas a la planta medicinal llamada *yachua* (*Jatropha gossypifolia*), conocida por los criollos como *tua tua*; *palaasoulia*, de *pala*, mar, vegetación cuyas hojas parecen caer con la corriente marina o que van con la corriente marina y *yosuolia*, paisaje marino parecido a las plantas de cactus. Entre los fondos terminados en el sufijo *shi* tenemos: *pirewashi*, pastos marinos parecidos a la variedad de pasta alimenticia llamada fideos o espaguetis; *walepashi*, de *walepa*, ostras, por tanto significa fondo en donde hay abundancia de ostras; *kasipnashi*, vegetación marina de hojas anchas, parecida a la paja, específicamente a la planta llamada *kasisü*. Un fondo marino llamado *soosopaa* proviene de *sooso*, bofe y *paa*, vaca: piedras negras y livianas parecidas al bofe de la vaca. Otro fondo llamado *jerutpana* se refiere a un pasto marino de hojas anchas, parecidas a las de la caña de azúcar ³

Fondo	Características	Fauna asociada
Pirewashi <i>pireewa</i> “sargazo, parecido a la pasta alimenticia espagueti”	Fondo marino caracterizado por la presencia de pastos marinos de baja altura y otras algas que se encuentran entre una y cuatro brazas de agua. ⁴	
Walepoulia o Walepashi	Cuenta con abundancia de ostras, <i>walepa</i> . Se encuentra a unas cuatro brazas de profundidad.	Bivalvos, peces escorpión, ostras perlíferas, mojarra, boca colorá, garrapatero, raya pintada.
Pirewoulia	Consiste en pastos marinos altos y se encuentra a seis brazas de agua.	Langostas, pargos, tortugas.

3 Debo manifestar mi agradecimiento al etnolingüista Francisco Justo Pérez, a quien debo el análisis morfosintáctico de las palabras en wayuunaiki mencionadas.

4 La braza es una antigua medida usada para establecer la profundidad. Se refiere a la extensión que alcanza un hombre con sus brazos abiertos en cruz desde los extremos de una mano a otra.

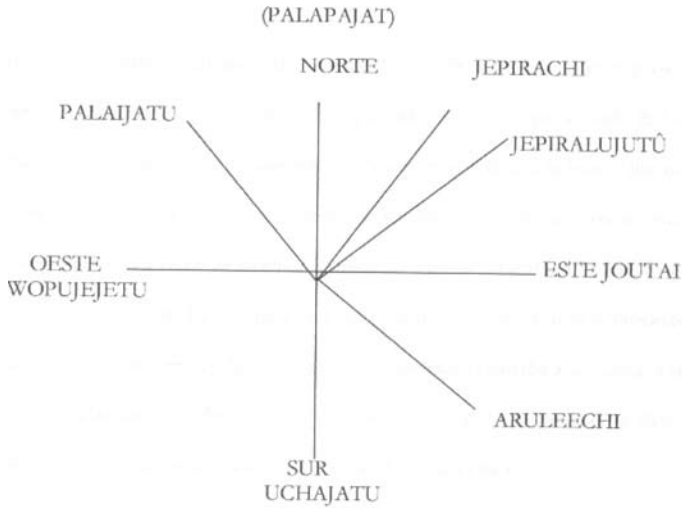
Jalalashi	Fondo caracterizado por la abundancia de piedras pequeñas, se encuentra a ocho brazas de agua.	Abundantes langostas Pez gato – gallineta
Shairroulia	Formaciones coralinas llamadas Shaira en wayuunaiki, se encuentran a nueve brazas.	
Aipioulia	Fondo constituido por una vegetación marina cuyas hojas diminutas se parecen a las hojas del trupillo, <i>aipia</i> . Se encuentra entre tres y cuatro brazas de profundidad.	
Tayasoulia	Vegetación marina parecida a la pringamoza (<i>Cnydoscolus ureas</i>), a tres brazas de profundidad.	Rayiformes, abundantes langostas
Werutpana o Kasipanashi	Se caracteriza por pastos marinos tupidos y de hojas anchas que alcanzan gran altura. Se encuentra entre ocho y diez brazas.	Mojarras y pargos rubios
Palaasoulia	Fondo de piedras caracterizado por muchas oquedades en donde se refugia la langosta. Entre cinco y siete brazas.	Langostas, mero rojo, mero negro, pargos.
Soosopaa	Fondo marino de piedras negras que se asemejan al bofe de la vaca. Entre cinco y seis brazas de profundidad.	
Miyechii	Fondo parecido a las tinajas, en donde viven las tortugas. Se encuentra a siete, ocho y nueve brazas.	Tortugas
Joyoyotshí	Fondo de piedras de tamaño mediano que parecen puestas en fila. Se encuentra a diez y once brazas de profundidad.	
Sotko	Fondo de piedras grandes situado a diez y once brazas de profundidad.	
Yachuolia	Fondo en donde la vegetación marina se asemeja a la planta llamada <i>tua tua</i> . Se encuentra entre seis y siete brazas.	Rayiformes
Yosulia	Fondo cuya vegetación se parece a los cactus candelabro.	

4. Vientos

El viento es fundamental para la navegación, especialmente la realizada a vela, empleada aún en numerosas embarcaciones indígenas. Los conocimientos y las creencias sobre asuntos considerados “técnicos”, entre ellos el tema de los vientos y otros elementos que inciden en la navegación y la pesca, son inseparables tanto de la cosmología y de la religión local, como de las cuestiones de orden social y de las relaciones predominantes de autoridad. Los wayuu distinguen ocho tipos de vientos que intervienen en su territorio, algunos de los cuales son seres mitológicos masculinos que ocupan un lugar relevante en sus narraciones. Los vientos dominantes corresponden a los alisios del nordeste que para los indígenas tienen un carácter individual y se designan con el nombre emblemático de *jepirachi*, pues vienen en dirección de *Jepira*, el mundo sobrenatural wayuu cuya entrada está en el Cabo de la Vela. De acuerdo con su procedencia mencionan a *palaapajat* o viento del norte que viene del mar; *palaijatu*, viento del noroeste; *wopujetu*, de los caminos del oeste; *uchajatu*, de las montañas del sur; *aruleshi*, del sureste; *joutai*, viento fuerte del este, y *jepiralujut*, viento amigo de *jepirachi* que se encuentra entre el nordeste y el este.

En tanto que *jepirachi*, viento fuerte del nordeste, es un *apalainshi* o pescador por excelencia, *aruleeshi*, viento suave del sudeste, deriva su nombre del verbo *arulejaa*, pastorear, lo cual podría explicar el dualismo no diamétrico que los wayuu expresan al contrastar pesca y pastoreo. No se trata de oponer de manera simplista dos actividades ancestrales asociadas a seres míticos bajo el principio de igualdad y reciprocidad, sino de ocultar las connotaciones asimétricas fijándolas en modelos más complejos como las representaciones eólicas, los cuales pueden ser más apropiados para expresar las premisas jerárquicas de una sociedad heterogénea y estratificada.

Los vientos también se asocian a las estaciones anunciadas por las constelaciones. De este modo, la estrella llamada *Simiriu*, que aparece en el mes de julio, anuncia a *Joutai*, la estación del viento o del duro verano. Es un viento despiadado que castiga a los wayuu con largas sequías, la inclemente



arena y el hambre. Igualmente puede designarse con el nombre de la estrella que lo anuncia, *Simiriyu*, la misma que antiguamente fue un pescador al que *Yolija*, el pelicano (*Pelicanidae*), hurtó sus redes de pesca por lo cual en esta época los pelícanos caen derribados por sus ráfagas al viajar en su dirección, compensando de esta manera las redes hurtadas.

La transmisión intergeneracional de estos conocimientos se da a través de relatos míticos en los cuales los vientos considerados más importantes son protagonistas masculinos de enfrentamientos y competencias entre ellos, o relaciones de amor con vientos femeninos como *jepirachi* y *arulechi*, y cerros mitológicos masculinos como *kamaichi* y *epits*, catalogados como señores de los recursos del mar y de la tierra, respectivamente. De esta manera en dichos relatos se encuentran encriptados conocimientos técnicos vitales para la supervivencia en el mar y considerados parte del conjunto de destrezas indispensables para que un joven wayuu pueda llegar a ser un buen navegante y pescador.

5 .Modos de interacción con los seres marinos

Pulowi, ser hiperfemenino que habita en el fondo del mar, puede ser considerada la dueña de los animales marinos, al igual que la *Pulowi* de tierra es considerada la dueña de los animales que se obtienen por medio de la caza. Dado que la primera posee además de los seres marinos riquezas como los corales, es considerada más rica que su homóloga de tierra, la cual posee, entre otros animales silvestres, ciervos y conejos. *Pulowi* de mar, dotada de una larga cabellera, aparece acompañada siempre de un cortejo de tiburonos. Ella cuida de que los pescadores wayuu no se excedan en la pesca de su ganado. En algunas formaciones coralinas cura a los peces y tortugas que se salvan de las redes, anzuelos y arpones.

En la visión del entorno marino de los *apalainchi*, las tortugas son animales domésticos que para *Pulowi* constituyen su ganado, en tanto que son presas para el *oljuijimé* o cazador de especies marinas, como también se autodenominan los pescadores wayuu. El acceso a dichos recursos puede darse de una manera permanente si el pescador acepta las pretensiones amorosas de *Pulowi* y se decide a vivir con ella en el fondo del mar, en cuyo caso debe renunciar a volver con sus parientes humanos rompiendo los nexos con su grupo social. De igual forma, puede ingresar a los dominios de *Pulowi* y a sus ganados de manera temporal a través del ritual de aspersión de una resina aromática llamada *malambo*⁵, en este caso es necesario que renueve periódicamente la aspersión para mantenerse dentro de su grupo humano y moverse entre el mundo terrestre y el mundo marino. Este ritual se realiza fundamentalmente en el mar y se acompaña de conjuros. La mujer macera el *malambo* con unas piedras y lo prepara en un frasco con agua. Se le rocía a la canoa como si fuera un baño y así mismo pueden impregnarse las redes de pesca la noche anterior a una faena. De igual forma se arroja al mar alrededor del cayuco pronunciando estas frases: “Aquí te traigo, para que me regales parte de tu rebaño, no digas este

5 *Croton malambo*.

no me trajo nada, aquí te traigo este regalo". El ritual, por tanto, restablece temporalmente la ruptura entre ambos universos.

::191::

6. A manera de conclusión

En un contexto de múltiples flujos comunicacionales, económicos y culturales los wayuu contemporáneos participan al mismo tiempo en una economía de mercado en donde los seres marinos se clasifican con base en su volumen y valor comercial; y en una economía de reciprocidad en donde algunos de estos seres se valoran por criterios gastronómicos, estéticos y simbólicos y suelen dejarse por fuera de los circuitos comerciales. Como lo ha señalado Bir-David (1997) las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente. Las personas participan simultáneamente en más de una economía, y a menudo en más de una comunidad cultural.

Milton (1987) ha afirmado que las distintas formas de comprensión del entorno pueden ayudarnos a dar sentido a la diversidad tanto intercultural como intracultural. Ello nos permite esperar:

“...que aquellas sociedades que se ocupen predominantemente de ciertos tipos de actividad económica (caza, recolección, pastoreo y agricultura vegetativa o de siembra) tendrán sus visiones particulares del entorno. También sugieren que las sociedades que tienen muchos modos de interactuar con el entorno tendrán visiones múltiples y complejas del mismo” (Milton, 1997).

Muchas de las taxonomías empleadas por los pescadores wayuu han sido elaboradas a través de la identificación de un conjunto de equivalencias entre entornos, rasgos morfológicos, y comportamientos de seres marinos con los del entorno terrestre. El espacio marino es socializado y sensibilizado a través del señalamiento de los caladeros y de la comparación de formas paisajísticas, pero también por medio de la transmisión intergeneracional

de principios y consideraciones ontológicas que permiten pensar en los seres marinos como poseedores de disposiciones y atributos sociales. Así, se establecen nexos entre unidades sociales indígenas y seres no humanos pero también se considera la diversidad en el orden natural como un modelo para la separación del orden social.

El conocimiento del universo marino por parte de los pescadores wayuu no es un conjunto de ideas estáticas que se han mantenido inmutables de generación en generación, antes bien, se constituyen y reconstituyen en respuesta a las transformaciones sociales y ecológicas y, a su vez, también configuran las relaciones sociales en la comunidad. De una concepción primigenia del mar como ser y espacio cimarrón *simaluna palaa*, se ha pasado en el transcurso de los siglos a un mar en trance de domesticación a través de la acumulación de una extensa toponimia y de complejas taxonomías.

Bibliografía

- AGRAWAL AARON. 2002. "El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación". Revista de Ciencias Sociales de la Unesco No. 173.
- BIRN-DAVID, NURIT. 1997. "Las economías: una perspectiva económico cultural". En: Revista de Ciencias Sociales de la Unesco No. 154.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1989. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____. 2001. "Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social". En: Descola Philippe y Palsson Gisli. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI editores, p. 101-123.
- GUERRA, WEILDLER. 1990. "Apalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu" en: *La Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional-Fondo Fen, p. 163-189.
- GURURANI, SHUBHRA. 2002. "El saber de las mujeres del Tercer Mundo en el discurso sobre el Desarrollo". Revista de Ciencias Sociales de la Unesco No. 173.

- JUSAYU MIGUEL ÁNGEL y OLZA ZUBIRI JESÚS. 1988. *Diccionario sistemático de la lengua Guajira*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- KOTTAK CONRAD PHILLIP. 1997. *Antropología Cultural: Espejo para la Humanidad* McGraw Hill Interamericana de España.
- LEACH, M y FATEHEAD, J. "Modos de contestación: la ciencia ciudadana y los conocimientos indígenas". *Revista de Ciencias Sociales de la Unesco*. No 173.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE .1964. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1987. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- MILTON KAY. 1997. "Ecologías: antropología, culturas y entorno". *Revista de Ciencias Sociales de la Unesco* No. 154.
- PERRIN MICHEL .1979. *Sükwaitpa Wayuu. Los Guajiros la palabra y el vivir*. Caracas: Fundación La Salle de las Ciencias Naturales.
- _____. 1980. *El Camino de los Indios Muertos: Mitos y Símbolos Guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- _____. 1987. "Creaciones míticas y representaciones del mundo: el ganado en el mundo simbólico Guajiro" En: *Revista Antropológica* 67. Caracas: p. 3-31.
- SALER BENSON. 1988. "Los wayuu (Guajiro)". En: *Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores. P. 25-145.
- VALLESCAR, D. 2000. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Perpetuo Socorro.

WEILDLER GUERRA

Es indígena wayuu perteneciente al clan Uliana, asociado política y territorialmente a la patria wayuu de Manuyalu'u, en la zona costera de Carrizal, Uribia. Antropólogo y Magíster en Antropología de La Universidad de Los Andes, fue secretario de Asuntos Indígenas del Departamento de La

::194::

Guajira, director del Observatorio del Caribe Colombiano y director del Informe de Desarrollo Humano de la Región Caribe colombiana.

Recibió el Premio Nacional de Cultura 2001 en el área de Antropología con la obra: *La Disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Ha realizado investigaciones de tipo etnográfico sobre el sistema normativo wayuu y en comunidades de pescadores marinos indígenas, y de tipo etnohistórico sobre el proceso de poblamiento perlero en el Caribe durante el siglo XVI. Miembro correspondiente de la Academia de Historia de Colombia y miembro del Consejo Nacional de Cultura.

Reencantamiento y manipulación en la tradición oral. Narraciones actuales de leyendas en España

*Honorio M. Velasco,
España*

El hado de cada una de las configuraciones de la tradición oral ha sido bien distinto para unos y otros elementos. Casi todo, es decir, refranes, romances, adivinanzas y canciones con la modernización parecen haber sido condenados a la desaparición irremediable. Lo que no quiere decir que esa condena haya sido definitiva, ni tampoco que haya impedido su emergencia ocasional y selectiva, eso sí, tras la reelaboración en contenidos, formatos y medios. Es un hecho notado reiteradamente que las jóvenes generaciones tienen menos interés en su uso y transmisión que las anteriores. En verdad un juicio similar viene emitiéndose de forma parecida a lo largo de los últimos dos siglos. Las generaciones mayores se quejaban ya en la Europa de mediados y finales del siglo XIX de que los jóvenes estaban quebrando la tradición con sus aficiones a las cosas modernas. Y de manera similar en los años 30 y en los años 60 del siglo XX. Es evidente que la ruptura de la tradición es un proceso relativamente lento y dispar y resulta extremadamente difícil diagnosticarlo en cada momento.

Seguramente del heterogéneo y amplio conjunto de elementos de la tradición oral, las leyendas están entre los más resistentes al evidente deterioro y desentramado que la modernización ha traído consigo. Parece que han sobrevivido incluso con cierto brío y pujanza y se han multiplicado y difundido con velocidad y en expansión mucho más allá que sus otros correlatos tradicionales, no sólo por virtud de los medios técnicos actuales

sino porque los círculos sociales de relación y comunicación se han hecho notablemente más extensos.

Manipulaciones

Las leyendas son construcciones románticas. Muchos contenidos por supuesto fueron objeto de narración desde mucho antes pero fue en el Romanticismo cuando fueron recogidos dentro de una configuración narrativa particular, diferenciada de otras y que dio en llamarse “leyenda”, sin que la palabra provocara rechazo por contradicción al ser aplicada a la tradición oral. Antes fue utilizada en su sentido directo y estrictamente restringido a un medio, la lectura, y a un ámbito de contenido, el religioso. La palabra latina fue adoptada primero por las lenguas romances (siglo XII) y luego por las lenguas germánicas y eslavas y se ha constatado su uso en castellano desde el siglo XIII. Se empleaba para designar un conjunto de textos litúrgicos del oficio de Maitines. El libro de Jacobo de la Vorágine sobre las vidas de los santos se conocía en los círculos religiosos como *La Leyenda áurea*. Fue “lectura preferida”, tras la Biblia, en los cenobios y en gabinetes privados y lugares de reunión doméstica donde se practicaban actos de devoción y de lecturas piadosas. La expresión medieval “saber de lienda” designa precisamente el aprendizaje de la lectura y escritura y servía para describir la singular habilidad de los letrados frente a la mayoría iletrada.

Es sorprendente y está sin explicar que esta palabra adquiriera posteriormente, por desplazamiento semántico, la significación que adoptaron los folkloristas del siglo XIX y que les sirvió para reconocerla como un género de la tradición oral. Se pudiera llegar a pensar que el contenido de aquella lectura piadosa, con tantos episodios maravillosos de milagros y obras extraordinarias de los santos, hubiera llegado a convertirse en prototipo. Pero las funciones de estos relatos fueron múltiples y no debieran contemplarse tan sólo como tácticas clericales de fascinación. El modo y el tono no fueron el mensaje sino la presentación de modelos de vida cristiana y la estimulación a la devoción, es decir, la búsqueda de su intercesión

ante Dios. El relato religioso medieval también está asociado a los grandes centros de peregrinación: extendía por la cristiandad la información de su localización, estimulaba a emprender el camino, animaba al caminante a continuarlo y culminarlo y finalmente el peregrino, tras tantas situaciones de oyente admirado, podría acabar asumiendo el papel de narrador envidiado motivando a otros a realizar el camino. Muchos de esos relatos fueron escritos y se copiaron una y otra vez. Y no menos fluían por oralidad, transmitiéndose de unos a otros y difundiéndose mucho más allá del limitado alcance de los libros.

No debiera olvidarse que los románticos reprodujeron las leyendas como objetos literarios, si bien ellos mismos consagraron al pueblo llano como genio creador. Fue Bécquer quien al prologar *La soledad* de Augusto Ferrán afirmó que era el pueblo el más grande poeta de todas las edades y todas las naciones, pues sabía sintetizar las creencias de forma extraordinaria. La transformación romántica consistió en que las leyendas se hicieron laicas sin perder el aura de la sacralidad; y se hicieron literarias sin perder el aroma de lo auténtico que expide la oralidad. La palabra y el concepto seguramente fueron refundidos en Alemania a fines del siglo XVIII y se asociaron a las “tradiciones” que tienen al pueblo como sujeto y soporte. (La *Encyclopaedia britannica* de 1789 registra el término de forma peyorativa refiriéndose a las vidas de santos). Se atribuyen a Herder las primeras colecciones de canciones populares y de ahí siguieron colecciones de cuentos, leyendas, tradiciones. Los Grimm emplearon más bien las palabras *Märchen* y *Sagen*, la primera más próxima a cuentos y la segunda a leyendas, (aunque literalmente *Sagen* se refiere no tanto a “lecturas” sino más bien a “dichos”). En Francia, Italia y España a menudo los términos “tradiciones” y “leyendas” se usan como indistintos y otras veces como complementarios para designar un conjunto que en todo caso remite a los pueblos como expresiones suyas y como su pertenencia (mucho más tarde se emplearán para tematizar esto los conceptos de identidad y patrimonio).

Incluso poniendo el énfasis en esta toma de conciencia colectiva no es posible negar el papel de los literatos en la renovada puesta en circulación

—y en valor— de estos elementos tradicionales. Es fácil advertir todo un amplio abanico de modalidades de elaboración y construcción de las “leyendas” entre los literatos, los ensayistas, los historiadores, los escritores religiosos y los folkloristas, que acometieron la tarea de formar con ellas colecciones o bien de integrarlas dentro de discursos más extensos con finalidades y retóricas diversas. En Europa, en cuanto a narraciones tradicionales, fue decisiva la obra de Perrault y la de d’Aulnoy, así como el círculo de escritores de finales del XVIII (además de los Heritier, Murat, Auneil, Bernard, de Mailly... —salvo Perrault, todas mujeres de la aristocracia baja—), la de los hermanos Grimm, la de Walter Scott, la de Victor Hugo, etc. Se cita como aproximación ejemplar la publicación en 1795 de *Robin Hood: A Collection of all the Ancient Poems, Songs and Ballads, now extant, relative to that celebrated Outlaw*. En España fueron muy influyentes las obras de Washington Irving, *Cuentos de la Alhambra* (1832); Bécquer; Durán, *La leyenda de las tres toronjas del vergel de amor* (1856); Juan Nicolás y Cecilia Böhl de Faber; Gertrudis Gómez de Avellaneda, etc. Los llamados poetas de leyendas y de tradiciones locales tuvieron un periodo floreciente en Andalucía, Cataluña y el País Vasco entre 1840 y 1860. En Andalucía, José Soler de la Fuente, *Tradiciones granadinas* (1849); Francisco Javier Simonet, *La Alhambra, leyendas históricas árabes* (1858); José Lamarque Novoa, *Leyendas históricas y tradiciones* (1867); Antonia Díaz de Lamarque, *Flores marchitas. Baladas y leyendas* (1877); Manuel Cano y Cuento, *Leyenda de Miguel de Mañara, Leyenda de doña María Coronel, Leyenda del hombre de piedra* (1873 - 1889); Josefa Ugarte y Cassanz, *Recuerdos de Andalucía, Leyendas tradicionales históricas* (1875 y 1877); Teodomiro Ramírez de Arellano, *Leyendas y tradiciones populares* (1876). En Cataluña, José Güel y Renté, *Leyendas americanas* (1856), *Leyendas de Montserrat* (1866); Antonio Bofarull y Broca, *Hazañas y recuerdos catalanes o colección de leyendas relativas a los hechos más famosos, a las tradiciones más fundadas y a las empresas más conocidas que se encuentran en la historia de Cataluña...* (1846); Victor Balaguer, *Historia de las tradiciones de Manresa y Cardona* (1851), *Recuerdos tradicionales de Monserrat* (1852), *Cuentos de mi tierra* (1864).

En el País Vasco, José María Goizueta, *Leyendas vascongadas* (1851), *Las tradiciones y los cantos vascos* (1857); Juan V. Araquistain, *Tradiciones vasco-cántabras* (1866). Otros muchos llenan igualmente las historias de Folklore de los Países Escandinavos, de los de la Europa Central y también de los países mediterráneos.

De este conjunto de colecciones cabría subrayar la ya mencionada inserción o mezcla de leyendas con tradiciones, recuerdos e historias. Y suelen sumarse, aun manteniendo las debidas diferencias, a la historia y lo histórico en el sentido de “relatos de hechos fundados”.

Llevar, además, dos tipos de especificaciones. La primera es una referencia nacional, regional, local; la otra es una referencia titular. Las leyendas, como las tradiciones, transfieren en pertenencia lo que en realidad es una localización. El título es un aditamento literario y contribuye a tomar las leyendas como unidades de discurso definidas por un contenido. También las leyendas especificadas por localización son publicadas bajo un título, que las asume como un genérico. Ambas referencias no se usan sino hasta comienzos del siglo XIX.

En toda esa gran tarea cuyos protagonistas más celebrados son los poetas de la leyenda se corrobora sobre todo que la reelaboración romántica es en sentido primario literaria. Una escritura para ser leída. Y es así como se toma literalmente el viejo término medieval, aunque comporta la ficción de incluir como contenido un discurso que ha sido transmitido y por tanto recibido oralmente. El doble desplazamiento de la reelaboración romántica consiste en: por un lado, reproducir por escrito lo que ha sido recibido oralmente y, por otro, trasladar al plano de la lectura como acto privado de transmisión individual lo que era un mensaje dirigido a una audiencia pública y potencialmente colectiva. Sea o no considerado como una reacción frente al racionalismo ilustrado, aparece aquí como instituida una disociación entre la *culture savant* y la *culture populaire* a través de la disociación entre la escritura y la oralidad. La percepción de esa disociación y la emergencia de nuevos lazos entre ellas es lo que advertimos de especial en el Romanticismo.

::200::

Adicionalmente, la reelaboración literaria de la leyenda se caracteriza por haber intervenido en ella en distintos grados de distancia respecto a la presumida fuente tradicional. Desde los pequeños retoques de embellecimiento del entorno o de dramatización de las emociones, pasando por la recreación colorista y animada de situaciones o por la subjetivación de los personajes, etc. El punto más distante es el de usar la propia tradición como artificio que cobija al relato inventado, para llegar así a la audiencia apoderándose de su credulidad. Se diría que bajo cierto aspecto la intervención literaria se desplaza entre dos polos: el del estricto respeto a la tradición que se mueve hacia la ficción más imaginativa, primero rescatando a aquella de la difuminación inexorable del tiempo con dibujos coloreados de escenarios o con descripciones más minuciosas y finalmente remedándola tan refinadamente que su sustitución apenas se lamentaría; bajo otro aspecto se trataría de ir transformando el contenido paladinamente. Primero, con adiciones menores de detalles inventados y finalmente con inserciones ocasionales de elementos tradicionales en un relato de mera ficción. Presumiblemente los tratamientos románticos revelan que la leyenda como etiqueta o categoría de lo narrativo “nació” manipulada (una apreciación que al menos queda más disimulada en el caso de cuentos y mitos, a los que la tradición proyectó su sombra protectora con notable intensidad).

Las discusiones teóricas más notorias sobre la leyenda se limitan a su definición y a lo que conlleva su asunción como género. Tales aproximaciones teóricas parecen haber renunciado a tomar vuelo y se contentan con quedarse en delimitaciones respecto a los otros géneros de la tradición oral (o si se quiere fundamentalmente de la narrativa) supuestamente mejor perfilados: el mito y el cuento. Sin embargo, sobre ello cabe todo un manojo de refinamientos que pueden llegar a complicar tediosamente la discusión. Habría que reconocer al menos que no se trata de una cuestión trascendente sino más bien secundaria y dependiente. De modo que sería válido tener que reducirlo tanto que simplemente sirva para designar todo aquello que en la tradición oral no es posible clasificar con claridad y resta

sin encontrar acomodo. La leyenda sería así un denominador difuso de discursos inclasificables como cuentos, mitos, cantares o romances.

Debe tratarse de un género difuso pues es común apreciar que no tiene forma predefinida o más bien que admite casi cualquier forma: verso o prosa, monólogo o diálogo, relato o drama, cuadro o monumento, fiesta o rutina... y que pudiera estar mal fijada, o como si estuviera integrada por elementos inestables, y como si corriera o se situara en trasvase a cuento o a mito, a fábula o a epopeya, a tragedia o a chiste. Lo dicho son todos distintos aspectos formales que cruzan los múltiples niveles de la lengua y el arte, la literatura y el folklore. Ya no sólo, como tiempo atrás, se reconoce la leyenda en la religión o en la historia; por supuesto está en el habla cotidiana y en la charla confidencial, en los discursos de temas políticos o económicos, etc. Muy difícilmente cabe darle cuerpo para que parezca un género, salvo que la fluidez misma de su exposición adquiriera una densidad propia, característica.

Si se cambia de estrategia en el análisis, podría concluirse más bien que lo que ocurre es que está singularmente en condición de ser sometida a reelaboración. Lo que se ha dado en llamar "leyenda", utilizando una vieja palabra empleada para designar una forma en tiempos prestigiosa, la escritura, -una versión un grado menos sublime que la Biblia- es, si se quiere, un género plástico, polimorfo, que llega a la audiencia por muy distintos canales y bajo una gran variedad de configuraciones. Y eso no es una deficiencia, sino algo que remite a otro nivel y que tiene tanto vigor y valencia que no se contiene en una sola configuración formal, sino que admite reelaboraciones una y otra vez sin que se desvirtúe. La escritura vista como una pantalla de prestigio, como forma medieval, se completa luego con la oralidad vista como un recurso romántico de autenticidad. Y ambas como reelaboraciones de un contenido caracterizado por alguna especial virtud.

Habría necesidad de hacer una especial llamada de atención a que la leyenda como género suele presentarse con determinadas características. Éstas tampoco debieran pensarse radicadas en la especialización del contenido sino en la extremosidad o en la carga de sensibilidad en el modo

::202::

expresivo. Dicho de otro modo, numerosos autores en sus respectivos ensayos de definición han dado tono al contenido de las leyendas calificándolo de maravilloso, fabuloso, heroico, digno de admiración, terrorífico, dramático... Posiblemente ninguna de esas calificaciones sea por sí misma suficiente para colmar el campo semántico de la leyenda. Y por otro lado el concepto se ha tornado calificador y se aplica con significación diferenciada: “legendario”.

Esa carga de sensibilidad cuando es caracterizada como admirativa se supone que conlleva la explicación a la eficacia simbólica que produce cuando se cuenta la leyenda. Se diría que ubica la retórica menos adherida a la forma que al contenido. Y por tanto la hace dependiente de los hechos narrados. No tanto de las habilidades del narrador. La admiración despertada remite a la audiencia y la introduce en la caracterización de modo que, como texto, la categoría “leyenda” no alude ni precisa solamente a fríos relatos de sucesos sino que además da una descripción de las reacciones que provoca en aquellos que la escuchan. Si se repasa las categorías que se han forjado para la tradición oral (cuento, refrán, adivinanza, mito, cantar, romance, etc.) se observará que los significados asociados se focalizan más en los emisores o en el vehículo de transmisión o en los propios mensajes. Parece que es la palabra que designa la acción de leer –leyenda– lo que conlleva asociado el significado de despertar admiración. Pero en realidad el Romanticismo que fue el movimiento que lo indujo se encargó de contradecirse “escribiendo” aquello que les fue relatado por tradición oral. Más propiamente por beneficiarse de la eficacia simbólica atribuida, testigos ellos mismos –los escritores románticos– de la admiración que provocaba, estimulados así a apropiarse de ella.

El debate sobre los géneros narrativos tradicionales ha generalizado la cuestión de la credibilidad. De modo que mitos, cuentos, leyendas, “historias”, relaciones, etc. son examinados en relación a su veracidad sobre la doble sospecha que sombrea tanto a los narradores como a los propios relatos. Los narradores tradicionales se presumen tendentes a la fantasía o demasiado inocentes y crédulos. O bien los relatos antiguos han ido siendo

lastimosamente transformados por transmisores poco capacitados y de flaca memoria. No obstante, la fidelidad a la tradición coexiste perfectamente con la sospecha del déficit de veracidad. A la Historia se le ha otorgado la legitimidad de proporcionar versiones fidedignas y se encarga a menudo de restablecer los “hechos”, frente a las inexactitudes, ingenuidades y fantasías de los relatos tradicionales. Pero las leyendas emplean recursos específicamente destinados a provocar su aceptación en la audiencia.

Si la admiración es característica básica en ellas no lo es menos la abundancia de detalles de tiempo, lugar, personas, etc. con los que se da verosimilitud a los acontecimientos narrados. Habría que considerar que unas y otras características –la admiración hacia lo narrado y el detalle de situaciones– están en tensión complementaria. Esa tensión se debe a una asociación inestable entre lo maravilloso como contenido y lo realista como instrumento que igualmente podría llegar a ser lo realista como contenido y lo maravilloso como instrumento. A la hora de discutir la cuestión de la credibilidad habría que destacar que, entre los géneros narrativos tradicionales, las leyendas llevan insertas sus propias cláusulas de salvaguarda. Narradores y audiencia asumen el compromiso de la creencia envolviendo el suceso maravilloso con el reconocimiento mutuo y minucioso del soporte físico, realista, cotidiano de la situación. A su modo, en las leyendas, de la misma manera que el suceso baja al nivel de la tierra, y los elementos de ésta se elevan por el suceso, el suceso se sitúa y la situación es narrada.

Reencantamientos

Numerosas poblaciones en España han acometido en la actualidad una empresa loable de la puesta en valor de su patrimonio cultural incluido el patrimonio inmaterial. La serie de iniciativas es larga y la participación ciudadana encomiable. Entre ellas muy habitualmente está la formación de un Museo Etnográfico e incluso la creación de una página web. También la revitalización de fiestas, la recreación de algunos oficios, la difusión de los productos de la tierra, la restauración de trajes y de vestimenta tradicional,

::204::

la edición de libros de historia y etnografía local, la edición de videos, CD, etc. con el folklore musical o algún ritual festivo, la recopilación y difusión de la gastronomía con recetas de la cocina local, la rehabilitación de edificaciones como molinos, batanes, martinetes, ferrerías, lavaderos, tenaos, chozos, etc. E incluso la recreación dramatizada de algunas prácticas tradicionales festivas tales como las bodas, pero también de otras del trabajo agrícola ganadero como la siega, la trilla, el aventado, la panocha, o la manzana, etc. En buena medida este conjunto de iniciativas han situado la vida tradicional en estas poblaciones en una ambivalente posición de presencia y de representación. Se diría que aún están en no pocos casos tan vigentes como antaño o tan vivas en la memoria de las personas que el pasado al que remiten no se fue del todo, sino que –según la expresión habitual– “parece que fue ayer”. Pero a la vez sólo es real porque se representa. Cuando las personas recrean, reviven estas prácticas y tradiciones no son actores, no son personajes de un drama, aunque tampoco, efectivamente, sus acciones no son las que les hacen ser ellos mismos. Creen poder verse en ellas a sí mismos. Se representan.

En esta ambivalencia igualmente podría decirse que se sitúa el entorno. El territorio no es ya el mismo, pero el terreno sí, es decir, se ve como si lo fuera. El paisaje ha cambiado y la relación entre el pueblo y el campo es otra, mediada por las transformaciones de la acción tecnológica masiva sobre el medio urbano y el rural. Si bien el paisaje guarda aún rincones, parajes, enclaves que parecen haberse quedado inmóviles como si sobre ellos se hubiese parado el tiempo. El paisaje actúa así de representación y proporciona incluso un soporte de realidad a las actividades sobre él recreadas. El esfuerzo por moverse en esa ambivalencia no exige demasiado. El desplazamiento no es largo, la distancia espacial y temporal entre la presencia y la representación es corta. En muchas poblaciones se pasa fácilmente de la tradición viva a la tradición rediviva, de contemplar el presente a recordar el ayer.

Así mismo, la ambivalencia soporta la amenaza de ficción. No genera mala conciencia ni cabe temer el rechazo por falseamiento. Más bien es

mostrada como un compromiso asumido tras los desdenes de la modernización, o como un arrebatado de nostalgia, una compensación por desarraigo, como un cumplimiento de deuda con los antepasados, o como un efecto de la toma de conciencia ante lo que significa patrimonio cultural. Aún se podría invocar a la infancia añorada, a la juventud perdida, etc. Y todo ello anularía la sospecha de artificialidad o ficción.

En numerosas poblaciones españolas las leyendas locales de forma similar a muchos de los elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial están envueltas en la ambivalencia de la presencia y la representación. Posiblemente como elementos expresivos se diría que reduplican la función de representación (representación representada), mientras que al mismo tiempo se esfuerzan en su función de presencia, que si se quisiera caer preso de los juegos de palabras, se podría enunciar como representación presentada.

Las leyendas como elemento posiblemente más susceptible de manipulación se han acomodado bien a los usos actuales del Patrimonio Inmaterial. No sólo han sido recopiladas sino inscritas, y no sólo han sido coleccionadas y agrupadas sino que integran un corpus, que como otros materiales de la tradición oral se atribuye *in toto* al genio –y al ingenio– de los pueblos, a su imaginación estética y emocional. Esta forma básica de manipulación se justifica simplemente por pertenencia aunque además pretende ser única. La recopilación y registro muchas veces se ha justificado por peligro de olvido, una vez rota o casi la línea de la transmisión oral, con la esperanza de que la lectura restablezca la continuidad. Aunque más propiamente el efecto haya sido la ampliación de la difusión (que no es lo mismo que el fortalecimiento de la continuidad).

Un aspecto en principio sorprendente de su circulación y de su mantenimiento es el que se deriva de la confianza en los efectos de lo maravilloso (y de la forma extremada de la expresividad que se practica con ellas). Como retórica para la atracción parecen seguir siendo eficaces y tienen garantizado el mantenimiento. En cierto modo se ha desplazado el foco de transmisión y la modernidad ha descubierto que despiertan el interés de los forasteros y los turistas (mientras que la comunidad propia las ha desvirtuado como

si formaran parte de su rutina y cotidianidad y las ha convertido en instrumentales). El procedimiento, retomando a Weber, se llamaría “reencantamiento” y conlleva la estimulación de la sensibilidad hacia lo maravilloso. O si se quiere la activación del modo retórico admirativo.

Sólo dos casos como ilustración. Mogarraz ha vuelto a llenar su territorio de leyendas. Sus límites están marcados por una serie de hitos, antaño de paso ocasional, luego abandonados y finalmente redescubiertos por senderistas, visitantes, moradores de casas rurales, espectadores de fiestas, etc. *La mora encantá* reaparece en las aguas del Charco de la Mora; en el Camino del Agua ha cobrado sus tintes más sombríos el *Desengalgadero de las Brujas*; bajando el río Tejadas se perfila la figura del *Melero, el bicho de Valjondo*; pasados los Cuartos junto al camino de Cepeda se alza como siempre el *Castaño de las buenas noches* donde se refugió la Mora Aixa; en la confluencia de los ríos Tejadas y Francia, El Llano de los judíos ha hecho notar el vacío donde se halló *la Cruz profanada*; subiendo por el río Francia se llega al Charco del diablo en cuyos remolinos han vuelto a reflejarse *los encuentros de zánganos y el del mediquín* debajo del puente por donde se lanzó al agua; rebasado San Blas en la Reprimera el vacío está ahora lleno del dibujo formidable del *Castaño de la traición*, donde María encontró la salvación, acogida por él, cuando era perseguida por *Blas el bandolero*; lindando con la Reprimera y la Pilita está la Escobosa, una de las “partes del hueso”, pedregal estéril que sin embargo oculta los *tesoros* que dejaron los muladies antes de ser masacrados por los almohades; y cerrando el círculo, el Chanchal del Malbán, que despedía a los pastores trashumantes y por donde *Bienvenido* volvía al pueblo de sus afanes esperando que su mujer no hubiera acabado por dilapidar la hacienda.

En La Alberca ha ido cobrando forma La Ronda de Leyendas. Un recorrido urbano con actores revestidos de lugareños tradicionales que se inicia en el osario con el saludo de *La Moza de Ánimas* y que luego se detiene en la calle Espeñitas donde el juglar refiere la leyenda de *Las Aldehuelas*. Después, junto al Conventino, un escenario oscurecido hace entrever la sombra del *niño que se perdió y se convirtió en diablo*. Y ya fuera del pueblo, en el río

La Puente, la compañía de actores remeda *el Espíritu del agua* y le pone voz para hacer llegar un mensaje ecologista.

Numerosas poblaciones en Galicia, Cataluña, Andalucía, Castilla han “reencantado” con sus leyendas circuitos campestres, barrios, edificios singulares, fuentes, monumentos... Y también fiestas, prácticas festivas, vestimenta, gastronomía... En una traslación de funciones imprevista. La teoría clásica de la leyenda defendió siempre que las referencias contextuales de su discurso contribuían a dar verosimilitud, o más bien a generar y reforzar la creencia en la audiencia respecto a acontecimientos que la narración presentaba con las brillantes luces de la maravilla y coloreaba con tonos extremos del deseo intenso, la esperanza cumplida, la tragedia irremediable, el temor insoportable... Los nombres de personas conocidas, los topónimos, la cronología e incluso los elementos deícticos que el discurso leyenda incorporaba, tenían toda la fuerza retórica de la credibilidad –tal vez como modo de superar la debilidad del narrador o como modo efectivo de hacer común un discurso de voces múltiples–. La modernidad puede haber dado la vuelta a la función y hacer del “reencantamiento” la varita virtuosa que volverá a revivir paisajes, calles, edificios, lugares que dejó mortecinos cuando fue haciendo la tosca, pero contundente, labor de desmantelamiento de la tradición. Y de paso la leyenda ha vuelto a ser leída para después ser contada.

Bibliografía

- BEN-AMOS, D. 1969. *Analytical Categories and Ethnic Genres*. Genre 2,3: 275-301.
- BENÍEZ, R. 1979. *Bécquer tradicionalista*. Madrid: Editorial Gredos.
- CHRISTIANSEN, R. TH. 1958. *The Migratory Legends*. Helsinki: Folklore Fellow Communications.

- DÉGH, L. 1972. "Folk Narrative". En R.M. Dorson (ed.). *Folklore and Folklife. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 53-83.
- DÍAZ VIANA, L. 2008. *Leyendas populares de España. Históricas, maravillosas y contemporáneas*. Madrid: La Esfera.
- GARCÍA DE DIEGO, V. 1958. *Antología de leyendas*. Barcelona: Labor, 2 vols.
- GÉGH, L., VÁZSONYI, A. 1971. *Legend and Belief*. *Genre*, 4,3: 281-304.
- GRIMM, J. UND W. 1816. *Deutsche Sagen*. Berlin.
- GUICHOT Y SIERRA, A. 1984. *Noticia histórica del Folklore*. Sevilla: Consejería de Cultura-Junta de Andalucía. Reproducción facsímil de la edición de 1922. Sevilla: Hijos de Guillermo Álvarez.
- HAND, W. D. 1971. *American Folk Legend, a Symposium*. Berkeley: University Of California Press.
- LÜTHI, M. 1969. *Aspects of the Märchen and the Legend*. *Genre*, 2,2: 162-178.
- RÖHRICH, L. 1964. *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden: F. Steiner.
- PEDROSA, J. M., MORATALLA, E. 2002. *La ciudad oral. Literatura tradicional urbana del sur de Madrid*. Madrid: Consejería de Educación-Comunidad de Madrid.
- SEBOLD, R.P. 1989. *Bécquer en sus narraciones fantásticas*. Madrid: Taurus.
- VAN GENNEP, A. 1914. *La formación de las leyendas*. Madrid: Librería Gutenberg de José Ruiz.
- VARIOS. 1989. *Le légende. Anthropologie, Histoire, Littérature*. Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense.
- VELASCO, H. M. 1989. "Leyendas y vinculaciones". En Varios. *La légende...* pp. 115-132.

HONORIO M. VELASCO

::209::

Catedrático de Antropología Social en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Una buena parte de sus trabajos se ha centrado en refranes, adivinanzas y leyendas, así como en los aspectos teóricos de la tradición oral.

El creole, el camino y la voz comunes para una sociedad justa e igualitaria

*Evelyne Trouillot,
Haití*

En mayo último, cuando tuve que pronunciar una conferencia sobre la memoria, durante la conferencia de la asociación de mujeres escritoras e investigadoras del Caribe, seleccioné como título un proverbio creole: “*Se mèt kò ki veye kò*”. *Es el amo del difunto que debe velar por él*. Había realizado mi intervención en francés, pero para mí, ese proverbio creole simbolizaba de la mejor manera posible lo que quería decir. Hoy, al preparar este texto, estuve pensando sobre las razones de mi decisión. ¿Significa eso que el idioma francés no podía expresar lo que yo quería decir? De ninguna manera. Pero como mi texto tenía por centro la memoria colectiva y su importancia, el proverbio haitiano en creole me pareció la frase naturalmente más indicada para simbolizar mi pensamiento.

Así de grande es el poder de la lengua primaria. Un lazo inextricable entre el pensamiento y el lenguaje, que reúne modos y costumbres, dinamismo y tradiciones. En mi presentación voy a hablar de la importancia de la lengua creole como vector de identidad, portadora de elementos culturales, a la vez punto de anclaje y punto de partida. Nueva partida posible hacia una sociedad más justa. Quisiera desde este momento mismo insistir en el hecho de que yo hablo desde un triple punto de vista: en primer lugar, como escritora haitiana que escribe en las dos lenguas, francés y creole. Luego como maestra, profesora de idiomas, de francés en particular en la universidad, y finalmente y sobre todo, como ciudadana de mi país.

Un haitiano se reconoce por su conocimiento de la lengua creole. Un haitiano que no habla creole no es haitiano –así de sencillo, me dicen mis estudiantes en la Facultad de Humanidades. Esto lo dicen medio en broma, porque de hecho, el creole lo habla la totalidad de la población haitiana, en la que se confunden todas las regiones y clases sociales, todo origen social y pertenencia económica. Esta situación convierte el caso haitiano en algo particular, pues no se trata aquí de una multitud de lenguas nacionales. Tenemos una lengua común: el creole, que habla todo el mundo, y una lengua secundaria: el francés, que aprende en la escuela la mayoría de la población.

Además, el creole haitiano no está en peligro, como otras lenguas nacionales a través del mundo. No lo amenaza ningún riesgo de extinción, es una lengua viva que se mueve, evoluciona, que tiene tantos interlocutores cuantos habitantes tiene Haití, sin contar los de la diáspora haitiana. Sin embargo, la situación lingüística en Haití traduce de alguna manera las dificultades sociales que confronta el país, con períodos de calma, progresos indudables pero con un largo camino por recorrer para atravesar las emboscadas. Las políticas lingüísticas que están por definir y poner en práctica, al igual que las medidas que habrá que adoptar, terminan siendo fundamentales en la medida en que pueden trabar o permitir la instauración de una sociedad justa e igualitaria.

1. ¿De dónde viene el creole haitiano?

Sus orígenes, estrechamente vinculados con las condiciones de la formación de la nación haitiana, tienden a fortalecer sus funciones como idioma de reivindicación, de revuelta y de identificación.

La creación de la lengua creole surgió de una necesidad de comunicación que ha generado intercambios muy complejos: indispensables entre amos y esclavos en cuanto a la propia rentabilidad del sistema; comunicación entre los esclavos mismos para su supervivencia; organización de la resistencia y la revuelta; y para el mantenimiento de la dignidad. Según Robert Chau-

denson, lingüista especializado en creole, esta lengua no se formó a partir del surgimiento de la esclavitud, sino más bien cuando los colonos tuvieron que apelar a una mano de obra masiva.¹ La presencia en un espacio geográfico determinado por poblaciones con idiomas diferentes obligadas a establecer intercambios más allá de las simples relaciones de comercio o de contactos episódicos, provocó el surgimiento del creole haitiano.

Uno de los resultados del proceso de formación del creole se refleja en la composición de su léxico. Según el lingüista haitiano Pradel Pompilus, la capa más antigua y más profunda del léxico del creole haitiano está constituida por palabras caribeñas o de origen caribeño; palabras africanas relacionadas mayoritariamente con los alimentos, la religión y el folclor; palabras de origen inglés que datan de la época en que los franceses y los ingleses luchaban por la supremacía de la isla; palabras de origen español que datan de la época de la Española o llegadas más tarde, y por supuesto por palabras francesas que han mantenido la forma que tenían cuando se constituyó el creole –desde la mitad del siglo XVII hasta el siglo XVIII.² Según Jeannot Hilaire, con trabajos más recientes, sólo algunos centenares de palabras de las lenguas africanas “eran integrables en el habla que se estaba gestando en la isla”³

Para concluir en cuanto al origen del creole haitiano, me parece oportuno hacer un paralelo con el vudú. Cuando habló sobre los orígenes del vudú, la escritora y etnóloga Lilas Desquiron dijo que es producto de un doble sincretismo, “el primero se llevó a cabo entre las diferentes culturas africanas; el segundo tuvo lugar entre esas diferentes culturas africanas y la cultura occidental”.⁴ Yo diría que también el creole nació de un encuentro doble: en primer lugar, el encuentro de las lenguas africanas, en el que se produjo una primera selección de palabras, de términos guardados integralmente o modificados, y luego un segundo encuentro de las lenguas afri-

1 Langue française – Les parlers créoles – Larousse 1978.

2 Pompilus, Pradel, « Le lexique du créole haïtien », en *Conjonction*, revista franco-haitiana, Kreyòl, Le Créole, No. 161-162, marzo-junio de 1984, p. 96.

3 Hilaire, Jeannot, *Lédifice créole en Haïti*, Edikreyòl CH-Fribourg 2002, p. 259.

4 Desquiron, Lilas, *Les racines du vaudou haïtien*, Editions Henri Deschamps, Haïti, 1990, p. 35

canas con las lenguas europeas, y más particularmente con el francés. De estos intercambios, y en un marco brutalmente represivo, surgió el creole, que con el transcurrir del tiempo fue adquiriendo su status de lengua por derecho propio. De la misma manera la religión vudú surgió a partir del cruce violento de visiones diferentes del mundo y de creencias, y los pueblos del Caribe se han forjado en su diversidad y sus riquezas a partir de estos choques y estos encuentros.

¿Qué status tiene el creole?

La Constitución de 1987 le confirió al creole el status de lengua oficial al lado del francés. Oficialmente, por lo tanto, la República de Haití es bilingüe, pero en la práctica la situación no está nada equilibrada. En la vida diaria el creole oral está por todas partes: en el campo y en las ciudades, en el mercado, en la radio y la televisión, en la calle, en la casa, en la iglesia. Pero cuando de escribir se trata, su uso está mucho más reducido. A título de ejemplo, la propia Constitución se redactó formalmente en francés. No fue sino hasta 1999 que se publicó una versión en creole bajo el sello de la Secretaría de Estado para la Alfabetización.⁵ Como si quisiera paliar esta anomalía, el artículo 213 de dicha Constitución prevé una academia haitiana cuyo objetivo es el de “normalizar la lengua creole y permitir su desarrollo científico y armonioso”.⁶

En marzo de 1979, después de una controversia bastante prolongada sobre las ventajas y los inconvenientes de las diferentes grafías planteadas, se adoptó una ortografía oficial apoyada en un enfoque fonológico. En el curso de ese mismo año, se permitió introducir el creole en la escuela, provocando reticencias y oposiciones de distintos sectores de la población. A partir de esa fecha, la utilización del creole en el sistema escolar haitiano se hace de forma desigual y sin un seguimiento sistemático por parte del

5 Konstitisyon Repiblik d Ayiti – Tradiksyon : Sekreteri d Eta pou Alfabetisasyon – Imprimerie Edition des Antilles, 1999.

6 Constitución de la República de Haití.

::214::

Ministerio de Educación Nacional. Según las Instrucciones oficiales, tal y como se inscribieron en la serie de programas detallados publicados en 1979 y 1980, durante los primeros años del ciclo primario, la enseñanza se hace en creole, mientras el niño aprende el francés oral. Luego, hasta el sexto año, la enseñanza continúa en las dos lenguas. En el ciclo secundario, el francés se convierte casi exclusivamente en la lengua de enseñanza. Teóricamente, eso es lo que debería hacerse. Pero en la práctica, la situación es mucho más compleja, y para nada homogénea. Las Instrucciones oficiales no se aplican en la mayoría de las escuelas. El control del Ministerio se hace más bien al final: mediante exámenes oficiales como culminación del segundo y tercer ciclos, se verifican los conocimientos básicos mediante pruebas de ortografía, lectura de textos, gramática y textos escritos. De manera que las escuelas que se niegan a enseñar el creole, pueden reducir al mínimo estricto la enseñanza de esta lengua, preocupándose sólo por que sus alumnos aprendan las nociones mínimas exigidas para los exámenes del Ministerio.

Para resumir, yo diría en relación con las dos lenguas presentes, el francés y el creole, que las prácticas escolares desembocan en los resultados siguientes:

- La casi total ignorancia de la lengua francesa por la mayoría de los escolares y bachilleres.
- Una actitud ambivalente que combina el respeto y la desconfianza frente al francés.
- Un conocimiento sumario de la ortografía y la grafía del creole.
- Una actitud mitigada que alterna entre el menosprecio y el sentimiento de identificación frente al creole.

Y sin embargo, en cuanto a la alfabetización, es interesante constatar que es el creole el que se usa de manera exclusiva. Según datos oficiales, Haití, que viene emprendiendo programas de alfabetización desde principios de los años 40, tiene 2,9 millones de analfabetos, de un total de más

de 8 millones de habitantes. Esto representa un poco más del 36 % de la población, aunque otros estimados sitúan esa cifra por encima del 50 %.⁷ Es una realidad que los programas de alfabetización que datan de más de 60 años no han sido muy eficientes por diferentes razones que no viene al caso evocar ahora, pero todos tienen un punto en común. De hecho, a pesar de la controversia que ha rodeado a menudo los métodos y enfoques de la alfabetización, sin hablar de las polémicas sobre la propia grafía, ningún organismo del Estado ha intentado conformar un programa de alfabetización en francés. La absurdidad de enseñarle a leer a un adulto en una lengua que no habla, les resulta evidente a todos los responsables. Y a pesar de todo, a nivel de la educación fundamental, en la mayoría de las escuelas el aprendizaje de la lectura y otras materias de base se sigue haciendo en francés, para alumnos creole-parlantes monolingües.

Lugar del creole en la sociedad: ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?

A más de dos siglos de su formación, el creole haitiano traduce una vitalidad incuestionable. Léxico enriquecido, palabras anticuadas, préstamos, neologismos. Como toda lengua viva, el creole se mueve, se nutre de los aportes de las migraciones, se deshace de las palabras que la dinámica de la lengua opta por dejar de lado. Pero ¿qué tratamiento se le reserva al creole en la sociedad haitiana?

A nivel oral, el creole, que ha realizado saltos considerables desde 1986, domina cuantitativamente el espacio lingüístico. Al simbolizar la conquista de la libertad de expresión después de más de treinta años de dictadura, se ha convertido muy naturalmente en la lengua que utiliza todo el que quiere, en primer lugar, expresarse, luego, ser comprendido. De manera que la prensa, la radio y la televisión presentan un porcentaje muy elevado de emisiones en creole: noticieros, emisiones musicales o culturales, emisiones de opinión política o científica, emisiones religiosas. Todos los temas se

7 Haïti Alter Presse, agosto del 2002.

::216::

tratan en creole. Además, las emisiones de tribuna libre, donde se abren las antenas a los oyentes o televidentes; los programas en la calle, los testimonios y otras manifestaciones en las que se recoge la palabra del gran público, demuestran de forma espectacular la importancia del creole como medio de expresión establecido para la mayoría de la población. Los funcionarios, desde los miembros del Parlamento pasando por los ministros y el Presidente de la República, los directores de bancos o de industrias, ya no dudan en hablar en creole. En el 2006, el discurso de inauguración del presidente René Préval se hizo exclusivamente en creole.⁸

Sin embargo, más allá de estas señales, que tienen sin duda una importancia extrema, debemos considerar el tratamiento cotidiano de la lengua en los lugares determinantes, donde se manifiestan las instancias de decisión y de poder. A los veinte años de haber obtenido su status como lengua oficial, el creole se sigue tratando de manera marginal. Los documentos oficiales se redactan automáticamente en francés, y raras veces se traducen al creole. A los funcionarios no se les plantea ninguna obligación sistemática de aprender a leer y escribir en creole. Los raros documentos oficiales o mensajes de propaganda, los avisos escritos que se producen en esa lengua, están a menudo plagados de faltas de ortografía. Los más importantes periodistas haitianos están publicados en francés, con muy raros textos en creole. Las escasas publicaciones que existen en creole tienen una difusión muy limitada. De manera que el comportamiento frente a la lengua sigue siendo bastante ambivalente. En la administración pública, los organismos y los ministerios, por ejemplo, aunque el creole se admite claramente, la receptividad difiere todavía según la lengua que se haya usado. La utilización y el dominio de la lengua francesa representan un status social superior, una formación escolar más o menos lograda, y termina generalmente en una receptividad más respetuosa. Las señales de evolución del status social del creole siguen siendo bastante débiles.

8 Ibid.

Esta ubicación en el contexto local permite ver la complejidad de la situación sociolingüística haitiana, que de todas maneras no se ha estancado. Los contactos frecuentes con los haitianos que viven en el extranjero y que han desarrollado una relación diferente con el creole, los debates alrededor de la lengua primaria, todo ello contribuye a sacudir un poco las ideas establecidas en relación con las lenguas. Además, el inglés americano, debido a la proximidad con la Florida y la cifra importante de americanos de origen haitiano y de ciudadanos haitianos que viven en Estados Unidos, asume una presencia de importancia creciente en algunos campos. Actualmente, parece haberse aceptado que el creole tiene derecho de ciudadanía. Pero aunque se ha hecho bastante difícil que alguien declare públicamente que el creole no debería hablarse en algún lugar específico, la aceptación de esta lengua sigue siendo, a pesar de todo, parcial y limitada.

2. El creole, un patrimonio rico y diversificado

¿Cómo se manifiesta el patrimonio cultural a través de esta lengua de más de dos siglos de vida y hablada ahora por más de nueve millones de habitantes? Además de su utilización en la vida diaria, de su papel como medio de comunicación primario de la población, ¿qué arrastra el creole como herencia cultural? Voy a tratar de presentarles un abanico de los elementos culturales que trae el creole, pero destacando la dificultad inherente a todo intento de reducción de un patrimonio lingüístico específico.

Quisiera detenerme en primer lugar en los escritos. Por su naturaleza perenne, nos permiten seguir mejor la evolución de la lengua a través del tiempo. Se considera *Lisette* como el primer texto escrito en creole. Publicada en 1757, antes de la revolución, antes de la Constitución haitiana, se atribuye esta queja triste y rítmica a Duvivier de la Mahotièrè. Se trata de la historia de un amor perdido.

Dipi mon perdi Lisette
Mon pas souchié Calinda

:: 218 ::

Mon quitté Bram-bram sonnette
Mon pas batte Bamboula
Quand mon contré l'aut'négues
Mon pas gagné gié pou li;
Mon pas souchié travail pièce'
Tout qui chose à moins mourri.⁹

La ortografía de la época, muy cercana al francés de entonces, no lo cambia en nada. El texto es creole en su estructura. Igual sucede con la proclamación del primer cónsul Bonaparte a los habitantes de Saint-Domingue, publicada *an république francé, en 1802*¹⁰, y la proclamación de Sonthonax en 1793¹¹; numerosas frases pequeñas y textos cortos que datan de la época de la colonización y principios del siglo XVIII ilustran el trayecto del creole como lengua escrita. Sin olvidar la oración atribuida a Boukman cuando la célebre ceremonia de Bois Caïman en agosto de 1791. Luego, con el pasar de los años, algunos textos variados comenzaron a sumarse paulatinamente a la lista de los escritos en creole. En 1883, el poeta Oswald Durand publicó *Choucouné*, poema musicalizado y aprendido posteriormente por generaciones de escolares haitianos. Los escritores de la nueva república comenzaron así el proceso de apropiación del creole como lengua para escribir. Al principio privilegiaban la poesía, luego hubo piezas de teatro, fábulas y textos de ficción escritos en una lengua en que a veces se mezclaba el francés con el creole. Cito algunos nombres entre los precursores de la literatura creole: Georges Sylvain, Justin Lhérisson, Félix Morisseau-Leroy. La primera novela en creole, *Dezafi*, del escritor Franketienne, apareció en 1975. Se ha constituido un cuerpo literario que incluye poesía, teatro y ficción, y no deja de enriquecerse, ya que actualmente, la mayoría de los escritores haitianos se expresan en las dos lenguas.

9 Hilaire, Jeannot, *op. cit.*

10 *Ibid.*, p. 406.

11 *Ibid.*, p. 511.

Por su parte, la tradición oral demuestra una riqueza aún mayor en cuanto al patrimonio. Constituye una fuente de elementos tanto didácticos como lúdicos e históricos. Proverbios, cuentos cantados, canciones tradicionales, cuentos infantiles; estos textos que se transmiten de generación en generación recogen las preocupaciones de la sociedad, un sistema de valores y una visión de la vida que no puede reducirse a un conjunto de circunstancias históricas sino que se nutre de ellas.

La riqueza y la diversidad del patrimonio oral se traducen en los proverbios, miles de los cuales ya se han clasificado. Los proverbios en creole haitiano, algunos de los cuales pueden encontrarse en los otros países donde el creole tiene una base de léxico francés, utilizan imágenes relacionadas con la naturaleza, los productos naturales (como las legumbres, las frutas) y un bestiario en el que a veces se encuentran animales originales del África ancestral y que no pertenecen a la fauna del Caribe. Varios investigadores haitianos y extranjeros, tanto en Haití como en otros países, han trabajado en recopilaciones de proverbios y diptongos. Existen según la ocasión: para cantar o dudar de la amistad, para glorificar los lazos de sangre, para inclinarse ante la muerte, maldecir la miseria y celebrar la vida. Además de los proverbios, tenemos los cuentos cantados que se lanzan o “tiran” según una formulación del creole, con la famosa expresión “*Cric Crac*”. Conjuntamente con un trabajo de reflexión sobre el origen y el significado de los cuentos haitianos, la antropóloga haitiana Suzanne Comhaire-Sylvain ha publicado también colecciones de cuentos.¹² Otra socióloga haitiana ha recopilado más de 80, principalmente en la región del norte-oeste del país.¹³ Las canciones contra los políticos, los famosos *chante pwent* en los que se ridiculiza o critica a los actores políticos, presidentes, generales, con motes particularmente simbólicos. En una sociedad dominada durante decenios por regímenes represivos, la práctica de los *chante pwent* ha permitido la ex-

12 Comhaire-Sylvain, Suzanne, *Le roman de Bouqui*, Collection francophonie vivante, Editions Leméac, Ottawa, 1973.

13 Deita, *Contes des jardins du pays de Ti Toma*, Tomo I, L'Imprimeur II, Haití, 1989, y Tomo II, L'Imprimeur II, Haití, 2003.

::220::

presión de la opinión sobre una personalidad política, dándole a la población la ocasión para criticar, a menudo en la seguridad del anonimato, con humor y creatividad. Esta práctica tiende a desaparecer, pero ahora, cuando la celebración del carnaval, se les envía a los dirigentes algunas chanzas a través de las músicas carnavalescas.

Los vínculos entre el creole y el vudú merecen una atención particular. En primer lugar, porque el ritual del vudú ha permitido conservar algunos términos y expresiones africanos, como los cantos religiosos procedentes de Dahomey, en particular. Algunos iniciados de Benin han logrado reconstituir textos rituales cantados por iniciados haitianos en una lengua que no comprenden.¹⁴ Con frecuencia los cantos deformados pertenecen a una versión antigua de la lengua africana de origen. Se trata del habla *langaj*, expresión utilizada para calificar los textos y cantos incomprensibles para los iniciados. Además, el ritual del vudú constituye un repertorio impresionante de cantos, letanías, oraciones, encantaciones que muestran cómo, tan temprano en la historia del pueblo haitiano, el creole viene desempeñando el papel de fermento para soldar a los esclavos procedentes de distintas regiones de África, con los nacidos en la colonia.

Desde hace más de una veintena de años, ciertas canciones del ritual vudú han sido retomadas por los grupos musicales modernos que se conocen bajo el nombre de Gwoup Rasin. Así es como algunas de estas canciones sagradas son cantadas y bailadas en los conciertos y cabarets por jóvenes cuya vida real está a veces muy alejada de estas prácticas. Algunos consideran que dar ese uso a estos cantos sagrados es una explotación profana y comercial de las canciones religiosas; otros piensan que es una forma de transmitirle al gran público este patrimonio lingüístico y musical. Hay que señalar, sin embargo, que ninguna palabra explicativa, ninguna ubicación contextual acompaña este nuevo uso de los cantos, lo que reduce por lo tanto el efecto pedagógico que esta apropiación hubiera podido representar.

14 Citado por Desquiron, Lilas, *Racines du vodou*, Editions Henri Deschamps, Haití, 1990. p. 163.

Aunque todo esto tiende a probar que el creole no está en vías de desaparición, cierto es que varios factores han contribuido a que su riqueza tan diversificada, sea cada vez menos difundida y accesible. El desmoronamiento de la familia haitiana, los movimientos migratorios, el éxodo rural masivo iniciado durante los años 30, los movimientos de masa hacia el exterior del país, en particular hacia Cuba, América del Norte y República Dominicana, constituyen algunos de los elementos que han contribuido a romper las estructuras y reducir –a veces incluso eliminar– algunas prácticas sociales. Esto explica por qué ya no tienen lugar algunas tradiciones orales, como los cuentos cantados que se transmitían por la noche, a través de la voz de una abuela o tía abuela, anciana depositaria de la memoria de las generaciones anteriores. Al igual que la costumbre de lanzar adivinanzas que un joven auditorio debía resolver, le permitían al niño echar un vistazo pensado sobre su entorno inmediato mientras jugaba con la lengua. *Tim Tim bwa chèch* lanza el que cuenta y plantea su adivinanza: *Kaptèn dèyè pòt*. Respuesta: *Bale*. Estas prácticas alimentaban y conservaban un universo lúdico y mágico y transmitían, al mismo tiempo, un conjunto de valores y una visión de la vida nacida de circunstancias históricas particulares, como la colonización, la esclavitud, la resistencia, la revolución, la ocupación americana de 1915, los distintos regímenes militares, la dictadura. No se trata ahora de idealizar ciegamente los valores que se transmitían de esa manera; como en el resto del mundo, reflejan a la vez prejuicios, tabúes y creencias que trasladaban ideas negativas y no productivas. Por ejemplo, el famoso proverbio *Depi nan Ginen nèg rayi nèg*, que parece salido directamente de la boca de un colonizador, atraviesa el Caribe francófono, y es repetido por poblaciones descendientes de antiguos esclavos negros. Pero estos proverbios, cuentos, canciones, con todas sus riquezas y sus límites, constituyen una parte importante del patrimonio cultural haitiano. Es importante para el futuro y el florecimiento continuo de la lengua, no sólo clasificar dicho patrimonio oral, sino también asumir su difusión. Incluso a veces, cuando hay que cuestionar ciertos valores, sacudir los viejos tabúes, el conocimiento y el reconocimiento de este cuerpo oral no dejan de refor-

::222::

zar el sentido de continuidad necesario para la evolución de una sociedad y de los elementos culturales que la nutren.

3. ¿Entonces, cuáles son los riesgos?

No hay duda alguna de que el creole constituye un vector de la identidad, un elemento unificador, una señal de reconocimiento nacional para los haitianos. Aún así, hay que plantear algunas cuestiones fundamentales. Como el creole es la primera lengua para la mayoría de la población, y para tres cuartas partes de dicha población la única lengua que hablan, el tratamiento que se le da en la sociedad tiene importantes consecuencias para las relaciones sociales y el desarrollo económico del país. La situación sociolingüística ¿le permite a la mayoría de los ciudadanos, que se desarrollan en su mayor parte en las zonas rurales, labrarse un lugar en la sociedad y llegar a participar en el desarrollo nacional? Las prácticas lingüísticas ¿incrementan las oportunidades de desarrollo y florecimiento o perpetúan las desigualdades y fortalecen las brechas en el seno del tejido social haitiano? Desgraciadamente, un bosquejo de las prácticas en curso nos obliga a reconocer que contribuyen más bien a acentuar las desigualdades sociales y económicas.

Tomemos la escuela: el sistema educativo haitiano tal y como funciona actualmente amplía la brecha entre las categorías sociales. La desigualdad de las oportunidades denunciada en otro momento por Bourdieu es flagrante y adquiere en este caso dimensiones todavía más dramáticas.¹⁵ Frente a las dos lenguas existentes, el sistema no le permite al joven haitiano salido de un medio creole-parlante monolingüe incrementar su capital cultural. Por el contrario, niega sus conocimientos lingüísticos en lengua creole y los recursos culturales vinculados a su utilización. Paralelamente, este sistema fortalece la supremacía del francés y ubica al niño haitiano en

15 Bourdieu, Pierre, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, Editions de Minuit, 1971.

una posición en la cual le resulta extremadamente difícil adquirir los elementos necesarios para mejorar su condición social y económica.

A nivel de la sociedad en general, a pesar de los discursos y las buenas intenciones e incluso a pesar de algunos progresos reales, las condiciones sociolingüísticas siguen manteniendo al haitiano creole-parlante monolingüe, de origen campesino en general, en una situación de inferioridad y de exclusión. Porque a pesar del dinamismo del creole y el incremento de las producciones de calidad en la lengua, a pesar de su presencia innegable en la vida nacional, en las calles, en la prensa, las iglesias, las escuelas, el creole sufre todavía de un status social inferior frente al idioma francés. Las palabras ya no alcanzan. *Pawòl nan bouch pa chaj*, como dice otro de nuestros proverbios. Para que la situación actual cambie, para conferirles respeto y dignidad a los que hablan esta lengua, para incluirlos en la vida nacional, para establecer el vínculo cada vez más necesario entre el mundo urbano y el mundo rural, se requieren acciones concretas y a largo plazo:

- Fortalecer la estandarización del creole.
- Velar porque se respete el equilibrio lingüístico en la administración pública, en los tribunales, en las ceremonias oficiales.
- Estimular activamente una producción de calidad en lengua creole tanto a nivel científico como literario.
- Elaborar o estimular la elaboración de obras de referencia sobre la lengua.
- Proteger, preservar y divulgar el patrimonio oral: investigar, recopilar y divulgar los cuentos, canciones, canciones infantiles, proverbios.
- Estimular la traducción de los clásicos de la literatura universal al creole.
- Proceder a la formación de maestros en lengua creole y en francés.
- Dinamizar la enseñanza del francés y hacerlo accesible.

En resumidas cuentas, acciones concretas para que el creole-parlante monolingüe no se sienta, en su propio país, excluido de las esferas del po-

::224::

der económico, social y político reservado a los francófonos. Hacer que el francés –que es también parte de nuestro patrimonio cultural inmaterial– sea accesible a la mayoría si no a todos, equivaldría ya a eliminar el margen de poder de los que utilizan esta lengua para dominar a los demás. Permitir que el creole florezca en todos los campos de actividad equivale a darles a todos los que lo hablan: campesinos, obreros, pequeños comerciantes, etc., una puerta de entrada a la vida de la ciudad.

Conclusión

Con más de 9 millones de haitianos que hablan creole de un total de más de 10 millones de personas que lo hablan, se considera Haití el faro del mundo que habla esta lengua. El poeta y pensador martiniqués Edouard Glissant, llega incluso a decir de Haití: “este milagro permanente”, lo llama el *potomitan*, el punto focal del Caribe, no sólo por su pasado extraordinario sino también por sus “enormes potenciales culturales y artísticos”¹⁶. Este patrimonio cultural, estos recursos y potencialidades incluyen evidentemente el creole. Esta lengua es parte de la historia del país, de la armadura de la sociedad haitiana, lleva dentro de sí las huellas de nuestras heridas, *Bay kou bliye pote mak sonje*, (*El que lastima olvida, el que sufre recuerda*) nos recuerda los momentos álgidos de nuestra historia y la complejidad de la vida. *Dèyè mòn gen mòn*. (*Detrás de los montes hay montes*). El creole nos hace cantar al ritmo de los cuentos que contaban nuestras abuelas, nos hace soñar con un futuro mejor, nos hace creer en nosotros mismos como sociedad. Como tratemos el creole, él puede simbolizar la vía que debemos seguir para llegar a una sociedad justa y equitativa. A la vez guardián y vector de nuestro patrimonio inmaterial, fuente e impulso capaz de acompañarnos en nuestra búsqueda, el creole puede convertirse –una vez más en nuestra historia– en un arma ciudadana para ayudarnos a unir nuestros recursos y trabajar en aras del desarrollo común. Si el creole se enriquece

16 Glissant, Edouard, en *Culture du Sud*, marzo del 2008 <http://www.potomitan.info/ayiti/glissant.php>

con todos nuestros recursos, si llega a ser asumido por todos, con dignidad y respeto, se convertirá en nuestra palabra, una voz portadora de esperanza, esperanza y bienestar para la mayoría de la población.

::225::

EVELYNE TROUILLOT MÉNARD

Nació en Haití en 1954. Ha realizado el Ciclo de Estudios en Educación Especial para Infantes Bilingües, Florida International University, y es licenciada en Artes en Francés por la misma universidad. Ha trabajado en el Instituto Pedagógico Nacional del Ministère de l'Education Nationale, de la Jeunesse et des Sports, en la elaboración de programas marco y programas detallados para 1ro, 2do y 3er ciclos, sección de comunicación en francés y creole; así como programas de formación inicial y continua de los consejeros pedagógicos y maestros. También se ha desempeñado como directora académica del Collège Universitaire Caraïbe, directora de la Primaria y coordinadora de los Servicios Pedagógicos en el Petit Séminaire Collège St Martial, responsable del Departamento de Lenguas de L'Université Caraïbe – Delmas, Haïti, y es cofundadora de pré-Texte, oficina de producción de textos y asistencia técnica para la edición y publicación de y hacia el creole, el francés y el inglés.

Actualmente es miembro del comité científico del grupo Oralidad y escritura de l'AUF.

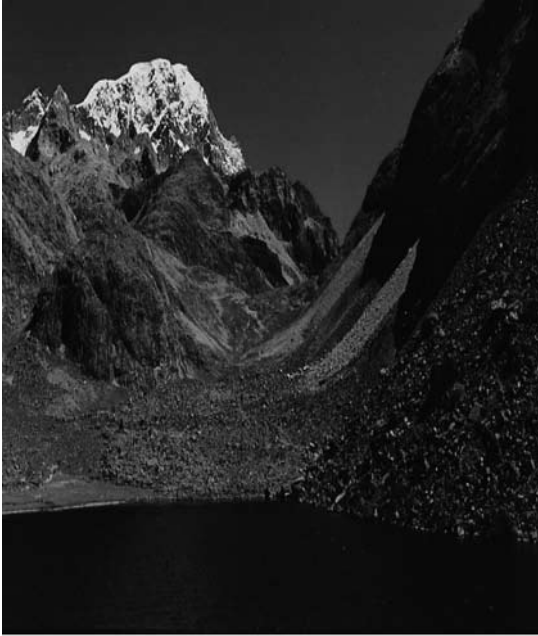
Ha publicado artículos en revistas de Haití y Francia, consultorías de carácter pedagógico y didáctico para la Unesco y el Fondo de las Naciones Unidas para la Población (FNUAP), así como manuales escolares, libros de ensayo y novelas.

Desde el corazón del mundo: cantos, susurros y arpegios por el equilibrio de la humanidad

María Trillos Amaya,
Colombia

Esta ponencia busca mostrar el plurilingüismo en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde diversas lenguas –koguián, ikan, damana y español– definen relaciones interculturales, en las que las mujeres siguen siendo las transmisoras de la cultura religiosa que subyace en cada una de las lenguas ancestrales, amarrando mediante cantos a las nuevas generaciones a la cultura que les fue legada por sus padres tutelares.

A partir de un concepto, *zhuluxa* (palabra kogui), trazan el camino hacia un estado propio de ecuanimidad y beatitud, superando los obstáculos que son propios en esta búsqueda. En la cosmogonía de estas comunidades existen Padres y Madres ancestrales que se debaten entre la insolencia y el poder, seres visionarios que, más allá del bien y del mal, exploran las dimensiones de otros mundos dentro de su propio ser. Su filosofía de la vida es altamente positiva, su religiosidad profundamente afirmativa del desafío constituido por la existencia. Aferrados a sus tradiciones han podido saltar toda clase de obstáculos: grupos misioneros que buscaban ganar adeptos a sus religiones, la escolarización y la castellanización que buscaba integrarlos a la sociedad nacional, oleadas de colonos y campesinos que huían de la violencia desatada en los años cincuenta, el tráfico de marihuana, el plan de electrificación basado en el uso de varias lagunas sagradas que dan nacimiento a los numerosos ríos que bajan por las faldas de la Sierra, oleadas de *hippies* nacionales y extranjeros que llegaban hasta sus predios con el pretexto de asimilar una vida en equilibrio con la naturaleza, pero en la



::227::

Foto:
Jorge Contreras Lazzo

búsqueda de drogas alucinógenas; las agitaciones políticas y los conflictos bélicos que se hacen sentir en sus predios hoy.

Centros sociales y centros ceremoniales

Los Centros Sociales son pueblitos que suelen ubicarse en hermosos valles rodeados por cerros y circundados por un río. Se destacan: para los wiwas Achintukua (1000 m.s.n.m.), para los ikas Nabusimake (más de 2000 m.s.n.m.), para los koguis Maruámake (800 m.s.n.m.) y Taminaka (más de 2500). Awingüi (unos 1600 m.s.n.m.) es el punto de convergencia de los tres grupos. En estos espacios discurre la vida política. Allí los cabildos¹ de distintas parcialidades se reúnen para discutir los problemas de la comuni-

1 Máxima autoridad política que establece el contacto con el Gobierno Nacional. Siempre será un indígena representativo por su capacidad de trabajo y cooperación, su liderazgo y respeto por lo autóctono y tradicional.

dad: educación, salud, alimentación distribución de tierras, relaciones con el “hermanito blanco” y el Estado colombiano.

Los centros ceremoniales tienen un carácter religioso y son atendidos por *mamos mayores* y sus esposas, las *sagas*. Albergan las familias con ocasión de la celebración de ritos especiales que se ofrendan por la protección de la vida: los solsticios y los equinoccios, para que los sembrados crezcan sanos.

Tanto en los centros ceremoniales como en los sociales las *unguma* como los *ushui*² ocupan espacios centrales del pueblito. En términos políticos y religiosos, cada familia pertenece a un centro social y a un centro ceremonial. El saber es la razón fundamental de la vida en la tradición indígena y en él se sustenta la estructura social. Entre los *mamas* hay una organización jerárquica y se considera que los de Takina, Makotama y Seishua (centros ceremoniales kogui) son los de más alto rango, conformando una cúpula del conocimiento y del pensamiento hacia donde se dirigen las expectativas de los restantes *mamas*.

Pensamiento simbólico

Aparece generalizado en el pensamiento simbólico de los pueblos de la Sierra que ésta es el centro del mundo. La Madre Universal tuvo cuatro hijos, los cuatro *Bunkuansé*, cada uno de quienes fundaron uno de los cuatro pueblos originarios de la Sierra, lo que los convierte en los hermanos mayores. Como guardianes del mundo tienen la misión de trabajar para que los ciclos cósmicos sean regulares y para que las plagas y las fuerzas del mal no destruyan las cosechas ni la vida de los pueblos. Para esto la Madre Universal los dotó de los conocimientos, las herramientas y los poderes que les permiten cumplir con su misión.

2 Casa ceremonial masculina y femenina respectivamente.

Como centro del mundo, la Sierra es una metáfora del cuerpo humano: los picos nevados, *shamunku*³, son la cabeza; las lagunas paramunas, *aktiyiwa*, el corazón; los ríos, *dogshuí*, las arterias; los arroyos, *yiranyurra*, y quebradas, *yirashuí*, las venas; las rocas, *ingina*, los huesos; las capas geológicas, *kungama*, los músculos; y las plantas, *kundundu*, los cabellos. La mar, *yibu*, siendo femenina, es el principio de la vida; en los nevados, *shumundua*, siendo masculinos, se alojan las almas o los espíritus, *arruama*, de los difuntos; la tierra, siendo femenina, *kungama*, es fertilizada por un sol masculino, *yuísa*.

En este sistema representativo, los diversos accidentes constituyen una geografía de lo sagrado: las lagunas, los valles, las grietas y los pozos son femeninos, mientras que los cerros y todo lo que sobresale es masculino. Los cerros son templos-montañas habitadas por Madres y Padres míticos que cuidan las fuerzas de la naturaleza, seres positivos y negativos a la vez, que requieren de un alimento espiritual ofrecido mediante ritos sagrados, pagamentos, los cuales allanan el camino para mantener el equilibrio de la naturaleza.

Se trata entonces, de un sistema filosófico que protege la vida y la fertilidad que generan las aguas del mar, los ríos, los arroyos, los nevados y la lluvia, en fin, el agua y la tierra estimuladas por el sol y la luna. Manifestación metafórica de la dinámica de la vida a partir de los ciclos del agua en interacción con el ecosistema. Ciclo biológico que deben preservar como guardianes de la Sierra y del universo para determinar las fiestas y los rituales que se realizan siguiendo solsticios y equinoccios y a partir de esto el calendario agrícola, eje vertebrador de la vida comunitaria. La Sierra es un microcosmos que alberga todos los climas del mundo, por lo tanto, toda la vida que puede generarse en el universo.

3 El léxico empleado en este artículo proviene del damana, lengua de los wiwas.

La diada mama-saga

De acuerdo con los mitos de origen, la Sierra es: *Un templo simbólico donde se rinde tributo a la vida*, orientado por castas sacerdotales que se constituyen en familias representadas por el *mama* (sol), y la *saga* (luna). El *mama* y la *saga* con su sabiduría son intermediarios entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para esto fueron sometidos a una larga y cuidadosa formación (más de 22 años), la cual les permite orientar el trabajo tradicional mediante rituales y pagos para lograr el acuerdo entre las fuerzas cósmicas que inciden en la vida y en las relaciones sociales. Habitan cerca a los principales sitios sagrados: páramos, lagunas, centros ceremoniales. Con sus cantos y sus danzas controlan las plagas, las sequías, las epidemias. Tienen el poder de la adivinación que les permite decidir sabiamente sobre los asuntos de la comunidad, los viajes de los individuos, la tumba de quienes siguen el ‘camino de los indios muertos’. Mediante la confesión pueden ayudar a los individuos a ponerse de acuerdo con los Padres y Madres y así evitar las enfermedades.

El *mama* y la *saga* son los depositarios del conocimiento del ‘mundo de antigua’, las dimensiones de la naturaleza, las leyes de la vida. Todos están de acuerdo en que con su labor han posibilitado que los guardianes del mundo sobrevivan hasta nuestros días. Su vida gira alrededor de una preocupación fundamental: podría ocurrir una gran catástrofe, por lo tanto, los pueblos de la Sierra como ‘hermanos mayores’ están obligados a hacer pagos para que los ‘hermanos menores’ o “civilizados” se sobrecojan y vuelvan la mirada hacia la naturaleza; para que adopten medidas que eviten que continúe el saqueo y la profanación de los sitios sagrados, de las tumbas de los ‘antiguos’, ya que ellos son una gran fuente de energía positiva que se interpone en el camino de la muerte. Si los *mamas* llegaran a perder su fuerza, se acabarían los templos y avanzaría la desertización de la Tierra.

En el *ushuí* discurre la vida de la *saga*. A nivel ritual orienta interacciones que involucran cantos y lamentos con diversos matices. Puede decirse que las actuaciones de la *saga* y las de las mujeres que la acompañan son de

tipo más espiritual y lírico, llegando a convertirse muchos cantos en lamentos melódicos o susurros epopéyicos que tienden a elevar el orgullo de quienes los escuchan. Los hombres pertenecientes al linaje de los músicos ejecutan en la *unguma* morrocones⁴, caracoles, trompas⁵, flautas y maracas; las mujeres en el *ushuí* tocan la *kumena*⁶ para acompañar a otras mujeres que, agrupadas en un coro, con distintos tonos interpretan melodías con muchos susurros y arpegios, cantos a la vida, a los Padres, a los 'Dueños' y a la naturaleza. Estos rituales determinan las prácticas y las funciones de liderazgo de hombres y mujeres, cada género en las especificidades que la tradición les ordena. La danza, el canto y la música que se generan tanto en la *unguma* como en el *ushuí* alcanzan una armonía sorprendente.

Dinámica territorial

Se calcula para la Sierra Nevada de Santa Marta una extensión de 13.000 Km², distribuidos en los departamentos de La Guajira, Cesar y Magdalena. Complejo geográfico único en el mundo por sus múltiples nichos ecológicos en cada uno de los pisos térmicos, morfológicamente ofrece la impresión de una pirámide trilateral que emerge del Mar Caribe para alcanzar las nieves perpetuas en sus picos mayores, los más altos de Colombia, a 5.757 metros sobre el nivel del mar.

Tradicionalmente el macizo ha estado ocupado por ikas, kággabas, wiwas y kankuamos, quienes siguiendo pautas demográficas y agrarias, se distribuyen por las tres vertientes, las cuencas hidrográficas y los valles interserranos en una especie de trashumancia hortícola de orientación vertical. Es tradicional también que las familias posean una finca o roza en cada uno de los pisos térmicos y que los grupos comunitarios funcionen por cuencas hidrográficas. Es preciso notar que desde tiempos "inmemoriales" los wiwas deben "proteger" a los koguis, sus hermanos mayores, en

4 Caparazón del morrocoy adecuado como instrumento musical.

5 Instrumento de metal parecido a un birimbao.

6 Tamborcito femenino.

::232::

una especie de interrelación que se dibuja a partir de los conjuntos arquitectónicos, cuya máxima expresión es Awingüi a orillas del alto *Guatapuli* (Guatapurí), donde confluyen wiwas, koguis e ikas. En este poblado las viviendas wiwas se ubican en sitios estratégicos, alrededor de las casas koguis, simulando una especie de cinturón simbólico que intenta impedir que la agresión del contacto les llegue de manera abrupta.⁷

Desde mediados del siglo pasado los “blancos” colonizaron la faja inferior de la pirámide montañosa, logrando ascender para la década de los 80 hasta unos 1000 metros sobre el nivel del mar. Con las nuevas disposiciones de tenencia de la tierra y con procesos orientados por el Incora⁸, el Cabildo ha ido comprando las tierras a los campesinos y tomando posesión de las mismas. Para marzo del 2002, debido a los procesos de saneamiento de los resguardos, las poblaciones indígenas se encontraban esparcidas desde la parte inferior de la montaña hasta cerca de los páramos, es decir, desde unos 400 a 600 metros sobre el nivel del mar.

De esta extensión territorial, de acuerdo con los títulos de propiedad, los indígenas poseen una reserva y un resguardo:

- La reserva arhuaca, ubicada en el Departamento del Cesar, con 185 000 hectáreas.
- El resguardo Kogui-Malayo, departamentos del Cesar, Magdalena y La Guajira, con 364 390 hectáreas. Este es un lugar de confluencia de koguis, wiwas e ikas.

La distribución por Departamento se da de la siguiente manera:

En el Cesar:

Kággabas: valles alrededor de Maruámake, Awingüi y Sinka.

7 Comunicación con Leonardo Gil Sauna (1989), líder wiwa asesinado en 1994.

8 Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

Wiwas: valles alrededor de Atánquez, Sogrome, Sabana Manuela, Awingüi, Sinka, Mernaka.

::233::

Ikas: valles circundantes a Nabusímake, Donachuí, Pueblo Bello y Atánquez.

En el Magdalena:

Kággabas: valles de los ríos Palomino, Don Diego y Molino; *Mamarongo*, Cherúa.

Wiwas: *Mamarongo* y Cherúa.

Ikas: San Antonio, Serankua y San Francisco.

En La Guajira:

Kággabas: Río Barcino

Wiwas: Caracolí, Sabana Joaquina, Río Barcino

Ikas: La Caja, San Pedro, Casacará.

Lenguas, pueblos, demografía

En la Sierra conviven las lenguas originarias damana, ikan y koguián, con el español que se incorporó a partir de los procesos de evangelización y castellanización que se dieron primero durante el período colonial y luego a partir de la firma del Concordato con la Santa Sede en 1887.

Un niño que crece en un hogar en el que se habla una de las lenguas originarias además del español, tendrá por lengua materna a lo largo de su vida a la originaria y a través de ella se relacionará con sus familiares y con sus vecinos. Al ingresar a la escuela se acercará al español. En esta lengua se comunicará con sus maestros y aprenderá a leer y escribir. A partir de allí será para él la lengua de la comunicación escrita y también de la administración. Por otra parte, un niño que crece en una familia de habla española aprende a hablar en esta lengua y continuará usándola toda la vida para cumplir todo tipo de funciones tanto privadas como públicas.

::234::

Por razones de imposiciones históricas, el español aparece como la lengua dominante o mayoritaria, con la cual se cumplen las funciones sociales y las relaciones que se establecen hacia fuera del territorio ancestral y ante el Estado. Hoy, los hablantes de las lenguas indígenas se sienten impelidos a emplear el español, pero se aprecian pocos casos de hablantes de español compelidos a aprender las lenguas originarias. Cuando el *mama* y la familia deciden que un niño indígena debe ir a la escuela para que aprenda español y luego sirva como intermediario entre la sociedad nacional y la propia, desde muy temprana edad es inducido a convertirse en bilingüe.

En los mejores casos, en la escuela se le induce a pensar en la pureza del español y a manejar las interferencias provenientes de su lengua materna. A lo largo de su vida experimentará una presión social en este sentido. Con respecto a su lengua materna, en el seno de la familia y en el de su comunidad lingüística de origen se orientarán aspectos relacionados con su vitalidad. Está claro que la escuela no ha diseñado mecanismos para inducirlo a pensar en su lengua materna como un medio eficaz que puede permitir la comunicación en ámbitos que van más allá de la familia y la escuela, tampoco en las clases recibe orientación para controlar las interferencias que provengan del español. En esta disimetría, la protección del Estado y de la escuela se inclina más hacia la lengua de la sociedad nacional. No obstante, la Sierra sigue siendo una región multilingüe donde aproximadamente unos veinticinco mil aborígenes pertenecientes a tres pueblos diferentes se expresan en tres lenguas indígenas.

Desafortunadamente las estadísticas del DANE no tienen en cuenta la identidad ni las lenguas que manejan los habitantes del país, por lo tanto, en este caso es necesario recurrir a la observación empírica de los lingüistas para decir que en una media proporcional, alrededor de un 30% de esta población es monolingüe, de su lengua materna, y cerca de un 20% lo es de español. Estos datos expresan las posibilidades de que el restante cincuenta por ciento de la población maneje un bilingüismo diglósico⁹. Como quiera

9 Actitudes en que los hablantes bilingües conceden funciones preferenciales a cada una de las lenguas que manejan.

Autodenominación ¹⁰	Lengua materna	Localización	Territorio	Población
Ika	Ikan	Vertientes sur y occidental	195 900 hectáreas	14 301
Kággaba	Koguian	Vertientes norte y sur	329 758 has.	9 765
Wiwa	Damana	Vertiente nororiental.		1850

Tabla 1. Pueblos indígenas de la Sierra. Datos generales

que el microsistema que conforma la montaña está habitado en conjunto por unos cuarenta mil individuos, considerando los campesinos y los colonos de habla española, se puede pensar que cerca del cincuenta por ciento del conjunto total serían monolingües de español. Lo dicho hasta aquí puede caracterizarse de la siguiente manera:

- Cerca de los páramos se dan tres zonas monolingües habitadas por kággabas, wiwas e ikas. Además, zonas de contacto entre las lenguas indígenas: kogui /damana, kogui/damana/ika y damana/ika.
- Toda la falda de la montaña está ocupada por colonos y en menor escala aparecen indígenas monolingües de español que han perdido

10 Endógenamente los koguis establecen los siguientes conceptos: *kággaba* para designarse como pueblo, *koggi* como cultura y *koguian* para la lengua; los wiwa, conocidos como *arzarios*, poseen la palabra *sanjá* para designar a los grupos indígenas y *damana* llaman a su lengua, a los koguis *kaggabas* y a su lengua *koguian*, a los arhuacos *wintukuas* y a su lengua *ikan*.

Los datos correspondientes a demografía, localización y territorio fueron tomados de Arango y Sánchez, Los pueblos indígenas de Colombia. DPN, Bogotá, 1999.

::236::

la lengua materna (damana o ikan), pero cuyos descendientes tratan de recuperarla.

- ♦ El territorio existente entre los dos anteriores, está poblado por indígenas bilingües: kogui/español, damana/español, ika/español respectivamente.
- ♦ Se encuentran, además, casos de multilingüismo más complejos que involucran hasta cuatro lenguas: koguián/damana/español, damana/ikan/español, koguián/damana/ikan/español.

En inmediaciones de Atánquez es frecuente oír hablar sobre la existencia de algunos hablantes de kankuamo en los páramos, pero hasta el momento no se ha encontrado una evidencia fehaciente.

De manera esquemática, las características lingüísticas de la Sierra (monolingüismo, bilingüismo y plurilingüismo), podrían presentarse según la tabla 2.

La tabla muestra cinco subgrupos: I. Hablantes monolingües de cada una de las lenguas indígenas en los páramos, y monolingües de español en el pie de monte y zonas aledañas al cordón de colonos. II. Bilingües no equilibrados que manejan mejor el español que la lengua indígena. III. Bilingües no equilibrados que manejan mejor la lengua indígena que el español. IV. Bilingües equilibrados, que manejan con igual facilidad ambas lenguas. V. Multilingües que hablan el español y dos o más lenguas indígenas.

Universo lingüístico¹¹

El universo familiar de los wiwas, de naturaleza indígena, está compuesto por varias familias pertenecientes al mismo núcleo parental unidos por una misma *sana* o linaje. El abuelo es el núcleo central de la célula y el fundador de la comunidad familiar asentada en un territorio que les ha sido concedido por la comunidad, por lo cual se encuentran varias generaciones

11 A partir de las relaciones lingüísticas que establece el pueblo wiwa, se muestra el complejo panorama sociolingüístico de conjunto en la región.

Grupos y lenguas	Damana	Kogui	Ika	Español..
I. Monolingües	+	+	+	+
II. Bilingües con predominio del español	±	±	±	+
III. Bilingües con predominio de lengua indígena	+	+	+	±
IV. Bilingües equilibrados	+	+	+	±
V. Multilingües	+	+	+	+

Tabla 2. Subgrupos bilingües (Trillos, 1998)

en un mismo espacio, herederos de la filiación patrilineal de sus antepasados los hombres y matrimonial las mujeres. Cuando falta el abuelo es reemplazado por su hijo mayor.

El espacio familiar se modifica, se moviliza o se reestructura cada vez que es necesario, al ensancharse la esfera familiar o al seguir la trashuman-
cia agrícola tradicional, por ejemplo. La casa indígena gira alrededor de un hogar central, lugar de trabajo, de encuentros sociales, de juegos, de relaciones educacionales para todos los miembros de la familia. Se encuentran varios núcleos habitacionales que reagrupan unidades familiares siempre

alrededor de una misma estructura central, la residencia del abuelo, la que se va ampliando a medida que crece la comunidad familiar. En este espacio familiar, la jerarquía parental está geográficamente demarcada y se simboliza con la casa del jefe de la familia en un lugar central. El abuelo, *tuga*, orienta la organización familiar, la asignación de las tareas y las responsabilidades a cada uno de sus miembros masculinos y femeninos (Trillos: 1997).

Según la tradición oral de los wiyas, los Padres tutelares les concedieron el uso de las lenguas de los pueblos de la Sierra. Los pueblos koguis, wiyas, kankuamos e ikas son la descendencia de los cuatro hijos de la Madre Universal. *Siokokui*, hablante de koguián y damana, les transmitió estas lenguas respectivamente a koguis y wiyas. A los kankuamos entregó el kakatukua, y el ikan a los arhuacos. De acuerdo con esto, fundamentan la existencia de las cuatro lenguas a partir de una especie de lengua madre que era hablada por los Padres o creadores mitológicos de la Sierra Nevada. Algunas versiones comentan que puede ser el *teyuan*, la lengua de los tayronas.¹²

Es fácil apreciar en los wiyas una actitud positiva hacia el aprendizaje de lenguas en general. Suelen decir que entre más lenguas sepan es mejor y siempre están prestos a ofrecer reflexiones acertadas sobre las diferencias existentes entre las lenguas de la Sierra y de éstas con respecto al español. Se interesan, además, y solicitan información sobre otras lenguas que pudieran existir más allá del inglés y del francés, sobre las que tienen referencias directas por hablantes que vivieron en la región. La actitud hacia el conocimiento del español también es positiva y declaran la necesidad de aprender esta lengua como un mecanismo de lograr mejores relaciones con la sociedad nacional, si bien reconocen que existen contextos tradicionales donde la comunicación debe hacerse en las lenguas de la Sierra.

Según esto, y desde la perspectiva de hablantes de tradición monolingüe como sus vecinos, los campesinos de la región, con los quienes suelen

12 Alimako, J. Textos redactados en los cursos de profesionalización de maestros koguis orientados por el Ministerio de Educación. Maruamake 1990-1997.

mantener relaciones de cierta afabilidad, cuentan con una lengua para cada momento de la vida: el *damana* para los asuntos internos del pueblo y de la familia; el *terrana* y el *teyuan* para asuntos espirituales; el *koguian* para momentos en que hay encuentros con linajes compartidos con los *kággabas*, el *ikan* por el placer de sentirlo cercano a su lengua; el español para las relaciones exteriores a su universo de la Sierra, especialmente con las autoridades colombianas, campesinos y los colonos vecinos.

Los *wiwas* definitivamente habitan en un mundo plurilingüe y vivencian las lenguas como medios de comunicación, como símbolos de su identidad colectiva, y de sus relaciones con diferentes pueblos, las cuales van ampliando en la medida en que se expande el horizonte, a manera de ondas que se esparcen. En este ambiente aparece una primera clasificación en lenguas rituales y lenguas de uso cotidiano. En la primera categoría están el *terrana shayama* y el *teyuan*, en la segunda se nota un primer agrupamiento conformado por la relación genética y social que establece el *damana*, la lengua que consideran materna, el *koguian*, el *ikan* y el *kakatukua* o *atanquero*; luego aparece el español, la lengua que les facilita la comunicación con los integrantes de la sociedad mestiza. El contraste entre lenguas rituales y lenguas cotidianas se da porque las primeras aparecen básicamente en actos que podrían considerarse litúrgicos y las segundas en situaciones de la vida corriente.

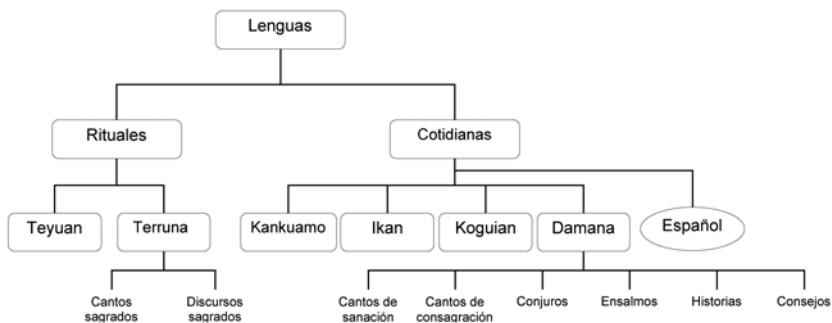


Gráfico 1. Lenguas y géneros discursivos de la comunidad lingüística *wiwa*

Lenguas rituales

Se reconoce el *terruna shayama* como la lengua sagrada del pueblo wiwa. Parece que históricamente se ha consagrado a las prácticas adivinatorias y al flujo de las premoniciones. Al dotarla de carácter sagrado le confieren un estatus de privilegio desligándola de los usos cotidianos. Tanto o más conservadora que las otras lenguas de la Sierra y protegida por *mamas* y demás miembros de la comunidad, ha traspasado el tiempo hasta llegar al nuestro sin concesiones ni inquietudes mayores. Aparece en la mentalidad colectiva como la lengua de lo sagrado, de lo religioso.

Aunque el *teyuan* es la lengua sagrada de los koguis y el *terruna* la de los wiwas, existe la duda de que en realidad sean una misma, en la que se manifiestan diferencias a partir de la fonología del koguián y del damana respectivamente. Los *mamas* wiwas que se han formado con *mamos mayores koguis* suelen decir que hablan *teyuan*, que es muy cercano al *terruna* y que en realidad se trata de la lengua de los tayronas, que conservan y protegen en recuerdo de sus antepasados.

La primera inquietud del interlocutor de *terruna* es entender bien, aunque no hable, para poder recibir el mensaje del *mama*, sobre todo los consejos que éste pueda darle. El acatamiento al texto sagrado conduce a una actitud de respeto por todo lo que representa el *mama* y su sabiduría. En este aspecto, entenderla también constituye un acto religioso. Es posible, de acuerdo con lo observado hasta el momento, que muchos indígenas no tengan una competencia comunicativa muy activa y sólo practiquen la comprensión escucha. Utilizada como lengua religiosa, no debe ser estudiada, no necesita que se elaboren para ella alfabeto ni sistema de escritura, ya que su naturaleza es la oralidad.

La designación de lengua sagrada logra un fuerte impacto sobre la opinión pública indígena y aún sobre los lingüistas que hacen intentos por lograr autorización para describirla. Como lengua de la comunidad religiosa, de la membresía, también forma parte de la identidad indígena, esencial en el hombre tradicional y por lo tanto de su personalidad individual y social, aunque solamente maneje una competencia pasiva.

El *mama* Rumaldo Gil suele decir: “El *terruna shayama* nos fue legado por nuestros antepasados para que pudiéramos expresarnos ante nuestros Padres y Madres ancestrales. Se comprende entonces la negación reiterada de nosotros a admitir hablar de esta lengua, o a utilizarla en cualquier acto diario”.

Lenguas de uso cotidiano

Español. Los *wiwa*, especialmente aquellos que fueron catequizados o que viven en las regiones de contacto con los centros de colonización, saben español. Hay también hablantes de *damana* que muestran un fuerte predominio de expresiones españolas en su discurso; otros, a la inversa, son hablantes de español con presencia de las estructuras lingüísticas del *damana*. Hasta podría hablarse de casos de pidginización cuando aumentan considerablemente las interferencias de una lengua sobre otra. Estos hablantes son inducidos a mejorar su competencia en ambas lenguas y a veces se aprecian notas humorísticas en una especie de pedagogía muy lúdica.

Como es de esperarse, dado el creciente contacto y el progresivo acercamiento a la sociedad nacional, más y más *wiwas* hablan español, alcanzando muchos un nivel de proficiencia aceptable, especialmente aquellos jóvenes que esperan asumir funciones ante el gobierno nacional o departamental. Su habilidad en el manejo de esta lengua depende primordialmente de su convivencia con los mestizos y también de su empeño por alcanzar una competencia comunicativa que les permita asumir las funciones que se les encomiende. Además, tienen buen manejo del español aquellas personas cuyas familias los han sacado del resguardo con el ánimo de que se eduquen en el sistema mestizo. Existen también hombres *wiwas* que debido a las relaciones comerciales con campesinos y colonos usan casi cotidianamente el español.

Durante las tres últimas décadas, las escuelas dirigidas primero por misioneros y ahora por el Programa de Etnoeducación del Ministerio de Educación¹³, han incrementado el número de jóvenes hablantes de español. Las

13 Política Educativa del Estado por las comunidades indígenas y afrocolombianas.

escuelas hoy en día tienen un carácter bilingüe, ya que los maestros, aconsejados por los mayores, consideran que en las aulas deben estar presentes el damana y el español, aunque en la práctica, por la falta de herramientas didácticas, siga primando esta última lengua. Sin embargo, la constancia de los maestros bilingües, wivas en un alto porcentaje, asegura que de todas maneras el damana tenga presencia en las escuelas. Sin embargo, para obtener el éxito esperado, es necesario mejorar la formación de los maestros y el material e infraestructura didáctica.

Muchos hombres que han trabajado como jornaleros en fincas vecinas manifiestan un gran placer en emplear el lenguaje colorido y popular de los campesinos caribeños y suelen decir que en español se puede regañar mejor y además, que tiene un léxico de “palabras gordas” muy buenas para decir las cuando se está “bravo”. Recordarlas les causa placer y se entretienen con los visitantes hablando de estas particularidades del español, a la vez que manifiestan orgullo por haber alcanzado tales niveles de conocimiento del español y sus hablantes. Así mismo, los líderes suelen valorar a las personas que manejan el español.

En la familia, el español suele ser utilizado como lengua de conversación; sobre todo cuando están presentes personas que no hablan la lengua indígena del medio. Ésta, en términos políticos, puede ser considerada como la lengua dominante en las inmediaciones de los territorios habitados por los indígenas.

Kakatukua. Aunque hoy en día existen fuertes dudas acerca de su existencia, ya forma parte de la tradición de los atanqueros o kankuamos aseverar que aún es posible encontrar hablantes de *kakatukua*, esperanza que fundamenta el renacer cultural que los motiva a seguir en la búsqueda de sus raíces culturales y a organizar procesos de recuperación lingüística; además de motivar una búsqueda incesante en pos de la existencia anhelada por atanqueros y lingüistas. Entre los koguis es posible encontrar aún hoy personas que dicen hablar esta lengua. Algunos *mamas* wivas y koguis también dicen utilizarla en ritos especiales. Los datos existentes y los intentos de comparación que se han realizado, permiten decir que su léxico

y su fonología son muy cercanos a los del *damana*. Además, los wiwas consideran que ellos y los *kankuamos* conformaron un tronco muy unido con los *kággabas*, sus hermanos mayores. En este tronco adhieren a los *ikas*, también hijos de la Madre Universal.

Koguian e ikan. Además de las variedades del *damana*, el *koguian* y el *ikan*, sus lenguas hermanas, se oyen en las regiones wiwas, especialmente en los alrededores de Awingüü¹⁴. Los wiwas suelen ser generosos en sus declaraciones acerca de los pueblos vecinos. Respetan a los *koguis* por su conocimiento milenario como los hijos mayores de *Abu Kabusankua*, así el *koguian* es la lengua de los hermanos mayores, a la cual pueden tener acceso en virtud de que comparten linajes y relaciones de parentesco que involucran el uso de las lenguas; respetan a los *ikas* por su capacidad de mediación en situaciones de conflicto; aprender su lengua se les facilita por las similitudes con el *damana*. Los *mamas* wiwas que desean profundizar en sus conocimientos acerca del universo se retiran largo tiempo para trabajar con los *mamas mayores koguis*. De ellos, declaran que aprenden muchos cantos e historias, por lo tanto, también deben manejar el *koguian* y el *teyuan*, lenguas cotidiana y sagrada del pueblo *kággaba*.

*Damana*¹⁵. Es la lengua materna de la familia wiwa, por lo tanto contiene y transmite el conjunto de las relaciones familiares, sociales y afectivas. Su pertinencia se mide con el uso cotidiano que rige las primeras conductas verbales de los niños. Es a partir del *damana* que se estructuran las prácticas lingüísticas y culturales a lo largo de la primera infancia, desde el nacimiento hasta la escuela.

Las conductas verbales del niño son el producto de la interrelación de los padres con los hijos y se complementan con las prácticas lingüísticas y culturales del medio familiar más amplio. El niño parte de los primeros sonidos a través de las palabras de intercambio estrictamente emocionales, pasa por la denominación de los objetos y prácticas usuales sobre los mis-

14 Región nororiental de la Sierra Nevada donde convergen los tres pueblos.

15 Fonéticamente [dəmɔna]; dɔmɔna, de acuerdo con la ortografía de la propia lengua; en español *damana*, teniendo en cuenta que esta lengua no se cuenta ni con el fonema [ɔ] ni con la grafía ɔ.

mos y llega a lo imaginario de los mitos, cuentos y leyendas. Como se ve, la oralidad allí es dominante y el *damana* se utiliza en la vida cotidiana de los wiwas, empezando a darse un uso escrito esporádico y fortuito en situaciones muy especiales: cartas en casos de amores clandestinos, mensajes a amigos y familiares, cartillas escolares, las tareas de la escuela.

Todos los grupos de la Sierra consideran el *damana* la lengua de los wiwas. Según datos estimativos provenientes de censos aplicados por la *Organización Bunkuanarua Yugumaien Tayrona*, la lengua sería hablada por unas 2.800 personas, de las cuales el mayor porcentaje correspondería a los wiwas, ya que es su lengua materna y de uso cotidiano de este pueblo, además por koguis en razón de alianzas matrimoniales que se dan entre linajes de ambos pueblos y por *ikas* que habitan las faldas surorientales de la Sierra Nevada de Santa Marta en regiones aledañas a las poblaciones wiwas. No se dispone de datos numéricos precisos sobre la cantidad de hablantes de *damana* que viven en el territorio de los wiwas, es decir, en las veintisiete parcialidades tradicionales ni en las regiones aledañas a los koguis, a los *ikas* o a los colonos criollos. Sin embargo, las estadísticas de la *Organización Yugumayen* están más en consonancia con el censo elaborado por la división de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno (Eastman 1982), de la década que va de los años setenta del siglo pasado, el cual establece que en el Departamento del Cesar, cerca a Valledupar, en las regiones de Sogrome, Atánquez y Sabana Manuela existen 230 familias que suman un total de 1.850 individuos; en el Departamento de la Guajira, cerca a San Juan del Cesar en las regiones de Caracolí, Sabana Joaquina, Sabana Manuela y Río Barcino existen 142 familias para un total de 853 personas. Regiones habitadas por familias bilingües con uso tradicional del *damana*.

De este total puede calcularse que existe un alto porcentaje de población monolingüe y otro bilingüe que domina la lengua materna; en menos proporción se encuentran personas aculturadas que, no obstante, dominan la lengua materna; en mínima proporción pueden encontrarse personas que se consideran indígenas, pero que no hablan el *damana*, individuos ubica-

dos en los colchones de amortiguamiento entre las parcialidades wiwas tradicionales y el anillo de colonos criollos que circunda los territorios wiwas. El porcentaje restante se divide entre los koguis que suman un número elevado y los ikas en número menor. Algunos *mamas* wiwas explican este fenómeno aduciendo que en la antigüedad el damana fue una lengua franca hasta más allá de los límites de la línea negra.¹⁶ Esto, además, coincide con apreciaciones recogidas por Reichel-Dolmatoff en la década del 40 del siglo culminado.

El damana también es utilizado por un alto porcentaje de koguis, quienes lo consideran segunda lengua. No están aún muy claras las motivaciones que inducen a los koguis a hablar el damana y al respecto se suelen dar varias versiones: en un sentido amplio, se dice que en la antigüedad el damana fue una especie de lengua franca que permitía la intercomprensión entre los grupos de la parte alta de la Sierra y los del litoral Caribe; se explica además, que el damana se hablaba también en la Sierra del Perijá en la frontera con Venezuela, ya que, según estas versiones, los wiwas son originarios de las inmediaciones del Lago de Maracaibo; otra versión tiene que ver con aquellos linajes que unen parejas koguis y wiwas, lo que posibilita que la descendencia hable tanto el damana como el koguián.

Bibliografía

- ANDERSON, J. M. *Aspectos estructurales del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos, 1977.
- BEUCHAT, H. Y P. RIVET. 1910. "Affinités des langues du sud de la Colombie et du nord de l'Equateur". En *Le mouséon* 11: pp.33-68, 141-198.

16 Línea imaginaria que desde la cosmogonía wiwa demarca los territorios ancestrales de acuerdo con la cosmogonía de los pueblos oriundos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

- BRINTON, D. *The American race: a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America*. New York: N. D. C. Hodges, 1891.
- CAMPBELL, L. 1979. Middle American Lenguajes. En: *The languages of Native America: Historical and comparative assessment: 902-1000*, compilado por Lyle Cambell y Marianne Mithun. Austin: University of Texas Press.
- CASTRO TRESPALACIOS, *Culturas aborígenes cesarenses e independencia de Valledupar*. Bogotá: Casa de la Cultura de Valledupar, 1979.
- CELEDÓN, R. "Vocabulario de la lengua de Atánquez", 8 Congreso Internacional de Americanistas. París, pp. 591-99, 1890.
- _____. *Gramática de la lengua köggaba, con vocabularios y catecismos* (y un vocabulario español, guamakla, Chimila y bintukua) Maisonnluve, Freges & Ch. Lclerc Editeurs, 1886.
- CONSTENLA, A. 1993. "La familia chibcha". En *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 1985. "Los fonemas del muisca". En *Estudios de Lingüística Chibcha* 3: pp 65-112, San José.
- _____. 1983. "Desarrollo del estudio diacrónico de las lenguas chibchas". En *Estudios de lingüística chibcha* (1888-1890) 2: pp 15-66, San José.
- DE WAVRIN, R. 1998. Idioma kampanake. En Landaburu, J. (comp.) Documentos sobre lenguas aborígenes de Colombia del archivo de Paul Rivet. Vol. II. Lenguas de la Orinoquia y del
- GARDE, P. *El acento. Eudeba*. Traducción de Julio Valderrama. 1976.
- GIMENO, F. "¿Hacia una sociolingüística diacrónica?" Resumen, 10th World Congress of the International Sociological Association, pp 16-21, México, 1982.
- _____. *Hacia una sociolingüística histórica*. ELUA 1, pp. 345-362, 1983.
- GREENBERG, J. 1960. The general classification of Central and South American languages. En A. Wallace (Comp.) Men and cultures:

- selected papers of the 5th International Congress of anthropological and ethnological sciences, Philadelphia, 1956: 791-794. University of Pensilvania Press.
- ISAACS, J. 1951. *Estudios sobre las tribus indígenas del estado de Santa Marta* (Reedición de 1884). Bogotá.
- LANDABURU, J. 2000. "La lengua ika". En: Rodríguez de Montes, M. L. de (comp. y ed.). *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 2000. "Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia" En: Rodríguez de Montes, M. L. de (comp. y ed.). *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 1993. "Conclusiones del seminario sobre clasificación de lenguas indígenas de Colombia" En: Rodríguez de Montes, M. L. de (comp. y ed.). *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Bogotá: Biblioteca Ezequiel Uricoechea. Instituto Caro y Cuervo.
- LEHMANN, W. 1920. *Zentral-Amerika, teil I, Die sprachen zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko*. Berlin: Verlag Reimer.
- LİYONS, J. 1973. *Introducción a la lingüística teórica*. Madrid: Editorial Teide. Segunda Edición.
- LOUKOTKA, C. 1968. *Clasification of south american indian languages*. Publicado por Johannes Wilbert. Centro de estudios latinoamericanos. Los Angeles: Universidad de California.
- MEILLET, A. 1951. *Lingüistique historique et linguistique générale*. Paris: Librairie C. Klincksieck, Tome I /II.
- ORTIZ, S. E. 1965. *Historia Extensa de Colombia. Lenguas y dialectos*. Bogotá: Ediciones Lerner. Tomo III.
- QUEIXALOS, F. 1985. *Fonología Sikuani*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. LXXI.

- RIVET, P. Y CH. LOUKOTKA. 1952. «Langues de l’Amerique du sud”. En: *Les langues du monde: 1099-1160*. Compilado por A. Meillet y M. Cohen. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- SCHULLER, R. 1928. *Las lenguas indígenas de Centro América con especial referencia a los idiomas aborígenes de Costa Rica*. San José: Imprenta Nacional.
- SHAFFER, R. 1962. “Aruakan (not Arawakan)”. En: *Antropological linguistics* 4.4: pp. 31-40.
- SWADESH, M. 1954. “Perspectives and problems of Amerindian comparative linguistics” En: *word* 10 pp.. 306-332.
- TRILLOS AMAYA, M. “Fonología”. En: *Gramática del damana*. Tesis Doctoral.
- _____. 2001. *Ayer y hoy del Caribe colombiano en sus lenguas*. Bogotá: Observatorio del Caribe-Universidad del Atlántico.
- _____. 1999. *Damana*. Alemania: Lüders.
- _____. 1990. *Aspectos fonológicos y gramaticales del koguián*. Barranquilla.
- _____. 1989. *Aspecto, modo y tiempo en damana*. Bogotá: CCELA, Universidad de los Andes. Serie Lenguas Aborígenes de Colombia.
- VOEGELIN, C. F. Y F. M. VOEGELIN. 1965. “Languages of the world: native America fascicle 2”. En: *Anthropological linguistics*.
- WEINREICH, U. 1953. *Lenguas en contacto*. Caracas : Biblioteca Central.
- Wheeler, A. 1972. “Prot-Chibcha”. En: *Matteson, E. et al. (eds.) Comparative studies in Amerindian languages*. Mouton: The Hague, pp. 93-108.

MARÍA TRILLOS AMAYA

Licenciada en Filología e Idiomas por la Universidad del Atlántico, Barranquilla, realizó una especialización en Lingüística Hispánica en el Instituto Caro y Cuervo; el Magíster en Etnolingüística de la Universidad de Los Andes, Bogotá; la Maestría en Estudios Avanzados en Lingüística: Filolo-

gía Española, y el Doctorado en Lingüística Teórica en la Universidad del País Vasco.

::249::

Ha sido distinguida en varias ocasiones por importantes entidades: Colcultura, el Observatorio del Caribe, el Ministerio de Cultura de Colombia y Colciencias.

Ha prestado asesorías a universidades colombianas y al Ministerio de Educación Nacional en la formulación, diseño y ajuste de programas de etnoeducación y estudios interculturales.

Producto de su trabajo como investigadora y su participación en cerca de cincuenta actividades, nacionales e internacionales, acerca de las lenguas y la cultura, han sido publicados numerosos artículos y libros de su autoría.

Además de una amplia trayectoria como docente, ha dirigido el Círculo de Estudios Lingüísticos, Sociales y Culturales (Celikud), así como el Museo de Antropología de la Universidad del Atlántico. Conoce las lenguas colombianas damana, koguian, ikan y chimila, de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Intergeneracionalidad e interculturalidad: estado actual

Conclusiones Eje temático II

Moderadora: Patricia Uribe, Colombia

Relatores: Marta Eugenia Arango y Eduardo García, Colombia

Ponentes: Francisco Cruces, Weidler Guerra, Honorio Velasco, Evelyn

Trouillot, María Trillos y Reynold Kerr.

Tres elementos aparecen, en primera instancia, como claves de lectura frente al estado actual de la intergeneracionalidad y la interculturalidad desde la perspectiva de las lenguas y la tradición oral: el primero es la constatación de la pervivencia de las tradiciones orales y la pregunta por sus causas; el segundo, la necesidad de trascender la mirada de la tradición oral como algo estático, no cambiante e inamovible; y el tercero, que la tradición oral no es algo atribuible a “otros” vistos como congelados en el tiempo –el concepto de oralidad implícito en esta postura, propio del romanticismo, está en crisis–.

¿Por qué continúan y de qué manera se utilizan los relatos y la tradición oral en la transmisión cultural?

Hoy, de cara a la concepción de patrimonio inmaterial, las tradiciones orales se resemantizan, no son copias, son textos de textos y de ninguna manera se constituyen en transformaciones inocentes de la oralidad. El vértice entre el “nosotros” y el “ellos” está precisamente en lo que hacemos para resemantizar esa oralidad. Cabe señalar que también hay oralidad en las instituciones, lo cual requiere una contrastación de visiones entre estas como mediadoras y las comunidades.

Desde el punto de vista de las taxonomías marinas y los relatos de navegación y pesca entre los habitantes del litoral wayuu, llama la atención la

manera como se transmiten sus formas de representación del universo de generación en generación, debido a las diversas maneras de construcción de la cultura marítima en estas comunidades.

De otro lado, la transmisión intergeneracional, en el caso de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, tiene una clara demostración en las formas de socialización y de ritualización. Igualmente, se observa cómo, desde una perspectiva intercultural e intracultural, el manejo de cuatro lenguas de uso cotidiano y dos de tipo ritual, permite la interacción de cuatro pueblos y culturas claramente diferenciables. El objetivo de este trabajo, más que centrarse en los mitos, fue la búsqueda de elementos de la tradición, implícitos o explícitos en el lenguaje, que han instaurado procesos de resistencia cultural y han prevalecido en las teorías y cosmovisión propias de estos pueblos.

A esta altura de la reflexión el grupo advierte una clara diferencia entre este tipo de oralidades, de cierta manera rurales, frente a los contextos urbanos, tanto en la estructura como en el contexto. En todo caso, la mención de elementos intergeneracionales se hace desde la manera como se transmiten los valores a las generaciones más jóvenes, a través de los ritos y las enseñanzas en el relacionamiento social.

Desde la perspectiva africana, no puede haber creencia sin oralidad y ésta se va transmitiendo con eficiencia de generación en generación, por lo general implicando elementos musicales por lo que los niños, incluso antes de aprender a hablar, conocen los símbolos de cada momento y los practican.

Para el caso de Haití, donde a pesar de ser el creole una lengua tradicional con mucha fuerza y estar presente en la cotidianidad, es considerada como inferior por las élites sociales, lo que produce una especie de vergüenza cultural en algunos miembros de la comunidad. Pese a las declaraciones de bilingüismo y a las políticas y normas establecidas, se ha ido posicionando la idea de que hablar francés denota una especie de prestigio social que no tiene el creole.

Tres recomendaciones básicas se derivan de la presente reflexión:

::252::

1. Evitar los reduccionismos en el estudio de las lenguas, teniendo en cuenta el contexto y los criterios de diversidad y dinamismo cultural presentes en las distintas culturas.
2. Aplicar la concepción de etnoeducación a todas las sociedades en general, puesto que vivimos la diversidad en interrelación. La interculturalidad significa mirar al otro en su justa dimensión como ser humano desde la alteridad.
3. Se hace necesario identificar los conflictos al interior de las lenguas bajo la constatación de que éstas no existen sin relaciones de fuerza. Pareciera que el concepto de lengua proyectara una imagen de homogeneidad con el grupo social, pero lo que se evidencia es que las luchas lingüísticas encarnan una lucha permanente por la legitimidad cultural.

GESTIÓN Y PROMOCIÓN:
VIEJOS MÉTODOS, NUEVAS TECNOLOGÍAS E
INICIATIVAS EN CURSO

Lenguas, cultura y educación en el Perú

*Madeleine Zúñiga C.,
Perú*

Introducción

La pluralidad de lenguas, expresión viva de la multiplicidad de culturas, es una fuente de conocimiento y formación desaprovechada por la educación en el Perú. Nuestra diversidad cultural no sólo está presente en las más de cuarenta lenguas originarias, sino también en los múltiples “castellanos” hablados a lo largo y ancho del país, con los colores y sabores propios, fruto del contacto de esta lengua con las culturas y lenguas locales. Si bien la educación intercultural bilingüe (EIB) batalla por la legitimidad de las lenguas originarias como lenguas de enseñanza, circunscribir la atención a las lenguas de los pueblos indígenas no coadyuva al entendimiento entre éstos y los no indígenas, ni a la articulación de un país aún fragmentado. De otro lado, la implementación de la EIB sigue mostrando serias debilidades metodológicas, tanto en la enseñanza del castellano como segunda lengua, como en los recursos para desarrollar y enriquecer la lengua originaria.

El proceso de descentralización educativa obliga a la construcción de proyectos educativos regionales, y en ellos no sólo se incide en los currículos diversificados, sino que se demanda mayor legitimidad de las lenguas indígenas, hecho que conlleva retos educacionales no previstos. Por su parte, en las regiones con predominio de monolingüismo en castellano, tímidamente puede estar presente el castellano local, sólo para los locales, en la diversificación curricular. Los castellanos locales tienen su mejor expresión

en su forma oral, y el énfasis en demasía puesto en la lectura y la escritura en el desarrollo curricular, va en desmedro del cultivo de esta expresión y, con ello, de la oportunidad de conocer y valorar la riqueza cultural detrás de estos castellanos.

Planteamos la necesidad de propuestas educativas abiertas al conocimiento de nuestra diversidad cultural y lingüística, como un medio de formación ciudadana que vela por el reconocimiento, conocimiento y respeto por las personas que expresan esa diversidad. Nada acerca más a las personas de diferentes culturas que conocer y poder compartir el código del otro, del diferente, en su forma de expresión original. Intentaremos presentar algunas ideas sobre el particular.

1. Diversidad lingüística y sociolingüística

1.1. Perú, un país de 44 lenguas¹

Un rasgo compartido con nuestros países vecinos es la multiplicidad de lenguas en nuestras zonas andinas y amazónicas, como lo es, también, la gradual extinción de muchas de ellas, que mueren sin querer morir, pero a las que dejamos morir. Esta es una triste realidad para las lenguas amazónicas, en particular. Si bien siempre ha sido difícil precisar el número de las lenguas en el país, en el Perú de los años cincuenta del siglo pasado se contaban unas setenta; veinte años más tarde, el número se redujo a cincuenta y seis; en el último censo nacional del siglo, el de 1993, fueron sólo cuarenta y cuatro las lenguas contabilizadas. Entre ellas, el castellano es sólo una, junto a tres lenguas andinas –el quechua, el aimara y el jaqaru²– y entre 38 a 40 lenguas amazónicas.

El conteo de hablantes y lenguas en la región amazónica es particularmente difícil por el acceso y dispersión de las comunidades, de allí que los números resulten imprecisos. Las organizaciones indígenas han reclamado

1 Inés Pozzi-Escot. 1997. *El Multilingüismo en el Perú*. Cusco: PROEIB Andes y Centro Bartolomé de las Casas.

2 El cauqui, lengua relacionada con el aimara y hablada en la sierra de Lima, no aparece con hablantes en el censo de 1993.

siempre que su número es mayor, pero no han tomado acciones para demostrarlo.³ La densidad poblacional difiere notablemente entre las lenguas andinas, las amazónicas y el castellano, como se verá luego, un hecho que añade retos a las políticas educativas.

En julio de 2007, luego de catorce años, se volvió a realizar un Censo Nacional de Población y Vivienda cuyos resultados comienzan a difundirse. Aún no se sabe cuántas lenguas se hablan en la Amazonía, pero los primeros datos sobre el número de hablantes de las lenguas más extendidas los daremos a conocer enseguida. La población ha crecido a nivel nacional, por lo que el número de hablantes de las diferentes lenguas también se ha incrementado. Prestaremos atención a las variaciones porcentuales, que son las que revelan las tendencias de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas originarias a favor del castellano. Como ha sido la práctica en nuestros censos, el último no incluyó ningún ítem que permitiera conocer posibles grados de bilingüismo de la población, ni otra información de índole sociolingüístico, como actitudes hacia las lenguas o preferencias de uso, en el caso de ser bilingües. Una tarea pendiente en el país es un censo sociolingüístico que oriente con mayor pertinencia las políticas lingüístico-pedagógicas. Mientras tanto, los números y porcentajes nos proporcionan información valiosa, aún con las imprecisiones en que se suele incurrir.

1.1.1. El castellano

La población total del Perú en la actualidad es de 27 419 294 de personas; de ellos, el 83,9% tiene como lengua materna al castellano, traducido en números, estamos frente a 23 044 788 hablantes. En el Censo de 1993, el número de hispanohablantes era de 15 405 014, cifra que representaba al 80% de la población. Como lengua oficial e históricamente dominante en el país, continúa siendo la lengua de habla predominante en prácticamente

3 De allí que nos parezca muy importante el censo de las comunidades lingüísticas que se ha diseñado últimamente en Colombia, el cual involucra directamente a la población indígena en el estudio.

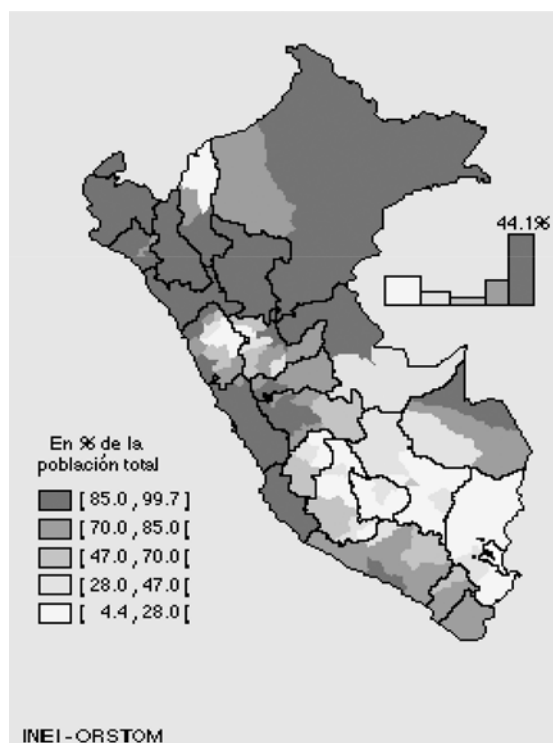
::258::

todas las regiones o departamentos del Perú,¹ con excepción de los del sur andino.

Los mapas que incluimos ilustran la distribución de las lenguas habladas en el país según el Censo de 1993 pues esa distribución no ha variado sustancialmente; lo que han cambiado son las cifras de hablantes de las diferentes lenguas, las que tomamos del censo del 2007. En los mapas, los tonos del color naranja indican la mayor o menor concentración de hablantes de las lenguas señaladas.

1.1.2. El quechua

Es nuestra lengua originaria de mayor vitalidad, aunque sufra los embates del contacto con el castellano y, en algunas comunidades, se sienta su gradual desplazamiento a favor de la lengua mayoritaria. En 1993, el número



Distribución del
Castellano 1993

de quechua hablantes registrados fue de 3 177 938, en ese momento, el 16% de los peruanos. En el censo del 2007 el número total de hablantes de quechua muestra un ligero incremento, pues llega a 3 619 347, aunque en términos porcentuales se advierte un descenso a 13.2%. Lo que cabe destacar es la densidad poblacional de esta comunidad lingüística en las regiones sureñas –Apurímac, Huancavelica, Ayacucho, Cuzco y Puno–, como se observa en el mapa y cuadro, y su presencia en la capital del país. En términos numéricos, después del Cuzco, Lima concentra la mayor cantidad de quechua hablantes, aunque, dado el volumen de población en Lima Metropolitana y provincias (7 885 946) ese medio millón de quechua hablantes represente el 9% de la población. Pero en las regiones citadas, no sólo el número es alto, sino que los porcentajes son significativamente mayores a los del castellano, como presentamos.

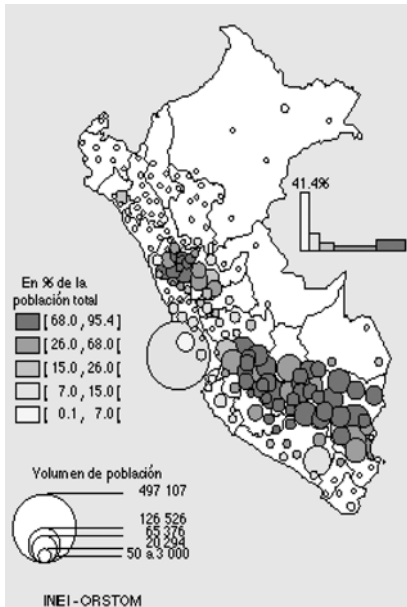
Distribución del Quechua

1993

Población quechua hablante

2007

3 619 347 - 13.2%



Región	Número	%
+ Apurímac	288 996	71.5
+ Huancavelica	293 799	64.6
+ Ayacucho	391 380	63.9
+ Cuzco	609 130	52.0
+ Puno	488 350	38.5
+ Lima	501 828	9.0

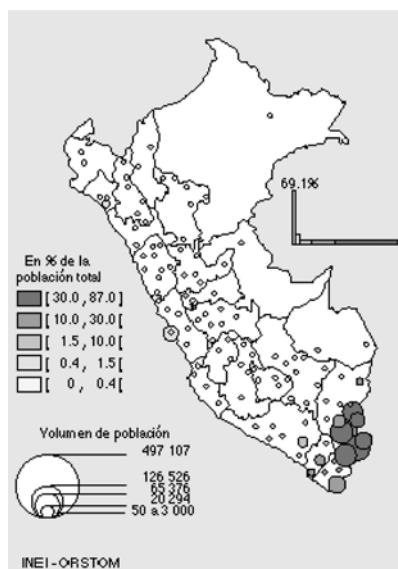
::260::

Otro hecho importante, tal como se ilustra en el mapa anterior, es la distribución de los hablantes de quechua en todos los departamentos del país: no hay región que no albergue a algunos de ellos; lo interesante es que, a diferencia de décadas pasadas, se identifican como tales, sea cual fuere el lugar donde residan, incluyendo la capital, un hecho que refleja menor “vergüenza lingüística”. Volveremos sobre este punto.

1.1.3. El aimara

La segunda lengua andina en difusión y vigencia es el aimara, cuya población se concentra en Puno, en el altiplano compartido con Bolivia, y en otros tres departamentos sureños, Moquegua, Tacna y Arequipa, aunque su número y porcentaje de hablantes sea bastante más bajo que el de los quechuas. El número total de hablantes de aimara, 493 547, constituye el

Distribución del aimara



Población aimara hablante

2007

493 547 1.8%

Región	Número	%
✦ Puno	348 821	27.5
✦ Tacna	49 382	17.1
✦ Moquegua	17 930	11.1
✦ Lima	30 423	0.4
✦ Arequipa	20 741	1.8

1.8% de la población nacional, lo cual representa una baja poco significativa con respecto al porcentaje en el censo de 1993, que fue del 2%; sin embargo, en términos numéricos, la población aimara ha aumentado, ya que en 1993 se registró un total de 440 380 hablantes.

Por efectos migratorios, encontramos aimara hablantes en 17 de las 26 regiones del país, hecho que también se ilustra en el mapa elaborado con base al Censo de 1993. En el 2007, en Lima se encontraron más aimaras que en Arequipa, aunque esta última sea una región vecina a Puno y haya una gran fluidez de comunicación entre estos departamentos o regiones.

1.2. Las lenguas amazónicas

En cuanto a las diferentes lenguas amazónicas, aún con la merma en números que vienen sufriendo con los años, en el 2007 se registraron 253 360 hablantes, cifra que representa el 0,9% de la población total. Este es un porcentaje muy similar al que arrojó el censo de 1993, que fue del 1%. Sin embargo, queda aún por conocer cuántas lenguas podemos seguir contando en la Amazonía y cuál es la situación actual de cada una de ellas. La única lengua sobre la que se tiene información desagregada es el asháninka, que cuenta con 67 059 hablantes, cifra mucho mayor a la registrada en el censo de 1993, en el cual esta comunidad tenía alrededor de 20 000 hablantes. Este dato es particularmente interesante pues el pueblo asháninka sufrió la violencia del grupo terrorista Sendero Luminoso y muchos fueron obligados a huir y dejar su territorio. Evidentemente, en su bagaje hacia el destierro involuntario su lengua ocupó un lugar preferencial y sus hablantes, dispersos en las diferentes regiones del país, la mantienen.

El cuadro que sigue se elaboró con base en la información del Censo de 1993 y en él se mencionan todas las lenguas habladas en la Amazonía y la situación sociolingüística en la que se encontraban desde 1975.

::262::

TIPOLOGÍA DE LENGUAS HABLADAS EN LA AMAZONÍA,		
SEGÚN DENSIDAD POBLACIONAL		
Densidad poblacional	Lengua	Situación de la lengua
Mayor a 15 000	Ashaninka, kichwa	Muy diversa, tendencia a castellanización en algunas zonas.
	Awajun, shipibo	Niños y niñas se socializan en la lengua.
Entre 10 000 y 15 000	Shawi	Mayoría de niños se socializan en la lengua, tendencia a castellanización en algunas zonas.
	Kukama-kukamiria	<i>Lengua conocida por algunos adultos, no es vehículo de comunicación cotidiana.</i>
Entre 5000 y 10 000	Machiguenga, wampis, nomarsiguenga	Niños y niñas se socializan en la lengua.
	Yanesha	Tendencia a la castellanización.
Entre 1000 y 5000	Achuar-shiwiar, cacataibo, yine, kandozi-shapara, matsés, ticuna, urarina	Niños y niñas se socializan en la lengua.
	Yagua, harakmbut, huitoto	Fuerte tendencia a la castellanización.
	Shiwilu	<i>Lengua hablada por algunos adultos.</i>

Entre 500 y 1000	Cashinahua,	Niños y niñas se socializan en la lengua.
	Bora y Esééja	Tendencia a la castellanización.
Menor a 500	Culina, yaminahua, secoya, sharanahua, caquinte, amahuaca.	Niños y niñas se socializan en la lengua.
	Maijuna, arabela y ocaina.	Pocos niños y niñas se socializan en la lengua.
	Chamicuro,	<i>Lengua hablada sólo por algunos adultos.</i>
	capanhua, iquito	<i>adultos.</i>
	Resigaro, taushiro, ñapari	<i>Cada una de estas lenguas era hablada por no más de siete</i>
	Omagua	<i>personas en 1975. Nadie lo habla, los adultos entendían a sus padres cuando estaban vivos.</i>

::263::

Fuente. Trapnell y Neira 2004.

La gama de situaciones sociolingüísticas va desde la evidente vitalidad del awahun o el shipibo, hablados por todo el pueblo, sin mayor diferencia generacional, hasta aquellas lenguas en evidente peligro de extinción, como algunas de las que registraban menos de 500 hablantes. La tendencia a la castellanización aparecía muy extendida en 1993, proceso que es difícil de revertir sin una agresiva política lingüística y educativa que propicie un bilingüismo aditivo y no sustractivo.

El mapa ilustra la distribución de los hablantes de lenguas amazónicas; en él, los puntos en naranja señalan las regiones que los concentraban en 1993 –Loreto, Amazonas, Junín, Ucayali y Cuzco– y siguen concentrándolos, según la información recogida el 2007. En forma similar al quechua y al aimara, los hablantes de lenguas amazónicas han migrado a 21 de las 26 regiones del país.

1.3. Otras fuentes de diversidad lingüística: las variedades de lengua

Algo sobre lo cual los censos no nos informan es cuánta variedad existe al interior de una comunidad lingüística, del universo de hablantes de una misma lengua. La realidad es que, cuanto mayor sea el número de sus hablantes, más posibilidades hay de que se hayan desarrollado diferencias dialectales de origen regional, geográfico, y social e histórico. Así, bien podemos hablar de los *castellanos* en el Perú, pues la lengua española se manifiesta en una gama de variedades sociales, locales y regionales. Unas veces la variedad se produce por el contacto con las lenguas originarias, andinas o amazónicas, pero otras son simplemente las herederas de antiguas formas coloquiales de monolingües hispanohablantes. El castellano peruano tiene acentos y formas de pronunciación diferentes en la Costa, en la Sierra y en la Selva; la lengua se “canta” distintamente en cada región geográfica, así como también hay formas sintácticas y vocabulario propios. La variedad regional más estudiada es el castellano andino, en sus componentes fonológico y sintáctico, especialmente, lo cual ayuda a identificar variedades estándar regionales. Sabemos menos sobre el castellano amazónico y menos aún sobre los castellanos de los monolingües en áreas rurales de la Costa, por ejemplo.

Junto a los castellanos estándar, se hablan las variedades locales que, desde una perspectiva lingüística y sociolingüística, pueden calificarse de no estándar, pues se apartan de la norma reconocida por la comunidad de hispanohablantes como la de mayor prestigio y aceptación general. Los hablantes de estos castellanos locales son objeto de discriminación cuando se encuentran fuera de sus comunidades, en otros contextos en los que su funcionalidad baja; de otro lado, estas hablas locales están reñidas con las exigencias de uso de lengua de la educación escolarizada, lo cual coadyuva a las actitudes negativas hacia ellas. La variedad estándar es la que la educación formal debe desarrollar, afianzar y enriquecer, sin que ello implique el rechazo y menor valoración de las formas locales, no estándar. Lo deseable

es propiciar un bidialectalismo entre los hablantes de variedades no estándar del castellano, una competencia sociolingüística que no figura entre los objetivos educacionales y que es imperativa como forma de entender y tratar la diversidad lingüística. Tener como meta el bidialectalismo en español significa dar la oportunidad a todos de acceder, por derecho, al manejo de la variedad de castellano, abrir más puertas para el aprendizaje y el desempeño laboral, si así se deseara, a la vez que se respetan otras expresiones de esta lengua en el contexto nacional.

Así, si el Pacífico es un mar generoso en nuestras costas y nos trae una gran variedad de peces y mariscos cuyos nombres enriquecen el castellano peruano, también lo son los ríos de la Amazonía, con otro bagaje de nombres que no circulan fuera de esa zona. En el Sur, Arequipa es un departamento conocido por su fuerte identidad regional, dueño de un léxico “characato” que los distingue y que también es patrimonio desconocido fuera del lugar, como lo son los versos de los populares “cumanana”, cultivados en el Norte, en Piura. Del mismo modo, en los Andes, cuna de las culturas preincaicas y de la incaica, el castellano en contacto con el quechua

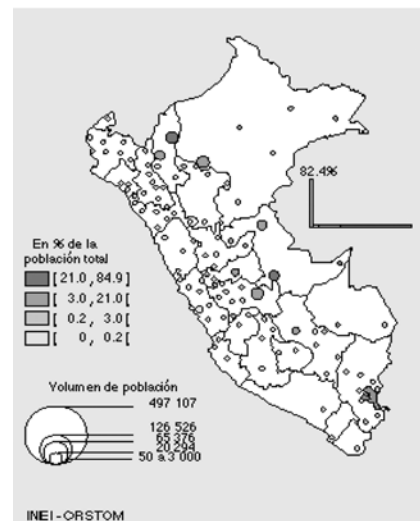
Hablantes de lenguas amazónicas

2007

253 360 - 0.9%

Región	Número	%
♦ Loreto	57 071	6.4
♦ Amazonas	53 015	14.1
♦ Junín	45 607	3.7
♦ Ucayali	44 944	10.4
♦ Cuzco	14 057	1.2

Distribución de lenguas amazónicas 1993



y el aimara cobra rasgos lingüísticos propios y es también la expresión de un rico bagaje de conocimientos ancestrales en el campo de la agricultura, los textiles, la cerámica, la orfbrería, entre muchos otros.

Entre las lenguas indígenas, el quechua destaca por su riqueza dialectal; los estudiosos han llegado a identificar hasta 19 variedades quechuas que se agrupan en dos grandes variantes: sureño y central, y dos variantes intermedias: jauja-huanca y norteño. Cada una de estas variantes tiene sus propias variedades. El aimara, por su parte, tiene una variedad altioplánica y dos variedades en extinción que se hablan en provincias de la sierra de Lima, el cauqui y el jaqaru (Chirinos 2001).

La conciencia de la diversidad lingüística nos obliga a reconocer que existe una variedad de monolingüismos y bilingüismos a lo largo y ancho del país. Qué tratamiento darle a esta diversidad desde las políticas, entre ellas, las políticas en el sistema educativo nacional, es todavía una interrogante con respuestas insuficientes, pero que abre un camino a las propuestas, en cuyo recorrido tenemos mucho por aprender.

2. Políticas educativas y diversidad lingüística y cultural

Desde 1972 a la fecha, en el Perú se han emitido un conjunto de dispositivos legales, entre políticas nacionales y decretos, que debían normar la pertinencia lingüística y cultural de la educación nacional, en general. Entre ellas, las mejor concebidas, a nuestro juicio, fueron la primera Política Nacional de Educación Bilingüe (EB) de 1972 y la propuesta –no sancionada oficialmente– de una Política de Lenguas y Culturas en Educación, del 2002. Las dos se emitieron en contextos sociopolíticos particulares: la primera en el marco de un intento de reforma educativa que impulsara una transformación socioeconómica y cultural del país, proceso inusualmente conducido por un gobierno militar, el de Juan Velasco Alvarado; la segunda apenas iniciado un régimen de gobierno que asumía la responsabilidad de volver a la democracia, los gobiernos de transición de Valentín Paniagua y

el de Alejandro Toledo, luego de una dictadura cívico militar y una larga y violenta lucha contra el terrorismo⁴.

En la elaboración de la Política EB de 1972 jugó un rol fundamental la academia, que logró influir en las capas dirigentes y sensibilizarlas con respecto a la educación de las poblaciones indígenas. La propuesta del 2002 fue producto de amplios diálogos con diferentes actores y en diversos contextos en el marco de la Consulta Nacional “Puertas Abiertas”, que dio las bases para la Ley General de Educación 28044 de 2003. Los avances en la reflexión de la estrecha relación entre lengua y cultura y, por ende, en la diversidad cultural inherente en el multilingüismo, abonaron para que el principio de interculturalidad entrara de lleno en las declaraciones y lineamientos, y las políticas emitidas pasaron a denominarse Política de Educación Bilingüe Intercultural, EBI (1989), luego de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe (1991). La Educación Intercultural (EI) se plantea para todo el sistema educativo; la EIB, para los pueblos indígenas.

La propuesta del 2002 fue un intento de superar la tradicional tendencia a orientar estas políticas sólo para las poblaciones de habla indígena y en áreas rurales, de allí su denominación, Política de lenguas y culturas en educación, evitando mencionar EB. En sus lineamientos es clara la intención de propugnar una educación intercultural para todos y promover la enseñanza de lenguas en múltiples direcciones: castellano y lenguas indígenas como primera o segunda lengua, dependiendo de la comunidad lingüística, más un conocimiento básico de alguna lengua extranjera, por las demandas de la globalización. Infelizmente, esta propuesta no logró ser oficialmente emitida, por lo que queda como ejemplo de una política que pudo ser.

La experiencia en legislación sobre la EIB en el Perú nos ha demostrado que una base legal abundante y rica en declaraciones no garantiza la voluntad política que requiere su implementación. Muchas veces hemos

4 Los dos gobiernos consecutivos de Alberto Fujimori, 1991 a 2000.

considerado un éxito arrancarle a los gobiernos las políticas que juzgamos más adecuadas para un mejor entendimiento entre los pueblos y una mejor calidad de aprendizajes. Hoy sabemos que es necesario exigir que toda política sea emitida con un plan de implementación debidamente financiado. Una política que nace sin presupuesto corre el peligro de quedarse en la declaración, en el deseo manifiesto de algunos e impedido por otros de hacerse realidad.

2.1. La EIB como respuesta educativa a la diversidad

Es importante destacar que la respuesta a la diversidad, desde el sistema educativo, hizo énfasis en los pueblos indígenas y le dio a la escuela pública la responsabilidad de llevar adelante un modelo educativo diferente, para el que no estaba preparada. La implementación de la educación bilingüe se sustenta en una sólida preparación de sus ejecutores para construir currículos cuyos contenidos provengan de varias fuentes culturales, y para manejar capacidades que permitan desarrollar ese currículo en lengua materna indígena (L1) y en castellano, tratado como segunda lengua (L2). Esta base continúa siendo débil e incluso inexistente para la gran mayoría de los docentes, por lo general, rurales, a quienes se les encarga de plasmar la educación bilingüe intercultural. De un lado, la exigida interculturalidad es un concepto difícil de comprender como principio rector de procesos sociales que aspiran a generar mejores relaciones entre los diferentes grupos culturales, de orígenes que no son sólo étnicos sino también socioeconómicos, religiosos, etareos, etc. En un país altamente estratificado como el Perú, las relaciones entre grupos culturales diferentes pueden ser, en el fondo, relaciones de poder y habrá que verlas como tales para poder luchar contra la discriminación, la desigualdad, el maltrato, todo aquello que atenta contra nuestro crecimiento como personas y como sociedades. Los debates y planteamientos académicos en torno al concepto de interculturalidad se han ido sofisticando y, en consecuencia, alejando del maestro, quien se encuentra sin bases para saber por dónde comenzar a plasmar la interculturalidad para todos, en la escuela y en el aula.

Hay tres aspectos sobre las experiencias EIB con pueblos indígenas que pasaremos a comentar brevemente: los currículos, la enseñanza en lengua indígena y la enseñanza de castellano como L2.

2.1.1. Los currículos de la EIB

En lo que respecta a los currículos EIB para poblaciones indígenas, las experiencias siguen dos caminos: la adaptación o diversificación del Diseño Curricular Nacional, (DCN), o la construcción de currículos partiendo de elementos culturales propios. Los primeros tienden a las traducciones de contenidos no indígenas, más que a su conjugación con otros que provengan de la base cultural indígena. Así mismo, se cae en la interpretación de la diversificación como la utilización de recursos naturales (maderas, semillas, hojas, frutos) para la elaboración de materiales didácticos, y no se avanza en las propuestas sobre cómo incorporar los conocimientos indígenas al currículo regular en una determinada región, por ejemplo. Esta carencia se debe, en parte, a la falta de formación antropológica de los docentes.

La construcción de currículos en los que se conjuguen las bases culturales indígenas y no indígenas es un reto asumido por diferentes organizaciones no estatales que desarrollan proyectos EIB tanto en la Amazonía como en los Andes, con resultados aleccionadores. La intención es legitimar los saberes indígenas en el contexto escolar, aunque a veces resulte forzada la práctica pues esos conocimientos se gestan y cultivan en sus propios contextos, distintos a los de la escuela. Sin embargo, traer esos conocimientos al aula y trasladarlos a textos escritos en la lengua indígena bien puede ser un recurso para no perderlos y transmitirlos, como parte de la historia e identidad del pueblo indígena, más aún si hay señales de su proceso de desintegración o debilitamiento por un contacto más o menos permanente o agresivo con la cultura occidental. Una experiencia exitosa, bajo la orientación de la ONG Ceprosi en un conjunto de comunidades en Puno y Cuzco, es la organización del currículo a partir de las actividades y ceremonias en torno a la chacra, es decir, en torno a la producción agrícola. El

enfoque es holístico, integral, y ha logrado una entrada más pertinente de la comunidad en la escuela, y no viceversa.

2.1.2. La enseñanza en lenguas indígenas: el imperativo de la escritura, en desmedro del cultivo de la oralidad

De hecho, la EIB ha logrado legitimar el uso de las lenguas indígenas en las escuelas, al menos, en los primeros grados de la primaria; en algunas escuelas, podría afirmarse que la lengua nativa se usa más que el castellano. La pregunta por responder es cuánto se aprende a través de esta lengua; cuáles son los nuevos aprendizajes que tienen como vehículo la lengua indígena, oral y escrita. Uno de los aprendizajes instrumentales es, sin duda, el alfabeto, instrumento clave para desarrollar capacidades de lectura y escritura en la lengua indígena. Nuestra curiosidad se centra, más bien, en los nuevos contenidos de aprendizaje desarrollados en lengua nativa, más allá de recuperar los saberes previos de los niños: qué se lee para aprender nuevas cosas, qué se escribe en lengua indígena como expresión de los nuevos aprendizajes. Un tema por investigar para avanzar en este campo.

Creemos necesario señalar que en los últimos diez años las pruebas internacionales y nacionales de evaluación de la calidad educativa, concentradas en las capacidades lectoras, han influido para que el mandato desde el MED sea focalizar la atención en desarrollar esas capacidades en los alumnos y prepararlos para las futuras pruebas. La EIB recibe el mismo mandato, por lo que una de las principales preocupaciones de los docentes de EIB sea enseñar a leer y escribir en la lengua materna indígena. Para ello, también por disposición del MED, al iniciar la modernización de la educación (1996), se debería utilizar un enfoque textual en la metodología, esto es, iniciar a los niños en la lectura de textos reales, con significado social, de forma que interioricen la función de la lengua escrita.

Proscrito quedó el uso de los métodos de los docentes, quienes hacían énfasis en iniciar la enseñanza de la lectura a partir de palabras con sílabas simples. Definitivamente, el enfoque textual es válido para culturas y socie-

dades con larga tradición escrita y múltiples funciones de la lengua escrita. Sin embargo, exigir su aplicación en sociedades hasta ahora ágrafas, para culturas esencialmente orales, con poca o nula función de la lengua escrita, puede no dar los resultados deseados, por su falta pertinencia cultural. Actualmente, el MED deja en libertad a los maestros para utilizar otros métodos de enseñanza de lectura, pero la focalización en el desarrollo de capacidades lectoras sigue siendo imperativa, en desmedro del cultivo de la oralidad, rasgo distintivo de culturas indígenas pero también presente en las no indígenas, sin lugar a dudas.

En coherencia con su mandato, el mayor aporte del Ministerio de Educación a la EIB es la producción de textos escolares en lengua indígena para el desarrollo de dos áreas curriculares: Comunicación Integral y Matemáticas. En ellos se introducen algunos elementos de adecuación o diversificación del currículo nacional. Son muy pocos los textos publicados por el MED que contienen tradición oral en lengua nativa, leyendas o mitos; al no hacerlo, se deja de lado un bagaje cultural que podría enriquecer la EIB y, si se tradujera al castellano, podría aportar a la educación intercultural para todos.

Reconocemos el gran esfuerzo del MED para producir textos escolares en diversas lenguas indígenas: las dos andinas, quechua y aimara; y algunas amazónicas, aguaruna, ashaninka, shipibo; se han producido textos en las principales variedades del quechua, Cuzco-Collao, Ayacucho-Chanka; y también en el quechua de Ferreñafe y el de los Lamas, en el oriente. Sin embargo, la tendencia ha sido usar la lengua indígena para presentar contenidos curriculares no indígenas, lo cual obliga muchas veces a crear y usar neologismos que no son comprendidos por los docentes ni por los alumnos. Así, por ejemplo, intentar enseñar la gramática de la lengua indígena siguiendo los parámetros de la gramática del castellano y el metalinguaje de esta lengua, puede devenir en un ejercicio tortuoso e inútil para los maestros y los escolares. Una indicación como “Subraya los sustantivos y verbos en el siguiente texto”, traducida al quechua o al aguaruna, implica el uso de inventos léxicos poco comprensibles, además de poner al maes-

::272::

tro ante un tema desconocido, si en su currículum de formación docente no existe como asignatura básica el análisis gramatical de la lengua indígena y cómo enseñarla a alumnos de primaria, dado que este es el nivel educativo donde se desarrolla fundamentalmente la EIB, no en el nivel secundario. Algo similar ocurre cuando, para escribir los textos de geografía o geopolítica, se crean términos para traducir “municipalidad”, “distrito”, “provincia”, etc. Así mismo, pedir a los niños que encuentren los conectores en un texto escrito en lengua nativa resulta por demás forzado, por implicar una traducción directa de la forma de analizar textos en castellano.

La experiencia en la producción de textos escolares en lengua indígena debe conducir a una reflexión amplia, con la participación de una diversidad de actores, entre ellos, principalmente los indígenas, padres de familia y autoridades tradicionales, junto a docentes y autoridades no tradicionales. Las grandes interrogantes pendientes de respuestas pertinentes son: por qué y para qué se debe escribir en la lengua indígena, qué tipo de textos es más conveniente producir, quién los produce y para quiénes, cuál podría ser la metodología más adecuada para iniciar a niños, jóvenes y adultos en la alfabetización en lengua nativa. Las respuestas del pueblo indígena ayudarían a trazar un plan editorial, si el pueblo indígena así lo deseara.

2.1.3. La enseñanza de castellano como segunda lengua, CL2

La CL2 es el componente más descuidado de la EIB en el Perú, tanto en los programas estatales, como en los que desarrollan diversas organizaciones no gubernamentales. Después de tres décadas de experiencias, únicamente los programas desarrollados en Ayacucho por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y en Puno, por convenio entre el MED y la Cooperación Alemana GTZ, se preocuparon por capacitar a los docentes en el manejo de recursos didácticos para el aprendizaje de una nueva lengua, y en la preparación de una serie de materiales para la enseñanza de CL2 de primer a sexto grado de educación primaria. Los dos programas fueron asumidos por el MED a inicios de los años noventa. En todos estos años,

los docentes capacitados en EBI sólo han recibido orientaciones generales y una guía de temas para ser tratados en las sesiones destinadas a CL2 en la educación primaria. En consecuencia, los niños siguen aprendiendo castellano sin mayor sistematización ni metodología. Usan sus propios recursos para aprender de lo que escuchan hablar a su maestro y con la memorización de textos escritos, aunque no lleguen a comprenderlos en su totalidad. Con una base oral de castellano apenas desarrollada, es comprensible que sea muy difícil desarrollar las capacidades de lectura y escritura que exige el currículo nacional y el de la EIB.

Los resultados son insatisfactorios debido a la carencia o, en el mejor de los casos, insuficiente preparación de los maestros y disponibilidad de materiales para la enseñanza aprendizaje de CL2. Al término de su educación primaria, EIB o no, los niños de habla indígena no manejan un castellano que les permita continuar estudiando en esta lengua, ya que la secundaria EIB es prácticamente inexistente. El aprendizaje del castellano se produce más en el contacto con los hispanohablantes (por viajes cortos, migración temporal, o por la radio o televisión, si se cuenta con energía eléctrica) que como resultado de una enseñanza formal en la escuela. En esas situaciones se accede a modelos de castellano oral que los niños y adolescentes van fijando; el desarrollo de habilidades de lectura y escritura en CL2 requiere la intervención de un maestro preparado para ello y un bagaje de materiales diseñados con ese fin, dos elementos que siguen haciendo falta. En consecuencia, en las evaluaciones nacionales de lectura en castellano, aun con pruebas preparadas en castellano como segunda lengua, los niños de escuelas EBI han obtenido bajísimos resultados.

2.2. El impacto de la EBI y los discursos sobre interculturalidad

Aún con las debilidades que acabamos de señalar, más de treinta años de experiencias de EBI o EIB, la abundante legislación sobre ella y el uso diseminado del término interculturalidad en discursos no sólo sobre temas

::274::

educativos, han tenido un impacto positivo en lo que podríamos identificar como una creciente base social de apoyo a la valoración de nuestras lenguas originarias y a la educación intercultural y bilingüe. No es difícil encontrar algunas señales de cambio que merecen ser destacadas.

- **Menos vergüenza lingüística.** Es indudable que actualmente los hablantes de lenguas indígenas no esconden su lengua materna y se declaran como tales en su lugar de origen y, algo nuevo, en otros contextos. Esto ha permitido censar a los hablantes de lenguas originarias en todos los departamentos del país, como se vio en los datos del Censo del 2007. De otro lado, es cada vez más frecuente escuchar presentaciones en lengua nativa en actos públicos, ceremonias, congresos, a los que asisten líderes de organizaciones indígenas o autoridades que hablan esas lenguas, así como intervenciones desde la audiencia de parte de asistentes que se sienten más libres de expresarse en su lengua materna, a veces junto al castellano.
- **Resistencia de los migrantes al desplazamiento lingüístico.** Otra buena señal de impacto positivo proviene de los migrantes a las principales ciudades del país, quienes aun con la exigencia del uso del castellano en el trabajo o en sus centros de estudios superiores, siguen hablando la lengua nativa con sus pares en sus nuevos lugares de residencia. Los migrantes amazónicos, por ejemplo, comparten el hospedaje y eso propicia la comunicación en la lengua nativa. El uso de la lengua materna también se ve apoyado por la comunicación que los jóvenes migrantes mantienen con la familia o amistades en su lugar de origen por vía telefónica, un medio cada vez más difundido y al alcance de todos.
- **El impacto lingüístico de los descubrimientos arqueológicos.** Luego del descubrimiento de las hoy famosas tumbas reales del Señor de Sipán, de la cultura mochica, en la región Lambayeque, Norte del país, se advirtió un renacimiento del interés por la lengua mochica, prácticamente extinguida, pero de la cual quedan aún algu-

nos vocablos en uso. Esto influyó para que los hablantes del quechua de Ferreñafe, en la misma región, decidieran revitalizar su lengua y solicitaron al MED un programa de EIB. El pedido fue atendido y esta es una de las variedades quechuas en la que la Dirección de Educación Bilingüe ha preparado materiales educativos, como ya informamos.

- **La aceptación de la EBI, social y políticamente correcta.** Podríamos afirmar que no existe político o académico que muestre rechazo a la educación intercultural bilingüe, aun cuando dude sobre sus beneficios o posibilidades de concreción. Así mismo, es política y socialmente incorrecta una actitud discriminatoria hacia los hablantes de lenguas indígenas. Un hecho anecdótico puede servir como evidencia de nuestra afirmación. El rechazo de una juramentación en quechua hecho por una recientemente elegida representante cuzqueña, en el seno del Congreso de la República en el 2006, fue duramente censurado, dentro y fuera del Congreso, y se reconoció el derecho de la congresista a hacer el juramento en su lengua materna indígena, el quechua, que fue declarada lengua oficial en 1975, si bien es cierto que se hizo muy poco por difundir su nuevo estatuto e implementar su uso oficial.
- **La legislación en las regiones, nuevos retos y riesgos.** Tal vez el mayor impacto lo encontramos en las nuevas bases legales de las regiones con predominio de una lengua indígena, como es el caso de Apurímac, Ayacucho y Cuzco. Por ley, las regiones deben elaborar un Proyecto Educativo Regional (PER) que sea el resultado de un proceso participativo. Este proceso abrió espacios para el debate con actores diversos y en ellos nació la aceptación y demanda por la extensión y mejor calidad de la EIB en las regiones mencionadas y en otras, como Ancash. Apurímac tiene como lema “Quechua para Todos” en su PER, pero Cuzco y Ayacucho⁵ van más allá del PER

5 Cuzco emitió la Ordenanza en diciembre del 2007 y Ayacucho, en marzo del 2008.

::276::

y el campo educativo y han emitido una Ordenanza Regional que declara oficial el quechua en la región, la obligatoriedad de enseñar esta lengua desde el nivel inicial hasta la educación superior y su manejo básico como requisito para ejercer un cargo en el sector público. Esta última disposición está orientada a darle un valor agregado a la lengua originaria, un valor económico que se añade a su valor simbólico y cultural, además del meramente comunicativo. En Ayacucho, junto al quechua se declara oficial el ashaninka, hablado por la población campa en la frontera con la Amazonía.

Sin duda la descentralización ofrece la oportunidad de una mayor pertinencia cultural y lingüística en la legislación regional y es importante que ésta afecte a la población, en general, y no sólo a las poblaciones indígenas. El riesgo es quedarse en la declaración políticamente correcta. El cumplimiento de las ordenanzas requiere un plan de acción y la asignación de presupuesto para llevarlo adelante. El plan deberá contemplar las necesidades específicas para el cumplimiento del dispositivo (por ejemplo, cuántos maestros de quechua o ashaninka se requiere, dónde se forman, cuánto costará formarlos), los plazos y recursos humanos y financieros. La oportunidad de contar con una legislación más cercana a las realidades regionales debe asumirse con la debida responsabilidad para lograr los cambios deseados. Ello es posible.

Para terminar, presentamos algunas propuestas que creemos viables y que podrían contribuir a un mejor entendimiento entre los peruanos, quienes no sólo reconozcan nuestra diversidad cultural, sino que la disfruten, a través de sus lenguas.

3. Lenguas, culturas y educación: algunas propuestas

- La formación de los profesionales peruanos debería incluir espacios para conocer y reflexionar sobre la diversidad cultural y lingüística

y cómo asumirla en el futuro ejercicio profesional. La reflexión no debe soslayar las relaciones de poder inmersas en la diversidad, la discriminación y los conflictos que provoca, así como posibles estrategias para combatirlos.

La formación docente, en particular, debe tener como uno de sus temas centrales la relación estrecha entre lenguas, culturas y educación, al margen de la especialidad que se escoja. Los maestros deben ser sensibles a la diversidad cultural y lingüística, para buscar las mejores formas de responder a ellas. Una base de antropología cultural en su formación será de gran ayuda.

- Si se admite como premisa que nada acerca más a personas de culturas diferentes como compartir un código y poder dialogar en él, un país multilingüe debe propiciar el aprendizaje de múltiples lenguas: el desarrollo óptimo de la lengua materna, sea cual fuere; el aprendizaje de una segunda lengua nacional, el castellano para los de habla indígena, una lengua indígena para los hispanohablantes; el aprendizaje de una lengua extranjera como vehículo de comunicación en el mundo globalizado. Una perspectiva multilingüe de la educación demanda la formación de excelentes maestros de lenguas, y en ello hay que invertir.

El aprendizaje de lenguas indígenas como segunda lengua es una estrategia para lograr el respeto a la diversidad, por lo que debe propiciarse y auspiciarse el aprendizaje de una lengua indígena de parte de los hispanohablantes que así lo deseen. La oportunidad debe estar abierta, ya sea en los centros educativos estatales o privados, o en otras instituciones creadas con ese propósito. Las organizaciones indígenas deberían promover la enseñanza de sus lenguas originarias, dentro y fuera de sus ámbitos de influencia, y encontrar la forma de darle un valor agregado a este conocimiento, como en las ordenanzas regionales mencionadas. Actualmente hay muchas instituciones en las que se aprenden lenguas extranjeras, en especial, el inglés, pero no existe una oferta similar para aprender alguna lengua indíge-

::278::

na, con contadas excepciones de instituciones que enseñan quechua en Lima y Cuzco, y algunas universidades. No existe esa posibilidad para quien quiera aprender aimara o cualquier lengua amazónica, aprendizaje a través del cual lograríamos un mejor entendimiento entre personas de mundos diversos pero capaces de convivir en un mismo espacio.

- Frente al énfasis un tanto agresivo puesto en el valor de la lengua escrita, y el olvido de la importancia de la comunicación oral en las evaluaciones de la calidad educativa, la educación formal puede iniciar una cruzada por el rescate del valor de la oralidad, tanto en los pueblos indígenas como en los no indígenas, pues todas las comunidades de hablantes continúan cultivando su propia oralidad. Existe una forma de oralidad en las sociedades ágrafas, rurales, como en las letradas y urbanas.

Los instrumentos para ese rescate pueden ser medios orales y escritos. Apelando a los avances de la tecnología, las grabaciones de tradiciones orales en diferentes lenguas, con diferentes acentos castellanos, pueden estar a disposición de los docentes y alumnos, quienes encontrarán las mejores formas de usarlas, como parte del desarrollo curricular, el cual incluirá la práctica de la oralidad entre los alumnos, con textos tradicionales, reproducidos o recreados, o textos creados por ellos.

- Las ediciones bilingües de tradiciones orales son otro recurso para el conocimiento y acercamiento entre los miembros de diferentes culturas. Estas no deberán ser traducciones literales de una lengua a otra, sino que deben buscar reproducir el texto en la lengua original y hacer una interpretación del mismo en la otra lengua. Lo que importa es acercarse al contenido del texto, guardando las formas propias de cada lengua en su escritura. Esta sugerencia bien puede valer para ediciones que transcriban tradición oral en castellanos locales, pues estos no deben ser vistos sólo como variedades no estándar, sino también como expresión cultural. Sin embargo, habrá casos en

los que, para mejor comprensión, pueda necesitarse una versión en castellano estándar, aunque se pierda un tanto la riqueza expresiva del castellano local.

Reafirmando la necesidad de consultar con los pueblos indígenas sobre lo que quisieran escribir en su lengua originaria, es probable encontrar que quieren escribir no sólo para ellos, sino también para los otros. Así mismo, es posible que deseen conocer lo que escriben los otros. Estos, a su vez, bien pueden desear saber cómo se traducen sus textos a una lengua indígena. Las ediciones bilingües permiten satisfacer estas mutuas curiosidades, a la vez que son un medio para acercarse a la otra lengua y cultura.

- Un sueño posible es la edición de diccionarios políglotas para niños que contengan un vocabulario básico de algunos campos semánticos en tres, cuatro o cinco lenguas nacionales, incluyendo el castellano. El propósito no sería sólo aprender ese vocabulario, sino fundamentalmente iniciar a los estudiantes en la comprensión de otras formas de pensar y expresar el mundo de la naturaleza y el de los hombres. El espectro del color, por ejemplo, es dividido y nombrado en diferentes formas por las culturas; así, el espectro del “rojo” en castellano, no es el mismo que el del *puka* en quechua, como tampoco es igual la forma en la cual se divide y nombra el cuerpo humano. Sin que medien explicaciones sobre el porqué de las diferencias, los niños las asimilarán y fijarán en su recuerdo; quisiéramos apostar que esa puede ser una base que cimiente futuras relaciones de entendimiento con miembros de otras culturas. Estos diccionarios podrán ser usados en cualquier escuela en la que haya niños que hablen una de las lenguas registradas. Su uso requiere una base antropológica en los maestros, algo que ya sugerimos como parte de su formación.
- Una última propuesta es repensar cómo tratar las lenguas y culturas en la educación nacional. Es evidente que ello demanda más que un modelo o modelos de educación bilingüe intercultural. En razón a las diferentes situaciones sociolingüísticas de las lenguas indígenas,

::280::

es necesario abrir espacios para la imperativa participación de los padres y organizaciones indígenas en las decisiones sobre el tratamiento de sus lenguas y culturas en los currículos escolares. De otro lado, también debemos reflexionar sobre cómo devolver o compartir con la familia y la comunidad el derecho a educar, tarea que no puede asignársele únicamente a la escuela, porque ésta puede errar.

Esperamos que este esbozo de propuestas estimule el surgimiento de muchas otras, concordantes con nuestra convicción sobre la educación como un derecho de todos y al servicio de la lucha contra la discriminación que daña a la humanidad; en esta lucha, hagamos que las lenguas, todas, sean un vehículo de acercamiento y comprensión del otro, no un instrumento de distanciamiento.

Bibliografía

- CHIRINOS, ANDRÉS. 2001. Atlas Lingüístico del Perú. Cusco: Ministerio de Educación – Centro Bartolomé de las Casas.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 1972. *Política Nacional de Educación Bilingüe*. Lima: Dirección Central de Publicaciones.
- POZZI-ESCOT, INÉS. 1997. *El Multilingüismo en el Perú*. Cusco: PROEIB Andes y Centro Bartolomé de las Casas.
- TRAPNELL, LUCY Y ELOY NEIRA. 2004. “La situación de la educación bilingüe intercultural en el Perú”. Consultoría solicitada por el Banco Mundial y por PROEIB-Andes.
- ZÚÑIGA, MADELEINE, LUCÍA CANO Y MODESTO GÁLVEZ. 2003. *Construcción de políticas regionales: lenguas, culturas y educación*. Ayacucho: IER Arguedas.
2002. Política de Lenguas y Culturas en Educación. Documento de circulación electrónica.
2003. Ley N° 28044, Ley General de Educación.

MADELEINE ZÚÑIGA

::281::

Es doctora en Educación por la Pontificia Universidad Católica del Perú, especialista en lenguas y culturas en educación, con una Maestría en Artes por la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos, y estudios de posgrado en Sociolingüística en las Universidades de Essex y Londres.

Fue profesora principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el Departamento de Estudios Profesionales en Lingüística, y dirigió el Programa Experimental de Educación Bilingüe Quechua Castellano para Niños Rurales en Ayacucho. Ha sido profesora invitada por la Universidad de Puno y la Universidad de Cuenca, Ecuador, para sus respectivas maestrías en Lingüística Andina y Educación Bilingüe.

Es autora de diversos artículos y publicaciones sobre temas de educación bilingüe para pueblos indígenas y consultora independiente para organismos nacionales: Ministerio de Educación, Foro Educativo; e internacionales: Unesco, Unicef, GTZ, FLAPE. Paralelamente a sus actividades como consultora, fue impulsora y vicepresidenta del Foro Nacional de Educación para Todos y actualmente es la coordinadora nacional de la Campaña Peruana por el Derecho a la Educación.

Diversidad idiomática en el Caribe insular: retos y desafíos

*Sergio O. Valdés,
Cuba*

La lengua es el soporte idiomático de la cultura. No puede haber una lengua sin una cultura que la sustente como parte de la identidad del pueblo que la creó o utiliza. De la misma forma, no puede existir una cultura sin una lengua que le sirva como vehículo de expresión, comunicación y transmisión de generación en generación. De ahí que en todo encuentro entre culturas surja el intercambio entre lenguas.

A través de los siglos, el poblamiento del Caribe por grupos portadores de diversos patrones culturales y lingüísticos generó un complejo proceso de transculturación, es decir, de mestizaje biológico y cultural que ha convertido esta región en una de las de mayor diversidad lingüístico-cultural del planeta, con un patrimonio material e inmaterial o intangible sumamente rico en cuanto a sus diversos orígenes y formas de manifestarse.

Precisamente esa tremenda diversidad en lo lingüístico y lo cultural, conlleva uno de los más complejos problemas que no han sido todavía resueltos, interrogantes presentes en las siguientes preguntas cuyas respuestas no son del todo satisfactorias a pesar de los esfuerzos realizados por especialistas en el estudio de la región: ¿Qué cosa es el Caribe? ¿Existe una cultura en el Caribe o son varias las que conviven en esta región americana? ¿Cuáles son sus componentes? ¿Cuáles son sus rasgos específicos, originales y comunes? Varios autores han tratado de aportar definiciones a partir de sus respectivas ciencias, ya sean geógrafos, arqueólogos, historiadores, economistas, políticos, sociólogos, demógrafos, historiadores y hasta lin-

güistas¹, pero no se ha podido hallar un consenso generalizador. El cuestionamiento, sin embargo, continúa².

En nuestra intervención únicamente nos referiremos al llamado Caribe insular, que comprende el arco antillano y las Bahamas.

Varios han sido los componentes etnolingüísticos que intervinieron en la conformación del Caribe insular, por lo que comenzaremos con el poblamiento autóctono o precolombino en los momentos de la colonización española.

Actualmente, los arqueólogos consideran la posibilidad de tres vías de poblamiento amerindio de esta inmensa área insular³: (a) desde Norteamérica, (b) desde Centroamérica y (c) desde Suramérica. Otros, por el contrario, piensan que a las teorías migratorias desde Centro y Norteamérica se oponen la fuerza y la orientación de la corriente del Golfo, así como la distancia entre las Antillas Mayores y la Florida o Yucatán⁴.

1 Por ejemplo, según el concepto del Buró Internacional Hidrográfico, el Caribe comprende las Antillas, y su límite por el norte está dado por la línea que une a las Antillas Mayores y Yucatán, o sea, el Golfo de México queda fuera de los límites del Caribe, concepto que no aceptan geógrafos como A. Núñez Jiménez («El Caribe en su ámbito geográfico y cultural». En *Del Caribe*. Santiago de Cuba. 1987. No. 9. Pp. 92-95), quien se apoya en las ideas de los guyaneses S. Ramphal (comprende las Antillas Mayores y Menores, Centroamérica y parte de Sudamérica, o sea, desde México hasta Venezuela) y R. Preiswerl (considera su extensión desde la Florida hasta la Guayana Francesa), y del jamaicano M. Manely (incluye en el concepto de Caribe a Centroamérica, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guayana, Brasil, las Antillas, las Bahamas y las Bermudas). El geógrafo A Dembicz («Definición geográfica de la región del Caribe». En *Premisas geográficas de la integración socio-económica del Caribe*. Editorial Científico-Técnica. La Habana. 1979. Pp. 1-29) entiende «...por región del Caribe desde México hasta la Guayana Francesa, sobre todas las entidades de las Antillas Mayores y Menores, más las Bahamas». En esta concepción J. Bosch («El Caribe a la hora de los hornos». En *Del Caribe*. Santiago de Cuba. 1984. No. 3-4. Pp. 9-15) puso su granito de arena discordante en parte. Si recurrimos a la lingüística, esto se complica más, pues el «español caribeño» solamente comprende los países insulares hispanohablantes (Cuba, República Dominicana y Puerto Rico) y las costas caribeñas de Colombia, Panamá y el litoral de Venezuela. Pero para un lingüista francés, el Caribe está conformado por Haití, las Antillas Menores francófonas, la Guayana y la Luisiana, como señala D. Taylor («Use and disuse of languages in the West Indies». En *Caribbean Quarterly*. Port of Spain. 1958. Vol. 5. No. 2. Pp. 67-77). Asimismo, un anglicista se interesará por el «inglés caribeño» de Jamaica, Antillas Menores, Guyana, así como el utilizado en la llamada costa atlántica-caribeña— de Costa Rica, Guatemala, Honduras y Nicaragua, apunta R. B. La Page («The language problem in the British Caribbean». En *Caribbean Quarterly*. Port of Spain. 1955. Vol. 4. No. 1. Pp. 40-49).

2 Un interesante material cuya lectura recomendamos es: *Las culturas del Caribe. Documentos de la Reunión de Expertos sobre las Culturas del Caribe*. París: Unesco, 1981.

3 Ver: Lourdes Domínguez, Jorge Febles y Alexis Rives («Las comunidades aborígenes de Cuba». En *Historia de Cuba. La Colonia*. La Habana: Editora Política, 1994. Pp. 5-57), José Ulloa Hung («Migración en el Caribe precolombino» En *El Caribe Arqueológico*. Santiago de Cuba. 2000. No. 4. Pp. 14-19) y Julian Granberry y Gary S. Vesceilius (*Languages of the Pre-Columbian Antilles*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2004).

4 Ver: Marcio Veloz Maggiolo («Las Antillas precolombinas: ecología y población». En *Revista Dominicana de*

Cuando en el siglo XVI se inició la colonización europea de América, las Antillas y las Lacayas o Bahamas estaban habitadas por comunidades aborígenes de diverso desarrollo socioeconómico, que los cronistas identificaron con las denominaciones de *guanahatabey*, *ciboney*, *taína*, *lucaya*, *ciguaya*, *macorije*, *eyeri* y *caribe*.

En el extremo occidental de Cuba y en el de la Península de Tiburón, Haití, hubo comunidades cazadoras, recolectoras y pescadoras⁵ que fueron llamadas por los cronistas españoles con la denominación étnica de *guanahatabey*⁶. Desde las regiones del *guanahatabey* hasta el centro de Cuba y las cayerías cercanas se expandían similares comunidades de cazadores, recolectores y pescadores que fueron llamadas *ciboney*⁷. La diferencia entre

Arqueología y Antropología. Santo Domingo. 1971-1972. Año II. Vol. 2. Nos. 2-3. Pp. 165-168) y Enrique M. Alonso (*Fundamentos para la historia del guanahatabey en Cuba*. La Habana: Editorial Academia, 1995).

5 El concepto de *cazadores*, *recolectores* y *pescadores*, clasificación debida a Lillíán Morerira de Lima (*La sociedad comunitaria de Cuba*. La Habana: Editorial Félix Varela, 1999) se aplica a comunidades que fueron diferenciadas por los arqueólogos en dos culturas, la de la concha, con una antigüedad de 4000 a.n.e., relacionada con el sitio de Manicuaire, en Venezuela, identificada en las crónicas españolas con la denominación de *guanahatabey*, y de la piedra, con una antigüedad de 2000 a.n.e., los llamados *ciboneyes*, cuya industria lítica está relacionada con el sitio de Banwari Trace, en la isla de Trinidad. Todos los cazadores, recolectores y pescadores eran de baja estatura, no se deformaban el cráneo y poseían una capacidad craneana un tanto inferior a la de los grupos agricultores. Utilizaban la piedra para confeccionar raspadores, ochillos, buriles, perforadores, lascas y dardos de sílex –para lanzas-, adornos pectorales, esferas y dagas líticas. Con las conchas de los grandes moluscos hacían recipientes, platos, cucharas, gubias, puntas, picos, martillos, rapadores, perforadores, cuchillos. De madera eran las cazuelas (algunas con huellas de fuego), lanzas, bastones jerárquicos, embarcaciones. Utilizaron piedras tintóreas para sus pictografías y sus entierros eran en sitios abiertos, de habitación o en cuevas funerarias. Tenían dos tipos de entierro: primario (el común) y secundario (el esqueleto era desenterrado y generalmente formaban con el cráneo y los huesos largos –con frecuencia teñidos de rojo– un paquete que volvían a enterrar). Construyeron montículos parecidos a los de la cultura misisipense (*mounds*) y de la costa occidental del Golfo de México y norte de Venezuela. Los españoles entraron en contacto con estas comunidades, sobre las que no hay descripciones específicas. Los cronistas se limitaron a comentar por escrito que un grupo de pescadores vivía en los Jardines del Rey y de la Reina y en las cayerías del norte y sur del centro de Cuba, y otros, los «salvajes» o *guanahatabeyes*, en el extremo occidental de Cuba y en el Cabo de Tiburón. El estudio de la toponimia cubana de origen precolombino demuestra que a todo lo largo del país se hablaban lenguas de la familia aruaca.

6 Se desconoce el significado de esta denominación, aunque es de indudable origen aruaco, pues, por su estructura, recuerda el nombre de una de las más bellas concubinas del hermano del cacique Behequío, «rey de Xaraguá», caciazgo de La Española. *Guahatabecheña*, mencionada por el cronista Pedro Mártir de Anglería en sus *Crónicas del Nuevo Mundo* (*Fuentes históricas sobre Colón y América*. Imprenta de S. E. San Francisco de Sales. Madrid. 1892: Déc. III. Lib. IX. Cap. II). Por otra parte, la partícula *gua-* es muy común en los vocablos aruacos insulares, mientras que la terminal *-ey* significa, generalmente, 'ser humano'.

7 Los *ciboneyes* eran físicamente iguales a los *guanahatabeyes*, aunque su cultura estaba más especializada en el uso de la piedra o «industria o cultura lítica», mientras que los *guanahatabeyes* se centraron más en el uso de la concha. Según Pedro García Valdés («The ethnology of the Ciboney»). En *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution. Government Printing Office, 1948: IV, 503-505), *ciboney* es una denominación aruaca in-

guanahatabeyes y *ciboneyes* radicaba en que los primeros trabajaban más la concha, mientras que los segundos trabajaban más la piedra.

Comunidades de recolectores, cazadores, pescadores, agricultores y ceramistas⁸ de mayor desarrollo cultural y social ocupaban las Bahamas y todo el arco antillano. La denominación étnica de *lucayo*⁹ se convirtió en topónimo al ser utilizada para identificar las islas que habitaban, o sea, las Lucayas o Bahamas.

Comunidades agricultoras y ceramistas más avanzadas que las de los lucayos estaban asentadas en ambos litorales de Cuba, desde cerca de la ciudad de La Habana hasta el extremo oriental de la isla, así como en toda

sular compuesta de *ciba-* 'piedra' + *-n-* sufijo marcador de procedencia o locativo + *-ey* 'ser humano', o sea, 'cavernícola', etimología por todos aceptada.

8 Los arqueólogos coinciden en asignar origen aruaco a los ceramistas y agricultores que irrumpieron en el Caribe insular en el siglo I a.n.e. procedentes de Suramérica vía Trinidad. Este estilo de cerámica es llamado salaloide (de Saladero, nombre del residuario prototipo hallado en Venezuela, en el delta del Orinoco). Los salaloides dieron origen al estilo ostionoides (de Punta Ostiones, en Cabo Rojo, Puerto Rico), quienes a partir del siglo VII iniciaron la masiva penetración de los grupos alfareros en Haití, Jamaica y Cuba y quienes fueron identificados por los arqueólogos como «subtaínos», pero para los españoles eran simplemente *taínos*. Los ostionoides fueron sustituidos por los chicoide (de Boca Chica, en República Dominicana). Algunos arqueólogos asocian esta cerámica con los llamados *taínos* (para otros «taínos clásicos», diferenciándola de los «subtaínos» (también llamados «taínos occidentales») u ostionoides. En el siglo VII arribaron a Puerto Rico y Haití, donde fueron detenidos en su avance por los preceramistas, la población más antigua de las Antillas (*guanahatabeyes*). Por tanto, los *taínos* eran productores de cerámica ostionoides y chicoide (de Boca Chica, en República Dominicana; para algunos arqueólogos es la cerámica representativa de los *taínos* o «taínos clásicos», en oposición a los subtaínos). Todos los arqueólogos coinciden en asignar origen aruaco a los ceramistas salaloide (< Saladero, nombre del residuario prototipo en Venezuela, en el delta del Orinoco) y agricultores irrumpieron en el Caribe insular en el siglo I d.n.e. Pero ya en el siglo VII arribaron a Puerto Rico y Haití, donde fueron detenidos en su avance por los preceramistas, la población más antigua de las Antillas (*guanahatabeyes*). Posteriormente avanzaron hacia Cuba. El estilo salaloide dio origen al ostionoides y al chicoide, entre los cuales existe una amplia gama de variantes cuya procedencia aún no está establecida. El estilo más característico de los intermedios entre el ostionoides de los «subtaínos» y el chicoide de los *taínos* es el meillacoide (de Meillac, nombre del sitio-prototipo encontrado en República Dominicana. Los meillacoide abrieron nuevas rutas a la expansión territorial de los aruacohablantes, quienes se extendieron hasta las Bahamas, donde desarrollaron una cerámica tosca y frágil llamada palmito y cuyos elaboradores fueron identificados como *lucayos*. En Cuba, los meillacoide devinieron las comunidades fronterizas con los aborígenes arcaicos, los *guanahatabeyes*, y fueron identificados por los cronistas como *ciboneyes* (para algunos arqueólogos, «taínos occidentales»). (Ver: Ricardo Alegría: *El uso de la terminología etnohistórica para designar las culturas aborígenes de las Antillas*. Seminario de Historia de América. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1981; Irving Rouse: *The Tainos: Rise and decline of the people who greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press, 1992). Una visión completamente diferente del poblamiento aruaco de las Antillas ofrecen John Granberry y G. S. Veselius (*Languages of the pre-Columbina Antilles*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2004), para quienes hubo dos oleadas migratorias aruacas.

9 De *luku-* 'ser humano' y *-cayo-* 'isloté, o sea, 'habitante de los cayos', según Daniel G. Brinton («The Arawak language of the Guiana, their customs, conditions and habits with reasarches into their past history, superstitions, legends, antiquities, languages, etc.»). Londres: Bell and Daldy, 1871).

Jamaica, la mayor parte de Haití y Puerto Rico. Estos conglomerados humanos fueron identificados como *taínos*¹⁰.

Además de los *guanahatabeyes*, *ciboneyes*, *lucayos* y *taínos*, los colonizadores europeos distinguieron otros dos grupos alfareros y agricultores en las Antillas Mayores, el de los *macorijes*, asentados en la costa noroeste y la

10 Los *taínos* constituyeron el estado más avanzado de la sociedad comunitaria de las Antillas Mayores. Eran portadores de prácticas agrícolas, lo que los diferenciaba considerablemente de otros grupos que basaron su sustento en la recolección, la caza y la pesca. Esto les permitió tener un control más directo sobre los medios de subsistencia que el alcanzado por las comunidades preagrícolas. Los arqueólogos vinculan las comunidades agricultoras de las Antillas y las Lacayas o Bahamas a los patrones del área cultural amazónica: siembra de yuca –*Manihot utilisima*– y elaboración del pan llamado *casabe*; instrumentos líticos muy bien trabajados mediante el pulido; uso de la concha como materia prima; importante desarrollo de la cerámica, en gran parte de carácter utilitario; fabricación y uso del *burén* (plato de barro cocido para cocinar la masa de yuca y hacer *casabe*); amplio dominio de la navegación y la construcción de canoas; utilización de *hamacas* tejidas de algodón; uso ritual de alucinógenos; *ceimiismo* (entes sobrenaturales que veneraban y representaban mediante ídolos de madera, de piedra o de algodón); chamanismo o *behiquismo* (curanderos, herbolarios y hechiceros). Habitaban en aldeas, algunas lacustres. Confeccionaban casas de madera de palma y techo de *guano* (nombre de varios tipos de palmas); las aldeas estaban estructuradas alrededor de una o más plazas centrales (*batey*), según la dimensión del poblado. Se deformaban el cráneo –a diferencia de los *guanahatabeyes* y *ciboneyes*– y utilizaban diversos adornos y pinturas corporales. Confeccionaban aretes y collares de concha, hueso y piedra; en determinados casos utilizaban adornos de plumas ceñidas con algodón a la frente. Alrededor de las caderas utilizaban un cintó o sayo de plumas entretejidas de algodón, con huesillos y escamas de pescado. En las festividades se ajustaban a las piernas (debajo de las rodillas y en los tobillos) y a los brazos, ojarcas o rodetes de algodón. Según se documenta en la carta del doctor Chanca, recogida por Martín Fernández de Navarrete (*Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por el mar los españoles*. Madrid: Imprenta Nacional, 1858: 352) las explicaciones de Anglería, los llamados *taínos* gritaban esta palabra para que los españoles no los confundieran con los aguerridos «indios flecheros» o «canibales» o «caribes» de las Antillas Menores, a quienes se parecían por deformarse el cráneo y quienes eran considerados enemigos de la Corona. La voz *taíno* se compone de *tai-* 'noble' + *-no* sufijo pluralizador, por lo que equivale a 'nosotros los nobles, los buenos'.

Los arqueólogos coinciden en asignar origen aruaco a los ceramistas y agricultores que irrumpieron en el Caribe insular en el siglo I a.n.e. procedentes de Suramérica vía las Antillas. Este estilo de cerámica es llamado *salaloide* (de Saladero, nombre del residuario prototipo hallado en Venezuela, en el delta del Orinoco). Los *salaloides* dieron origen al estilo *ostionoides* (de Punta Ostiones, en Cabo Rojo, Puerto Rico), quienes a partir del siglo VII iniciaron la masiva penetración de los grupos alfareros en Haití, Jamaica y Cuba y quienes fueron identificados por los arqueólogos como «subtaínos», pero para los españoles eran simplemente *taínos*. Los *ostionoides* fueron sustituidos por los *chicoide*s (de Boca Chica, en República Dominicana). Algunos arqueólogos identifican esta cerámica con los llamados *taínos*, diferenciándola de los «subtaínos» (también llamados «taínos occidentales») u *ostionoides*. En el siglo VII arribaron a Puerto Rico y Haití, donde fueron detenidos en su avance por los preceramistas, la población más antigua de las Antillas (*guanahatabeyes*). Los *taínos* eran productores de cerámica *ostionoides* (de Punta Ostiones, en Cabo Rojo, República Dominicana, lugar del asiento-tipo; para algunos arqueólogos se trata de «subtaínos» o «taínos occidentales») y *chicoide*s (de Boca Chica, en República Dominicana; para algunos arqueólogos esta es la cerámica representativa de los *taínos* o «taínos clásicos», en oposición a los *subtaínos*). Todos los arqueólogos coinciden en asignar origen aruaco a los ceramistas *salaloide*s (Saladero, nombre del residuario prototipo en Venezuela, en el delta del Orinoco) y agricultores irrumpieron en el Caribe insular en el siglo I d.n.e. Pero ya en el siglo VII arribaron a Puerto Rico y Haití, donde fueron detenidos en su avance por los preceramistas, la población más antigua de las Antillas (*guanahatabeyes*). Posteriormente avanzaron hacia Cuba. El estilo *salaloide* dio origen al *ostionoides* y al *chicoide*.

región septentrional de La Vega, y el de los *ciguayos*, quienes ocupaban la península de Samaná, en los dos casos, en La Española. Hoy sabemos que hubo una fusión de los *macorijes* y *ciguayos* con los *taínos* antes de la llegada de los españoles, lo que se manifestó en la cerámica y el arte rupestre, así como en la lengua¹¹.

En las Antillas Menores los europeos identificaron dos grupos agroalfareros más, el de los *eyeris* o *igneis* y el de los *caribes*. Según los cronistas, los *eyeris*¹² se diferenciaban de los *taínos* en apariencia, comportamiento

11 En el presente existen diversas opiniones sobre el origen de los *macorijes* y de los *ciguayos*. Svén Loven (*Origins of the Tainan Culture, West Indies*. Goteborg: E. B. Aktiebolag, 1935: 46 y ss.), Rafael Azcárate Rosell (*Historia de los indios de Cuba*. La Habana: Editorial Trópico, 1937: 117 y ss.), y Roberto Cassá (*Los taínos de La Española*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1974: 17) consideran que los *ciguayos* y los *macorijes* se diferenciaban de los *taínos* por ser más belicosos, usar el pelo largo y echado hacia atrás (como los *caribes insulares*, puesto que los *taínos* lo usaban recortado en la frente y la nuca), por el uso de plumas decorativas sobre la cabeza y mayor arcaísmo social y cultural. Los mencionados Sven (1935), Cassá (1974) y Donald W. Lathrap (*The Upper Amazon*. South Hampton: Thames and Hudson, 1970) y Bernardo Vega (*Los cacicazgos de la Hispaniola*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1988: 66) concuerdan en asignar a los *macorijes* origen *maïpure*, una de las ramas del frondoso árbol lingüístico aruaco, al que pertenecen los *taínos*. En lo referente a los *ciguayos*, el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, en su *Historia general y natural de las Indias islas y tierra firme del Mar Océano* (Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, 1851-1855: Lib. III) señala que estos procedían de algunas de las «islas cercanas a los flecheros» y que habían olvidado su lengua materna y aceptado la «lengua general [taíno] de la isla». José J. Guerrero («El contacto temprano indohispánico en Santo Domingo: una cultura histórica y arqueológica». En *El Caribe Arqueológico*. La Habana. 1979. No. 3. Pp. 101-112) explica (pág. 197) que la incompatibilidad inicial entre las series arqueológicas de *macorijes*, *ciguayos* y *taínos* se había diluido en parte en el momento de contacto con los españoles. La misma opinión sustenta Seline Miranda («Tras el rostro de los taínos en las Antillas». En *Nacional Geographic Magazine*. Barcelona. 2000. Diciembre). Sin embargo, Julian Granberry y Gary S. Vescelius (*Languages of the pre-Columbian Antilles*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2004: 125 y ss.) consideran a los *ciguayos* como descendientes de la hipotética primera migración que pobló las Antillas procedente de Centro América, cuya lengua la asocian con el jicaque o tol de Honduras, lengua independiente o sin nexos con otra lengua, hoy en vías de extinción. Para ambos, los *ciguayos* eran preagroalfareros relacionados con la tradición lítica casimiroide (de Casimiro, complejo lítico hallado entre Belice y Honduras, con una antigüedad de 7500 años a.n.e.). Y en cuanto a los *macorijes*, los consideran como representantes de la segunda oleada de poblamiento de las Antillas, procedente de Venezuela, del delta del Orinoco, de la región originalmente habitada por los waraos o guaratúnos. Finalmente, Granberry y Vescelius vinculan a los *macorijes* con la cultura ortoroide (de Ortoire, nombre del residuario prototipo hallado en Trinidad), muy relacionada con la casimiroide, o sea, híbrida, en la terminología de Irving Rouse (*The Tainos: Rise and decline of the people who created Columbus*. New Haven: Yale University Press, 1992: 62). Labor Gómez Acevedo y Manuel Ballesteros Gaibros (*Culturas indígenas de Puerto Rico*. Editorial Cultural. Río Piedras. 1978: 44) explican que la denominación *ciguayo* es de origen taíno y significa 'cabellos largos', su principal distinción externa en el contexto antillano, mientras que Granberry y Vescelius (2004: 126) acotan que *macorije* o *macorix* (como escribieron los cronistas) es una denominación debida a los *taínos* y significa 'los extranjeros'.

12 *Igneri* fue la primera grafía documentada por Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del Nuevo Mundo* (1516). *Iñeri*, *cyeri*, *ieri* procede de la voz aruaca insular *ieri* 'ser humano', según Manuel Álvarez Nazario («El arahuaco insular: sustrato lingüístico de las Antillas Mayores y Menores». En *Studia hispanica in Honores R. Lapesa*. Madrid: Editorial Gredos, Tomo 3. Pp. 29-42) e Irving Rouse y Benjamin Waters («Inviromental diversity and maritime

y lengua. Los *eyeris* eran ceramistas como los taínos y procedían del valle del Orinoco, desde donde fueron asimilando o sustituyendo a los pueblos que les precedieron y tras los cuales se internaron en las Antillas vía Trinidad. En el año 1000 d.n.e. surgió una nueva cultura, asociada también con la de los *eyeris*, llamada suazoide¹³, que se mantuvo hasta mediados del año 1400. Los estudios lingüísticos han permitido precisar que los *eyeris* hablaban una lengua aruaca más cercana al lokono de las Guayanas, mientras que el llamado taíno guarda mayor coincidencia léxica con las lenguas aruacas de Colombia y Venezuela conocidas por los nombres de goajiro y paraujano.

Como se desprende de documentos franceses de 1635 y años posteriores, los habitantes de las islas de barlovento dejaron de llamarse a sí mismos *eyeris* para llamarse *kalínagos*¹⁴ los hombres y *kalíphuna*¹⁵ las mujeres. Esto respondía al hecho de que alrededor del año 1450 d.n.e. *kalinas* o *caribes* procedentes de las Guayanas comenzaron a invadir las Antillas Menores y dieron origen a lo que los europeos denominaron «caribes insulares», en realidad un pueblo mestizo de ancestros aruacos, *eyeris*, y caribes, *kalinas*, cuya lengua era eminentemente aruaca¹⁶. Desde el punto de vista histórico, se documenta que hablantes de *kalina* continuaron penetrando en las Antillas, particularmente en Granada, hasta mediados de 1650.

No menos interesante es detenerse en otro mestizaje debido en parte a una creencia aruaca antillana que aún se preserva entre los campesinos cubanos y dominicanos, la del *jigüe* o *güije*, tipo de deidad fluvial de piel ne-

adaptation». En *Paper to Annual of the Society of American Archaeology*. Pennsylvania. 1983). Algunos arqueólogos consideran a los *eyeris* como los que introdujeron en las Antillas la cerámica salaloide, o sea, son considerados los primeros pobladores amazónicos en introducirse en estas islas. Así, pues, a partir del estilo salaloide surgieron los restantes estilos de cerámica que se extendieron hasta las Antillas Mayores: ostionoides, chicoide, meillacoide, palmito (en las Bahamas).

13 De Suazey, nombre del residuo prototipo hallado en Granada.

14 *Kalígano* procede del aruaco insular *kali-*, 'yuca', *-na-*, sufijo pluralizador como en *taí-no*, y *-go-*, sufijo que indica 'prestigio, honor' = 'prestigioso u honorable pueblo de la yuca'.

15 *Kalíphuna* procede del aruaco insular *kali-*, 'yuca', *-phu-*, 'clan', y *-na-*, sufijo pluralizador = 'prestigioso u honorable clan de la yuca'.

16 J. H. Granberry y G. S. Vesceius (Ob. Cit.: 2004: 130) demuestran que la lengua aruaca de los llamados caribes insulares contenía solamente un 11% de léxico de procedencia kalina.

gra. En el siglo XVII, los sobrevivientes del naufragio de un barco negro frente a las costas de San Vicente fueron acogidos como deidades por los llamados caribes insulares. Estos se mezclaron con los africanos y dieron origen a los llamados «caribes negros», quienes se convirtieron en grandes guerreros defensores de sus tierras. Los descendientes de este mestizaje preservarían el color de sus padres y adoptarían el nombre y la cultura caribe llamada *calípona* en la lengua antigua y *garífuna* en la actualidad¹⁷, variante de *kalífuna*¹⁸. En 1797 unos 1700 garífunas fueron deportados por los ingleses hacia la isla de Roatán, desde donde se extendieron por la costa atlántica de Honduras, Belice, Guatemala y Nicaragua. Su lengua se extinguió en San Vicente en 1925, lo mismo ocurrió en Dominica, donde fue sustituida por el francés criollo¹⁹. El soporte idiomático de la lengua llamada *garífuna* actualmente continúa siendo una lengua predominantemente aruaca en cuanto a la morfología y la sintaxis; el vocabulario es básicamente aruaco insular, salpicado con numerosos préstamos del kalina, del español, del francés y del inglés²⁰.

Así, pues, en las Bahamas y las Antillas hubo una relativa homogeneidad idiomática y cultural debido a que todos sus pobladores procedían de una misma área amazónica en la que predominaban las lenguas y cultura de la familia aruaca²¹. Por eso sería más recomendable llamar Mar de las Antillas a lo que hoy llamamos Mar Caribe, pues, realmente, era un mar exclusivamente aruaco.

La rápida extinción o asimilación de las poblaciones aborígenes en las Antillas Mayores obligó a las autoridades coloniales a importar mano de

17 Salvador Suazo (2001): *De caribe a garífuna. Un estudio comparado de la lengua caribe del siglo XVII y del garífuna actual*. París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne. Suplemente 1 del No. 25 de Amerindia.

18 Del caribe insular *kali-* 'yuca' + *-fu-* 'clan' + *-na* sufijo pluralizador = 'miembros del clan de la yuca', según Douglas Taylor (1977): *Languages of the West Indies*. John Hopkins University Press. Baltimore.

19 Charles J. M. R. Gullick (1976): *The exiled from St. Vincent: The development of Black Carib culture in Central America up to 1945*. Malta Progress.

20 Salvador Suazo. *De caribe a garífuna. Un estudio comparativo de la lengua caribe del siglo XVII y del garífuna actual*. París: Suplemento No. 1. Año 25 de Amerindia.

21 Llamamos *familia de lenguas* al conjunto idiomático que deriva de una misma lengua, como es el caso, por ejemplo, de la familia de origen latino, que comprende el español, francés, portugués, gallego, catalán, italiano, y otros idiomas.

obra esclava desde las Bahamas, Centroamérica y el litoral venezolano. De ahí que no pocos indios de las regiones mencionadas fueran introducidos en el Caribe insular, ya fuesen indios mexicanos llevados a Cuba, Santo Domingo o Puerto Rico, o misquitos llevados a Jamaica. Hoy muchos cubanos tienen ascendencia yucateca, pues el yucateco fue introducido en Cuba desde 1516 hasta 1861. De ahí la gran diversidad de metates que podrá observar cualquier persona que visite nuestros museos relacionados con el componente amerindio de nuestra cultura.

La relativa homogeneidad lingüístico-cultural precolombina fue totalmente alterada, además, por la diversidad impuesta por los colonizadores europeos con sus respectivas lenguas y culturas, quienes introdujeron también en el área diversos portadores de patrones lingüísticos y culturales subsaharianos., como el de los *gangás*²², *mandingas*²³, *minas*²⁴, *ararás*²⁵, *carabaliesí*²⁶, *lucumies*²⁷, *congós*²⁸ y *macuas*²⁹, a lo que se sumó la posterior introducción de asiáticos, chinos, japoneses, indios, paquistaníes y coreanos, con sus respectivas lenguas, creencias y tradiciones. El largo proceso de transculturación e intercambio lingüístico en esta región insular americana dio el siguiente resultado.

Si nos basamos en las lenguas oficialmente reconocidas en la actualidad por los Estados de esta porción insular americana, de un lado tenemos un área latina, o sea, hispanohablante y francófona; y del otro, una germánica, representada por el inglés y el holandés. Sin embargo, si nos detenemos en cada isla, veremos que esta realidad es mucho más compleja.

Por ejemplo, Cuba y República Dominicana son territorios eminentemente hispanohablantes; aunque en la primera hay pequeñas comunidades

22 Comprende los buloms, konos, egries, gbandis, gola, kissis, cross, lomas, manis, vaís.

23 Engloba a los bagás, bambarás, dyolas, fulbés, malinkés, sereres, sossos, yolofes, brams y otros.

24 Comprende a los ashantis, mantis, gwas, minas, bonnas, gans.

25 Los fongbes, ewes, mahis.

26 Representado por los ekois, ibibios, ijaws e ibos.

27 Comprende los baribás, binnis, bolos, chambas, gbaris, hausas, mosis, nupes, y yorubas.

28 Incluye los gbandas, bomas, bubis, kambas, congós, kubas, marawis, mbalas, mbambas, mbundus, ndambas, ngangelas, nhanneka-humbis, ovimbundos, rundis, songes, sundis, tekes y yakas.

29 Engloba a los macuas y malagasis.

de hablantes de haitiano y de una lengua asiática vestigial, el chino. República Dominicana, por su frontera con Haití, tiene áreas de habla créole o haitiano, además de que en el cabo de Samaná se habla inglés. Esto se debe a que en 1824 se asentaron ex esclavos norteamericanos originarios de Filadelfia, de cuyos numerosos descendientes hoy los ancianos hablan inglés, lo hijos son bilingües, y los nietos hablan español. Caso aparte lo constituye el “Estado Libre Asociado” de Puerto Rico, donde la lengua oficial es la inglesa, pero la nacional es la española.

Mucho más complejo es el mundo angloparlante. En las Bahamas, archipiélago tan caribeño como el resto de nuestras islas, el inglés es la lengua oficial, pero algunas capas de la población hablan un inglés criollo que se asemeja al inglés estadounidense, situación que se repite en las Islas Turcos y Caicos. En Jamaica, la mayoría de las personas sabe algo del criollo y algo del inglés jamaicano estándar, pero usa variedades intermedias según la situación y el interlocutor³⁰. Algo similar ocurre en las Islas Caimán, antigua dependencia de Jamaica. En las Islas Vírgenes Británicas la lengua oficial es el inglés, aunque se habla también una variante criolla³¹. En las Islas Vírgenes Estadounidenses, adquiridas de Dinamarca en 1917, se habló el *negerhollands*, un criollo holandés que surgió en las Antillas Holandesas, concretamente en San Eustaquio y San Martín, hoy extinguido, pues ahora se habla inglés y una variante criolla, además de bolsones de hispanohablantes de origen puertorriqueño en Santa Cruz, y de hablantes de un francés criollo en Carénage y Santo Tomás³².

En San Cristóbal y Nevis, así como en Anguila, la lengua oficial es la inglesa, además de que se utiliza un inglés criollo³³ y existen bolsones de habla francesa, ya que la isla fue posesión de Francia hasta 1783. En Antigua y Barbuda, así como en Montserrat, la lengua oficial es la inglesa, pero

30 David de Camp (1971): «Introduction: The study of pidgin and creole languages» En Dell Hymes (Ed.). *Pidginization and creolization of languages*. Cambridge: Cambridge University Press, Pp. 13-39.

31 Ian F. Hancock (1977): «Repertory of creole and pidgin languages». En Albert Valdman (Ed.). *Pidgin and creole linguistics*. Bloomington: Indiana University Press, Pp. 362-391.

32 Albert Valdman (1978): *Le créole: structure, status et origine*. Paris : Éditions Klincksieck.

33 Ian F. Hancock: *Op. Cit.*: P. 374.

existen variantes criollas³⁴. Caso interesante es el de Barbados, cuyo inglés vernáculo, conocido como *bajan* [beyžán], comparte muchos rasgos con el inglés criollo del Caribe, pero tiene menos africanismos y recuerda en mucho al inglés del occidente de Inglaterra³⁵.

La diversidad lingüística se vuelve mucho más compleja en Dominica, habitada por ingleses y franceses con sus esclavos hasta finalmente devenir colonia británica en 1814. Aquí, la lengua oficial es la inglesa, además de que se habla un criollo francés inteligible con los de Guadalupe, Martinica, Santa Lucía, Granada y Trinidad. En Santa Lucía, estado asociado al Reino Unido, la lengua oficial es la inglesa y se toma como modelo de la misma la hablada en Barbados, concretamente la de Castries, la capital³⁶. Actualmente, entre el 50% y el 70% de la población habla inglés criollo, mientras que el 40% es monolingüe en francés criollo. Algo similar ocurre en Granada, antigua posesión francesa de 1650 a 1762, donde todavía se habla marginalmente un francés criollo que coexiste con variedades criollas y estándar del inglés, la lengua oficial³⁷. San Vicente y Granadinas, por su parte, han compartido con Haití y la Guayana Francesa el francés criollo, casi extinguido en San Vicente; en ambas islas la lengua oficial es la inglesa. Trinidad y Tobago sobresalen porque se habló en Trinidad un francés criollo, hoy en extinción, además de que se utiliza un inglés criollo influido por el barbadense³⁸. En Tobago, por su parte, el criollo inglés recibe el influjo de la variante jamaicana. Para colmo, en Trinidad se hablan el hindi y el urdu como lenguas familiares y comunitarias, ya que casi el 40% de la población procede del subcontinente indio³⁹.

Ahora nos adentramos en el Caribe francófono. En primer lugar, tenemos a Haití, en la que impera una evidente situación de diglosia en la clase

34 Ian F. Hancock: *Op. Cit.*: P. 374.

35 Robert Le Page y Andrée Tabouret Keller (1985): *Acts of identity: Creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.

36 Robert La Page et Andrée Tabouret Keller. *Op. Cit.*

37 Albert Valdman. 1978.

38 Robert Le Page y André Tabouret Keller. *Op. Cit.*

39 Lawrence D. Carrington (1976): «Determining language education policy in the Caribbean sociolinguistic complexes». En *Linguistics*. Nueva York. No. 175. Pp. 17-43.

“alta”, ya que ésta emplea el francés en situaciones formales y el criollo en las no formales, pero la mayoría de la población es eminentemente monolingüe en francés criollo, del que se identifican tres dialectos principales: occidental, meridional y septentrional⁴⁰.

No menos interesante es la situación idiomática en las llamadas “Antillas Francesas” o “Indias Occidentales Francesas”, que comprenden a Martinica y las siete islas de Guadalupe. Martinica es un departamento ultramarino de Francia desde 1814, en el que la lengua oficial es la francesa, pero la mayoría de la población rural utiliza una variante criolla de ésta, además de la existencia de pequeños bolsones de hablantes de inglés criollo⁴¹. En Guadalupe también se da el mismo caso de convivencia del francés estándar con el francés criollo.

Llamativa es la situación idiomática de San Martín, la isla binacional más pequeña del planeta. La porción septentrional es dependencia de Guadalupe, por lo que en ella la lengua oficial es la francesa, que convive con la variante criolla; mientras que la porción meridional pertenece a las llamadas Antillas Neerlandesas, en la que se habla holandés, francés, inglés y una variante criolla de este último. La situación lingüística de San Bartolomé, dependencia de Guadalupe, también es peculiar, pues la mayoría de sus habitantes es de origen europeo. Así las cosas, una comunidad habla una variante criolla del francés caribeño, mientras que la otra utiliza un francés con rasgos parecidos al hablado en Norteamérica. A esto se suman inmigrantes anglófonos de San Cristóbal⁴².

Por último, tenemos la unidad autónoma del Reino de los Países Bajos llamada Antillas Neerlandesas u Holandesas, constituida por seis islas que geográficamente se diferencian en dos partes, Curazao y Bonaire, próximas a las costas venezolanas, y San Eustaquio, Saba y la porción meridional de San Martín, distantes a 900 km hacia el nordeste. A este conjunto hay que sumar la isla autónoma de Aruba. En esta última y en Curazao se habla

40 Albert Valdman (1977): *Pidgin and creole linguistics*. Bloomington: Indiana University Press.

41 Albert Valdman. 1977.

42 Albert Valdman. 1978.

holandés, inglés y papiamento, un criollo de origen portugués, que es la segunda lengua oficial junto con el holandés desde 1956. El papiamento, debido a su cercanía con Venezuela, actualmente está muy hispanizado. Esta lengua vehicular se deriva del criollo portugués aportado por esclavos africanos e inmigrantes holandeses que habían vivido en Brasil y que se asentaron en estas islas durante la segunda mitad del siglo XVII⁴³.

A modo de resumen, resaltamos que las lenguas aruacas de las Bahamas y de las Antillas fueron extinguidas, pero dejaron su palpable huella en el léxico de todas las variantes regionales de las lenguas europeas y sus derivados criollos en esta región, además de algunas creencias, supersticiones y leyendas que se han preservado en las zonas rurales de no pocos países caribeños.

Por otra parte, donde predominó el componente subsahariano sobre el europeo, surgieron modalidades criollas de las lenguas aportadas por los colonizadores procedentes de Europa, no así en el caso de las Antillas hispanohablantes. En Puerto Rico, República Dominicana y Cuba llegó a existir un medio de comunicación entre los esclavos africanos de diversa procedencia lingüístico-cultural que fue conocido con el nombre de *bozal*, también utilizado para la comunicación con la población de ascendencia europea. Pero el *bozal* decayó con el cese de la trata negrera, además de que no tuvo continuidad entre los hijos de los africanos, por lo que se extinguió totalmente⁴⁴. Por el contrario, en el resto de los países del área tenemos el papiamento de Aruba y Curazao, así como las variantes criollas del inglés y del francés en las Bahamas y las Antillas colonizadas por Inglaterra y Francia. Interesante es resaltar que el francés criollo de Guadalupe, Dominica, Martinica, Santa Lucía, Granada y Trinidad comparte rasgos afines, además de guardar similitud con variantes criollas francesas del Océano

43 Morris Goodman (1987): «The portuguese element in the American creoles». En Gleen G. Gilbert (Ed.). *Pidgin and creole languages: Essays in memory of John E. Reinecke*. Honolulu: University of Hawaii Press, P. 361-405.

44 Ver: Sergio Valdés Bernal (1987): *Las lenguas del África subsahariana y el español de Cuba*. Editorial Academia. La Habana.

Índico⁴⁵. Las variantes regionales⁴⁶ del inglés criollo, por el contrario, son muy heterogéneas. Podemos decir que, en líneas generales, el legado lingüístico-cultural originalmente subsahariano dejó una imborrable huella relativamente común en el área multilingüe que ocupan las Antillas y las Bahamas.

Otro elemento etnolingüístico no menos interesante en la región es el asiático, constituido por indios y paquistaníes en Antigua, Bahamas e Islas Vírgenes; por chinos en las Antillas Holandesas, Trinidad y Tobago y con menor peso en el área hispánica, quienes conservan sus respectivas lenguas en función familiar o comunitaria. Finalmente, tenemos a los árabes, numerosos en Guadalupe y Saint Kitts y minoritarios en otras islas.

No debemos olvidar, repetimos, que la lengua es el soporte idiomático de la cultura. La función cultural representativa de la lengua es la que le permite ser un rasgo del proceso de formación y desarrollo de la cultura del pueblo o nación que la habla. Todo lo que la cultura posee, en cierta medida se expresa mediante una lengua. Por tanto, la lengua en sí es un hecho cultural. Pero esto no significa que una cultura no se pueda manifestar mediante varias lenguas o que varias culturas posean una misma lengua como medio de expresión, como es el caso nuestro como hispanohablantes.

Por otra parte, la lengua también puede tener una función nacional representativa, ya que sin una lengua nacional, vehicular, común a todos, no puede existir la nación, o sea, un conjunto de personas de un mismo origen que posee una tradición, psiquis, cultura y lengua comunes. En un territorio geográficamente delimitado por fronteras o fenómenos naturales pueden convivir varias lenguas, pero para que exista la comunidad nacional, la nación, una de ellas debe satisfacer las necesidades de la comunicación interétnica, transcultural de todos los habitantes⁴⁷.

45 Douglas Taylor. *Op. Cit.* 1977.

46 Llamamos *variante regional de una lengua* a las diferentes formas de manifestarse una misma lengua en un área lingüística. Por ejemplo, las variantes cubana, dominicana y puertorriqueña de la lengua española.

47 Ver: S. Valdés Bernal (2000): *Antropología lingüística*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, P. 104 y ss.

Indudablemente, los criterios lingüísticos son importantes a la hora de trazar el panorama histórico-cultural de esa familia de pueblos que vive en esta porción insular de América. Realmente, no podemos negar la especificidad lingüística mediante la cual se expresan nuestros pueblos. Sin embargo, por encima de ella se erigen las condiciones sociales e históricas, los aspectos culturales que integran el conjunto de lo que llamamos el Caribe insular, del que las Bahamas forman parte indudable.

De este lado azul del Atlántico, como lo llamara José Martí, las Bahamas y las Antillas constituyen una región de gran diversidad lingüística y cultural, que debe ser preservada. Como dijera el famoso escritor español Miguel de Cervantes Saavedra en cierta oportunidad, «cada lengua es una ventana que se abre al mundo», por lo que no debemos cerrar estas ventanas, sino mantenerlas abiertas de par en par, estudiarlas, fortalecerlas, para que el maravilloso arco iris cultural de nuestra región continúe embelleciendo lo real maravilloso de estas afortunadas islas.

Cuba ha dado sustanciales pasos para vincularse más a este rosario de islas y, en general, al el resto de América. Ejemplo de ello es la fundación de la Casa de las Américas hace 49 años, el 28 de abril de 1958, y la constitución del Premio en la Categoría de Literatura Caribeña. No menos importante fue la creación, en 1979, del Centro de Estudios del Caribe de Casa de las Américas, así como la publicación de sus *Anales del Caribe* a partir de 1981, en los que han visto la luz trascendentales trabajos sobre la región. También ha sido significativo el establecimiento de la Cátedra de Estudios del Caribe de la Universidad de La Habana, mediante resolución rectoral del 10 de diciembre de 2004. Y no podemos pasar por alto la ejemplar labor realizada por la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, con sede en La Habana, en cuanto a encuentros sobre la diversidad cultural⁴⁸, en general, y sobre el Caribe⁴⁹, así como la publicación del presti-

48 Por ejemplo, del 7 al 10 de febrero de 2006 se celebró en La Habana la reunión internacional "Nuevos Enfoques sobre la Diversidad Cultural: Rol de las Comunidades (ver: Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe {www.lacult.org}).

49 Del 26 al 28 de mayo de 2008 se celebró en La Habana el coloquio internacional "La diversidad cultural en el Caribe" con la colaboración del Centro de Estudios del Caribe de Casa de las Américas.

gioso anuario *Oralidad* y otros materiales⁵⁰ y la red sobre lenguas en peligro de extinción y marginadas que lleva el mismo nombre de la revista.

Como estudioso de las funciones del lenguaje en la gestación de la cultura y de la nación, desearía aportar a este *IX Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Lenguas y tradiciones orales*, una serie de ideas y propuestas.

El patrimonio intangible de nuestros respectivos pueblos caribeños heredado y transmitido mediante diversas lenguas se deriva del fabuloso mestizaje que nos generó y que va más allá de lo que denominamos Iberoamérica, puesto que compartimos varios componentes etnoculturales y lingüísticos con los restantes países caribeños no hispanohablantes. ¿Así, pues, cómo se puede explicar que en Cuba la Tumba Francesa, originaria de Haití, no sea ya cubana? ¿Cómo explicar que en Cuba se está fortaleciendo el movimiento *rastafari*, aún cuando tenemos cuatro religiones cubanas de ascendencia subsahariana, como la Regla de Palo Monte, la Regla de Ocha e Ifá, la Regla Arará y las Sociedades Abakuás? Y qué decir del *sucu-sucu*, un baile y música cubanos que tiene sus orígenes en inmigrantes de las Islas Caimán que se asentaron en el occidente de nuestro país. Lo mismo es válido para el teatro bailado llamado *cocolo*, que surgió hace 200 años en San Pedro de Macorís, República Dominicana, y se inspira en referentes estilísticos de origen africano, a los que se han añadido elementos tomados de tradiciones europeas, con frecuencia bíblicas, aportadas por trabajadores inmigrantes de habla inglesa del Caribe que echaron raíces en este país.

Considero imprescindible compartir la información respecto de cuánto se ha podido avanzar en el conocimiento sobre nuestros respectivos países y definir en lo posible y con exactitud las raíces lingüístico-culturales que todos compartimos, hablemos o no español, pues solamente hurgando en ello hallaremos las respuesta a varias interrogantes aún no definidas.

50 Por ejemplo, la compilación de artículos debida a los coordinadores Gilda Betancout y Frédéric Vacheron, *Lenguas y culturas de la Amazonia. ¿Diversidad en Peligro?* (ORCAL de la Unesco y Casa de las Américas. La Habana. 2006).

::298::

En este sentido, valdría la pena pensar en la creación de una red de información que contase con diversas bases de datos por países que recojan lo ya publicado y lo que se publica sobre la región y que permita un flujo de intercambio de información entre los estudiosos de diversas disciplinas interesados en el tema de la tradición oral y su soporte idiomático por país o región. Tal vez para ello sea útil la red Oralidad, en vías de constitución.

Por ejemplo, sería muy ventajoso saber si existen obras regionales que recojan las características del léxico de las lenguas habladas en cada área lingüística⁵¹, el folclor y la tradición oral, para poder deslindar el componente etnolingüístico y cultural de sus portadores.

Así mismo, ameritaría la pena elaborar algunos proyectos de investigación que propiciaran conocer qué lenguas amerindias incidieron en la conformación del español caribeño, legado que compartimos con otros idiomas del área, lo que también se haría extensivo al legado subsahariano y norteafricano o árabe-bereber, así como de otras lenguas no europeas. Por otra parte, no menos importante sería un profundo estudio comparado de los patrones lingüístico-culturales aportados por la migración regional europea, en el sentido de definir la procedencia sociolingüística de estos pobladores, o sea, qué tipo de español, inglés, francés u holandés trajeron consigo, de qué región europea y cuánto influyó en esto la jerga marinera o el habla portuaria, pues la colonización fue a través del océano. No debemos pasar por alto que el mundo de la marinería posee una rica tradición oral aportada a América. Todo esto reforzaría mucho más los conocimientos lingüísticos acerca nuestro patrimonio inmaterial y nos acercaría mucho más a los restantes países no hispanohablantes de la región. Esto, además, devendría un instrumento valioso para su mejor promoción y difusión.

La intención de nuestra ponencia ha sido recordar la gran diversidad idiomática y aparentemente cultural que nos caracteriza, que si bien constituye un desafío para conocernos mejor, no es una barrera infranqueable que no podamos superar, pues precisamente en nuestras manos están las

51 Utilizamos el concepto de *área lingüística* en el sentido de 'área en que predomina una lengua estatal'.

posibilidades para su estudio y descripción, en aras de conocernos mejor, viabilizar la comunicación y unirnos más ante un mundo unipolar que nos amenaza.

::299::

SERGIO VALDÉS BERNAL

Nació en La Habana en 1943. Concluyó sus estudios superiores en la Universidad Carolina de Praga (República Checa), en 1969. En esa misma universidad obtuvo los títulos de Dr. Ph. en Romanística y doctor en Ciencias Filológicas. Es investigador titular del Instituto de Literatura y Lingüística "José A. Portuondo Valdor", profesor titular de la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, y miembro de número de la Academia Cubana de la Lengua. Es miembro de la Junta de Gobierno de la Sociedad Económica de Amigos del País, de la Cátedra de Antropología de la Universidad de La Habana, de la Junta Directiva y vicepresidente del Consejo Científico de la Fundación Fernando Ortiz. Secretario de la Cátedra de Oralidad «Carolina Poncet», miembro de la Sección de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Comisión Nacional de Grados Científicos y miembro adjunto del consejo científico del Instituto Cubano de Antropología.

Ha sido condecorado con la Medalla de la Alfabetización (1986), la Orden «Carlos J. Finlay» (1995), la Distinción por la Cultura Nacional (1995) y el Premio "Félix Varela" (1998) de la Sociedad Económica de Amigos del País, por su contribución al desarrollo de las ciencias sociales.

Sus artículos han sido publicados en revistas especializadas y es autor de varios libros, cuatro de los cuales han recibido el Premio Nacional de la Crítica: *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba* (ed. Academia, La Habana, Tomo I. 1991 y Tomo II 1993), *Inmigración y lengua nacional* (ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1994), *Lengua nacional e identidad cultural del cubano* (ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1998), *Antropología lingüística* (Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000).

Tradición oral, comunicación gestual y saber matemático

*Fernando A. Yáñez B.,
Ecuador*

“Así como existen leyes universales que gobiernan los sistemas culturales, también para el “sistema cultural” constituido por las matemáticas y su tradición cultural, se puede encontrar leyes de igual valor”
(Wilder, 1981).

1. La mediación sociocultural del pensamiento matemático

El sistema matemático de cada cultura está delimitado por su realidad social, económica y cultural. El cálculo y las formas de expresión matemática ayudan a enfrentar situaciones sociales particulares. Las matemáticas occidentales, por su parte, se caracterizan por la ausencia de hechos sociales, están desligadas en su totalidad de realidades culturales. La escolarización de las matemáticas produce un estudio mecánico, cuya consecuencia es la frustración y un sentimiento de inutilidad, con todas las consecuencias que de este fenómeno se derivan.

Las evidentes distorsiones, mistificaciones o vacíos sobre las culturas de la historia latinoamericana, han dado lugar a la formación de un sin número de prejuicios con respecto a la lengua y a los sistemas matemáticos. Así, los procesos de escolarización se han caracterizado por utilizar como lengua única el castellano y como sistema matemático el decimal occidental;

desconociendo de esta manera las especificidades culturales de los “pueblos indígenas de América”.

Estos pueblos son sociedades de tradición oral, se caracterizan por utilizar los sentidos para comunicarse y aprender: la vista, el tacto, el oído, el gusto, el olfato. La comunicación tiene lugar en situaciones y con objetos reales, se acompaña por gestos y movimientos corporales. La escritura, entre tanto, elimina los referentes concretos, el uso de los sentidos y el movimiento; la comunicación se desempeña en un plano no presente, alejado e hipotético.

En el caso de las matemáticas se han generado préstamos del castellano u otras lenguas y adaptación de términos y situaciones para poder expresar cantidades mayores o diferentes a las que su realidad permite.

Por otro lado, la expresión lingüística en el campo de la numeración denota el tipo de estructura mental del cual se dispone para manifestar la capacidad matemática. La forma de representación lingüística expresa la concepción del espacio y el tiempo: así, el castellano se caracteriza por ser lineal bidimensional, el Kichwa¹ por ser espiral tridimensional.

Lograr evidenciar las diferentes concepciones del espacio-tiempo y las diferentes leyes que rigen la formación de la expresión lingüística, entraña una labor acuciosa e intensa que desarrollaremos a continuación, facilitando elementos que permitan el diseño de metodologías para la enseñanza de las matemáticas, de acuerdo con las especificidades culturales de los “pueblos indígenas de América”; sugiriendo, además, la Educación Bilingüe, con el fin de difundir la educación en lenguas maternas, así como las concepciones matemáticas específicas a cada cultura, como una forma de desarrollar las destrezas de los niños.

Después de aprender las matemáticas en sus sistemas matemáticos maternos, los niños podrán entender y desarrollar de mejor manera las destrezas del sistema de representación decimal occidental.

1 Pueblo originario de América del Sur, asentado en Bolivia, Ecuador y Perú.

2. Conceptos básicos

Se describen a continuación algunos conceptos básicos, que permiten entender cómo se puede reconstruir una cultura matemática, basándose en el análisis de la cosmovisión, la estructura lingüística y el uso socio-cultural.

2.1. Matematicidad

Este concepto se refiere a la capacidad de cuantificación y cálculo hipotéticamente presentes en la mente humana. Lo que nos ayuda a visualizar la numeración y el cálculo como productos intelectuales que se definen en contextos específicos y asociados con intereses culturales y prácticos bien definidos.

A pesar de que el concepto de “matematicidad” aplica, de todas maneras, una categoría intelectual, elaborada por el pensamiento occidental; es también un referente para discernir y reconstruir una ciencia cultural en el área de los números y el cálculo. “Sin embargo, evidencias culturales sugieren que la matemática ha florecido en todo el mundo, y que los niños se benefician de ella aprendiendo las prácticas matemáticas provenientes de las necesidades reales y deseos de las sociedades” (Zalavasky, 1977). Para lograr una comprensión adecuada de los diferentes sistemas matemáticos es necesario ubicarlos dentro de las necesidades y usos que reciben al interior de la sociedad.

2.2. Etnomatemática

Es el arte o la técnica de entendimiento, explicación, conocimiento, abordaje y dominio del contexto natural, social y político, sustentado sobre procesos de contar, medir, clasificar, ordenar e inferir. Las matemáticas de un grupo cultural definido se constituyen desde su cosmovisión. La etnomatemática es un medio para mejorar el aprendizaje de los niños, superando de esta manera la alienación cultural.

Suele pensarse que la ausencia de palabras para contar indica la ausencia de conceptos para contar y calcular, razón por la cual los estudios etnomatemáticos se dedicaron por mucho tiempo a la recolección de datos, que por lo general llegan a confundir, en el campo lexical. Se debe considerar que las palabras en las que se expresan las operaciones aritméticas, tienen una relación con el nivel de economía y necesidades prácticas.

2.3 Sistema numeral de ámbito finito

Este concepto sugiere que los números que se pueden expresar verbalmente, en cualquier idioma, tienen un límite, incluso en los idiomas que tienen complicados sistemas de notación y representación gráfica.

Algunos de los sistemas numerales estructuran su orden en la suma, definiéndose esencialmente en el momento de contar. Se torna necesario, entonces, para el análisis de la construcción de los sistemas numerales, realizar un análisis lingüístico etimológico de los números mismos.

Los análisis etimológicos nos ayudan a encontrar la referencia con el concepto original. Un ejemplo lo encontramos en la lengua de los Chachis², el Cha'palaachi, en donde el número 5 se expresa como "manda", que significa mano; el número 10 se expresa como "paitya", que significa 2 manos; el número 20 se expresa como "mancha'lura", que significa hombre (2 manos y 2 pies). Podemos encontrar algo similar en el análisis de los números del sistema numérico Maya.

2.4. Numeración y cálculo

Dentro del estudio lingüístico es importante distinguir entre numeración y cálculo, preguntándonos si la capacidad de contar puede existir independientemente de la de calcular (en realidad existe interdependencia). Difícil situación que nos lleva a recalcar otro concepto: "En efecto en estos está

2 Pueblo indígena del Ecuador, asentado en las costas del Océano Pacífico.

::304::

implícito, como fosilizado en el sistema lexical, un proceso de cálculo que, según los idiomas, incluye suma, resta, multiplicación y acaso incluso división. En poquísimos idiomas del mundo, existe también una operación que ha sido denominada ultra-cuenta, o contar más allá”. El idioma de los Wao-dani³, el Wao Tededo, nos da un ejemplo: su sistema se basa en la suma, así: 1 (aruke), 2 (me), 3 = 2+1 (mea go aruke), 4=2+2 (mea go mea).

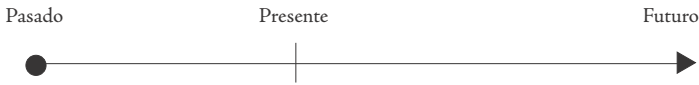
2.5 Concepción del espacio tiempo

La concepción del espacio y el tiempo se refiere a la representación gráfica de los números. En castellano esta representación responde a parámetros de linealidad: horizontal o vertical. Cassier refiere esta representación a la progresión del sistema matemático escrito, en las dos posibilidades que estamos habituados a manejar:

1	2 3 4 5 6 7 8 9
2	
3	
4	
5	
6	
7	
8	
9	

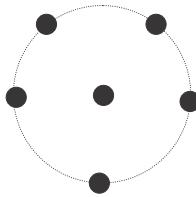
3 Pueblo indígena del Ecuador, asentado en la Amazonía.

Las operaciones aritméticas responden también a esta concepción del espacio y el tiempo lineal. La concepción del espacio determina la concepción del tiempo:

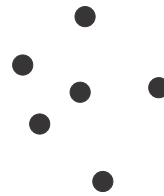


La cultura Kichwa, presenta una concepción del espacio y del tiempo espiral, así: “un Kichwa hablante ubica elementos en forma circular con un grupo central o, también en forma espiral. En los dos casos, el grupo central o inicial del espiral es el primer referente del conteo o del cálculo y en términos lingüísticos constituyen el “ñaupa” (primero, comienzo, adelante) y numéricamente representan el “shuk” (uno)” (Yáñez, 1985).

Distribución circular



Distribución espiral



Este tipo de concepción determina y orienta el pensamiento matemático y consecuentemente los diversos grados de cálculo: graneo⁴, cálculo oral y cálculo mental, que tienen características espaciales y no puramente lineales.

Este referente de la concepción espacio-tiempo, de la cultura Kichwa, es una invitación para reconstruir las concepciones espacio temporales de los diferentes pueblos indígenas de América.

4 Se entiende por graneo al procedimiento matemático que utiliza semillas o piedras para realizar cálculos.

2.6. Cultura material y espiritual

Los signos de la cultura material han sido llamados por la antropología y la etnología “formas materializadas”, “artefactos” o “rasgos” (Duncan, 1986) que por lo general se han constituido en los procesos de las actividades adaptativas y productivas.

En este sentido, los objetos más trascendentes que surgen en el proceso de adaptabilidad son la vivienda, la alimentación y la indumentaria, mientras que los productos que surgen en el proceso intelectual-productivo-creativo son ciertos artefactos. Los pueblos indígenas de América cuentan con varios artefactos de cálculo⁵, por ejemplo: los Cañaris⁶, cuentan con la Taptana; los Incas, con la Yupana, y los Aztecas, con el Nepohualtzeintzin.

3. Estudio de caso

Presentamos a continuación un estudio sobre el sistema matemático de la cultura Shuar, pueblo originario del Ecuador asentado en la Amazonía. Este trabajo busca aportar elementos que permitan ordenar y recuperar los sistemas matemáticos culturales, con el fin de crear materiales y metodologías para una enseñanza de las matemáticas apropiada a las culturas de los diferentes pueblos originarios de América.

3.1. Ubicación geográfica de la cultura Shuar

Los Shuar, “Untsuri Shuar” (gente numerosa), ó “Muraya Shuar” (gente de la colina), son un pueblo amazónico conocido por sus características guerreras y famosos por reducir las cabezas de sus enemigos, practica conocida como “tzantza”.

5 Estos artefactos de cálculo eran utilizados por los pueblos originarios de América antes de la llegada de los españoles.

6 Pueblo originario del Ecuador, asentado en la Sierra Central de los Andes.

Asentados al este de los Andes, son quizás el pueblo más numeroso de América del Sur. Habitan un área bastante extensa del Ecuador, en las provincias de Morona Santiago, Zamora Chinchipe, Pastaza, Napo y Sucumbíos.

::307::



El territorio Shuar está dividido por la cordillera del Kutukú, de 2000 metros de altura, en una parte occidental y en otra oriental. A quienes viven en la primera se les conoce como los Shuar fronterizos y tienen contacto directo con las ciudades, donde se asientan los colonos; a quienes viven en la parte oriental, se les conoce como los Shuar del interior y no tienen contacto con colonos.

El piso ecológico se caracteriza por ser una montaña tropical, en donde los ríos provenientes de la serranía caen en forma de torrentosas cascadas, razón por la cual se le conoce como “el pueblo de las cascadas”.

Esta cultura es una de las más importantes e interesantes que existen actualmente en América del Sur. A pesar del contacto con occidente, han

logrado mantener parte de su cultura hasta nuestros días. Sin embargo, su cultura material es la más influenciada.

3.2. Estructura matemática

En los últimos años ha crecido la convicción de que la actividad intelectual, conocida como “matemática”, no es una ciencia de construcciones lógicas libre de contradicciones. Esta acepción de la matemática con un valor no absoluto, abre las posibilidades para la realización de investigaciones culturales sobre las mismas.

Si consideramos a la matemática como una de las posibles formas de actividad intelectual producto de la interacción de la potencialidad de la mente y no como una actividad intelectual por excelencia, basada en la racionalidad occidental, podremos encontrar que los pueblos tienen o tuvieron una capacidad matemática caracterizada por su contexto socio cultural.





3.2.1. Sistema de numeración

Los ancianos del pueblo Shuar, sujetos de este estudio, pueden contar hasta veinte sin existir nombre alguno para los números. El lenguaje es en este caso un registro indirecto del concepto de cantidad, sin ser un espejo de las representaciones cognitivas. Hemos logrado determinar cómo los ancianos utilizan de manera combinada las palabras con los dedos de las manos y los pies. Primero, toman los dedos como objeto de referencia o indicador con cualidades de significante, utilizando la palabra: “**ju**” (este), para señalar a las personas, animales y objetos que están cerca y “**au**” (ese) para las que están lejos.

Por ejemplo, para contar diez gallos, en Shuar “ayum”, que están cerca, lo hacen de la siguiente manera:



- Se comienza a numerar del 1 al 5, con la mano izquierda y por el dedo meñique. Cada vez que se cuenta una unidad se dobla

el dedo correspondiente con la mano derecha, cuando se llega al dedo pulgar que corresponde al cinco se cierra totalmente la mano y moviéndola hacia adelante y hacia atrás se dice “este -objeto/animal- que termina la mano”:

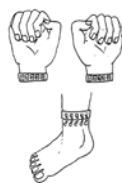
Frecuencia de uso	Utilización de manos	Palabra utilizada	Aproximación al español
1		“ju ayum”	este gallo
2		“ju ayum”	este gallo
3		“ju ayum”	este gallo
4		“ju ayum”	este gallo
5		“ju ayum” ewejen amua	este gallo que termina la mano

- Para continuar el conteo de unidad en unidad, hasta llegar al diez, estratégicamente se mantiene cerrada la mano izquierda, como señalando que ya existe una vez cinco, y con esta se van bajando los dedos de la mano derecha, comenzando por el meñique, cuando se llega al dedo pulgar que corresponde al diez, se cierran totalmente las manos y moviéndolas de arriba hacia abajo, se dice “este-objeto/animal- que termina las dos manos”:

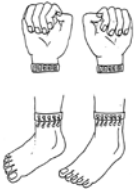
::310::

Frecuencia de uso	Utilización de manos	Palabra utilizada	Aproximación al español
6		“ju ayum”	este gallo
7		“ju ayum”	este gallo
8		“ju ayum”	este gallo
9		“ju ayum”	este gallo
10		“ju ayum” jimiara ewejen amukai	este gallo que termina las dos manos

- Para llegar al número veinte se utilizan los dedos de los pies, se mantienen las dos manos unidas y con el dedo índice de la mano izquierda se van señalando los dedos, comenzando por el meñique del pie izquierdo.



Frecuencia de uso	Palabra utilizada	Aproximación al español
11	“ju ayum”	este gallo
12	“ju ayum”	este gallo
13	“ju ayum”	este gallo
14	“ju ayum”	este gallo
15	“ju ayum” ewejen, nawe amua	este gallo que termina el pie



Frecuencia de uso	Palabra utilizada	Aproximación al español
16	“ju ayum”	este gallo
17	“ju ayum”	este gallo
18	“ju ayum”	este gallo
19	“ju ayum”	este gallo
20	“ju ayum” jimiara ewejen, nawe iraku	este gallo que termina las dos manos y los dos pies

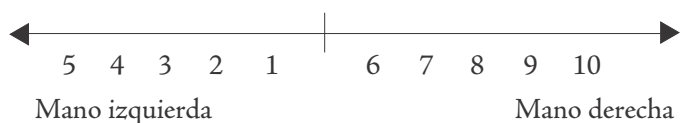
Cuando un Shuar quiere decir que existen cinco objetos, cierra la mano izquierda totalmente y la mueve hacia adelante y atrás, si quiere decir que existen diez objetos junta las dos manos cerradas y las mueve hacia adelante y atrás, lo mismo sucede con el quince y con el veinte. El movimiento de las manos juega un papel relevante en la comunicación. La clave es la complementariedad, en donde el uso de las partes del cuerpo y el movimiento de las manos están claramente asociados a la expresión verbal, siendo la expresión gestual la que determina la cantidad.

En el caso que nos ocupa, encontramos un metalenguaje, en donde el sistema de numeración verbal se complementa con un amplio uso de gestos de manos y pies, de manera sistemática y ritual, situación característica no sólo en los pueblos de tradición oral. Como nos muestra el psicolingüista D. McNeill al realizar estudios sobre el uso de la gestualidad por parte de matemáticos, encontró que es relevante la utilización de gestos en cualquier discusión sobre un teorema ó ecuación, concluyendo que el uso de gestos está siempre presente en la comunicación “contextual” y/o de temas muy abstractos.

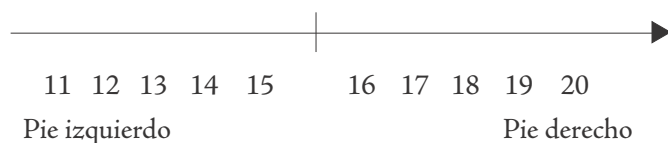
::312::

3.3. Concepción del espacio tiempo en el sistema de numeración Shuar

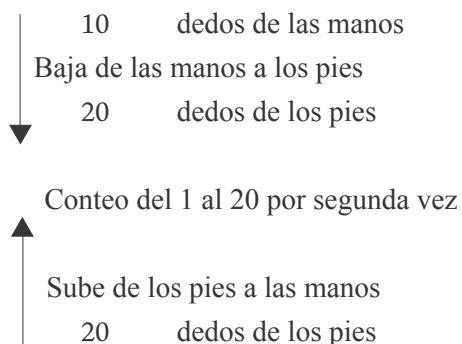
En el conteo de los números utilizando los dedos de las manos, podemos evidenciar una secuencia lineal bidireccional:



En el conteo de los números utilizando los dedos de los pies, encontramos una secuencia lineal unidireccional:



Con relación al conteo en manos y pies, cuando se quiere contar cantidades que van más allá de diez, encontramos una secuencia vertical y horizontal bidireccional, que va de arriba a abajo y viceversa, esto lo evidenciamos en la descripción numérica de 10 en adelante:

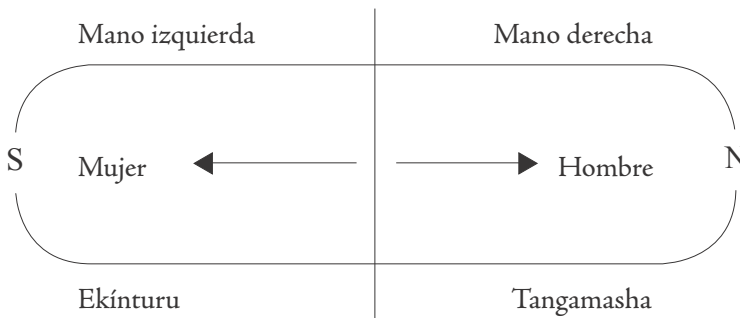


3.3.1. La concepción del espacio en la casa tradicional

::313::

La casa tradicional Shuar es de forma elíptica. Tiene una longitud de 15 a 20 metros y un ancho de 8 a 10 metros, así como dos puertas, una a cada tope de la casa: una es usada por los hombres y la otra por las mujeres. La casa tiene dos departamentos, uno destinado al uso de mujeres y niños que se llama “ekínturu”, el otro para los hombres y visitantes que se llama “tangamasha”.

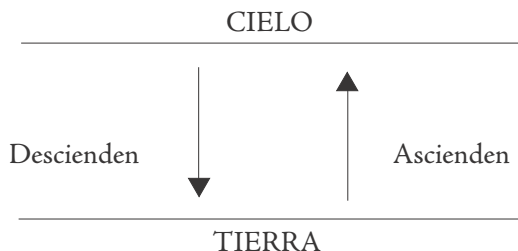
La secuencia horizontal bidireccional del sistema numérico, la encontramos también en la distribución espacial de la casa. El lado norte (derecho) pertenece al hombre y el lado sur (izquierdo) pertenece a la mujer, cada lado tiene su correspondiente puerta de entrada y de salida.



3.3.2. Cosmogonía y concepción del espacio

Para los Shuar la tierra es una inmensa isla, en la cual viven los hombres en continuas dificultades y guerras, molestados por los antepasados, llamados “iwianchi”, que buscan placer terrenal ya que no pueden ir al cielo. El cielo es una inmensa planicie muy fértil, habitada por los dioses y los hombres que gozan de todo bien. Un mito Shuar dice que antes había comunicación entre el cielo y la tierra, todos los hombres podían disfrutar de la felicidad del cielo, porque podían ascender a través de un bejuco que desde las plantas del cielo, colgaban hasta la tierra.

::314::

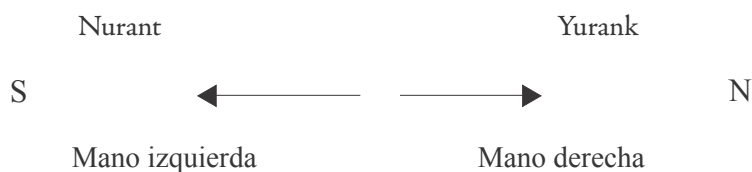


Esta concepción cosmológica concuerda con la secuencia vertical bidireccional del conteo de los números del diez en adelante.

3.3.3. Concepción del tiempo

Existen dos tiempos, el Yurank: tiempo de las cosechas y buenos frutos y el Nurant: tiempo de escasez o de sembrar.

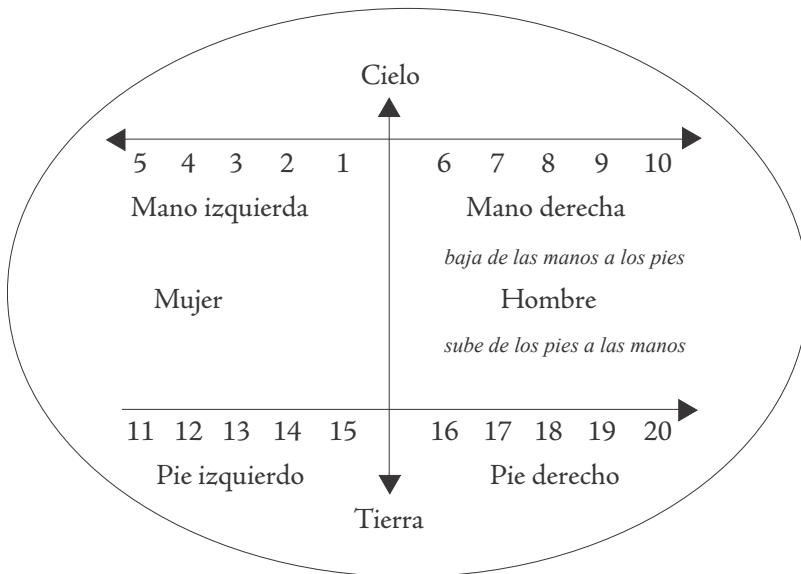
El Yurank dura ocho meses y va desde octubre a mayo y el Nurant dura cuatro meses y va desde junio hasta septiembre. Estos dos tiempos concuerdan con la secuencia lineal bidireccional del espacio, pues el Nurant corresponde a la mano izquierda y el Yurank corresponde a la mano derecha.



3.3.4. Imagen cosmológica del sistema numérico

La imagen cosmológica del sistema numérico nos muestra la forma lógica en la que se expresan los conceptos de orden y número, en concordancia con la concepción del espacio.

La cosmología en este caso comprende el conjunto de concepciones que estructuran el orden del sistema, que se constituyen en una unidad lógica en la cual se evidencia el arquetipo simbólico de la conexión cielo-tierra y aspectos ideológicos del pensamiento cultural: la distribución de la casa y la división de los tiempos en escasez y cosechas.



A partir del principio de analogías simbólicas, en sus diferentes planos y polaridades de correspondencia, encontramos que este discurso visual ordena el sistema numérico, basado en la dualidad, de los seres que habitan el mundo de arriba y de abajo. En la explicación de esta tradición compartida existe un conocimiento común al grupo cultural, que lo ubica en un lenguaje que trasciende las limitaciones de lo verbal.

4. Noción de número en la lógica matemática Shuar

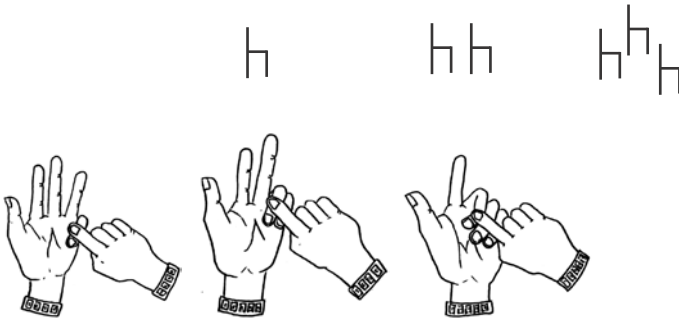
La comprensión del número se da a través de la correspondencia de uno a uno y de la conservación de cantidad, que en esencia, son procesos de

::316::

clasificación y seriación, que sientan las bases para entender los procesos matemáticos.

4.1. Correspondencia de uno a uno

La habilidad de los Shuar de contar objetos relacionándolos con los dedos de la mano que doblan, es correspondencia de uno a uno. Consiste en colocar por parejas dos o más grupos de objetos, uno a uno, por ejemplo: un círculo con una silla, dos círculos con dos sillas, tres círculos con tres sillas.

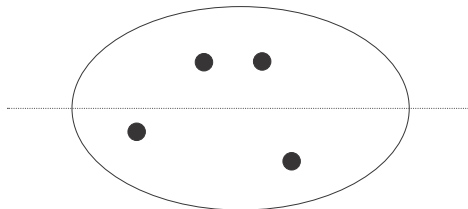


4.2. Conservación de cantidad

La conservación de cantidad consiste en mantener el número de objetos en el conjunto que forman, independientemente de la forma en que se coloquen u ordenen, por ejemplo: en la línea "B", la cantidad de círculos ocupa más espacio que en la línea "A", sin embargo la cantidad es dos.

"A" = 2

"B" = 2



El manejo de la conservación de cantidad y de la correspondencia de uno a uno, permiten el manejo de ideas más complejas como las medidas, los conjuntos infinitos y las incógnitas, como la "X", que permiten al pensamiento operar de forma hipotética deductiva.

4.3. Estructuras gráficas

Al aplicar pruebas elementales sobre agrupación de objetos, encontramos la tendencia a formar 2 grupos de cinco objetos con una secuencia lineal bi-direccional, de la misma manera que lo hacen al contar con los dedos de las manos. Los entrevistados agruparon 24 objetos de la siguiente manera:

Objetos a agrupar



Proceso de agrupación

Mano izquierda	Mano derecha
Primer paso ooooo	Segundo paso ooooo
Tercer paso ooooo	Cuarto paso ooooo
Quinto paso oooo	



::318::

Esta concepción lineal bidireccional, presente en el proceso de agrupación, determina la seriación, clasificación y por lo tanto la correspondencia de uno a uno y conservación de cantidad, así como la forma en la cual se solucionan los problemas matemáticos.

5. Operaciones básicas

5.1. Suma

En las operaciones con cifras menores se forman grupos de cinco y luego se cuenta el resultado con las manos y los pies, así:

- Si tiene cuatro gallinas y le regalan tres. ¿Cuántas gallinas tiene?

1. Cuenta las gallinas de su propiedad:

4

2. Luego con lo que le han regalado, forma grupos de cinco:

$$\boxed{4} + \boxed{1} + \boxed{2}$$

Primer grupo

Segundo grupo

3. Cuenta con las manos el total y mostrando la mano izquierda cerrada y junto a esta la mano derecha con dos dedos cerrados, dice: “tengo esto”.



- Si tiene nueve gallinas y le regalan seis. ¿Cuántas gallinas tiene?

1. Cuenta las gallinas de su propiedad:

9

::319::

2. Luego forma grupos de cinco:

$$\boxed{4 + 1} + \boxed{4}$$

Primer grupo

Segundo grupo

3. Luego con lo que le han regalado, completa los grupos de cinco:

$$\boxed{4 + 1} + \boxed{4 + 1}$$

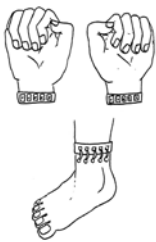
Primer grupo

Segundo grupo

$$+ \boxed{5}$$

Tercer grupo

3. Cuenta con las manos el total y mostrando la mano izquierda y la derecha cerradas juntas a los dedos del pie izquierdo, dice: "tengo esto".



Bibliografía

::321::

- ALTIERI RADAMÉS. 1937. "El Kipu Peruano" En Revista geográfica Americana, vol. 7. Buenos Aires, Argentina.
- BURNS GLYNN WILLIAM. 1981. "La tabla de cálculo de los Incas". En Boletín de Lima No. 11. Lima, Perú.
- COVAZ MAURICIO. 1987. *Las matemáticas como experiencia cultural*. California: Universidad de Berkeley.
- _____. 1990. *Algunas notas sobre la cuantificación y los números en un idioma indígena de la amazonía*. Texas: Universidad de Texas.
- MILLA CARLOS. 1980. *Génesis de la cultura Andina*. Lima: Editorial del Colegio de Arquitectos del Perú.
- PATAL JUAN. 1998. *El contador de los granos de maíz*. Guatemala: Pronem Unesco.
- PIAGET JEAN. 1997. *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A.
- TARLE GABRIEL. 1979. "Método de matemáticas para la alfabetización en lengua quichua". En Revista PUCE, Año VIII, No. 25. Quito, Ecuador.
- WEDIN AKE. 1966. *El sistema decimal en el imperio Incaico*. Madrid: Instituto Ibero Americano.
- YÁNEZ CONSUELO. 1985. "Elementos de análisis quichua en matemáticas". En Revista Cultura, Vol. VII, No. 3, Banco Central. Quito, Ecuador.
- YÁNEZ FERNANDO. 1995. *Matemáticas en las nacionalidades del Ecuador*. Quito: PEBI GTZ.

FERNANDO YÁNEZ

::322::

Licenciado y Perito en Antropología, cuenta con el Diploma Superior en Estudios Avanzados de la Cultura de la Universidad del País Vasco, España. Maneja la estructura gramatical de las lenguas kichwa, shuar y cha'palachi.

Ha realizado numerosos cursos en Ecuador, Bolivia, Guatemala y Perú, acerca de la educación bilingüe, la comunicación y el desarrollo indígena. Fue distinguido por el Municipio de Quetzaltenango, Guatemala, por su apoyo a la educación intercultural bilingüe.

Como expositor ha participado en seminarios y talleres en Ecuador, Perú, Argentina y México, siendo el más reciente el Seminario Internacional: Epistemología Indígena e Intercultural. Proyecto Eibamaz Unicef Finlandia. Lima, Perú, 2007.

Ha sido consultor y director de proyectos en las áreas de su especialidad. Algunas de sus más recientes publicaciones son: *Prácticas de crianza en la cultura kichwa del pastaza. Prácticas de crianza en la cultura shuar*, Unicef / GTZ, 2002; y *Matemática del pueblo shuar*, Abya Yala, 2004.

Acortando la distancia entre lo dicho y lo hecho: hacia nuevas políticas de promoción y difusión patrimonial

*Esteban Emilio Mosonyi,
Venezuela*

Nadie más que los intelectuales comprometidos, aquellos que hemos dedicado lo mejor de nuestras vidas a revalorar y, en cierto modo, a revivir numerosas manifestaciones de una sociodiversidad y diversidad cultural moralmente amenazadas por una globalización mal entendida y peor ejecutada, nos sentimos satisfechos y casi realizados: se ha dado, al fin, un cambio espectacular hacia fines del milenio pasado y a nivel mundial –vuelco trascendental, se podría argüir– en cuanto a una nueva actitud de valoración positiva, por parte de la opinión pública y las políticas oficiales emanadas de la misma, hacia los miles de culturas, lenguas y otras manifestaciones diferenciales que a pesar de todo sigue atesorando la humanidad planetaria.

Holgaría aquí repetir de manera escolástica los importantísimos documentos producidos tanto por los grandes organismos internacionales como por la gran mayoría de los gobiernos en defensa, primero, del patrimonio tangible y, algo más adelante, intangible de cada país; junto a los cuerpos normativos –importantes por su cantidad y calidad– indispensables para poner en marcha, llevar adelante y culminar con éxito muchas de las políticas propuestas, sin las cuales nos quedaríamos en la mera retórica. Prefiero dar por sabidos todos estos elementos.

Indudablemente, las cosas han cambiado. En el caso nuestro, Venezuela cuenta con una Constitución –la llamada Bolivariana del año 1999–, que reconoce los más de 35 idiomas indígenas, vigorosos en su

::324::

mayoría, como “patrimonios de la humanidad”, además de un conjunto de disposiciones que dignifican en términos elocuentes y precisos las culturas indígenas y reconocen una cantidad de derechos individuales y colectivos de las comunidades y pueblos portadores. Luego han venido más leyes e incluso Decretos Presidenciales, los cuales no dejan lugar a dudas sobre la intención de darles vida y existencia concreta a estos nobles y loables propósitos. Los dos últimos instrumentos legales en pleno proceso de aprobación son la Ley de Idiomas Indígenas y la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas. Sería mezquino y hasta bochornoso no destacar suficientemente estos hechos, que entre otros resultados han conducido a una fuerte movilización cultural de la mayoría de las comunidades indígenas de Venezuela y a una valoración totalmente nueva de sus idiomas y oralidades, muy por encima de la anteriormente tan extendida “vergüenza étnica” y un deseo casi compulsivo de castellanización masiva y directa que predominaba al menos entre los mas aculturados.

Afirmamos, sin embargo, que es a partir de ahora cuando comienza la verdadera lucha por plasmar en nuestra realidad viva y cotidiana esta larga serie de conquistas aparentemente logradas en el ámbito de nuestro patrimonio inmaterial o intangible. Incluidos los idiomas indígenas y vernáculos, hasta la década de los 90 ni siquiera la actitud y comportamiento de los lingüistas científicos nos ayudaba demasiado, ya que ellos –si bien reconocían el valor intrínseco y creativo de los idiomas– parecían también conformarse con estudiarlos y documentarlos para la prosperidad aceptando filosóficamente su eventual desplazamiento y muerte en caso de que las circunstancias históricas y las tendencias globalizadoras así lo determinasen. Actualmente, la conducta de académicos y no académicos en torno a la necesidad imperiosa de revertir la tendencia histórica –especialmente fuerte en los últimos cien años– hacia el debilitamiento y desaparición de miles de lenguas y oralidades, pertenecientes en su mayoría a pueblos dominados y sojuzgados, ha permitido y aún impulsado la formulación de políticas absolutamente

inequívocas en su propósito de lograr la reinserción social y transmisión intergeneracional de tan importantes códigos y de los mensajes infinitos que ellos vienen generando cada día.

Persiste sin embargo –en unas sociedades más que en otras, aunque nunca parece faltar del todo– una distancia considerable entre un progreso normativo perfectamente nítido y una puesta en práctica de las normas resultantes que aún en los mejores casos nunca deja de ser lenta, vacilante, tímida y llena de obstáculos. Más que hablar de posibles saboteos o la mala voluntad de algunos, resulta estratégico llamar la atención sobre las lagunas informativas que pesan sobre los funcionarios, la poca priorización que confieren las sociedades a este tipo de iniciativas, la lentitud, burocratización y a veces la incoherencia que caracteriza el funcionamiento de las instituciones oficiales y agrupaciones privadas, aun contando con la buena o mejor disposición subyacente.

Ejemplificaré enseguida algo de lo dicho –necesariamente en forma escueta y algo esquemática– a través de situaciones muy concretas que se han dado recientemente en Venezuela, de las cuales se desprenden hipótesis de orden general, válidas casi seguramente para realidades situadas fuera de nuestras fronteras. Estoy convencido de que procediendo de esta forma podemos adelantar en algo la búsqueda de fórmulas urgentes de solución de carácter al menos parcial. Me refiero a tres de la aproximadamente media docena de lenguas indígenas en situación terminal, cerca de la extinción.

En nuestro país, como en tantos otros, las comunidades indígenas y vernáculas que ven amenazado su patrimonio lingüístico y cultural, tienden a fomentar y llevar a cabo iniciativas desde su propio seno para revitalizar estos bienes inapreciables y lograr así su reinserción sustentable. Posiblemente el caso más exitoso sea el del idioma *añú* de la familia *arawak*, hablado principalmente en las inmediaciones de la laguna de Sinamaica, pero hasta hace muy poco considerado como técnicamente extinto por casi todos los expertos y por la población en general, tanto indígena como no indígena.

::326::

A pesar de la extrema gravedad de su situación, una confluencia de factores ha alentado cierta recuperación, que incluso promete ser definitiva: una gran voluntad social por parte de la comunidad, un apoyo institucional y académico poco frecuente, la disponibilidad de un hablante joven que logró aprender la lengua de labios de su abuelita –fallecida poco después-, la formación de una nueva cohorte de semi-hablantes y cuasi hablantes que vienen a ser como una generación de relevo. Especialistas de la Universidad del Zulia les vienen elaborando materiales de gran pertinencia, para el uso coloquial y algo avanzado.

Sin embargo, aun así, los problemas son muy graves debido al escaso financiamiento y a una situación socioeconómica y ambiental muy difícil –pese a ciertos esfuerzos gubernamentales– que influye poderosamente en desmedro de los proyectos comunales de índole cultural: cuando persisten el hambre, el desempleo y la contaminación crónica de las aguas, se hace verdaderamente muy cuesta arriba plantearnos el éxito futuro de un esfuerzo por conservar el idioma propio y otros atributos identitarios.

Ahora bien, hay en nuestro país escenarios mucho más problemáticos y comprometedores. También los hablantes de otro idioma arawak, el *baré* del estado Amazonas, están tomando iniciativas valerosas y hasta heroicas. Ha habido cursos de formación para maestros bilingües, pero el hablante, al parecer único, no ha recibido un verdadero apoyo de ningún organismo regional y local, mientras que a nivel nacional los perjuicios burocráticos y de carácter administrativo tampoco han permitido alcanzar un financiamiento mínimo y mucho menos un plan integral de revitalización, el cual debería revestir además un carácter de extrema urgencia. Hay también una profesora de excelente formación académica, conocedora y semihablante de la lengua heredada de sus antepasados *baré*, quien viene desarrollando un trabajo literario muy amplio y de notable versatilidad en parte bilingüe, y pese a todos sus esfuerzos e incluso influencias y contactos institucionales tampoco ha logrado suficiente reconocimiento y menos aún el apoyo necesario pa-

ra transformar su trabajo individual en un esfuerzo colectivo. El idioma *baré* todavía languidece y su recuperación sigue siendo incierta, lo cual se aprecia hace tiempo en la voz de sus ancianos y ancianas, muy preocupados por el futuro.

Quizás más llamativa sea la situación que atraviesa la única comunidad *mapoyo* del norte del estado Amazonas, en la cual se conserva todavía un uso residual de su idioma *karibe*. Por un largo tiempo el pueblo *mapoyo*, al igual que tantas sociedades indígenas aculturadas y sumidas en la vergüenza étnica, prestaron muy poca atención a su erosión lingüística y a la pérdida de su cultura tradicional. Sin embargo, en los últimos quince años esto ha cambiado radicalmente, a tal punto que ahora sus integrantes están moviendo cielo y tierra en medio de una angustia vital verdaderamente conmovedora para recupera algo de lo perdido, mientras no se rompan aún esos débiles lazos que los unen con un patrimonio que se desvanece con rapidez. Ellos han recibido un buen asesoramiento de investigadores universitarios y otros valiosos aliados, todo lo cual ha podido configurar un plan comunal bien estructurado y sustentable. Los motivos son los de siempre: falta de financiamiento, ningún reconocimiento oficial y la inexistencia de una priorización por parte de las instituciones regionales y nacionales que le permitan a la comunidad movilizar sus propios recursos hacia los fines que ella misma ha establecido, con total autonomía de criterio y una motivación de altos quilates éticos.

Hasta hace pocos años los *mapoyo* contaron todavía con tal vez media docena de habitantes competentes y un número algo mayor de semihablantes capaces de aumentar su nivel de conocimiento y competencia en la lengua nativa, en el contexto cultural propio. Posteriormente, todos los buenos hablantes fueron falleciendo uno tras otro, debido a su edad relativamente avanzada y su mal estado de salud. Fue dramático el conjunto de circunstancias que acompañó el fallecimiento de uno de los últimos, quien durante algún tiempo fungía como maestro y docente de la lengua y cultura ancestrales para niños, jóvenes y mayores de ambos

::328::

géneros. A pesar de toda nuestra insistencia ni siquiera logramos un entierro decente para este ciudadano, que según la ley vigente revestía el carácter de patrimonio nacional por atesorar conocimientos únicos e irrepetibles. A estas alturas ya resulta casi imposible instalar nichos lingüísticos, es decir, un tipo de preescolar en el cual personas mayores instruyen a los más pequeños con base en conversaciones y diálogos inducidos. Ahora parece haber un solo hablante competente, quien continúa impartiendo sus clases del idioma, pero sin ningún apoyo y en medio de una total indiferencia institucional, aun cuando hemos entrado en contacto con casi todas las instituciones más relevantes.

Creo que esta breve pero contundente ejemplificación es más que suficiente para darnos cuenta de la distancia astral existente entre las mejores legislaciones con los excelentes propósitos que ellas albergan y las tozudas realidades tanto institucionales como socioculturales. Es evidente que el reto consiste en buscar acercamientos y tender puentes entre ambas dimensiones, por muy difícil y complicado que sea superar los atavismos de un pasado muy reciente, enfilado a provocar deliberada e intencionalmente la desaparición de las lenguas y las culturas injustamente minorizadas. Para nosotros no cabe duda de la necesidad de crear políticas de emergencia y urgencia extremas, apoyadas por niveles muy altos de decisión política y provistas de los recursos que sean necesarios –tampoco pedimos nada astronómico– para lograr la ejecución certera de una planificación sustentable en el tiempo y perfectamente inserta en la vida diaria de las comunidades, en nuestra experiencia, siempre deseosas de recuperar aquello de lo que han sido injustamente privadas.

Pedimos encarecidamente a esta importantísima reunión internacional la formulación de recomendaciones y conclusiones –concentradas quizá en una sola pero taxativa y de estricto cumplimiento–, que representen con exactitud y la mayor fidelidad posible este desafío impostergable para nuestro tiempo, si queremos que todos nuestros esfuerzos dirigidos en este sentido desemboquen en el resultado final que todos

deseamos: la recuperación transgeneracional y sustentable de nuestros patrimonios orales y lingüísticos.

Para el caso venezolano me he encargado de elaborar la formulación siguiente como parte integrante de la nueva Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas:

“El Estado está obligado a establecer y ejecutar a la brevedad posible políticas de urgencia destinadas a la identificación, salvaguarda, documentación, revitalización, reinserción social, transmisión intergeneracional y transgeneracional y difusión a escala nacional e internacional de todos aquellos bienes patrimoniales tangibles e intangibles que corran peligro de desaparecer en esta o las próximas generaciones o bien sufrir una merma considerable en su integridad y coherencia interna. Este objetivo requerirá una coordinación interinstitucional y suprainsitucional bajo la égida de los más altos poderes decisorios con que cuenta la Nación, en consulta e interacción permanentes tanto con las comunidades e individualidades portadoras de estas manifestaciones bajo amenaza de extinción, como con las instituciones y personalidades reconocidas como conocedores y expertos en la materia, poseedoras de la necesaria solvencia ética”.

ESTEBAN EMILIO MONSOYI

Antropólogo, doctor en Ciencias Sociales y profesor titular de Lingüística y Antropología en la Universidad Central de Venezuela. Autor de libros y ensayos referentes a lenguas indígenas de Venezuela así como a diversos temas indigenistas. Algunos de sus títulos son: *El Indígena Venezolano en Pos de su Liberación Definitiva* (1975); *Identidad Nacional y Culturas Populares* (1982); *Población Indígena Actual de Venezuela* (1986); *Nuestros Idiomas Merecen Vivir* (1997); *Plurilingüismo Indígena y Políticas Lingüísticas* (1998); *Diagnóstico de las Lenguas Indígenas de Venezuela* (1999); *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela* (en coautoría con Jorge Carlos Mosonyi, 2000). Es miembro fundador del Gru-

::330::

po Barbados de Lucha contra el Genocidio y Etnocidio, y coordinador de varios eventos sobre educación intercultural bilingüe y relaciones interétnicas patrocinados por la Unesco y el Instituto Indigenista Interamericano. Obtuvo el Premio Nacional de Humanidades 2000, otorgado por el Consejo Nacional de la Cultura (Conac).

Una infausta guerra: el imaginario entre cantos y danzas

*José Carlos Vilcapoma,
Perú*

La sabia palabra de los ancianos es el vehículo por el cual se transmite generacionalmente la “historia” de un pueblo. Al mezclarse con la historia escrita, se sincretiza, se combina, y surge la historia oral, resultado de la actividad entre el historiador y él o los protagonistas. Aquella mezcla, como en el mito, se re-crea y se reactualiza con valores contemporáneos. Entonces, la historia oral refleja los hechos mitificados, con valores, calidades, espacios y esperanzas verídicas.

Grandes héroes y acontecimientos de luchas independentistas en el Perú como el Taki Onqoy con Juan Choque, Túpac Amaru, Túpac Katari, San Martín, Simón Bolívar, la Guerra con Chile, políticos y héroes de televisión contemporáneos son dramatizados en hechos no siempre patrióticos.

La danza, el baile y el teatro son modelo y resultado de la cosmovisión del poblador rural. La dualidad opuesta y complementaria, característica de las sociedades andinas, combina, y corresponde las contradicciones, por lo mismo que una danza demoniaca puede estar dirigida y orientada a la máxima expresión religiosa. Sucede con la diablada de Puno, en la que unos diablos bailan en honor a la virgen de la Candelaria; o la danza de las tijeras, con seres incestuosos asociados al inframundo que danzan en honor al Niño Jesús en Navidad o Bajada de Reyes. Por lo mismo, no es sorprendente que en Semana Santa se ejecute una representación patriótica. Bajo este parámetro es lícito conceptuar que las danzas y los bailes, y en general las fiestas, tienen diversos ejes de desarrollo. El motivo puede ser

religioso o de carácter pagano, cuya representación rememore hechos históricos y su orientación en el sistema de cargos tienda a alcanzar prestigio para aspiraciones políticas.

1. Algo de la infausta guerra con Chile

El Perú, hace más de un siglo atrás, enfrentó un conflicto armado con Chile, el vecino sureño. Su motivación fue la disputa del guano y el salitre. La parte norte de Chile estuvo al vaivén de los límites, siempre frágiles, producto de la explotación económica por sobre el tema de las fronteras.

Si bien el latente problema marítimo de Bolivia había surgido desde su creación como República de Bolivia en 1825 (inicialmente fue denominada República de Bolívar, cuando el Libertador había planteado la salida al mar por Cobija, Puerto La Mar); sin embargo, gran parte de la explotación económica de esa zona costera fue llevada a cabo por empresarios chilenos en condiciones, según algunos, muy ventajosas para ellos. En opinión de otros, las causas de esta guerra estaban en la grave crisis financiera por la que atravesaba Chile, motivo por el cual quiso apoderarse de las ricas Salitreras de Atacama (de Bolivia) y de Tarapacá (del Perú).

El desarrollo de la guerra tuvo matices desastrosos para el Perú, la Campaña Marítima le fue desventajosa, la Terrestre del sur irreversible, y sólo le quedó la campaña de resistencia.

Pronto desembarcó el ejército chileno sobre Pisco y Chilca, a fines de 1880, y en enero del año siguiente ocuparon Lima, la capital, el corazón del Perú. La forma, como en todas las guerras, fue la más cruel, al punto que la Biblioteca Nacional se convirtió en potrero de guerra.

Un general de origen andino, quechuablante, organizó la resistencia desde la sierra central y obtuvo algunas victorias sobre el enemigo en el valle del Mantaro, a mediados de 1882; mientras tanto, la clase política, lejos del combate, entraba en arreglos con el invasor. El grito de Montán se convertiría en símbolo de humillación, cuando la clase política nacional, encabezada por Miguel Iglesias, dirigió una proclama a la nación, instando

a una paz desventajosa. El Perú “debía escoger entre la ocupación chilena indefinida o el reconocimiento de la derrota”¹. Los chilenos habían entrado hasta Cajamarca, norte peruano, saqueando e incendiando ciudades. La salvación de la patria fue el slogan que acompañó esta proclama, aquel 31 de agosto de 1882: “Siempre he creído que no es el Perú la nación vencida, humillada, escarnecida y befa por las huestes de Chile insaciable. El Perú no ha combatido. La guerra, la debilidad y el vencimiento ha sido provocado por las pasiones, las miserias y los crímenes de una parte nomás de sus degenerados hijos”.

Ante tamaña declaración, surgió el héroe epónimo, el gran estratega de los Andes, Andrés A. Cáceres, quien se trasladó a la sierra central del Perú y organizó la resistencia patria, por sobre los acuerdos de “un puñado de salteadores de la patria”, como los calificó. Marchó a las comunidades de indios y con ellos organizó el ejército irregular con puntas, rejonas, lampas, azadas y picas como armas.

La campaña de La Breña, fue la denominación para referirse a la acción de un grueso de hombres del campo ante la inexistencia del ejército de línea. Eran la suma de voluntarios provenientes de diversos puntos del país. Las tácticas convencionales darían paso a la guerra de guerrillas, y el escenario bélico pasaría de las áridas costas del Pacífico a los fríos e inhóspitos Andes.

Héroe de la resistencia y autor de uno de los capítulos más hermosos en la historia militar peruana fue el “Tayta” (padre en quechua) Cáceres, que a fines de 1882 dijera:

“El infortunio sufrido con nobleza y dignidad es preferible a un cobarde y vergonzoso abatimiento; si la guerra impone sacrificio, fuerza es apurarlos hasta la última gota de sangre, cuando la paz no ofrece más expectativas que un porvenir sombrío. En vez de legar a las generaciones venideras la herencia de una transacción oprobiosa condenada por la conciencia nacional, es preferible sucumbir en la Demanda, dejando abierto el campo de

1 Vilcapoma, José Carlos y Luis Guzmán. *Cáceres el invencible*. Nuevo Mundo. 1986 pg.24.

la lucha para que nuestros hijos se encarguen de vengar la sangre de sus antepasados”.²

El concurso de los campesinos de diversas comunidades de los Andes fue fundamental. Marchó sobre los pueblos del valle de Jauja y del Mantaro, Ayacucho, sobre agrestes montañas. A la guerra externa se sumó la interna, librándose incluso combates con exclusiva participación de peruanos, entre los azules de Iglesias y los colorados de Cáceres.

Al proyecto patriota se sumaba el proyecto indio, de la mayoría excluida del país, que encontraba una oportunidad de visibilizarse. Una mayoría nativa del país que hablaba de Cáceres como el nuevo Inca, como el “Sol que aparecía después de la noche oscura”³. Para muchos este movimiento devino en nativista, libertario, mesiánico, redentor. La prensa de entonces y los jefes chilenos calificaron a estos luchadores simplemente como “montoneros”. Empero, eran éstos los patriotas que echando mano a su tradición enfrentaron al enemigo. Es difícil calcular el número aproximado de guerrilleros que participaron en todo este tiempo, dado que no existió (ni podía existir) un empadronamiento, pero puede afirmarse que fueron varios miles los integrantes de las guerrillas y que entre ellos hubo mujeres. Estaban las célebres rabonas, que eran las mujeres, madres, hijas, esposas y amantes de los combatientes, que marchaban tras sus hombres llevando sus vituallas, en largas marchas. También estaban los rancheros, cocineros de tropa, que llevaron los suministros al lado del General.

Esta gesta heroica es la principal motivación representativa en el valle de Yanamarca en Jauja, con motivo de Semana Santa. A ella se añaden otros elementos contemporáneos.

2 Ibid. *Ob. Cit.* Pg. 31.

3 Cáceres, Andrés A. *Memorias*. Edit. Milla Batres. Lima, 1980. T II, pg. 15.

2. Maqtas combatientes de Semana Santa

::335::

En Semana Santa, mientras en otros pueblos los fieles católicos se untan de fe y devoción y en diversas iglesias participan de la pasión y muerte de Jesucristo, en el valle de Yanamarca, jurisdicción de Jauja, en Junín, al norte del valle del Mantaro, con cerca de doce comunidades campesinas, el Jueves Santo los pobladores alistan sus vestuarios muy de mañana, para, al estilo de los tiempos míticos de regresión, convertirse en los combatientes de la campaña de La Breña.

Muchos campesinos representarán la gesta en la que participaron sus abuelos al lado de Cáceres, el general que nos liberó de la invasión sureña. Estiran sus entumecidos cuerpos, que durante el año estuvieron dedicados a la labor agrícola, y aquel día dejan la lampa y el azadón por el viejo fusil y las charreteras cosidas en cualquier saco de tela oscura. Así caracterizados comienzan a ensayar pasos de desfile.

En estas comunidades se recuerdan, entre la verdad histórica, la leyenda y el mito, los sucesos de la infausta guerra con Chile y se organiza su representación. Hay tantos Cáceres cuantas comunidades existen. Quienes lo encarnan gozan de la confianza de la comunidad, por su condición de autoridad, vecino notable o antiguo líder y defensor de ella. El lenguaje que utilizan es el sureño, el que corresponde a las poblaciones de Huancavelica o Ayacucho, a quienes los huancas conocen como maqtas.

Aquel día, de recogimiento católico, se convierte en el de fiesta, en el que con alegorías, dramas y danzas se rememoran y re-crean personajes históricos, desde el mítico Inkarrí hasta las montoneras de Andrés A. Cáceres, pasando por otros como San Martín, Bolívar, Leoncio Prado, o se alude a sucesos recientes como la subversión de Sendero Luminoso, la captura de Abimael Guzmán, la toma de la residencia del Embajador japonés o la caída de las torres gemelas.

3. El contexto

Xauxa es el viejo nombre de la primera capital del Perú. Su nombre se mitificó como símbolo de riqueza. Otrora los cronistas escribieron que el oro crecía en los árboles y pronto la castellanizaron como Jauja. El Mantaro fue el valle testigo de gloriosas y valientes acciones.

La imagen del general Cáceres fue mitificada con el tiempo. Se le llamó “el Brujo de los Andes”, algunos lo conocieron como “Tayta” y otros, hasta hoy, lo retratan cariñosamente como el “*Churcho* (tuerto) Cáceres”, cuando recuerdan la cicatriz del párpado inferior del ojo izquierdo. El tiempo se encargó de urdir una trama de epopeya que del recuerdo saltó al escenario. El teatro es la reminiscencia elevada a un plano superior y su originalidad corresponde a la creación colectiva. En su representación se asoció con otros elementos festivos como la danza y la música, por lo que como todo hecho folklórico no tiene hora ni lugar de aparición.

4. Los actores

En Acolla la procesión de Semana Santa se acompaña “desde siempre” con una banda de músicos (tienen fama de grandes artistas y no hay comunero que no sepa interpretar algún instrumento musical). Estas siempre fueron marciales por la presencia de licenciados del ejército. Siendo religiosas, a la vez, traían el recuerdo de aciagos años de conflicto.

Como si se abrieran las páginas de un libro de historia y se combinaran con el recuerdo de las gentes y se les añadieran pinceladas de humor, sátira, drama, teatro, realidad y esperanza, los personajes de las tropas de Cáceres lindan entre el recuerdo rígido y la flexibilidad contemporánea del personaje. Así se presentan en la *Maqtada*. La verdad y fuerza histórica está dentro. La visión sobre la guerra con Chile no es la del perenne trauma de la derrota, sino la óptica triunfadora, vencedora, aguerrida y gloriosa. Y es que en el Mantaro se resistió, luchó y triunfó. La representación combina el drama con el humor.

4.1. Los cáceres

::337::

Cáceres es el personaje principal y representativo de la comunidad. Los lugareños suelen comentar que para representar a este personaje hay que tener “carácter y mando” y haber pasado por el ejército. La nominación es vitalicia. Un sistema de cargos que considera los méritos obtenidos en obras de bien para con la comunidad y ser conocedores de la historia de la Campaña de La Breña. “Un buen Cáceres tiene que saber el recorrido del Brujo de los Andes”. Para encarnar al general se debe haber participado de muchas representaciones y haber comenzado desde los más bajos niveles. Una buena referencia son los ensayos a los que se someten semanas antes del desfile.

Puede haber varios cáceres, siendo uno el principal. Los otros menores integran el Estado Mayor, nombre con el cual se conoce la escolta que acompaña a una comunidad en su paso por el estrado. Hasta 1989 había un solo Cáceres por comunidad.

El vestuario de Cáceres rememora la época: uniforme de general de ese entonces, confeccionado por ellos mismos. Las más de las veces adaptan un saco de terno oscuro, al que le cierran el cuello y ponen doce botones dorados. Vistosa charretera con cordones amarillos de derecha a izquierda, trenzados indistintamente. En el pecho izquierdo se cuelgan monedas que simulan medallas de honor; éstas penden de cintas con los colores patrios. Las mangas terminan en adornos bordados a manera de galones de color rojo e hilos metálicos dorados.

Una faja, de quince centímetros de ancho, con colores de la bandera peruana, sirve para amarrarse la cintura al estilo de las fajines ministeriales. Antes la confeccionaban las esposas, hoy las compran en los establecimientos comerciales. Al pantalón, para simular uniformidad con la prenda superior, le añaden una cinta roja en las costuras laterales de las piernas. Otros se ponen pantalones de montar y polainas. Una montera con puntas hacia delante, al estilo napoleónico, recrea la imagen que tienen sobre Cáceres estos pobladores.

::338::

En la mano derecha llevan espadas y sables de la época contruidos por ellos mismos, algunos de madera y otros verdaderos. En Paca, distrito aledaño de Acolla, hemos constatado que las picas y rejoncs sirven para tal cometido.

Bajo su responsabilidad está el organizar la tropa. Hoy, algunos cáceres tienen bajo su mando una institución, que como en el caso de la comunidad de Concho, se denomina *Institución Cultural Tropa de Cáceres de la Comunidad de Concho*. Sus miembros tienen obligaciones y sanciones. Si no asisten a los ensayos y al desfile se hacen acreedores a multas que se pagan en bebidas alcohólicas que serán consumidas una vez concluido el desfile.

Los cáceres se comunican con exclusividad en quechua huamanguino. A su tropa los llaman *maqtas*, que significa jóvenes guerreros, indios sureños. Los nombres, apodos y apelativos tienen connotación regional.

Óscar Ortega, Cáceres del sector norte de Acolla, tiene 79 años y es uno de los más antiguos. Dice haber ascendido al rango mayor en 1973. Desde aquel tiempo representa al “Tayta” en todos los desfiles. Cuando se le preguntó si sabía quechua huanca, nos contestó en ayacuchano que sí sabía y que hablaba correctamente.

4.2. Los maqtas

Maqtada, o maqtas, son los nombres con los que se conoce a las tropas del general Cáceres. Es un grupo de comuneros que sin importar la edad constituyen un batallón al estilo de los ejércitos regulares. Mantienen orden y disciplina en su formación.

Como indumentaria llevan sombreros viejos adornados con cintas peruanas. Depende de la tropa si la usa de color negro o blanco, bajo condición de que sea uniforme. En sus alas algunos llevan flecos de lana coloreada. Debajo, como base, usan chullos huancavelicanos, de colores fuertes o “eléctricos”, cuya punta de amarre termina en borlas o pompones de lana como adorno. Sus largas pelucas blancas o negras, las construyen con crines de caballo. Tienen apariencia de estar sucios y desordenados. Visten ponchi-

tos negros con ribetes azules y rojos traídos de Huancavelica o se los compran a los llameros que pasan por Jauja.

Este vestuario nos recuerda la referencia que al respecto se hace en pleno conflicto de 1883: “Hemos visto a los comisionados en el estado mayor. Son cuatro ancianos que visten el traje peculiar de los indios de Huancavelica: calzón corto de cordellate, medias de lana, ojotas, chaquetones azules con botonadura amarilla, sombreros altos. Todos usan trenza.”

Muchos usan *maquitos*, atuendo protector de tejido multicolor y vistoso que cubre el antebrazo, su uso es común en las comunidades de pastores de Huancavelica. Debajo de los ponchitos tienen una chompa o camisa negra. Algunos, se cruzan hondas, *huascas*, de llama, de las que se cree que dan protección y buena suerte.

Los pantalones se los sujetan con *chumpis* o fajas tejidos por ellos. Sobre la cintura se amarran una manta con el nudo hacia delante, en el que llevan el fiambre cuyos iconos recuerdan símbolos patrios y la principal fauna nacional. Cargan *charqui*, mote, cancha, queso, animales disecados, papa y cuyes cocinados. Estas mantas son de lana o de algodón. De los *chumpis* penden, al lado derecho, una *huallqa*, bolsón de cuero de ternero en el que llevan la coca. El *ishkipuro* es una pequeña calabaza seca en la cual se guarda la *toqra* o llipta, cal con la que mezclan la coca en la *chacchada* o masticación. Del lado opuesto penden pocillos viejos de porcelana, mates y platos en los que se servirá el rancho.

Usan medias hasta las rodillas sobre sus pantalones. La derecha es negra y blanca la izquierda. Calzan ojotas de distintos colores. Como armas llevan hondas, rejonos, puntas, picas, lanzas. Muchos ponen banderas peruanas sobre los palos y lanzas.

Otro grupo de *maqtas* forman la banda de guerra. Estos tienen la misma indumentaria, con una diferencia, tienen medias de distintos colores.

También hay niños en la maqtada. Ellos se alinean en la parte posterior de la tropa y llevan la misma vestimenta que los mayores.

4.3. Las rabonas

Las mujeres participan en la tropa formando su propio escuadrón bajo el nombre de rabonas. Bien se sabe que con tal nombre se designó al grupo de mujeres, esposas, convivientes o voluntarias que se sumaron al ejército de resistencia. Como en ningún acto patriótico festivo, las mujeres toman parte activa de las celebraciones. Ellas tienen su propio comando de rabonas y se ponen nombres lascivos como para identificarse en el frente de batalla.

Tienen sombrero campesino, de paño negro, con cintas de colores patrios. Usan trenzas y se visten uniformemente. Llevan *chusi* o manta, sobre la que cargan sus *kipes* con cántaros de chicha, comida y utensilios de cocina. No olvidan colgarse las bolsas de coca y cal. Tampoco dejan sus armas: hondas y palos. La jefa lleva por mástil un palo muy retorcido, como para dar jocosidad, forrado con papel de colores rojo y blanco, en el que coloca una bandera peruana. Usan blusas de colores fuertes, muy bien bordadas en la pechera; una faja sostiene la falda negra con ribetes de color, que varía de comunidad a comunidad. Medias de lana de distintos colores y ojotas, blanca para el pie izquierdo y negra para el derecho, completan el personaje.

4.4. Los rancheros

Son los cocineros de la tropa. Creen los comuneros de Yanamarca que eran negros, por ello se visten como tales. En el recuerdo de la gente está la imagen de que el cocinero es el negro con temor al látigo medieval, confundido con características modernas. Para lograr tal personaje se embadurnan la cara con betún. A diferencia de los *maqtas* usan cascos de soldado o mineros. Su aspecto grotesco lo consiguen con polacas de soldados del ejército regular, que en la mayoría de ocasiones les llega por debajo de las rodillas. Llevan en la mano derecha un cucharón de dos metros y medio de altura, tallado expresamente para esta representación. En la otra un cucharón de tamaño natural. Cruzan, sobre sus polacas, inmensas bolsas de tela que llevan a rastras. Dentro trasladan menaje, para representar la sacrificada

labor de los cocineros. Unas botas de soldados o de mineros completan su caracterización.

::341::

Hablan en falsete y generalmente son jocosos, alegres, sensuales y extravagantes. Remedan grotescamente el hablar rápido y sin consonantes. Al viejo estilo de las gendarmerías, algunos cargan un morral con amarre en cruz a la altura del pecho. Otros se ponen lentes oscuros con marco de colores llamativos. Algunos varones se visten de negras.

4.5. Los otros héroes

Pese a ser poco creíble, personajes históricos como José Olaya, San Martín, Túpac Amaru, Leoncio Prado; religiosos como Jesucristo, Lázaro, la Virgen María; o fenómenos políticos como Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, Alberto Fujimori, la toma de la Embajada, entre otros, confluyen para esta fecha en Yanamarca. Cada uno de ellos con sus propios mensajes y lenguaje mágico-religiosos. Estos son representados como colofón del paso de las tropas de Cáceres. No es difícil imaginar a un campesino de porte delgado que con ayuda de unas gafas desubicadas y una banda roja y blanca que cruce el pecho simule ser un primer mandatario, ahora procesado. Para la representación se ayudan de un caballo, una o varias acémilas, llamas, perros, triciclos, carretas y hasta de la plataforma de un camión.

5. La representación

Es difícil definir su carácter como dramatización; está entre el drama, la fiesta, el boato, el lamento, el recuerdo idílico, el rito, el teatro y la memoria histórica. Los propios organizadores no han podido definirla: “Concurso Cívico, Militar, Folklórico y Religioso” se le denominó en Pachascucho el año de 1989; “Desfile de los Batallones del Brujo de los Andes” rezaba una inscripción en Tunanmarka en 1994; “Concurso de las Tropas de Cáceres” decía la convocatoria de 1995 en Paca.

Pero el gran componente es la competencia pública; es también un concurso. Un jurado calificador se ubica en la tribuna oficial erigido generalmente en el estadio de la localidad. La suma que se paga por entrar a este espectáculo sirve para las obras públicas comunales.

Después del medio día, diversas tropas, con sus cáceres a la cabeza, seguidos por su respectiva banda de guerra y sus soldados, se acercan al recinto cerrado del desfile-concurso. La marcha es jocosa, risible y admirable. Han logrado uniformar complejos saltos de atrás hacia delante, en doble ritmo, y viceversa; no sin antes, con la punta de los pies, dar otro a los costados. Así sucesivamente todos a un mismo compás, sin confundirse. Claro, eso cuesta mucho entrenamiento. El cuerpo acompaña un movimiento vivo de caderas en el que los glúteos se menean al ritmo de la tarola. Son los movimientos básicos de otros más complejos: ¡huk!, ¡ishkay!, ¡kimsa! ¡tawa! (¡uno!, ¡dos!, ¡tres!, ¡cuatro!).

Los cuerpos de ejército, con sus respectivas secciones, entran al estadio para tomar emplazamiento frente al estrado oficial. El público se ubica a ambos lados de lo que será la vía de desfile.

5.1. La arenga

A medida que avanzan las tropas se escuchan voces de mando en quechua huamanguino. Y es que los cáceres tienen prohibido hablar en otro idioma. Uno de ellos, a fin de que tomen su respectivo emplazamiento, ordena: ¡Tropacha, suyariq! ¡Suyariq! Lloqsemuy yana qaracha. Lloqsemuy!" ("Tropa, atención. A pararse. ¡Alto! Vean el lado del pellejo negro. ¡Miren!")

Una forma de enfilearlos es decir "¡Alto!, ¡derecha!". Para ello se valen del pellejo negro que está cosido en el hombro derecho y es la referencia para voltear y alinearse por ese lado. Los pobladores creen que los guerreros de Cáceres no conocieron las reglas de la formación o los giros a la derecha o izquierda.

5.2. Pasando revista

::343::

El desfile comienza oficialmente cuando las autoridades militares y políticas pasan revista a las tropas. La Banda de Músicos del Batallón Mariscal Castilla de Pachascucho es la que generalmente ejecuta el Himno Nacional. Las palabras de bienvenida las da el alcalde del distrito convocante. Se dirigen a las autoridades, políticas, culturales y municipales, los mismos que actúan como jurados calificadores del concurso. El tema de los discursos es más patriótico que religioso.

6. El desfile

Entre aplausos se inicia el desfile. Previamente se ha anunciado por los altoparlantes el turno de cada comunidad. Entre vítores del público y el aliciente del locutor comienza el desfile: "Con este desfile se rinde homenaje a la Campaña de La Breña. En recuerdo al gran Brujo de los Andes. Al gran Mariscal Andrés Avelino Cáceres, que en su memoria lleva su nombre nuestra región... ¡Adelante bravos maqtas...! Han vencido en mil combates a los chilenos...!"

El general Cáceres encabeza su tropa. Con pasos marciales y al compás de su banda de guerra inicia el desfile. Sable en la mano derecha, a su paso por el estrado, hace el saludo respectivo. Se acerca al estrado y utiliza el micrófono para conducir a su tropa. En quechua ordena su correcto desplazamiento por la vía del desfile: (siempre utilizando el altavoz), rememora su llegada desde tierras sureñas. Habla de enfrentamientos que han tenido con los chilenos. Enfatiza en lo imponente de la bandera. Dice que se han armado con palos, puntas, picas, lanzas y que su tropa está integrada por mujeres, niños y ancianos. Se menciona 1880 como el año de los grandes acontecimientos.

Comienza a hacer su paso por el estrado la escolta, a la que denomina Estado Mayor. Está integrada por generales de menor categoría. Llevan menos medallas que los cáceres y su indumentaria es más pobre. Llevan la

bandera en mástil de palo torcido. Una vez que cruzan el estrado se emplazan a un costado para intervenir en la posterior dramatización.

6.1. El paso de la tropa

Al compás de la banda de guerra ingresa la tropa mayor de Cáceres. El general hace mención a que son los bravos combatientes de la guerra con Chile, que acaban de vencer en batallas, que llegan cansados. Y la tropa, entre movimientos jocosos y marciales, hace su ingreso, arrancando risas y aplausos de los presentes. Cáceres seguirá conduciendo su marcha con: “¡Cancha, queso! ¡cancha, queso! ¡cancha queso!” (‘cancha’ corresponde al pie derecho y ‘queso’ al izquierdo). De pronto, un grupo arrea un burro, que carga un chileno amarrado de manos y cubierto de pajas o lana. Se dice que ha sido capturado en las jornadas sureñas. Se ordena bajarlo a golpes para juzgarlo. En este menester son expertas las rabonas.

6.2. Las rabonas

Entran las rabonas quienes marchan de la misma forma que los varones, sólo que los movimientos de cadera son más pronunciados, sensuales si se quiere. Una jefa de ellas ordena el alto. Cargan sobre las espaldas utensilios de cocina. Cáceres explica que ellas acompañan a sus esposos pese a las adversidades. Hace una que otra broma que se asocia con la lascivia.

Cuando se encuentran en posición de firmes. El general anuncia que se dará a conocer la proclama a la tropa. Lo puede hacer él mismo o algún miembro de la comunidad “conocedor de la historia”. Luzmila Camarena Álvarez es conocida como la discursante de Acolla. La hace en castellano y recuerda a la perfección fechas y nombres alusivos.

6.3. Pasan lista

::345::

Acto seguido se procede a llamar lista a la tropa, pues se cree que pudo haber bajas en el enfrentamiento. Por orden de Cáceres, asume tal tarea uno de sus subalternos. Este corre al micrófono con intencionados ademanes grotescos, para hacer reír al público. Llama a voz en cuello: “¡*Qari machukuna!*” (¡Valientes y ágiles soldados de la tropa!). Les informa que ha de pasar lista para saber si alguien ha sucumbido. No pronuncia sus nombres de pila, sino sus apodos. Entre muchos de ellos, es común referir: ¡*Pichi Kunka!* (¡Cuello delgado y Menudo de ave!), ¡*Añas Uma!* (¡Cabeza de zorrino!), ¡*Chulla Runtu!* (¡Huevos desiguales!), ¡*Ishkay Walmiyok!* (¡Hombre con dos mujeres!), ¡*Walmi Vicio!* (¡Mujeriego!). Responden: “¡Presente!” y corren hasta donde está el jefe y muestran, obscenos, alguna parte del cuerpo o utilizan sus lanzas como símbolo fálico.

Una vez concluido el llamamiento de los varones, el turno les corresponde a las mujeres. Una jefa mujer llama a las rabonas. A las jóvenes se les llama pasñas y a las mayores simplemente rabonas. Los apodos se orientan a defectos físicos y morales: ¡*Pasña Corazón Mañoso!* (¡Muchacha de Corazón Voluble!), ¡*Urco Vicio!* (¡Viciosa de hombres fornidos!), ¡*Rabona Kuchi Siki!* (¡Rabona poto de chancho!), ¡*Yana Vicio!* (¡Viciosa de hombres negros!), ¡*Rabona Usa Chupi!* (¡Mujer con piojos en el sexo!), ¡*Chucho Sapa!* (¡Moza de sexo prominente!).

A la voz de “¡Presente!, salen de su emplazamiento y corren al pie del estrado, lugar donde están los jefes, se levantan la falda y muestran sus partes íntimas; otras corren con sus cucharones y les dan golpes simulados a los jefes. Algunas se muestran agresivas y tumban con las caderas a algún *maqta* o rancharo. Son juegos comunes.

6.4. Los rancharos

A los cocineros o rancharos se les pasa lista de igual forma. Estos tienen apodos asociados a la comida, en la misma tendencia.

Cáceres retoma el mando. Ordena que sirva el rancho. Tarea que compete a los rancheros y a las negras, que muy ataviadas, de pañuelos coloridos en la cabeza, lentes oscuros, boca pintada, faldones de vuelo y tacos altos, al puro estilo tropical, sirven risueñas los diversos potajes que han sido trasladados en peroles, con ayuda de acémilas.

6.5. Los brujos

Una vez concluido el descanso, el general llama a los brujos o curiosos. Utilizan como elemento mágico la coca, con ella “verán” el futuro de la tropa. La reparten a los *maqtas*. Estos alardean y mastican la hoja verde. En voz alta el brujo mayor les pregunta uno por uno si sabe amargo o dulce para conocer el destino.

6.6. La dramatización

A aquel espacio sigue el de la dramatización de algún acontecimiento histórico. Todas las tropas alistan alguna alegoría sobre La Breña. Hay representaciones como: *El engaño de Cáceres*, mito del anciano que engaña a los chilenos; *Las acciones de Sierralumi*, en la que se representa la caída de galgas y la muerte de 30 chilenos a caballo; *Leonor Ordóñez*, heroína de grandes acciones en la margen derecha; *Huaripampa o Huaripampeada* entre otros. Precisamente, haremos una breve referencia a esta teatralización.

6.6.1. La *Huaripampeada*

Huaripampa está muy internalizado en la conciencia de estos pobladores. Esta localidad conoció el holocausto el 22 de abril de 1882 y también la gloria del triunfo el 15 de noviembre de 1885. A esta última se le conoció como la *Huaripampeada*.

En aquel luctuoso día de 1882 los chilenos asaltaron Huaripampa y tomaron el pueblo. El sacerdote, párroco de la localidad, Buenaventura Men-

doza, deja los hábitos y asume la defensa patria. No bastó con su heroísmo, fue muerto a manos de los chilenos. Los cañones del invasor pesaban más que los rejonos de los patriotas.

Como para reivindicar la agria página de la historia, Huaripampa se representa como el triunfo de tiempo atrás. Se compensa en la conciencia de la gente. Para dramatizarla se valen de algunos materiales coreográficos. Se lleva una pequeña iglesia hecha a base de carrizo y papel cometa. Su tamaño no sobrepasa el metro de altura, ni el metro y medio de largo. Se ubica en el espacio central. Un campesino, vestido de cura, emula al héroe. Unos chilenos toman posesión de la iglesia. El cura los enfrenta. Como si se arreglara la historia no hay muerte ni sacrificio del cura. No hay derrota. La dramatización es triunfalista.

Mientras dura la representación, un miembro de la comunidad, el más versado y enterado, la narra y arenga:

...Hay que imaginarse que en Huaripampa se alista el gran comandante Buenaventura Mendoza. Él fue el comandante del sector derecho del Mantaro. No escatimó esfuerzo alguno y salió al frente el 22 de abril de 1880 (sic) defendiendo a nuestro pueblo. Allí está la emboscada. ¡Qué terrible! ¡Qué terrible! ¡Qué terrible fue la lucha del ejército chileno con los guerrilleros de Huaripampa. Qué terrible, que no supieron ni respetar la iglesia. Solamente supieron destruir. Así se quemó.

Pero se presenta la mujer peruana representada por Leonor Ordóñez Surichaca de Vilcahuamán y dice: ¡Viva el Perú! ¡Avancen! ¡Vamos a luchar! ¡Que el Perú sea defendido! Por ello, señores, es un mérito tener a Leonor Ordóñez. Ahí vemos que cae heroicamente en Huaripampa. Ella al mando de treinta hombres, digna, comandando al son de una corneta y un tambor. No pensó en que la iban a matar. ¡Viva el Perú! ¡Viva la mujer peruana!...

::348::

Se pronuncia con fuerza mientras dura la representación, en la que una mujer teatraliza la acción de Leonor Ordóñez y se quema la iglesia entre aplausos del público.

El general Cáceres ordena pasar a otro espacio de la representación. Para muchos lo más importante: la muerte del chileno. Uno o dos campesinos se disfrazan como chilenos. Informan a la población que los chilenos han sido apresados. Dependiendo del ingenio de la tropa, éstos han podido ser llevados escondidos en pellejos o costales, como el de nuestro relato, o de sogas al cuello y a rastras. Sin medir palabra ni rito alguno, salvo la orden de Cáceres, lo rodean, primero las mujeres, luego los hombres. Con palos, lanzas, rejonos, y golpes de toda índole son matados. Las mujeres bailan a su alrededor cantando:

Tayta Cáceres shaykamun.

Chileno, chileno.

Cancha atipa atishun.

Chileno, chileno.

Olluku pikaypa, picashun.

Chileno, chileno.

Ya viene el General Cáceres.

Chileno, chileno.

Igual que a la cancha hemos de reventarlos.

Chileno, chileno.

Igual como se pica el olluco, así serán picados.

Chileno, chileno.

No existe rigidez en el canto. Otros ven una analogía con los animales.

General Cáceres *shaykamun.*

Chileno, chileno.

Allqo, huañuyupa huañushun.

Chileno, chileno.

Kuchi huañuyupa huañunki.

Chileno, chileno.

Ya viene nuestro general Cáceres.

Chileno, chileno.

Te hemos de matar como al perro.

Chileno, chileno.

Como se mata al chanco, así te hemos de matar.

Chileno, chileno.

::349::

Terminando el baile, el jefe de la tropa anuncia que el chileno ha muerto, por lo mismo que acabó la visita al pueblo. Llama a tomar emplazamiento de desfile. Todos le obedecen. Ordena que la banda de guerra cambie de tonada y retorne a la marcialidad. “*Huatankama, paqarinkama tayta!*” (¡Hasta el próximo año, hasta pronto, tayta!), dirá el general Cáceres antes de ponerse nuevamente a la cabeza de su tropa.

Con la misma marcha risible salen del escenario del desfile. El “¡Un, dos, tres, cuatro!” nos recuerda, según el imaginario, que las tropas no sabían de marcialidades del ejército regular. El Mariscal conducirá a su tropa de montoneros, rabonas, cocineros, negras y algunos animales de carga como burros y llamas. Ese era el gran ejército de la campaña de La Breña que dio lección de patriotismo.

Vendrán otras tropas. Es la constante de la representación que ha de durar hasta entrada la noche.

JOSÉ CARLOS VILCAPOMA

Antropólogo y abogado. Profesor y director del Museo Antropológico de la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM), Perú. Asesor del Instituto de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (Indepa). Director del Instituto de Investigaciones y Desarrollo

::350::

Andino (IIDA). Investigador de la National Geographic Society. Es autor de diversos libros, entre ellos *Folklore: de la magia a la ciencia* (1991), *El retorno de los Incas* (2002), y recientemente *La danza a través del tiempo. En el mundo y en los Andes* (2008).

Lenguas para vivir

*Antoni Mir Fullana,
Cataluña - España*

Ya nadie puede ignorar la crisis. Y frente a la crisis financiera que sacude la estabilidad del planeta hay que apelar a los valores, a la sensatez, al sentido común, a la creatividad, a la reflexión, a la imaginación, a nuestra esencia como seres humanos, a la vez que cada uno busca la solución en su propio entorno, en su propia diferencia. Se produce más que nunca el encuentro de la globalidad con la diversidad y, probablemente, se acerca el final de la “guerra” entre los defensores de una única identidad (y sistema económico) planetaria y aquellos que se recluyen en la autarquía regional.

Las dos visiones se ven obligadas a encontrarse. Llega un nuevo ciclo y, con él, la necesidad de acelerar ciertos cambios de comportamiento que ya empezamos a adoptar hace tres décadas con la crisis energética.

Ciertamente, hasta hace unos meses, las políticas ambientales marcaban de manera destacada la agenda mundial y reclamaban nuevos hábitos de consumo a nuestras sociedades. Sin embargo, la magnitud del colapso internacional de las finanzas pone de manifiesto que la protección de la biodiversidad y de los recursos naturales sólo es uno de los eslabones del cambio. Le siguen la necesidad de construir un nuevo modelo financiero, de gobernanza mundial y de comunicación, de relación entre las personas que sufren y van a sufrir estos cambios vertiginosos.

Tuvieron que pasar miles de años para que los primeros hombres de la Tierra se comunicaran con pinturas rupestres en las cavernas hasta desarrollar la primera escritura cuneiforme y fundar las primeras ciudades. Esa

evolución fue producto del “mercado”, es decir, de la necesidad de intercambiar información sobre métodos de caza o precios de los productos en los primeros puertos marítimos y plazas. Una evolución que transcurrió lentamente para nuestras referencias temporales de hoy.

Ahora los cambios se aceleran cada vez más a la vez que sus resultados duran menos. Hoy en día, los cambios pueden ser veloces hasta el punto de dividir generaciones. Pongamos unos cuantos ejemplos. La primera llamada desde un teléfono móvil se realizó en 1973, Internet se popularizó en 1991 y el primer mensaje corto (SMS) nos llegó seguramente no antes de 1993 y, en cambio, hoy une las conversaciones de más de 2400 millones de personas en el mundo aunque, de hecho, este sistema de comunicación está a punto de caducar y debemos prepararnos para el siguiente. Debemos, pues, ser capaces de anticipar todos estos cambios y prepararnos para adaptarnos y “sobrevivir” en el nuevo escenario.

Volviendo a la crisis económica global, ya podemos aventurar que no se trata del cumplimiento natural de un ciclo, como los largos períodos históricos de glaciaciones. Hasta los más fervientes defensores del capitalismo admiten hoy que el liberalismo a ultranza nos lleva al colapso y que, a pesar de la globalización, cada país, cada pueblo, cada región, debe buscar sus propias recetas para encajar en esta, por primera vez, red interplanetaria e interdependiente pero profundamente diversa.

La mundialización de la economía nos acerca y nos relaciona más que nunca, pero la identidad y la diversidad nos sitúan en el mapa y nos aportan una riqueza intangible muy diferente, más sólida que los bonos contaminados de Wall Street. Nos protege del desarraigo, nos da estabilidad, nos aporta la creatividad necesaria para seguir progresando y desarrollando nuestra imaginación. ¿Cómo voy a saber dónde estoy si todos los lugares son iguales?

1. Crece el interés por las lenguas

::353::

Las lenguas definen las identidades personales, pero también forman parte de una herencia común. Pueden tender puentes entre las personas y abrir la puerta a otros países y culturas, facilitando el entendimiento mutuo. Una política con éxito en favor del multilingüismo puede mejorar las oportunidades de los ciudadanos, aumentando su aptitud para el empleo, facilitando el acceso a servicios y derechos y contribuyendo a la solidaridad mediante el refuerzo del diálogo intercultural y la cohesión social”.

Esta reflexión, recogida en el último informe del Comisario europeo encargado del Multilingüismo, Leonard Orban, ante el Parlamento y la Comisión Europea, el 18 de septiembre de 2008, nos anuncia una primera receta contra la crisis y anticipa el cambio de actitud necesario para enfrentarse a ella. Como es sabido, la Unión Europea proclamó el 2008 como Año Europeo del Diálogo Intercultural y el comisario europeo exponía así sus planes renovados para mejorar la competitividad de las empresas europeas mediante la adopción de estrategias multilingües.

Como la teoría del ciclo en la crisis ambiental, la idea de una única o pocas lenguas planetarias (el inglés y unas cuantas más) para ordenar nuestras relaciones también está entrando en crisis. Hasta el mismo gobierno británico reconoce con su plan estratégico en multilingüismo que no es suficiente saber inglés para asegurar la competitividad de su país en un mercado global formado por una gran variedad de personas, pueblos, idiomas y culturas. Una lengua franca no es sinónimo de competitividad sino de “mínimo común denominador”, una única o unas pocas lenguas para todos no nos unirán más que el esfuerzo para entender a nuestro vecino.

Hoy predomina el inglés, como antes lo hacía el latín en algunos lugares del planeta, pero su dominio está más asociado a una lógica comercial que a una voluntad social. Y cuando se avecina la preponderancia de más de un “imperio” comercial en un mundo multipolar, ¿cuántas lenguas tendre-

::354::

mos que aprender? ¿Y cuáles? De momento, la Unión Europea aconseja un sistema educativo que prepare a sus ciudadanos para dominar, además de su lengua o lenguas maternas, dos de las consideradas “francas” (el modelo 1+2, que en el caso de Cataluña es un modelo 2+2). Incluso recomienda aprender una lengua “adoptiva” (del entorno geográfico o de la inmigración), reflejo de un interés creciente a lo largo y ancho del planeta por las lenguas. El *homo sapiens* del presente y del futuro no puede ser más que *multilingüe*, políglota.

Comprobémoslo en Internet y fijémonos en cómo, una vez más, la lógica del mercado impone un escenario absolutamente multilingüe a la vez que como nunca antes en la historia disponemos de la tecnología necesaria para vivir en él: ¿En cuántas lenguas podemos consultar *Google*, *Facebook* o *Wikipedia*?

2. 2008 Año Internacional de las lenguas

Naciones Unidas proclamó 2008 como Año internacional de los Idiomas, amplificando ideas como que el auténtico multilingüismo promueve la unidad en la diversidad y la comprensión internacional y que “la ONU asume un multilingüismo que promueva, proteja y preserve la diversidad mundial de lenguas y culturas”. Un Año que permitiría dar visibilidad a la diversidad lingüística y por consiguiente a cada una de las lenguas que la forman. Un Año que favorecería la difusión de valores universales. Un Año que aglutinaría esfuerzos en favor de un mundo más equitativo, lingüísticamente hablando. Un Año que, sean cuales sean sus resultados, debe continuar porque la protección de la linguodiversidad representa uno de los más grandes retos de la humanidad. Lenguas como las indígenas de Colombia, o como la mía, el catalán, y como tantas otras, habrán tenido en 2008 una oportunidad que sólo será útil si continuamos aprovechando los años venideros para mantener presentes en la agenda internacional los retos de un mundo multilingüe y equitativo. Cuando acabe 2008, la promoción de sus objetivos

debe continuar de manera permanente y por ello Cataluña ha creado un espacio internacional para contribuir a la difusión y promoción de las lenguas del mundo. La Casa de les Llengües es la respuesta de Cataluña al reto de Naciones Unidas para el desarrollo y la coexistencia pacífica. Una acción pionera.

3. La Casa de las Lenguas

Linguamón – Casa de les Llengües es un consorcio público creado por el Gobierno de Cataluña al que ahora se suma el Ayuntamiento de Barcelona. El equipamiento cultural, que definimos como una central de conocimiento y de innovación en multilingüismo, contará con 7000 m² dedicados al patrimonio lingüístico de la humanidad y tiene fijada su fecha de inauguración para finales de 2010, en el corazón del distrito tecnológico 22@ de la capital de Cataluña, uno de los polos tecnológicos, de innovación y creatividad más importantes del Mediterráneo.

Cataluña es un país que tiene a la lengua catalana como idioma de cohesión social en un contexto plurilingüe (se hablan unas 300 lenguas procedentes de todo el mundo, aunque sólo unas 40 cuentan con colectivos demográficamente relevantes) y que apuesta por el reconocimiento de esta diversidad como fuente de riqueza, como instrumento que favorece su proyección exterior y como realidad que abre un sinfín de oportunidades de relación humana, comercial y cultural, todo ello ciertamente útil en unos momentos difíciles para cualquier sociedad.

Este compromiso con las lenguas y su relación equitativa es lo que impulsa al Gobierno de Cataluña a responder al llamamiento de Naciones Unidas con un nuevo impulso a la Casa de les Llengües, de manera que los valores universales promovidos a través del Año Internacional de los Idiomas perduren en el tiempo y ayuden a promover que las experiencias en gestión del multilingüismo contribuyan al desarrollo de las nuevas industrias culturales, a la competitividad empresarial y a mejorar las expectativas sociolaborales de la ciudadanía.

::356::

Decía el director general de Unesco, Koichiro Matsuura, al comenzar el Año, que “nuestro objetivo común es garantizar el reconocimiento a nivel nacional, regional e internacional de la importancia de la diversidad lingüística y el multilingüismo en los sistemas educativos, administrativos y legales, las expresiones culturales y los medios de comunicación, el ciberespacio y el comercio”. Un discurso impecable puesto que no puede entenderse más que a favor de todas las lenguas del planeta. Sus palabras reflejan un interés creciente por los idiomas y por cómo gestionar los nuevos entornos multilingües en un mundo más interrelacionado que nunca. En un mundo donde todos los sectores de la economía y de la sociedad, todas las profesiones, se verán implicadas en la gestión de su realidad multilingüe y donde quien pierda el tren de las lenguas perderá competitividad.

La Casa de les Llengües no se dedicará, solamente, a conservar, estudiar y difundir el ADN identitario del mundo como son las aproximadamente seis mil lenguas que se hablan, sino que se propone contribuir activamente a un cambio de actitud y de mentalidad que haga de la diversidad cultural y lingüística un valor para la sociedad globalizada.

La Casa de les Llengües trabaja en 3 grandes líneas de actuación que agrupan toda su actividad: difusión, servicios especializados y la plataforma audiovisual.

3.1. Difusión cultural

Destacaremos el sitio web, la producción de contenidos audiovisuales y su emisión por televisión e Internet, y el proyecto de Museo de las Lenguas.

- El sitio web www.linguamon.cat, es ya nuestra “casa en el mundo” e incluye divulgación sobre las lenguas de los cinco continentes, una agenda internacional de eventos, un boletín informativo internacional y diversos servicios, como el de Buenas Prácticas y el Portal de Tecnologías Multilingüe actualizado diariamente en 21 idiomas (incluyendo la Lengua de Signos Catalana para personas sordomudas y que incluye no sólo lenguas habladas

por muchos millones de personas o perfectamente situadas en el mundo como oficiales en diversos Estados, sino también el guaraní, el amazig o el occità (aranès), con estatus diferentes de reconocimiento oficial y hablados por un porcentaje menor de la población mundial). Para demostrar con hechos que desde el punto de vista de los derechos cada lengua tiene la misma importancia. Destaquemos, por otra parte, la cartografía digital interactiva “Mapas Vivos”, una aplicación tecnológica innovadora que ayudará a difundir información sobre las lenguas del mundo mediante una herramienta didáctica asequible y abierta a todos.

- En producción de contenidos audiovisuales, se han comenzado las primeras colecciones. Así, se están produciendo los primeros 10 testimonios de personalidades (proyecto “Voces del Mundo” por la Diversidad Lingüística) que serán proyectados en la sede de Naciones Unidas y en el MOMA de Nueva York en el marco de la celebración del Año Internacional de los Idiomas convocado para diciembre de 2008; el documental Babel-Lebab, que cuenta como conductor con Gilberto Gil, ex ministro de cultura de Brasil, intelectual y artista; el proyecto “Veus del català”, que recogerá en formato audiovisual la diversidad de la lengua catalana a lo largo de 2008 y 2009 y el proyecto “Veus del meu barri”, es decir, “Voces de mi barrio”, sobre la diversidad lingüística y cultural de los barrios de Barcelona, filmado por sus propios protagonistas.
- Finalmente, el Museo de las Lenguas o de la Diversidad Lingüística cuenta con el proyecto arquitectónico y con el proyecto museológico, ya en su fase final.

3.2. Servicios especializados

Pretenden dar respuesta a las necesidades crecientes de las sociedades cada vez más multilingües e interculturales, en las cuales se hace necesaria la

::358::

gestión de esta diversidad en términos de equidad, diálogo, respeto y cohesión. Empresarios, académicos, asociaciones culturales e instituciones se dirigen hacia nosotros para recibir asesoramiento en la gestión de entornos multilingües.

- Por ello se creó el servicio “Linguamón – Buenas Prácticas”, nuestro centro de investigación, que dispone de una amplia base de datos permanentemente actualizada y ampliada con casos de todo el mundo donde se está gestionando con éxito la diversidad lingüística.
- El “Observatorio Linguamón” es un centro de documentación, análisis y reflexión sobre las lenguas y su vitalidad, en cooperación con universidades y centros de investigación en todo el mundo.
- “Linguamón Mediterrània” es una red de difusión, promoción y protección de las lenguas del espacio euromediterráneo.
- La “Cátedra de Multilingüismo Linguamón–UOC” creada en cooperación con la Universitat Oberta de Catalunya, nos está permitiendo establecer programas y publicaciones con investigadores de nivel internacional preocupados por el multilingüismo como un medio de desarrollo económico y social. De sus aulas saldrán los primeros graduados en el Master europeo en Gestión de Multilingüismo, una especialidad pionera en nuestro campo.

3.3. Plataforma audiovisual

Finalmente, la Casa de les Llengües impulsa el uso de las nuevas tecnologías como una oportunidad para dar servicio a todas las comunidades lingüísticas del mundo y promover una sociedad en red de las lenguas. Internet tiene un papel estratégico para las lenguas y para el desarrollo social de los ciudadanos y las comunidades, por ello hemos desarrollado un por-

tal interactivo y personalizado (Linguamón Audiovisual) concebido como una plataforma de participación, difusión y creación multilingüe.

Todo ello está a su servicio, al servicio de las lenguas de los cinco continentes sin excepción. Somos conscientes de que con la fuerza de los valores éticos y universales que proclama Naciones Unidas con el Año Internacional de los Idiomas podemos cambiar muchas cosas. No duden en contar con nosotros para tejer redes y complicidades que promuevan un mundo respetuoso y equitativo con su diversidad lingüística.

No quiero acabar mis breves palabras sin concluir que la movilidad que caracteriza el mundo del nuevo milenio ha cambiado el planisferio lingüístico, difuminando sus fronteras y exigiendo un cambio de actitud de la sociedad hacia una realidad, el multilingüismo, que hasta no hace mucho podía verse como un problema y que hoy aparece como una radiante fuente de riqueza, memoria, identidad y oportunidad.

ANTONI MIR FULLANA

Nació en Palma (Mallorca-Islas Baleares) en 1956. Filólogo de formación, ha desarrollado su carrera como impulsor y gestor de entidades y proyectos culturales de las Islas Baleares y Cataluña.

En 2004 entró a formar parte del Gobierno de la Generalitat de Cataluña, primero como secretario general de Política Lingüística y después como director de Linguamón–Casa de les Llengües, programa acordado por el mismo Gobierno en 2005 y, actualmente, consorcio público dedicado a la difusión, valoración y salvaguarda del patrimonio lingüístico del planeta.

Su labor ha sido reconocida con el Premio Nacional del Centro Internacional Escarré para las Minorías Étnicas y las Naciones (1997) y la Creu de Sant Jordi 2003 (máxima distinción honorífica del Gobierno de Cataluña).

Gestión y promoción: viejos métodos, nuevas tecnologías e iniciativas en curso

Conclusiones Eje temático III

Moderador: Emanuele Amodio, Venezuela

Relatores: Marta Eugenia Arango y Eduardo García, Colombia

*Ponentes: Madeleine Zúñiga, Sergio Valdés, Fernando A. Yáñez,
Esteban E. Monsoyi, José Carlos Vilcapoma, Antoni Mir Fullana y
Pedrito Fernández.*

Después de 20 años de haberse planteado el reto del bilingüismo y el multilingüismo, pareciera conveniente hacer un balance sobre las acciones emprendidas y los resultados que se han producido. Con base en las reflexiones presentadas, el grupo de ponentes señala algunos avances y hace recomendaciones en los planos metodológico, político, instrumental, académico e investigativo.

Con relación a las metodologías, se constata la necesidad de seguir buscando caminos y estrategias más adecuadas para el desarrollo de las lenguas. Aunque en algunos países se han desarrollado experiencias de diseño y aplicación de los currículos desde la perspectiva indígena, no se ha respondido a la demanda y expectativas sociales y políticas, lo cual, en el caso del Perú, se evidencia en resultados muy negativos de los alumnos en las pruebas de estado que pretenden medir los avances de estas estrategias. Esta tentativa, al igual que la idea de trabajar la matemática Shuar en el Ecuador, señala la creciente necesidad de superar el concepto de metodología por el de etnometodología, no sólo en la escuela sino en las estructuras educativas.

¿Cuál es nuestro rol como especialistas?, ¿de qué conocimiento habla la academia? Los indígenas en el Perú dicen que no quieren más especialistas

y empiezan a definir sus estructuras de pensamiento. No quieren ser investigados sino investigarse. La idea del territorio como espacialidad y como vivencia social aparece de manera prioritaria desde su punto de vista; aquí, el juego de la academia consiste en la habilidad de desarticular estructuras de pensamiento. Hay una resistencia de la cultura popular indígena que trasciende las mentalidades académicas tradicionales, de igual manera y pese a todas las influencias de la globalización, hay una resistencia de parte de los pueblos, pero hay también una capacidad de asociación porque las lenguas y las culturas no son estáticas.

Otro aspecto son las políticas en torno a las lenguas que, aunque no se implementan totalmente, ayudan en el propósito de hacer respetar las reivindicaciones que se han logrado. En definitiva, constituyen un importante punto de referencia para la defensa de las personas. Los marcos jurídicos, por su parte, han ido evolucionando pero se adolece de la falta de políticas e instrumentos que contribuyan a implementar las decisiones. Toda política coherente debería tener los lineamientos, un plan de acción y un presupuesto para hacerla realmente posible.

Varias recomendaciones se derivan de esta reflexión:

1. La necesidad de recurrir a los órganos de decisión más altos para que se logren apoyos y garantía de ejecución de las políticas. Se requiere propender porque las comunidades puedan interlocutar con poderes de decisión real. Los Estados están obligados a establecer y ejecutar a la mayor brevedad posible, un conjunto de políticas de urgencia destinadas a la identificación, salvaguarda, documentación, revitalización, inclusión social, difusión y transmisión intergeneracional y transgeneracional, de todos los bienes tangibles e intangibles que corran el riesgo de desaparecer.
2. Se requiere informar sobre lo que está pasando con las comunidades que tienen amenazado su patrimonio, lo cual induce a ampliar los marcos de relación de los académicos y trascender otras instancias de decisión.

::362::

3. Redactar las conclusiones de este evento en forma de carta abierta y procurar que circulen en todos los medios posibles. Igualmente, hacer que las memorias lleguen a estudiantes universitarios, a los gobiernos locales, regionales, nacionales e internacionales, a las organizaciones comunitarias y ONG para lograr una plena difusión y apropiación.
4. Propender por la movilización social amplia y la vinculación de organismos internacionales, que de la mano de las comunidades y los académicos, creen organismos de defensa del patrimonio cultural material e inmaterial.
5. Para la próxima versión de este evento, se sugiere involucrar más a los líderes comunitarios y sentar en una misma mesa a quienes toman decisiones y a las comunidades.
6. Incorporar a personas adultas en calidad de guardianes del patrimonio cultural material e inmaterial, como una manera de transmitir mejores prácticas.
7. Reiterar la necesidad de que las comunidades indígenas decidan qué escribir y cómo utilizarlo.

PANEL UNESCO-CLUSTER MERCOSUR:
SALVAGUARDIA DE LAS TRADICIONES ORALES
EN LOS PAÍSES DEL MERCOSUR:
BUENAS PRÁCTICAS Y DESAFÍOS

Introducción sobre la Unesco y los desafíos de la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Mercosur

*Frédéric Vacheron,
especialista de Cultura de la Oficina de Unesco en Montevideo*

1. Los Países miembros del Mercosur cuentan con sitios declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad

Argentina

- ✦ Los Glaciares (1981).
- ✦ Misiones jesuitas de los guaraníes: San Ignacio Mini, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto y Santa María Mayor (1984).
- ✦ Parque Nacional de Iguazú (1984).
- ✦ Cueva de las Manos, Río Pinturas (1999).
- ✦ Península de Valdés (1999).
- ✦ Estancias jesuitas de Córdoba (2000).
- ✦ Parques Naturales de Ischigualasto / Talampaya (2000).
- ✦ Quebrada de Humahuaca (2003).

Brasil

- ✦ Villa histórica d'Ouro Preto (1980).
- ✦ Centro histórico de la villa d'Olinda (1982).
- ✦ Misiones jesuitas de los guaraníes: ruinas de São Miguel das Missões (1983).
- ✦ Centro histórico de Salvador da Bahia (1985).
- ✦ Santuário de Bom Jesus de Matosinhos (Congonhas) (1985).
- ✦ Parque Nacional do Iguaçu (1986).

::366::

- ✦ Brasília (1987).
- ✦ Parque Nacional Serra da Capivara (1991).
- ✦ Centro histórico de São Luís (1997).
- ✦ Centro histórico de la ciudad de Diamantina (1999).
- ✦ Reserva de Mata Atlántica de la Costa del Descubrimiento (1999).
- ✦ Reserva de Mata Atlántica del Sudeste (1999).
- ✦ Área de conservación de Pantanal (2000).
- ✦ Complejo de conservación de la Amazonia central (2000, 2003).⁵
- ✦ Áreas protegidas de Cerrado: Parques Nacionales Chapada dos Veadeiros y Emas (2001)
- ✦ Centro histórico de la ciudad de Goiás (2001)
- ✦ Islas atlánticas brasileñas: reservas de Fernando de Noronha y Atol das Rocas (2001).

Paraguay

- ✦ Misiones jesuitas de la Santísima Trinidad de Paraná y Jesús de Tavarangue (1993).

Uruguay

- ✦ Centro histórico de la ciudad de Colonia de Sacramento (1995).

Además de un rico patrimonio inmaterial como son las Obras Maestras Declaradas: “Las expresiones orales y gráficas de los wajapi” y “La Samba de Roda de Reñoncavo de Bahía” o el candombe, el tango o el Universo Cultural Guaraní que forman parte de los primeros esbozos de inventarios de Patrimonio Cultural Inmaterial de Uruguay, Argentina y Paraguay respectivamente. Importantes también son las comunidades indígenas con sus tradiciones orales y sus lenguas, entre ellas el mapuche en Argentina y el guaraní en Paraguay.

2. La salvaguarda de las tradiciones orales y de las lenguas: una apuesta para el desarrollo los pueblos de la región

::367::

- ✦ Las tradicionales orales y las lenguas se beneficiaron de la ampliación del concepto de Patrimonio.
- ✦ Las tradiciones orales y las lenguas se beneficiaron de la nueva definición del Desarrollo.
- ✦ Revitalizar las tradiciones orales y lenguas y lucha contra la pobreza.
- ✦ Valor económico de las tradiciones orales.
- ✦ Concepto de sostenibilidad para las tradiciones orales: mantener su existencia (las expresiones muertas salen del campo de competencia de la Convención), asegura la calidad de vida, la equidad intergeneracional: beneficio identitario o económico (turismo cultural).
- ✦ Tradiciones orales y Derechos Humanos.
- ✦ Los instrumentos de la Convención para la salvaguardia y Asistencia.

3. Una nueva dinámica en Argentina, Uruguay y Paraguay para la salvaguarda de sus tradiciones orales

- ✦ Algunas reflexiones sobre el estado de la cuestión en los tres países y la acción de la Unesco

3.1. Ratificaciones

Argentina 09/08/2006.

Brasil: 01/03/2006.

Paraguay: 14/09/2006.

Uruguay: 18/01/2007.

Chile: No ha ratificado.

Venezuela: 12/04/2007 (aceptación).

Bolivia: 28/02/2006.

3.2. Obras Maestras

Creada por la Resolución 23 de la 29ª reunión de la Conferencia General de la Unesco en 1997, la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad representó una etapa decisiva en la estrategia de la Unesco para salvaguardar nuestro patrimonio vivo.

Las Proclamaciones de 2001, 2003 y 2005 permitieron establecer una lista de 90 ejemplos sobresalientes del patrimonio cultural inmaterial en el mundo.

De los países miembros plenos del Mercosur, sólo Brasil cuenta con Obras Maestras Declaradas, que son: “Las expresiones orales y gráficas de los wajapi” y “La Samba de Roda de Reconcavo de Bahía”. Ambas pasarán automáticamente a formar parte de la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, que recientemente ha iniciado su proceso de propuestas de candidaturas. A esta Lista se han presentado el candombe desde Uruguay y el tango desde Argentina.

3.3. Comité intergubernamental

Quedó establecido en la Unesco un Comité Intergubernamental para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial integrado por representantes de 18 Estados Partes, que se eligen cada dos años durante la reunión ordinaria de la Asamblea General de Estados Partes.

En la actualidad:

3.3.1. Mesa del Comité

Presidente: S.E. Faruk Loğoğlu (Turquía).

Vicepresidentes: Emiratos Árabes Unidos, Hungría, India y México.

Rapporteur: Sra Claudine-Augée Angoué (Gabón).

3.3.2. Miembros

::369::

Grupo I: Chipre, Italia, Turquía.

Grupo II: Belarrús, Croacia, Estonia, Hungría.

Grupo III: Cuba, México, Paraguay, Perú, República Bolivariana de Venezuela.

Grupo IV: India, República de Corea, Vietnam.

Grupo V (a): Gabón, Kenia, Malí, Níger, República Centroafricana, Zimbabue.

Grupo V (b): Emiratos Árabes Unidos, Jordania, Omán.

3.3.3. Fondos

La Convención prevé la posibilidad de que los Estados Partes soliciten asistencia internacional para llevar a cabo programas y proyectos. El Comité Intergubernamental seleccionará periódicamente los programas, los proyectos y las actividades para la salvaguarda del patrimonio que considere más representativos de los principios y objetivos de la Convención. El Comité también tendrá en cuenta las necesidades especiales de los países en desarrollo.

Para financiar los programas, proyectos y demás actividades, se ha creado un Fondo para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Se prestará una atención especial al patrimonio inscrito en la Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes.

3.4. Leyes de la nación

3.4.1. Argentina

Del documento sobre la Legislación Nacional Argentina y su relación con las Convenciones establecidas por la Unesco dentro del “Sector Cultura”, realizado por María Luz Endere para la publicación “Legislaciones en el

::370::

Mercosur relativas a las Convenciones de Cultura aprobadas por la Unesco: Estudio de la situación actual en Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay”.

Pág. 30: “La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, celebrada en París, el 17 de octubre de 2003, fue aprobada por Argentina en el año 2006 mediante la ley 26.118.

No existe ninguna ley a nivel nacional que se ocupe de proteger este patrimonio. El mismo suele estar vagamente mencionado en algunas leyes provinciales que regulan el patrimonio cultural en su conjunto.

En cuanto a los programas de gestión, la Dirección Nacional de Patrimonio y Museo (Secretaría de Cultura de Presidencia de la Nación) cuenta con un Programa Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial con el objeto de identificar y caracterizar y salvaguardar ese patrimonio.

3.4.2. Brasil

Del documento “Análise de Legislação Brasileira e sua relação com as convenções da Unesco na área de Cultura e Patrimônio Mundial” realizado por Cristiane Siggea Benedetto también incluido en la publicación de Unesco.

Tanto en la Constitución Federal del 5 de octubre de 1988 en sus artículos 215 y 216, así como en el Decreto n° 3.551 del 4 de agosto del 2000 en su Anexo I, se hace referencia a que los bienes de naturaleza inmaterial también son patrimonio cultural brasileño.

Así mismo se da cuenta de la creación de un Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial.

Importante es el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial lanzado el 5 de octubre de 2004 que fue creado para viabilizar con recursos propios para el mejor estímulo y apoyo a proyectos de identificación, reconocimiento, salvaguarda y promoción de bienes culturales de naturaleza inmaterial.

Mencionables son también el Inventario Nacional de Referencias Culturales, los Planos de Salvaguarda, el Catastro de Patrimonio Cultural Indígena y el Inventario con Finalidad Turística de bienes de Valor Cultural y Natural.

3.4.3. Paraguay

::371::

En el 2002 el Ministerio de Educación y Cultura llevó a cabo las Declaraciones Nacionales de Patrimonio Intangible.

A finales del 2005, se iniciaron los lineamientos para un nuevo Plan Nacional de Cultura. El documento se inspiró en el carácter multicultural de la nación paraguaya y una concepción de Estado regulador y protector de los derechos culturales, consciente de que la sociedad es portadora y productora de cultura, de los bienes culturales y principal destinataria de sus expresiones y beneficios. El objetivo general de este Plan era garantizar que todas las comunidades culturales del país tuvieran las condiciones para un desarrollo cultural pleno, a través del libre ejercicio de sus derechos culturales. Los objetivos específicos se resumían en: afirmar la identidad nacional, propiciar a todos el acceso a la cultura, fomentar el perfeccionamiento de artistas, artesanos, gestores, creadores y trabajadores culturales, favorecer la valoración, preservación y conocimiento del patrimonio cultural, incentivar e impulsar la investigación y el pensamiento científico y tecnológico, preservar y disfrutar los valores de las culturas primeras de la región, coordinar, valorar y garantizar la actividad cultural de personas y entidades privadas. Se trabajó en 8 ejes temáticos: el patrimonio cultural de la nación, la música, el teatro y la danza en todas sus expresiones, las artes visuales y las artesanías, el audiovisual y las nuevas tecnologías, la literatura y la oralidad y las culturas originarias.

Actualmente, el principal documento de referencia en el país es la Ley de Cultura n° 3.051, conocida como Ley Escobar, aprobada el 17 de noviembre de 2007. En su primer artículo dice: “La presente Ley se basa en los principios, las garantías y las declaraciones constitucionales que consagran los derechos culturales, así como en los tratados internacionales que reconocen tales derechos, como derechos humanos. En el artículo 1 de la Ley, en el inciso b) se refiere a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial diciendo: “la protección y el acrecentamiento de los bienes materiales e intangibles que conforman el patrimonio cultural de Paraguay”.

::372::

En el presente, con la nueva toma de gobierno en el país, el nuevo Ministro Ticio Escobar, ha propuesto el denominado “Plan de Acción de los 100 días: Democratizar la Cultura” donde se destaca el objetivo de “Contribuir desde el Estado a la construcción de lo público asumiendo la diversidad cultural, promoviendo las condiciones que permitan a las culturas expresarse, prosperar e interrelacionarse libremente en un ámbito de tolerancia, diálogo y respeto a las diferencias”. Destaca también la acción de crear áreas que correspondan a los temas prioritarios del desarrollo cultural, tales como las culturas indígenas, las lenguas y la descentralización, así como el habilitar espacios de diálogo y canales de comunicación con diversos sectores de la comunidad cultural a nivel nacional, con el fin de discutir la constitución del Consejo Nacional de Cultura, su correspondiente reglamentación y sus líneas de políticas culturales generales.

3.4.4. Uruguay

A continuación se presentan las acciones y resoluciones legales del Estado uruguayo.

- ✦ La creación de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación (Ley 14.040 en 1971).
- ✦ La creación del Fondo Nacional para la Música (Ley 16.624 en 1994).
- ✦ La Declaración del Día Nacional del Candombe y la Cultura Afrouuguayaya (Ley 18.059 en 2006).
- ✦ La creación del área de Patrimonio Inmaterial dentro de la Comisión del Patrimonio Cultural de Uruguay (2007).
- ✦ La ratificación de la Convención para la salvaguardia del PCI (enero 2007).
- ✦ La ratificación de la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (abril 2007).

- ✦ La celebración del Día del Patrimonio Nacional dedicado a las tradiciones Afrouuguayas (2007).
- ✦ La creación de un Fondo Nacional del candombe según la nueva Ley 18.059.
- ✦ La solicitud del ingreso del Estado Uruguayo al Centro Regional de Salvaguardia de Patrimonio Inmaterial de América Latina (julio 2008).

Así mismo, en el presente año se han llevado a cabo las siguientes acciones a favor de la salvaguardia y puesta en valor del elemento:

- ✦ La conformación de un equipo de trabajo por parte de la Comisión Nacional de Unesco para la presentación de la candidatura del candombe a la Lista Representativa de de Patrimonio Cultural Inmaterial (marzo 2008).
- ✦ El establecimiento de una Comisión ad hoc con integrantes de la Regional Unesco Uruguay, Comisión Nacional de Unesco, la Comisión Nacional de Patrimonio y miembros de la comunidad para la presentación de la candidatura del candombe a la Lista Representativa de de Patrimonio Cultural Inmaterial (julio 2008).
- ✦ La participación de varios integrantes de la Comisión ad hoc al “Primer Taller de sensibilización: capacitación en modalidades y procedimientos de participación a las Listas de la Convención del PCI 2003”, organizado por Unesco y Crespial (agosto 2008).

3.5. Tradiciones orales y artesanía: reconocimiento de excelencia

Las artesanías reúnen un conjunto de características que conforman el patrimonio y la identidad cultural de las comunidades y pueblos, vinculando tradición e innovación, lenguajes y estéticas, según los diferentes períodos

::374::

históricos. En tanto que los artesanos han transmitido sus saberes de generación en generación, y por tanto forman parte de las tradiciones orales de los pueblos, podemos considerar que las artesanías constituyen hoy tanto el patrimonio material de las comunidades como el patrimonio inmaterial.

Como muestra del valor patrimonial de las artesanías, la Unesco en el 2001 inició en el Sudeste de Asia el programa conocido como “Sello de Excelencia de Unesco para las Artesanías”. Poco a poco fue extendiéndose a otras regiones del mundo hasta que entre el 2007 y 2008 fue implementado por primera vez a los productos artesanales del Mercosur, que contó con la participación de artesanías de Argentina, Paraguay y Uruguay, además de Chile. En total fueron reconocidas 18 artesanías:

- + Poncho mapuche en lana de oveja, de Florinda Huenchupan. Argentina.
- + Matra Laboreada, de Rosa Mile. Argentina.
- + Llaverero Mayordomo, de Daniel Gómez. Argentina.
- + Tapiz de lana de oveja, de Petronila González. Argentina.
- + Catador para vinos, de Emilio Patarca. Argentina.
- + Juego cuchillo y tenedor, de Sergio Bruno. Argentina.
- + Cuadros Paisaje, de Viviana Marshall Godoy. Chile.
- + Pocillo atravesado, de Héctor Bascuñan. Chile.
- + Canoa Plátano, de Héctor Bascuñan. Chile.
- + Anillos. Bisutería orgánica en coco natural, de Víctor Lucero Troncoso. Chile.
- + Ocarina Quirquincho” de Sergio García. Chile.
- + Alfombra Ñiminlama, de Dominga Ancavil. Chile.
- + Broche en blanco y negro, de Paula Leal Egaña y Alba Sepúlveda. Chile.
- + Broche Átomo, de Paula Leal Egaña y Alba Sepúlveda. Chile.
- + Corbata en tejido de Ñandutí, de Elionora Ramos de Martínez. Paraguay.
- + Mantel en Ao po’i, de Norma Subeldia de Careaga. Paraguay.

- ✦ Nuestros Quijotes, de Luis A. Gutiérrez. Uruguay.
- ✦ Bandeja de Cuero, de Albertina Morelli. Uruguay.

::375::

3.6. Tradiciones orales, Patrimonio material y Turismo cultural: ejemplo proyecto misiones jesuíticas en Paraguay

Declarado Patrimonio Intangible de la Nación de Paraguay en el 2002, el Universo Cultural Guaraní abarca lo social, lo político y lo económico. Pero lo más importante es un compendio de signos y valores tangibles e intangibles que van desde construcciones, a mitos, a leyendas, a música, a juegos, a gastronomía, a artesanías y como no, a lengua. Con todo ello, este Universo requiere de toma de medidas en lo referente a Políticas y Gestiones Culturales, así como en lo ligado al planeamiento del turismo cultural, con el fin de aprovechar las oportunidades de desarrollo que proyecta.

En este aspecto de promover el desarrollo sustentable de las comunidades en base a la puesta en valor del Patrimonio Cultural, entre el 2003 y 2005 se desarrolló un programa denominado “Capacitación para la Conservación, gestión y Desarrollo Sustentable de las Misiones Jesuíticas guaraníes”. Este programa que incluyó a expertos de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay tuvo como objetivo desarrollar pautas uniformes para la conservación de las Misiones Jesuíticas guaraníes, tanto de sus monumentos, como de su entorno natural, promoviendo una estrategia común de desarrollo del turismo cultural, capacitando a los responsables locales de los sitios en los ámbitos de conservación, documentación, gestión y desarrollo turístico, a través de talleres teóricos y cursos prácticos de conservación en terreno, e implementando trabajos prioritarios de conservación en campo.

En definitiva, la misión de este programa fue el desarrollo de una visión global y un reconocimiento de la riqueza histórica, artística y sociológica, así como su potencial para la educación y el turismo.

Este fue un primer paso, ligado sobre todo al Patrimonio Cultural tangible, de puesta en valor del mismo para un desarrollo sustentable de las

::376::

comunidades, si bien se quiere retomar para ampliarlo hacia la necesidad de vincularlo también con el patrimonio cultural inmaterial que engloba.

Es evidente que las misiones jesuíticas guaraníes no son sólo un reflejo material o tangible de una cultura, sino que en su interior también guardan aspectos referidos a tradiciones orales, mitos, leyendas u otras costumbres.

En este ámbito de la unión entre lo material y lo inmaterial del Patrimonio, se reunieron en Québec (Canadá) del 29 de septiembre al 4 de octubre de 2008 en ocasión de la 16 Asamblea de Icomos y en el marco de las celebraciones de los 400 años de la fundación de Québec, los participantes que adoptaron la Declaración de principios y recomendaciones destinadas a la preservación del espíritu del lugar, para la salvaguardia del patrimonio material e inmaterial.

Se define como Espíritu del Lugar a la unión de elementos materiales (sitio, paisajes, objetos) e inmateriales (memoria, recitales, rituales, festivales, saber hacer, psíquicas y espirituales), que dan sentido del valor, de la emoción y del misterio del lugar.

Según esta Declaración “La noción del espíritu del lugar permite la mejor comprensión del carácter vivo y permanente de los monumentos, de los sitios y de los paisajes culturales”.

3.7. Lenguas: ejemplo de Paraguay

Según el estudio “Las lenguas indígenas en el Paraguay. Una visión desde el censo 2002”, en Paraguay de 5 183 080 habitantes se distinguen como indígenas 87 099. Además, hay muchas lenguas en el país y el bilingüismo no se reduce sólo al castellano-guaraní.

Los hogares en los cuales se habla una lengua indígena propia, presentan porcentajes notablemente diferenciados. Superan el 90% etnias como los maká, los nivaclé y los manjui; los ayoreo, yvytoso y tomárahõ; los aché, los mbyá y los ñandeva; los entlhet norte y los toba, y los guaicurú. Se sitúan hacia el 60% los avá guaraní y los pãï, y los enxet sur. Menos de 35% los

anagité, mientras que los guaná y los maskoy se sitúan en un escaso 14,6% y 1,9%, respectivamente.

::377::

Estas cifras corresponden con hechos históricos y relaciones sociales y culturales de los últimos 75 años. Más de la mitad de los pueblos indígenas fueron de hecho contactados desde la mitad del siglo XX en un proceso de neocolonización.

3.8. El Arpa paraguaya

El arpa paraguaya se originó en la fusión de las civilizaciones guaraní y española. Este instrumento fue adoptado por los naturales, quienes lo perfeccionaron a su manera, construyéndola de madera americana, logrando una notable estilización y creando su propio repertorio.

Es reconocida la importancia de este instrumento en la cultura paraguaya, de ahí que en noviembre de 2007 se llevara a cabo el Primer Festival Mundial del Arpa en la capital y además en el presente año se haya solicitado a la Unesco la declaración de Asunción como Capital Mundial del Arpa.

4. El impulso de la adopción de las Directrices y la presentación de las candidaturas a la lista representativa

4.1. Candombe

El candombe es un género musical practicado principalmente en Montevideo. Originado a partir de influencias de ritmos africanos, fue desarrollándose en zona de Uruguay debido a la gran afluencia de negros esclavos durante la época colonial.

El 29 de julio de 2008 tuvo lugar la primera reunión del recientemente creado “Grupo de trabajo interdisciplinario para el candombe” integrado por expertos de la Oficina de la Unesco en Montevideo, la Comisión Nacional para la Unesco en Uruguay, la Comisión de Patrimonio Cultu-

::378::

ral de la Nación en Uruguay y miembros de la comunidad vinculados al candombe.

Este grupo de trabajo que se ha reunido semanalmente tiene como misión la salvaguardia y puesta en valor de la cultura tradicional del candombe. El primer resultado de este trabajo ha sido la presentación de la candidatura del candombe a la Lista Representativa de del PCI.

4.2. Tango

El tango es un estilo musical y una danza rioplatense, propia de las ciudades de Buenos Aires y Montevideo, de naturaleza netamente urbana y renombre internacional. Musicalmente tiene forma binaria (tema y estribillo) y compás de cuatro cuartos (a pesar de que se le llama “el ritmo del dos por cuatro”). Clásicamente se interpreta mediante orquesta típica o sexteto y se reconoce al bandoneón como su instrumento esencial.

La coreografía, diseñada a partir del abrazo de la pareja, es sumamente sensual y compleja. Las letras están compuestas con base a un argot local llamado lunfardo y suelen expresar la tristeza, especialmente “en las cosas del amor”.

El Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y la Intendencia de Montevideo han presentado la candidatura del tango a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Desafíos para la construcción de un patrimonio intercultural: aportes para el debate a partir de experiencias colaborativas e interculturales en investigación y extensión

*Jorgelina Villarreal,
Argentina*

1. Presentación

Cuando fui convocada para participar en este panel pensé, por un lado, en la necesidad de compartir nuestras experiencias en investigación y extensión pensadas como prácticas colaborativas e interculturales¹ llevadas a cabo en el seno del Centro de Educación Popular e Interculturalidad; y por otro, en articular estas experiencias y nuestra perspectiva teórica y política de trabajo, con la temática específica que nos convoca, que implica tanto la salvaguarda, como la definición de la buenas prácticas en materia de patrimonio cultural intangible.

Consideramos de gran importancia el abordaje de estas temáticas y el desafío de articulación que implican, ya que si bien llevamos más de 10 años trabajando las mismas, la perspectiva de pensarlas a partir del patrimonio cultural intangible y de las regulaciones existentes para su protección es novedosa para nosotros.

1 Desde nuestra perspectiva, la investigación está indisolublemente ligada a la extensión y nos impulsa a pensar desde otros paradigmas que incluyan diálogos interepistémicos y modalidades colaborativas en investigación. Aspectos que desarrollare más adelante en esta exposición.

2. Nuestras experiencias y perspectivas de trabajo

El Centro de Educación Popular e Interculturalidad inició sus actividades en el año 1997 teniendo como objetivo articular perspectivas teóricas, pedagógicas y políticas entre los campos popular e indígena, con énfasis en la producción de espacios interculturales, y partiendo de una concepción amplia de interculturalidad, que va más allá de la consideración de las diferencias étnicas, dando cabida también a las diferencias de género, edad, preferencia sexual, entre otras.

Desde el año 1998 desarrollamos una serie de propuestas de extensión que tienen como eje articulador la temática de la “interculturalidad” y de la “educación intercultural”. Estas prácticas nos comprometen como intelectuales que consideramos a la Universidad como el ámbito político, pedagógico y cultural desde donde producir relaciones cada día más democráticas.

En estas propuestas partimos de considerar que el contexto sociocultural actual se caracteriza por la profundización de la desigualdad social. Fenómenos tales como el desarrollo comunicacional, las innovaciones tecnológicas y la transnacionalización de los capitales, de las ideas y de las culturas se orientan hacia una modernidad homogénea a la vez que fragmentada, única a la vez que diferenciada, “eficaz” a la vez que irracional. La erosión de algunas identidades, la progresiva desaparición de lo público, el deterioro de las redes de solidaridad son consecuencias de la vigencia hegemónica de una modernidad avasallante basada en el programa neoliberal y neoconservador. Sin embargo, los procesos de organización y visibilización de distintos colectivos en pos de sus derechos y reconocimiento, y el concomitante desarrollo de la legislación sobre los derechos fundamentales de los pueblos, los grupos sociales y los individuos, configuran un campo de legitimidad para una lucha por la construcción de identidades y diferencias que revitalicen y enriquezcan la diversidad social y cultural. A pesar de que los discursos hegemónicos incorporan “la diferencia” en sus enunciados, la direccionan estratégicamente hacia modelos armonicistas, donde la convi-

vencia parece requerir la tolerancia de injusticias y discriminaciones, la supresión de los saberes diferentes, etc. Consideramos que la Universidad no puede alejarse de las luchas en contra de las distintas formas de opresión, por lo que se hace necesario intervenir para favorecer otras articulaciones entre quienes son diferentes pero se igualan en reclamos por una sociedad más justa. Desde esta perspectiva, entendemos la interculturalidad como una construcción que hay que realizar en cada situación específica, ante cada acontecimiento cultural, pedagógico, político, económico. Es por ello que nos propusimos, a través de nuestras actividades, promover en la escena pública el debate acerca de la interculturalidad, así como apoyar la configuración de espacios “micropolíticos y pedagógicos” en donde ir concretando una práctica social intercultural, generando otras formas de interculturalidad alternativas a las sustentadas por la hegemonía neoliberal.

Es desde este marco y con estos propósitos generales que nos embarcamos en los proyectos de extensión “Construcción de espacios interculturales en la provincia del Neuquén” (1998-2000) y “Extendiendo educación popular e intercultural” (2001-2005).² El primero de ellos abarcaba tres subproyectos³ que se planteaban, respectivamente: 1) La intervención en el espacio público a través de la elaboración participativa de un documento sobre educación intercultural, en articulación con organizaciones mapuce. 2) La participación de manera directa en un proyecto educativo intercultural en una escuela primaria inserta en una comunidad mapuce. 3) La producción de materiales didácticos audiovisuales referidos al tema, en forma conjunta con maestros.

En relación al segundo proyecto⁴, nos proponíamos: 1) La elaboración participativa de un programa de formación en educación intercultural que

2 Dirigidos, respectivamente, por Graciela Alonso y Ana M. Alves.

3 Los títulos de los subproyectos son: Elaboración participativa de un documento público sobre educación intercultural en Neuquén. Proyecto educativo intercultural en la escuela N°146 “Parques Nacionales”, Paraje Trompul, San Martín de los Andes. Realización de audiovisuales educativos de carácter intercultural.

4 Los títulos de los subproyectos son: Programa de formación en educación intercultural. Red patagónica de educadores interculturales para la igualdad y la diferencia. La construcción de espacios de educación popular e intercultural en zonas urbanas.

delineara políticas y brindara asesoramiento a organizaciones e instituciones. 2) La conformación de una red de educadores interculturales que promoviera la organización solidaria entre docentes rurales y urbanos y otros trabajadores del campo de la educación popular e intercultural. 3) La construcción de espacios de educación popular e intercultural para apoyar y promover experiencias en estas perspectivas.

En la concepción de extensión que orienta estos proyectos la producción y circulación de saberes es entendida, parafraseando a Freire, como comunicación solidaria. No se trata de irradiar saberes académicos hacia otros sujetos supuestamente carentes de ellos, sino más bien de formar parte de una red donde los saberes no son “para los otros” sino “junto con ellos”. Esta posición nos ha llevado a confluir en el trabajo con organizaciones indígenas, gremios docentes de Neuquén y Río Negro, instituciones escolares, grupos de maestros y colectivos feministas, entre otros grupos.

Estas actividades de extensión que hemos mencionado han estado articuladas con nuestros proyectos de investigación. Uno de los primeros se denominó: “La Reforma Educativa y la significación del trabajo docente hacia el fin del milenio. Un estudio interdisciplinario en el contexto provincial de Neuquén” (1996-98) y estuvo centrado en la indagación de la identidad del trabajo docente entre los maestros rurales de la Provincia del Neuquén; dando continuidad a esta línea de trabajo con posterioridad trabajamos en el proyecto “Igualdad y diferencia en Educación Intercultural” (2002-2005), FACE, U.N.Co. En esta oportunidad nos enfocamos en el estudio de las estrategias con las que los docentes arman e implementan proyectos interculturales. Significó un estudio de las articulaciones hegemónicas entre política y pedagogía con énfasis en la conformación de identidades étnico-nacionales en la provincia de Neuquén. Actualmente el equipo lleva a cabo otro proyecto de investigación orientado a profundizar la comprensión de los procesos de alterización (nuevamente la construcción de igualdades y diferencias) que se hallan insertos en la creación de un “imaginario de la Patagonia”, denominado: “Pedagogía, alteridad y representación. Un estudio sobre políticas de exhibición cultural en el sur

argentino” (FACE, UNCo, 2006-2009)⁵. Se trata de un estudio de representaciones de diferencia y alteridad cultural con relación a dimensiones de género, raza, etnicidad, nacionalidad y edad desde una perspectiva situada en la imaginarización de la Patagonia argentina.

Además de querer compartir nuestra perspectiva de trabajo en las líneas “más clásicas” de la investigación y la extensión, el objetivo central de nuestra presentación está en poder compartir y discutir nuestras experiencias de trabajo conjuntas con las organizaciones indígenas, tendientes a avanzar en prácticas de investigación que no sólo contemplan a los indígenas como sujetos de investigación (o sea, a ser investigados) sino como sujetos investigadores, con capacidad de participación en todas las instancias del proceso de investigación, y principalmente en la definición de las temáticas (que han estado centradas en el rescate y revalorización de los saberes y las tradiciones) y líneas de abordaje de las mismas.

En este sentido queremos mencionar las siguientes experiencias que hemos venido desarrollando conjuntamente:

- Proyecto de Investigación Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Asociación por Derechos Humanos (Neuquén), Coordinadora de Organizaciones Mapuce, Universidad Nacional del Comahue. 1994-1997. Esta constituye nuestra primera experiencia de trabajo conjunto, que además de involucrar a la gente mapuce, involucró el trabajo con otras organizaciones de la sociedad neuquina. En este proyecto que también combinó importantes aspectos de extensión, la participación de los distintos sectores fue fundamental a la hora de definir los sucesivos focos de interés del proyecto y el modo más adecuado de realizar su abordaje. Es sin duda el antecedente directo de todas las experiencias que se llevaron a cabo con posterioridad, en las cuales ya participamos constituidos/as como Cepint.

5 Todos ellos dirigidos por el Profesor Raúl Díaz.

::384::

- Universidad de Texas (Austin) Proyecto del Center for Latin American Social Policy (Claspo): Desarrollo Comunitario Auto-sostenible en Perspectiva Comparada (*Sustaining Community Development in Comparative perspective*), que llevamos a cabo, integrando la Red Indígena junto con otros pueblos hermanos de América Latina, entre los años 2000-2004. Este proyecto implicó a partir del desarrollo de cuatro subproyectos el estudio de casos y la conformación de un centro de documentación mapuce y de investigadores mapuce. Los mismos fueron:
 - Subproyecto 1: Experiencia del Comanejo Intercultural en el Parque Nacional Lanín.
 - Subproyecto 2: Experiencias interculturales en escuelas de comunidades mapuce.
 - Subproyecto 3: Experiencia de recuperación territorial en Pulmarí.
 - Subproyecto 4: Experiencia de rescate cultural y formación de investigadores mapuce, y creación del Centro de Documentación anexo a la RUKA Mapuce en Neuquén.

En los tres estudios de casos, la conformación de los equipos de investigación estuvo dada por la presencia de investigadores mapuce y por académicos; así como la coordinación general de la totalidad de la experiencia estuvo a cargo de un coordinador que representaba a la academia (en este caso a nuestra universidad) y de una coordinadora mapuce que representaba a las organizaciones mapuce.

Si bien la conformación de los equipos era intercultural, y la definición de las problemáticas a abordar estuvo dada en consonancia con las necesidades de las organizaciones mapuce, y el desarrollo de los procesos de investigación en sí mismos fue de manera conjunta, no en todos los casos se pudo avanzar hacia formas de sistematización, análisis y escritura que lograran una articulación discursiva que pudiera ser considerada intercultural (en el sentido que planteamos en el apartado anterior)

- Investigación colaborativa para la formulación de los “Términos de Referencia para los aspectos culturales y sociales a incluir en el estudio de impacto ambiental a presentar por la empresa Nieves del Chapelco SA”. San Martín de los Andes (2004).
En este caso se trabajó, en conjunto con investigadores mapuce, en la indagación y construcción de los mencionados términos de referencia. Muchos de los aspectos metodológicos en el plano de las estrategias de acceso al campo y de acceso al conocimiento fueron discutidos y diseñados a partir de la perspectiva de los mencionados investigadores mapuce.
- Subproyecto comunitario “Rescate de la memoria oral mapuce de Pulmarí”, que tuvo lugar en el marco del Proyecto de Desarrollo Comunidades Indígenas (DCI), dependiente del INAI. (2005-2007).
En esta experiencia se trabajó en el asesoramiento y coordinación de un equipo de investigación mapuce “Inazuam”, cuyas tareas centrales fueron por un lado el rescate de la memoria oral mapuce en la zona de Pulmarí (a partir de la indagación en torno de los conceptos de *Tvwun* y *Kvpalme* –memoria territorial y memoria familiar respectivamente-) y por el otro en la capacitación a través de talleres, de investigadores y comunicadores mapuce en las comunidades de la zona bajo indagación. De esta experiencia en concreto, llevada a cabo en su totalidad por las investigadoras mapuce, es importante rescatar en el plano metodológico, toda la tarea de creación y reformulación de estrategias, en función de las experiencias concretas de trabajo de campo y de la confrontación de campos epistemológicos y cognoscitivos diferentes; así como los resultados del mismo que posibilitaron la generación, sistematización y rescate de la historia a partir del propio Pueblo Mapuce.
- Cepint - Confederación Mapuce - INAI: “Proyecto Fortalecimiento jurídico en 5 comunidades mapuce de la Provincia de Neuquén” (2006). El mapeo cultural indígena es una metodología cualitativa de participación comunitaria para la elaboración de cartografías

culturales basadas en la memoria territorial. A la vez que facilitan la producción y sistematización de saberes ancestrales sobre el territorio son apropiadas para el fortalecimiento de la identidad indígena. Con esta metodología se procede a revisar la ocupación territorial y situación jurídica en 5 comunidades. A través del mapeo se organizan los sentidos, se recuperan los saberes y se pone en circulación la memoria cultural en una perspectiva temporal y espacial, con énfasis en los procesos políticos de apropiación estatal y privada de los territorios indígenas. En el desarrollo de esta experiencia participaron un investigador de nuestro centro y tres investigadoras mapuce.

Todas estas experiencias reseñadas, como hemos ido mencionando en cada caso, han involucrado la participación de investigadores mapuce y no mapuce en las distintas fases (diseño, implementación y difusión de resultados) del proceso de investigación y han articulado de distinta forma, elementos de la investigación y de la extensión (como son consideradas en un sentido más tradicional). Hemos decidido llamarlas experiencias colaborativas en función de que no sólo habilitan la participación de los actores sociales (en nuestro caso los mapuce) en algunas etapas del desarrollo del proceso de investigación, sino que la relación que se establece con los sujetos se piensa más en función de un “hacer junto con”, investigadores pertenecientes a contextos diferentes, quienes a partir de saberes distintos “colaboran” en el proceso de llevar adelante una investigación donde entran en diálogo epistemologías diversas. Además y de forma no excluyente, estos procesos han revestido en ciertas oportunidades características participativas (hacia los distintos actores que se veían involucrados).

Estas construcciones colaborativas nos llevan necesariamente a un descentramiento de la perspectiva tradicional del investigador (tal como es entendida en los ámbitos académicos); a un reconocimiento de unos saberes otros y a la puesta en tensión de distintas perspectivas, otras formas de conocimiento y también de producción, y la necesidad de “diálogos interepistémicos”. Este es un aspecto fundamental que se materializa en

la conformación de equipos “interculturales”. En cuanto a los métodos estas experiencias interculturales desarrolladas hasta ahora muestran que, no sin dificultades, es posible articular técnicas y criterios metodológicos para el trabajo en terreno, y para la elaboración separada y conjunta de resultados.

En este sentido la interculturalidad no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en indígena y no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad, y la reconstrucción de la alteridad epistémica en términos críticos de las posibles equivalencias, articulaciones y/o sustituciones. Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio dentro del cual ella misma se da los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base son siempre autorreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos, era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.

Cuando fui convocada a participar de este panel me pareció importante hacerlo recuperando nuestras prácticas de investigación y de extensión, que desde nuestra perspectiva aparecen articuladas también a nuestras prácticas de docencia, ya que vemos que a partir de ellas se forma una triada de investigación/extensión/docencia que no nos invisibiliza como sujetos y que permite nuestra corporización en prácticas (de docencia, investigación, extensión) situadas (Haraway, 1993). Nos permite ubicar el trabajo con y desde los actores en un lugar central como motor y productor de conocimiento y no sólo como mero objeto del mismo. Las dificultades que hemos tenido se han dado en diferentes niveles, algunas se han debido a los tiempos y la naturaleza de los requerimientos institucionales, en donde aún hay una gran reticencia a habilitar procesos de investigación participativos y colaborativos, donde la extensión ocupa aún un lugar desvalorizado, a la saga

::388::

de las “actividades principales” de docencia e investigación en sentido más tradicional y donde actividades como las nuestras muchas veces aparecen disfrazadas de extensión.

Consideramos que más allá de los aspectos metodológicos y epistemológicos, hay un componente en este tipo de propuestas que es político y parte de cómo nos ubiquemos como investigadores frente a otro, que al ser reconocido como sujeto (sujeto de diálogo) tiene capacidad de interpelarnos, más aun cuando eso otro, es un otro cultural, que nos enfrenta sus propios saberes y sus propios sistemas de acceso al saber.

Es aquí donde vemos que el “diálogo interepistémico” y las perspectivas de investigación colaborativas e interculturales tienen un gran potencial, no sólo en relación a la superación de problemas en el acceso al conocimiento de estas poblaciones, sino también al redistribuir (en el sentido que lo plantea Fraser 1997) el modo de acceso al conocimiento y a las formas de su producción, en donde hasta ahora la perspectiva occidental ha sido hegemónica.

3. Aportes para el debate: prácticas interculturales, rescate de las tradiciones orales y construcción del patrimonio cultural intangible

Después de presentar el contexto a partir del cual pensamos y practicamos la interculturalidad, me gustaría hacer un balance desde esta perspectiva y plantear algunos interrogantes que nos surgen a partir de la incorporación en Argentina de legislación sobre la protección del patrimonio cultural inmaterial.

- ¿A través de qué prácticas y dispositivos son representadas la otredad y las diferencias a partir de su tratamiento como patrimonio cultural inmaterial?
- ¿Cuáles son las formaciones discursivas, los repertorios o regímenes de representación a los que recurre este patrimonio cuando representa la diferencia?

- ¿Cuáles son los sujetos que representa el patrimonio y cómo lo hace? (presencia-ausencia-presencia por ausencia)
- ¿Cuál es la narrativa histórica que motoriza? ¿Cuál es la perspectiva histórica que la sostiene? ¿A qué metanarrativas apela en la construcción de sentido?
- ¿Cuáles son los “dispositivos” a través de los que produce sus efectos de verdad y un espacio propio de representación?
- ¿Cuáles son los procesos de patrimonialización que se ponen en juego y sobre cuáles bienes culturales?
- ¿Cómo se definen los lineamientos para la construcción de este tipo de patrimonio?

En este sentido retomamos el planteamiento de Catherine Walsh quien sostiene que

Una visión productiva proviene de la geopolítica del conocimiento y los estudios poscoloniales, y entonces las preguntas se extienden a: quién habla en este momento, sobre quiénes, para qué, desde dónde, contra quiénes. [...] Incluso como relaciones de saber poder, interesa recorrer el modo de los aprendizajes y de ‘toma de la palabra’ como referentes de construcción básica vinculados a las estructuras de la subjetividad (Walsh, 2002).

Desde este punto de vista, si consideramos que cuando hablamos de diferencia cultural lo que está en juego para el caso de los pueblos originarios, es el espacio territorial en que se asientan y despliegan la cultura y la identidad, territorio e identidad cultural son cuestiones que deben ser consideradas en forma interrelacionada, sobre todo cuando, como ellos mismos plantean, contar con territorios es indispensable para poder rescatar, mantener y proyectarse a partir de su propia identidad como pueblo originario. Este es un hecho que si bien las poblaciones indígenas vienen sosteniendo desde hace décadas, no ha tenido un correlato en la implementación de las políti-

::390::

cas públicas, ya que, si por un lado ha habido algunos avances en relación al reconocimiento (de distinto tipos de derechos), no ha ocurrido lo mismo respecto a las reivindicaciones territoriales (y menos aun de niveles de autonomía dentro de algunos de los territorios ya reconocidos).

Para las organizaciones indígenas la reivindicación territorial es entendida en los siguientes términos:

Territorio para nosotros es una totalidad. ‘Nosotros somos parte de ese todo, somos una fuerza más.’ Va más allá de una connotación económica, tiene un sentido espiritual y cultural vinculado a lo ancestral y tradicional. Es el hábitat donde se desarrolla la cultura de cada pueblo. El territorio es el espacio que posibilita el desarrollo de la cultura comunitaria tanto en el presente como en el futuro pues incluye a todos los recursos naturales y los valores espirituales. Por ello debe reconocerse también el derecho sobre el subsuelo y el espacio aéreo. El territorio es el espacio para el ejercicio del derecho a la autonomía a fin de garantizar el fortalecimiento y desarrollo de los pueblos indígenas en sus asuntos políticos, económicos, sociales y culturales. (Foro Regional Comahue – 2005)⁶.

Y por lo tanto consideramos que no puede ser desvinculada de otros tipos de reconocimiento. En definitiva reconocer la cultura (y sus “productos”) y negar al mismo tiempo el territorio, deviene en negar la cultura.

Es a partir de esto que nos interesa discutir la complejidad de algunas de las tensiones en las que se involucra la cuestión del reconocimiento con la de la redistribución. Siguiendo en esto el trabajo de Nancy Fraser (1997) intentamos mostrar cómo en las políticas públicas si bien se avanza en reconocer derechos culturales e incluso políticos y en incorporar y “rescatar” tradiciones, usos culturales, lenguas y artesanías como patrimonio cultural intangible; no se rompe el *statu quo* territorial por lo que no se establecen

6 Foros de Política Pública Indígena. Biodiversidad, Territorio, Ciudadanía (Personerías Jurídicas), y Educación Intercultural. CTPI 2005.

lineamientos respecto de asegurar y restituir territorios a las comunidades, y mucho menos a los pueblos originarios considerados en una perspectiva transcomunitaria. Por otra parte, los gobiernos avanzan en concesiones a particulares y en cercar los territorios comunitarios con nuevos proyectos de expansión turística depredadores del ambiente y de la cosmovisión de estos pueblos; así como también en la definición de algunos aspectos particulares de estas culturas con el fin de ser promocionados como bienes aptos para el consumo turístico y cultural.

En este sentido es que advertimos que suele decirse “diversidad” como una estrategia discursiva para soslayar la conflictividad inherente a proyectos de vida diferentes. Estas miradas, que proponen la atención a la diversidad y su conservación como patrimonio cultural intangible, ofrecen, como lo hemos visto para el caso del turismo, una visión folclórica e ingenua de los pueblos originarios. La diversidad es usada, digamos retrospectivamente, para desvincularse del racismo que aún opera a nivel institucional e ideológico, apelando a la existencia y aceptación de lo diverso, pero sólo concebido como variaciones de lo mismo. Esta postura deja intacto el yo hegemónico de la enunciación –yo respeto, yo atiendo, yo valoro, yo rescato, yo preservo– por lo que convierte la diferencia en diversidad coadyuvando a la desigualdad e impidiendo que la diferencia pueda constituirse en una relación intercultural igualitaria. Decimos que coadyuva a la desigualdad en tanto si es diverso apenas pueden aceptarse o reconocerse algunos derechos culturales particulares pero desvinculados, en este caso, de los otros derechos que se han ganado los pueblos originarios, pero que no son aplicados, menos que nada en lo territorial.

El Estado, al destinar políticas inconsultas para los indígenas, acaba por cerrar la entrada de éstos al debate de las políticas pensadas para ellos, y aun más cerrado tienen el paso a la participación en el diseño de las políticas de conjunto para toda la sociedad. Se arman nuevos lenguajes sobre la variedad y diversidad cultural pero en los mismos se produce la desigualdad, tanto por la no participación en las decisiones como por ajustar o reducir la diversidad a lo cultural, convalidando en este tibio reconocimien-

to del otro la exclusión y la marginación. Sabemos que la lista de sujetos diversos es profusa y va en aumento, ya que cada vez se arroja a la otredad a todos aquellos que quedan fuera o al borde del sistema económico, social y cultural hegemónico. No es arriesgado suponer que más que un avance, la neonarrativa de la diversidad, además de colgarse de un multiculturalismo congelado, provoca y convalida la destitución y la subjetividad como vida desnuda al permitir la vida como condición pura pero no como sujeto.⁷ En estos procesos los pueblos originarios al ser tratados como diversos son reproducidos en la desigualdad. El par diferencia igualdad deberá situarse en otras coordenadas. La interculturalidad y la autonomía parecen ser estrategias o proyectos en otro paradigma que los pueblos originarios en Argentina comienzan a transitar.

Como estrategia para el desmonte del monoculturalismo, la perspectiva intercultural no sólo es considerada para el ámbito educativo, sino para la reformulación del conjunto de las políticas públicas. Más de una década de insistencia y lucha por el reconocimiento y por la interculturalidad han promovido en algunos sectores el uso de la palabra interculturalidad, pero como lo señalamos anteriormente, este uso no se desplaza de su articulación a la “atención de la diversidad”. Retomando el trabajo de Walsh (2002):

dentro del debate sobre la interculturalidad están en juego perspectivas que, por un lado, intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante (el centro, la verdad o la esencia universal del Estado nacional globalizado). Por el otro, denuncian el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones y conciben la cultura como un campo de batalla ideológico y de lucha por el control de la producción de verdades y por la hegemonía cultural y

7 Retomando los conceptos del filósofo Giorgio Agamben, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.

política, dentro de lo que Immanuel Wallerstein (1999) llama el sistema-mundo moderno.

::393::

Para esta autora, las primeras tienen sus raíces en la colonialidad del poder, tanto en lo económico, social y cultural como en lo epistémico (la diferencia epistémica), mientras que las últimas son producidas desde la subalternidad, y agregamos nosotros, una subalternidad marcada por la diferencia de ser o estar siendo un pueblo originario. Esto implica que la interculturalidad no es una relación entre diferencias simples cada una actuando desde un polo equivalente, sino la producción de una relación en la que el centro para ser intercultural debe reordenarse democrática y distributivamente.

Por otra parte, las luchas cognitivas son componentes definitorios para la interculturalidad. Una interculturalidad epistémica como lo propone Pablo Dávalos en la que:

Los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales o como subalternos porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen en el presente, a partir de interpretaciones y reinenciones de una memoria histórica ubicada en subjetividades, espacios y lugares que encuentran su sentido en la actualidad." (s/d)

Este mismo autor habla de un accionar epistémico que apunta a revisar las dicotomías constitutivas del discurso científico moderno, tales como objetividad – subjetividad, mente – cuerpo, verdad – falsedad, que obviamente no son sólo concepciones sino proyectos políticos y epistémicos. En nuestro caso, estos saberes no están ahí simplemente para ser usados, son requeridos, recuperados y reconstruidos por las organizaciones indígenas, en un arco de estrategias que va de la concepción de territorio a la posibilidad repensar su propio desarrollo (al que llaman plan de vida), asistiendo

a proyectos de recuperación lingüística, cultural, identitaria, histórica, etc. Sus luchas por la recuperación y sostenimiento territorial implican siempre la producción de saberes con relación a la ocupación ancestral, sus modos de uso y apropiación del espacio, la relación material y simbólica con los mismos, así como la memoria del etnocidio, la represión, y la marginación. La memoria de cómo se ha intentado someter su cultura en todos los ámbitos, comenzando por la educación estatal y religiosa. La recuperación de saberes se constituye como un acto político, como una toma de la palabra (Alonso y Díaz, 2004) con diferentes instancias y estrategias para legitimarlos, validarlos y ofrecerlos como contribución a la interculturalidad.

Nosotros hemos estado participando en estos procesos, coordinando la implementación de la técnica del mapeo cultural indígena. La técnica consiste en reconsiderar la cartografía espacial desde la memoria oral y la búsqueda de las evidencias materiales o simbólicas. En la epistemología indígena las evidencias materiales y simbólicas se consideran vinculadas dialécticamente, de modo tal que no puede decirse que alguna pueda tener precedencia o mayor importancia que la otra (Gonzalez y Sáiz, en Haidar, 2005). Se busca así contar con instrumentos visuales, orales, narrativos, para poder confeccionar registros que habiliten ser tomados como documentos legales. Contar con un mapa cultural que certifique y plasme a través de nombres, relatos, sucesos, historias, sentidos los modos de ocupación tradicional del espacio realmente vivido y habitado, resulta en un dispositivo de saber que empodera a los actores que lo producen al participar y llevarlo a cabo (Griffiths, 2002). Así, la técnica intenta mostrar los anudamientos entre formas culturales, modos de vida y procesos de ocupación territorial en los que el fundamento es la convivencia entre distintas formas de la biodiversidad. Esta generación o recuperación del saber “originario” se pone en tensión con lo que oficialmente se consideran conocimientos, tales como mapas oficiales, catastros, registros civiles, y también con lo que oficialmente y unilateralmente es definido cómo patrimonio a ser rescatado, preservado, validado.

4. Reflexiones finales

::395::

Como síntesis quisiera puntualizar que si bien en Argentina ha habido un importante avance en relación a la protección de diversos tipos de patrimonio cultural inmaterial, sobre todo a partir de la adhesión, incorporación y sanción de legislación al respecto, podemos apreciar que sin embargo no se ha avanzado en la redistribución con la que estas políticas de reconocimiento debieran ser acompañada (tal cómo he argumentado en los párrafos anteriores); y tampoco se ha habilitado a los diferentes sectores de una sociedad que debiera definirse como multicultural, a la participación y discusión acerca de qué considerar y cómo construir este patrimonio cultural inmaterial. En este sentido consideramos que el yo hegemónico de la enunciación, del que hablaba con anterioridad, permanece anclado en un sí mismo monocultural.

Es a partir de esto que quisiera plantear que las buenas prácticas y los desafíos en esta materia debieran estar dados, en primer lugar por la necesidad de reconocimiento de la realidad multicultural de nuestros países y por la consecuente implementación de políticas interculturales para toda la sociedad, que habiliten entre otras cosas la erosión de las normas monoculturales constitutivas de los Estados-nación modernos; en segundo lugar por la toma de conciencia del carácter de construcción (social, histórica y política) que todo proceso de patrimonialización lleva implícito, y de esta forma contribuir a hacer visibles las luchas por la hegemonía que se ponen en juego en su seno; y finalmente por el reconocimiento como sujetos del diálogo (con plena participación en las decisiones sobre las políticas públicas en materia de patrimonio) de todos los sectores de la sociedad, en aras de lograr consensos que garanticen definiciones más democráticas y participativas acerca del patrimonio cultural inmaterial.

Bibliografía

- ALONSO, GRACIELA; DÍAZ, RAÚL. 2004. *Hacia una pedagogía de las experiencias de las mujeres*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- BRIONES, CLAUDIA. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BROW, JAMES. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". En: *Anthropological Quarterly* 63, 1990. Ed. Mimeo.
- BUTLER, JUDITH. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge.
- CEPINT. 2003. *La educación intercultural en debate: apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante*. Documento del Proyecto de Investigación "Igualdad y diferencia en educación intercultural". Facultad de Ciencias de la Educación. UNCo.
- CEPINT – COM. 2002. "Educación Intercultural: alcances y desafíos". Documento Base para el Proyecto *Desarrollo Comunitario Auto-Sostenible en Perspectiva Comparada* University of Texas – Claspo.
- COORDINADORA DE ORGANIZACIONES MAPUCE – COM. 1997. *Norgylamtuleayñ (Educación Autónoma Mapuche)* Ed. mimeo.
- COM. 2000. "Educación para un Neuquén intercultural". Ed. mimeo.
- DÁVALOS, PABLO "Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica." (s/d)
- DENZIN, NORMAN. 2004. *Performance, Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Culture*. Sage.
- DÍAZ, RAÚL; ALONSO, GRACIELA. 2004. *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- DÍAZ, RAÚL; PICIÑAM, PETY; PICIÑAM, MARÍA; PILKIÑAM, PAGI; VALDEZ, CRISTINA. 2008. "Memoria oral, recuperación territorial e identidad mapuce" Ponencia presentada a las 3as Jornadas de Historia de la Patagonia: San Carlos de Bariloche, 6 - 8 de noviembre de 2008.

- DUSCHATZKY, SILVIA y CARLOS SKLIAR. 2001. "Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y la educación" En: Larrosa, Jorge y Carlos Skliar (eds.) *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes.
- FRASER, NANCY. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- GARCÍA, SILVIA (consultora). 2005. "Aproximación al estudio del estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en Argentina." Documento final, Buenos Aires: Mimeo.
- GRIFFITHS, TOM (2002) Guyana: empoderamiento de pueblos indígenas a través del mapeo participativo Forest Peoples Programme, Fuente: Boletín N° 62 del WRM, septiembre de 2002.
- FREIRE, PAULO. 1970. *Extensión y comunicación*. Montevideo: Tierra Nueva.
- GIROUX HENRY. 2001. *Cultural Studies as Performative Politics. Cultural Studies- Critical Methodologies*. Mimeo.
- HALL, STUART (ed.). 2001. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Glasgow: Sage Publications.
- HAIDAR, JULIETA (coord.). 2005. *La arquitectura del sentido. La producción y reproducción en las prácticas semiótico-discursivas*. México: Conaculta-INAH-ENAH.
- HARAWAY, DONNA. 1993. "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial". En: *De mujer a género*. CEAL. Bs. As.
- MCLAREN, PETER. 1994. *La contranarrativa, la amnesia colonial y la identidad del mestizaje: hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna*. Paraná: Cuadernos Universidad Nacional de Entre Ríos- Facultad de Ciencias de la Educación.
- SMITH, GRAHAM HINGAGARO "De la concientización a la acción transformadora: Si las respuestas están dentro de nosotros, ¿qué estamos haciendo al respecto?" Universidad de Auckland -Nueva Zelanda Traducción de Gabriela Herzceg para Cepint. Mimeo.

- TADEU DA SILVA, TOMAZ. 1999. *Documentos de identidade. Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- VASILACHIS DE GIALDINO, IRENE. 2003. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Gedisa.
- VILLARREAL, JORGELINA; RODRIGUEZ DE ANCA, ALEJANDRA; DÍAZ, RAÚL. 2006. "La articulación entre extensión e investigación. Reflexiones epistemológicas a partir de experiencias colaborativas e interculturales." Actas del II Congreso Nacional de Extensión Universitaria, Mar del Plata, 24 al 26 de agosto de 2006.
- WALSH CATHERINE. 2001. "¿Qué conocimiento (s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano." Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 3, No. 25, abril 2001.
- _____. 2002. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador." En: Norma Fuller: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 115-142.

JORGELINA VLLAREAL

Argentina Licenciada en Antropología por la Facultad de Humanidades y Arte, Universidad Nacional de Rosario y Especialista en Investigación Educativa por la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

Entre otros ha adelantado los cursos de posgrado Un nuevo modo de pensar: la filosofía de Gilbert Simondon, dictado por el Mg. Pablo Rodríguez (UBA.), Walter Benjamin: experiencia, crítica y subjetividad, dictado por el Mg. Ángel Alejandro Ruidrejo, y Crítica epistemológica feminista, ofrecido por la Red Interamericana de Formación en Mujeres y Desarrollo (RIF-MD) del Colegio de las Américas (Colam).

Ha trabajado como docente universitaria de la carrera de Licenciatura y Profesorado en Ciencias de la Educación. Departamento de Política Educativa, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

::399::

Investigadora, ha participado en numerosos proyectos culturales y educativos y en reuniones científicas. Ha publicado capítulos de libros especializados, artículos en revistas y textos en formato digital, multimedia y páginas web.

Lengua, oralidad y ritualidad de los pueblos indígenas en Paraguay

Mariana Franco Domaniczky,
Paraguay

Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano e hizo el Verdadero Primer Padre Ñamandu que formara parte de su propia divinidad. Ayvu Rapyta¹

La concepción sagrada del lenguaje humano, en la cosmovisión de los mbya guaraní, trae a colación en mí la reflexión de la importancia del lenguaje y todo lo que esta herramienta humana y divina –en el caso de los guaraní– nos permite crear. Es a partir de ella que, como individuo, puedo comunicarme conmigo mismo, con mis pares y con los Dioses. Es aquello que me une a una comunidad de hablantes –y no sólo de ellos– y lo que me separa de otros “nosotros” que acuñaron bajo su manto otras formas de lenguas, que sin embargo siguen revistiendo la importancia sagrada de la creación del mundo humano a partir de la palabra hablada.

Este trabajo pretende ser un acercamiento a la situación de las distintas lenguas indígenas que resisten en suelo paraguayo; así como a la reflexión de las estrategias comunitarias que hacen posible la pervivencia de un lenguaje vivo, por medio de la memoria manifestada en la oralidad de estos pueblos. Además es producto de la labor intercultural que permite una

1 Cadogan, León; Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbya – Guaraní del Guaira Tercera Edición; Biblioteca Paraguaya de Antropología; Asunción, Paraguay; 1997.

constante revitalización de prácticas y valores consensuados desde miradas distintas, que hacen posible un acercamiento sincero y respetuoso. Es para mí un privilegio y un honor hacer llegar estas palabras surgidas desde el compromiso profundo con los pueblos indígenas y con los mundos de sentido que hacen posible la experiencia humana en este mundo.

1. Bilingüismo y Multilingüismo

Paraguay es un país que se declara por Constitución Nacional multiétnico y pluricultural, además de ser uno de los pocos Estados que reconoce como lengua oficial conjuntamente con el castellano, un idioma indígena: el guaraní. Esta realidad bilingüe se traduce en el uso de ambos idiomas en un 25% de la población paraguaya,² la existencia de 50% de monohablantes de la lengua guaraní y un 10% de hispanohablantes. Escenario que plantea la complejidad en el uso idiomático que tenemos los paraguayos.

Este notable bilingüismo, tan estudiado por especialistas y abarcado en políticas públicas y educativas desde el año 1992, no ha permitido muchas de las veces visualizar la realidad del Paraguay a cabalidad, la cual incluye otras cuatro familias lingüísticas con aproximadamente catorce variaciones –exceptuando la familia lingüística guaraní en sus variantes– habladas por pueblos indígenas.

El resultado de una mirada netamente bilingüe, se deja entrever en la formación de más de 21 000 profesores de lengua guaraní desde el año 1994³ y ningún profesional formado en las otras lenguas nativas existentes. Es que este país ha hecho del bilingüismo castellano-guaraní una cuestión ideológica, que ha permitido la cohesión identitaria tan necesaria para la persistencia de los Estados Nación, aunque esta concepción esté sujeta a ambigüedades hasta ahora no resueltas.

Si bien es cierto que la existencia de otros idiomas se encuentra signada por una utilización minoritaria, me pregunto: ¿es ésta una razón suficiente

2 Censo Nacional 2002.

3 Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní.

::402::

para someterlas al olvido? Todos sabemos desde nuestros respectivos lugares de trabajo y de existencia, que no es así, aunque en la práctica de muchos de nuestros países sea suficiente para no prestar la debida atención.

¿Es acaso una realidad el multilingüismo en el Paraguay? De hecho lo es. Siglos de colonización en distintos frentes y tiempos no han podido desaparecer a los pueblos indígenas. Su resistencia frente a los procesos de constante presión social, económica y cultural, ha hecho que muchos de sus idiomas y cosmovisiones se hayan mantenido, aunque con las resignificaciones que el paso de estos procesos impone a toda cultura humana. Sin embargo hoy, la realidad indígena encuentra a un Paraguay con el 2% de su población perteneciente a los 21 grupos étnicos actuales, que asciende a 120 000 personas en el territorio nacional.

2. Lenguas habladas por los indígenas en Paraguay

Las lenguas habladas por los indígenas son veinte, considerando que cada grupo étnico se auto adscribe un idioma. El 76% de los indígenas en Paraguay hablan su lengua materna. Estos idiomas, como lo hemos dicho anteriormente, provienen de cinco familias lingüísticas, siendo las mayoritarias el guaraní, y la maskoy⁴ (paradójicamente son las que han entrado en proceso de transfiguración idiomática por la frecuencia histórica de relacionamiento cultural desigual por más tiempo). Estos dos pueblos marcan las diferencias geo-ambientales (regiones Oriental y Occidental en las que está dividido el Paraguay) proponiendo tipos culturales diferenciados.

Paraguay tiene una realidad multilingüe, que en el siguiente cuadro podremos observar claramente. Cabe destacar que el uso de más de dos idiomas es una constante entre los pueblos indígenas, la elección de los idiomas a ser utilizados se encuentra dada por la forma de relacionamiento que tienen estos pueblos con las distintas fracciones de la sociedad nacional.

4 Cabe destacar que estas denominaciones están guardadas bajo las categorías establecidas según el Censo Nacional Indígena del 2002. Sin embargo consideramos a la familia lingüística maskoy como enhlet según clasificación Kalish –Unruh por la cercanía a la autodenominación de los pueblos de dicho grupo idiomático.

Familia lingüística	Etnia	Lengua materna %	Guaraní paraguayano %	Castellano %
Guaraní	Guaraní occidental	31.1	93	75.7
	Aché	97.7	78.7	36.1
	Avá Guaraní	56.6	85.7	26.9
	Mbyá	89.5	70.7	11.9
	Paí Tavyterá	60.9	88.9	4.6
	Ñandeva	93.5	85.6	43.1
Maskoy	Toba Maskoy	1.90	98.5	27.6
	Enlhet norte	96.2	16.4	51.5
	Exet sur	77	83.9	35
	Sanapaná	50.6	76.1	32.1
	Toba	94.4	28.6	32.5
	Angaité	33.8	98.4	11.6
	Guaná	14.6	99.5	15.6
Mataco Mataguayo	Nivaclé	99	7.7	45.5
	Maká	99.4	40.6	39.3
	Manjui	96.3	8.2	20.1
Zamuco	Ayoreo	99	2	39.8
	Ybytosó	99.6	47.2	78.1
	Tomárahó	100	75.3	28.2
Guaicurú	Toba Qom	97.8	84.3	29.9

Fuente: II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002.

Como vemos, el carácter del guaraní, situado como lengua indígena, persiste como el elemento de más peso en el uso para el relacionamiento paraguayo-indígena; sin embargo, el castellano se impuso en los sitios donde la colonización se ha dado con presencia extranjera y en aquellos lugares donde las relaciones con el aparato estatal son más fluidas. Comparativa-

::404::

mente la adopción del guaraní como segunda lengua es la variable con más peso en la estrategia lingüística.

Por lo tanto, la idea de un guaraní dominado cae por sí sola al erigirse como idioma preferentemente dominante en las relaciones paraguayo-indígena. Esta tendencia es el producto del relacionamiento histórico dado por la explotación económica y cultural a la que han sido y siguen siendo sometidos los pueblos indígenas.

Existen situaciones en que el idioma guaraní en su vertiente paraguaya –si bien el uso de esta categoría sigue siendo discutida– ha llegado a niveles extremos, en casos como los de los angaite, guana y sanapana de la familia lingüística enhlet – enenhlet, cuyas causas pueden indagarse a partir de sus contactos interétnicos durante la explotación del tanino por la empresa Carlos Casado⁵. Estos Pueblos han adoptado el uso del idioma guaraní como una estrategia de subsistencia, que aseguraba un puesto de trabajo dentro de la empresa; de modo contrario, se estaba destinado a un andar errante e inseguro sin territorio.

Esta situación de riesgo en un idioma supone el quiebre de una cosmovisión por años acuñada. Muchos autores hablan de la muerte de una lengua como una muerte cultural; sin embargo, durante un tiempo, por medio de la memoria aún perdura el recuerdo de los mundos de sentido creados por estas culturas, que van siendo resignificados dentro de nuevos mapas simbólicos. La pérdida de una lengua no significa la muerte inmediata de una cultura, si no el vaciamiento progresivo de contenidos culturales, ruptura. Estos quiebres cosmovisionales traen consigo una suerte de anomia social en el sentido durkheniano, la corrosión de la autoestima, autoimagen y de valores compartidos.

Esta realidad así descrita es muy cercana a cientos de grupos lingüísticos en todo el mundo, en el caso paraguayo la gravedad está contenida en algunos grupos de filiación enhlet como los anteriormente citados. Pueblos

5 Ver Casaccia, G. Vásquez, M. y Rolón, M. J. *La lucha por la tierra en defensa de la vida. El Pueblo Maskoy frente a Carlos Casado S.A.* Asunción: Equipo Nacional de Misiones, Conferencia Episcopal Paraguaya, 1986.

como los ava, guaraní occidentales (avaete⁶) y pai tavytera de la gran familia guaraní, han entrado en un proceso similar de sustitución del guaraní materno por el guaraní paraguayo. Esto se debe, como hemos dicho antes, a formas históricas de relacionamiento con la sociedad envolvente. En el caso de los guaraní occidentales, el relacionamiento con el ambiente paraguayo a través de los estamentos militares⁷ y la misionalización católica hicieron que hayan adoptado el bilingüismo guaraní paraguayo – castellano en detrimento del uso de su lengua materna, como se observa en el cuadro 1. El contacto con el ambiente criollo mediado principalmente por relaciones económicas de trabajo estacional, ha hecho que generaciones de padres de familias opten por enseñar a sus hijos el idioma guaraní paraguayo con el fin de captar mayores oportunidades de subsistencia.

La adopción del guaraní paraguayo en grupos indígenas es además el resultado de una política educativa errante en los últimos años. El uso del marco bilingüe guaraní - castellano en el seno de las comunidades indígenas ha facilitado la incorporación del guaraní. Si bien es cierto que la reforma educativa del año 2000 cuenta con un componente de escuelas indígenas y propone una educación en lengua materna culturalmente diferenciada. Los efectos de este programa aún no se dejan ver por la novedad del enfoque y sus pocos años de existencia.

3. Hacia una normalización lingüística

La existencia del multilingüismo supone la creación de estrategias para la salvaguarda de los idiomas y sus contenidos a través de las generaciones. Estas estrategias poseen varios niveles a ser destacados: los provenientes de sectores externos a las comunidades, ya sean estos de carácter público o privado; las estrategias comunitarias y los producidos por relacio-

6 Autodenominación utilizada por los ancianos es este pueblo guaraní.

7 Este grupo guaraní migró a la zona andina en lo que hoy sería el Oriente del Estado boliviano. Antes de estallar la guerra del Chaco Paraguay – Bolivia a comienzos del siglo XX, ingresan a territorio paraguayo asentándose con la ayuda de militares. Desde ahí su estrecha relación con este estamento.

::406::

nes interculturales de relacionamiento participativo. Cada una de estas estrategias cuenta con impactos diferentes, aunque siempre pueden ser complementarias.

Una de las primeras estrategias provenientes de las culturas letradas como las nuestras sobre la problemática de las lenguas nativas –muchas veces ágrafas– es la de iniciar un proceso de escritura y normalización lingüística. Dicho proceso supone múltiples desafíos, que van desde condicionamientos estructurales a los que se encuentran sometidas las poblaciones beneficiarias, como la pobreza; la implementación de políticas públicas, la formación de profesionales, la aplicación del método lingüístico, la participación comunitaria, etc.

La escritura en sociedades históricamente ágrafas en el siglo XXI sigue siendo una brecha en el proceso de entendimiento, carencia estructural del Estado, que no permite el acceso a una mejor condición de vida, necesaria para la reproducción social. La realidad de los pueblos indígenas encuentra a una población con un promedio de 2,2 años de estudio en un sistema educativo de bajísima calidad. Los limitantes antropológicos dentro de las comunidades han sido sobrepasados, anteriormente los indígenas no estaban de acuerdo con enviar a sus hijos a la escuela. Hoy sin embargo la aplicación del sistema educativo diferenciado es una demanda del sector hacia el Estado⁸.

Esta carencia hace que muchas veces los pocos esfuerzos, en su mayoría de carácter privado, no logren el impacto deseado. La producción de material escrito en lenguas indígenas, su publicación y distribución a escuelas nativas son difícilmente apropiados por los agentes comunitarios, debido a la dificultad que presenta la lectoescritura, además del tipo de metodología aplicada para la elaboración de los mismos. La investigación lingüística aplicada a los idiomas indígenas –con excepción del guaraní– sigue siendo un gran trabajo pendiente, sumado a la visión imperante de una lingüística

8 Chamorro, Andrea; Martínez, Adriana y Franco, Mariana en *Situación de la Mujer Indígena en Paraguay*.

académica de gabinete, que no logra acortar la distancia en la apropiación por parte de los usuarios de los materiales publicados.

Existe la necesidad de acercar la escritura como herramienta a los pueblos indígenas de una forma más amigable, desde una mirada intercultural. Teniendo en cuenta que estamos hablando de culturas de una fuerte tradición oral, la palabra escrita –en la mayoría de los casos por personas externas a las comunidades– es muchas veces una proyección hecha desde nuestras culturas letradas hacia los pueblos. Si bien es cierto que es una manera de salvaguardar el patrimonio cultural de la diversidad, esta herramienta por sí sola no se ajusta sin la participación activa de los actores comunitarios en la construcción de la literalidad⁹.

La participación de los actores asegura en un primer lugar la forma en que se elabora el texto, además de la posibilidad de ir trabajando conjuntamente lingüistas e indígenas en la construcción de un alfabeto, gramática y ortografía apropiadas a los usuarios, mediante sucesivas prácticas, además de ir instalando capacidades en los actores en cuanto a la escritura del idioma originario, requiriendo una creciente profesionalización de los actores indígenas en la utilización correcta de la escritura.

El contenido de los textos toma forma a medida que las personas se involucran en el proceso. El movimiento dispara la memoria colectiva manifestada en oralidad. Hemos observado que en esta metodología participativa, los portadores de conocimiento reconocidos por la comunidad van haciendo una selección de contenidos culturales adecuados al momento histórico, a la necesidad de transmitir su modo de vida y horizontes de existencia, secundados por los pocos letrados nativos que van acompañando y documentando dicho proceso.

La implementación de la escritura en sociedades ágrafas permite en un primer momento –según lo observado específicamente en el caso Angaité– la utilización de dicho instrumento con la finalidad de revitalizar la

9 Ver Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. Oralidad y literalidad autóctona. Un voto en favor de la profesionalidad autóctona.

::408::

memoria colectiva y el modo de ser indígena. Sin embargo, la implementación supone además la disponibilidad de un canal para la creación literaria desde la diversidad, que se irá manifestando según sea la apropiación de la herramienta escrita.

La normalización lingüística implica sin embargo una reflexión sobre el método de aplicación en la construcción de literalidad autóctona, en busca de mayor apropiación de la escritura, lo cual supone relaciones interculturales de doble vía. En caso contrario, la producción de materiales en lengua materna seguirán siendo unos bonitos libros en los estantes de las escuelas y universidades. Así como la importancia de la oralidad y la memoria en las estrategias comunitarias de refuerzo de la identidad que acompañan este tipo de iniciativas.

4. Oralidad y ritualidad. Estrategias comunitarias de transmisión de conocimiento

Como, en cierta forma, el núcleo de este trabajo es visualizar la situación de las lenguas y la oralidad de los pueblos indígenas en Paraguay, buscamos volver a posicionar la situación de riesgo del multilingüismo en un país ideológicamente bilingüe. Hemos hecho una somera revisión del escenario en el que se encuentran los pueblos con el menor índice de uso de la lengua materna en su población, así como nos hemos posicionado en el paradigma de que la muerte de una lengua no es necesariamente la muerte cultural de un pueblo o una nación, pasando por la necesidad de una normalización lingüística participativa e intercultural con miras no sólo de salvaguardar el patrimonio lingüístico y cultural de los pueblos, sino de revitalizarlo.

La vida de un idioma está dada por el dinamismo –entendido como movimiento– y la velocidad de flujos lingüísticos contenidos en su uso y la situación ocupada en la relación entrópica con las sociedades envolventes. La utilización del idioma, como hemos visto, se ve afectada por el tipo de relaciones que mantienen las culturas autóctonas con la sociedad circundante, la cuales se encuentran mediadas por la dominación y presión constante. La penetración de la economía de mercado es uno de los factores

preponderantes en el abandono de la lengua materna, así como la baja autoestima de los grupos étnicos creada por la mirada etnocéntrica que tiene la sociedad global sobre ellos. Dentro de este contexto, la pérdida paulatina del idioma materno y de los conocimientos tradicionales, va en aumento. Sin embargo, frente a este despojo las comunidades y pueblos van estructurando estrategias capaces de seguir manteniendo el flujo idiomático a partir de la oralidad y la performática ritualística.

La oralidad juega un rol principal en la transmisión de conocimientos en sociedades ágrafas. Tiene lugar en un contexto espacio definido por áreas de instrucción para la vida, de memoria colectiva y de conocimientos específicos. El tiempo del fogón nocturno es el espacio propicio para contar historias, de todo tipo desde chistes, fábulas e historia de los antepasados. El fogón del alimento, que se da a pleno día, es auspicioso para los relatos que transmiten el modo de vida y la forma de hacer las cosas, al igual que las caminatas para la pesca, caza y recolección. La situación espacio, por su parte, es el tiempo en el que se despliega la memoria sostenida por la energía de lazos de parentesco —ya sean estos sanguíneos o por afinidad—. Así, la memoria despliega su movimiento según numinosidad o nocturnidad¹⁰.

Estos espacios culturales de transmisión de conocimiento se dan a medida en que la sociedad sienta la necesidad de seguir transmitiendo su historia, contenida en la oralidad o ante la amenaza de exterminio como resistencia. La mayor cantidad de energía para el sostenimiento de estos espacios se produce a partir de los rituales y festividades comunitarias, donde se vigorizan la cohesión social y de sentido, en cantidades condensadas de información simbólica. Los rituales pueden ser entendidos como momentos formadores de significados y de energía configuradora de sentido, al cual apelan las comunidades indígenas como salvaguarda de su modo de ser, incluyendo al idioma, memoria histórica, reproducción económica, creencias y horizontes de existencia.

10 Ver *Estructuras antropológicas del imaginario*.

::410::

La vivencia ritualística experimentada por los individuos y el grupo es portadora de la realidad vivenciada por éstos durante siglos de existencia. Es el momento donde se encuentran ante ellos mismos, el mundo natural y la totalidad o divinidad. Por medio de los rituales se codifica y se decodifica la apropiación de la realidad en la totalidad de la existencia cultural, comenzando desde la preparación que significa el movimiento de toda la parafernalia cultural y el despliegue de la fuerza del ritual. Esta energía es aprovechada al máximo en la sucesiva manifestación de acciones que lleven a la transmisión de conocimiento y sostenimiento de prácticas culturales.

Es así que la ritualidad juega un papel preponderante en las estrategias comunitarias de lo que hoy, en el marco de este Encuentro, llamamos la promoción y difusión de su propio patrimonio cultural inmaterial. Jugando en múltiples planos de la realidad humana.

Es por eso que pueblos sometidos a una gran resistencia cultural, en posición entrópica ante la sociedad envolvente, reafirman su propio modo de ser. Eligiendo los momentos de la performática ritualista con la celebración de prácticas del waika en el pueblo angaite; el mita karai ava guaraní; arete guasu guaraní occidentales; la choqueda sanapana; el baile kuña de los guana y la performación tembetá pai tavytera como estrategias comunitarias de revitalización que acompañan estos procesos. En estos casos apelan al mundo de vida como texto y “contexto que siempre permanece allá en el fondo y representa convicciones comunes tomadas como algo dado de antemano que están subordinadas a un todo.”¹¹

5. Soportes tecnológicos

Las culturas ancestrales de América han tenido una existencia a través de mantener una cultura oral. Ahora es tiempo de apropiarnos de la cultura audiovisual y que ella sea la herramienta para nuevamente mostrar al mundo que en América hay Culturas, hay identidad propia; hay conocimientos

11 Habermas, cit. *Teorías del Cambio Social y Trabajadores Rurales*, pp. 259

ancestrales en medicina, en tecnología, que no se les ha dado su lugar porque no hemos sido nosotros los dueños de la comunicación...¹²

Dentro de las estrategias comunitarias de promoción y difusión del uso de su propia lengua, de la memoria por medio de oralidad y de la realización de rituales, es decir la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial propio, existen soportes técnicos, además de la escritura, que son capaces de reproducir los contenidos de estas prácticas.

Estas estrategias surgen a partir de experiencias interculturales en su mayoría, que van poniendo a disposición de los pueblos indígenas la posibilidad del soporte audiovisual, por medio de la tecnología digital, ampliando las destrezas comunitarias.

La producción de materiales de este tipo logra captar de algún modo la imagen precisa de lo ocurrido, ya sea en la vida comunitaria o en la celebración de rituales o festividades colectivas, así como permite revivirlas cada vez que son proyectadas a la audiencia comunitaria, posibilitando siempre el aprendizaje de formas diversas, ya que las miradas se van profundizando con cada reproducción. También permite a los pueblos indígenas la visión de una autoimagen (un poco de cómo nos vemos y cómo nos ven los otros), además de ser una poderosa herramienta de documentación y difusión de prácticas culturales.

Es, así mismo, un excelente canal para la divulgación de la diversidad hacia las sociedades no indígenas, acercando a través de la imagen mundos de sentido distintos y realidades que conviven, propiciando la posibilidad de un diálogo entre culturas más respetuoso y por sobre todo generando conocimiento de la alteridad.

Las grabaciones de audio también son un recurso preciado logrando la expresión de la oralidad en su tonalidad y formas de narración, que utilizados por los medios de comunicación, como las radios comunitarias y comerciales, logran acercar a comunidades geográficamente distantes, ade-

12 Palabras de Milton Guzmán Girona, cineasta y militante de la lucha de los Pueblos Originarios en la República de Bolivia cit en artículo para la revista Chakú de la subsecretaría de cultura de la pcia del Chaco Argentina 2008

más de crear canales entre los integrantes del pueblo sobre lo escuchado, disparando la memoria.

Estos instrumentos tienen la capacidad de rebasamiento de la brecha generacional, que en algunos casos se dan creando nuevos espacios de transmisión de conocimiento o reforzando los ya existentes, además de potenciar la autoestima de las comunidades –es impresionante el efecto que causa la posibilidad de verse reflejado en una pantalla de cine o ser escuchado en un transmisor de radio en el propio idioma– fortaleciendo una vez más todo ese bagaje intangible de los conocimientos transmitidos por medio de la lengua, la oralidad y la ritualidad.

Cuando estas herramientas pasan a ser manejadas por los mismos comuneros, se transforman en medio para generar una imagen propia, que les permite narrar su historia dentro de un lenguaje visual, que a todo el mundo llega independientemente de la cultura a la que uno se adscriba, como se ve en los casos de experiencias de países latinoamericanos como Bolivia, Ecuador y Colombia, pioneros en la apropiación de los pueblos indígenas de la tecnología audiovisual.

Los materiales audiovisuales son herramientas poderosísimas en cuanto a la producción simbólica propia, a la visualización de referentes más cercanos, al acercamiento de realidades que forman parte de nuestra identidad, sobre todo en un continente como el nuestro, que se encuentra constantemente bombardeado por imágenes y modelos importados. Sin embargo, la realización de estos trabajos no basta, sin la creación de verdaderos espacios democráticos de difusión que tengan la suficiente fuerza como para penetrar a los hogares de todas las personas, independientemente de si son indígenas o no.

6. Conclusiones

Es imprescindible posicionarnos frente a los desafíos de una forma abierta y flexible, ya que muy pocas son las veces que los procesos toman exactamente el rumbo deseado. Al mismo tiempo, no podemos perder de vista

nuestros objetivos como no podemos obviar nuestras realidades. Uno de los primeros desafíos es crear las condiciones necesarias desde el Estado para reducir significativamente la pobreza extrema en la que se encuentran los pueblos indígenas en Paraguay, así como asegurar sus territorios; sin estos pasos previos es muy difícil siquiera considerar el patrimonio inmaterial.

Con este trabajo buscamos sobre todo visualizar la realidad multilingüe en un país marcadamente bilingüe. Este posicionamiento tiene como objetivo más amplio impulsar –desde todos los sectores– políticas públicas orientadas por un lado a salvaguardar la diversidad lingüística y cultural –amenazada en los casos aquí descritos–, así como revitalizar sus usos y prácticas.

La normalización lingüística también forma parte de este gran objetivo, anclada en un contexto que necesita de la participación de los actores comunitarios y la creciente profesionalización autóctona, con la presurosa necesidad de la formación de un Instituto de Lenguas que tenga a su cargo la responsabilidad de ir formando profesionales lingüistas.

Hemos hablado además de la oralidad y la ritualidad, que por ser estrategias comunitarias de transmisión de conocimiento necesitan de especial atención, auspiciando y fomentando su realización desde organismos de promoción y gestión cultural como los fondos nacionales e internacionales para la cultura y el arte.

Es fundamental disponer de soporte audiovisual, de capacitación técnica en su utilización, así como fomentar la producción y la creación de espacios de difusión más amplios como canales de televisión y cines itinerantes. Sobre todo es necesario apoyar todo tipo de iniciativas comunitarias e impulsar proyectos y programas a mediano y largo plazos desde una mirada intercultural.

Sabiendo que este momento se caracteriza por la búsqueda de todo aquello que habíamos creído perdido; este mundo de lo intangible, de lo sentido, de lo imaginado, de lo cantado, de lo hablado, sigue vivo mientras nos ocupemos de transmitirlo y es ese el gran desafío. Como rezan los mbya guaraní en el *Ayvu Rapyta*:

:: 414 ::

En virtud de haber tu dispuesto que aquellos a quienes tu proveíste de arcos nos irguiésemos, es que nosotros volvemos a erguirnos. En virtud de ello, palabras indestructibles que en ningún tiempo, sin excepción, se debilitarán, nosotros unos pocos huérfanos del paraíso volvemos a pronunciarlas al levantarnos. En Virtud de ellas séanos permitido levantarnos repetidas veces oh! Verdadero Padre Ñamandu, el Primero.

Sigamos entonces irguiéndonos en pos de un mundo donde todas las lenguas, oralidades y ritualidades tengan cabida, trabajando juntos con los universos de sentido que hacen posible la experiencia humana en este mundo.

Bibliografía

- ACHA, JUAN; COLUMBRES, ADOLFO; ESCOBAR, TICIO. 1991. *Hacia una Teoría Americana del Arte*, Serie Antropológica. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CADOGAN, LEÓN. 1997. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya Guaraní del Guaira*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Volumen XVI.
- CAPITANI, CARLA. 2008. "Festival de Cine de los Pueblos Indígenas. Pasos concretos hacia una sociedad inclusiva". En: Revista Chakú, Subsecretaría de Cultura de la Pcia del Chaco. Argentina.
- CHAMORRO ANDREA; MARTÍNEZ, ADRIANA; FRANCO, MARIANA. 2007. "Situación de la mujer indígena en Paraguay". En: *Acción contra el hambre*. Capítulo Paraguay. Asunción.
- DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTADÍSTICAS, ENCUESTAS Y CENSOS. 2002. *II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas, Resultados Finales*. Asunción: DGEEC publicaciones.

- FRANCO, MARIANA. 2007. "En la tensión del Ser". Maestría de Antropología Social Universidad Católica, Manuscrito sin publicar. Asunción.
- MELIA; BARTOMEU. 2004. "Lenguas Indígenas en Paraguay. Una visión desde el Censo 2002". En www.abep.nepo.unicamp.br.
- UNRUH, ERNESTO; KALISCH, HANNES. 2003. "Oralidad y literalidad autóctona. Un voto en favor de la profesionalidad autóctona". Suplemento Antropológico 38, 1: 273-317; Ceaduc; Asunción, Paraguay.

MARIANA FRANCO DOMANICZKY

Socióloga de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Paraguay, actualmente cursa la Maestría en Antropología en la misma institución. Ha participado en numerosos cursos y seminarios. Es consultora del proyecto Soberanía Alimentaria - Mujeres Indígenas Acción contra el hambre/Aecid; y coordinadora del Proyecto Fortalecimiento de la Comunidad Indígena de Puerto Caballo: un enfoque cultural, económico y ambiental. Sunu/Green Grantsfound, entre otras actividades.

Ha sido miembro fundadora del Grupo Sunu; asociación sin fines de lucro creada en el año 2000, que actualmente trabaja con comunidades indígenas del Chaco Paraguayo y de la Región Oriental en procesos de revitalización Cultural; y coordinadora Nacional de Jornadas de Paz y Dignidad que reúne a pueblos originarios de todo el Continente Americano.

Las redes mágicas de la memoria Saberes y encantamientos en las leyendas populares de América Latina

*Néstor Ganduglia,
Uruguay*

Dicen en el poblado de Chalinga que un caminante que venía desde Salamanca se rindió ante el cansancio y se quedó dormido al costado del camino. Cuando se despertó, estaba en medio de una fiesta rarísima, en el fondo de una cueva, con un montón de gente muy animada y amable y mujeres preciosas que le tendían la mano para invitarlo a bailar cueca. También cebaban unos mates riquísimos con licores, pero lo que más llamó la atención del caminante era que los mates eran de puro oro macizo. En lo mejor de la fiesta, cuando la gente ya estaba suficientemente punteadita como para no prestar atención a lo que hacía, el hombre se echó uno de aquellos mates al bolsillo. Al rato largo, ya a punto de amanecer y después de divertirse de lo lindo, volvieron a llevar al caminante al lugar donde lo habían encontrado dormido. Una vez solo, el hombre quiso admirar su botín. Pero en el bolsillo no encontró otra cosa que bosta humana. Allí aprendió lo que ya deberíamos saber todos y todas en el Sur: que el mate es oro puro cuando se comparte con alegría, y que lejos de la compañía de la gente, el oro más perfecto no es más que mierda.

Aún hoy sigue siendo hegemónica en todo el imaginario social de las urbes latinoamericanas, y especialmente en el ámbito académico, la idea de que las leyendas, mitos populares e historias mágicas no son sino expresión de la ignorancia, la superstición o el “atraso” de los sectores populares. De

hecho, cuando hace más de una década y después de un largo proceso, iniciábamos nuestro primer trabajo sistemático de investigación en el campo de las tradiciones orales mágicas, en la ciudad de Montevideo, varios de mis amigos y colegas docentes de la Universidad, los que no me sugerían que me dedicase a algo más serio, afirmaban que yo estaba un poco loco si quería encontrar relatos tradicionales de aparecidos, casas encantadas, sitios mágicos, brujas, luces malas (o candelillas, como les llaman aquí) o curaciones milagrosas, más bien tenía que dirigirme al campo. Y cuando preguntaba por qué se creía que en la ciudad no existirían historias de esa naturaleza, la respuesta era siempre más o menos la misma: “porque en la ciudad, mal o bien, todos hemos pasado por la escuela”. En otras palabras, mi trabajo parecía transgredir la autoimagen de ciudad “moderna” y “cultura” que ostentamos los montevideanos, desde un doble prejuicio: que los relatos de tradición oral mágica son producto de la ignorancia, y el otro, aún más alarmante, que la ignorancia es característica de la gente del campo. Felizmente, nuestro trabajo arrasó rápidamente con ese doble prejuicio: en pocos meses acumulamos un archivo sonoro con más de cien relatos mágicos de tradición oral en los barrios de Montevideo, que dieron lugar a un proceso de reconocimiento de la existencia de una literatura oral mágica montevideana, desconocida, diversa y fascinante.

De hecho, la afirmación es muchísimas veces repetida, pese a que hace ya más de cien años que Levi-Strauss demostró que las tradiciones orales mágicas no expresan una “pre-lógica” como se creía, sino una lógica diferente a la de la racionalidad occidental. Sin embargo, Daniel Granada, por ejemplo, adjudicaba estas “creencias” (como suelen llamarse) a la “*inocencia del hombre primitivo*”¹. Samuel Feijóo², quizás el más notable investigador cubano de las tradiciones orales, las atribuye a “*la fabulación poética, la fantasía exagerada o la superstición nociva*”. Oreste Plath³, el más conocido especialista chileno en estos temas, aseguraba que “*los mitos pertenecen a una*

1 Granada, Daniel (1896).

2 Feijóo, Samuel (2003).

3 Plath, Oreste (1973).

::418::

época en la que la inteligencia del hombre primitivo no era apta para desentrañar los fenómenos”, mientras que el uruguayo Eduardo Faget⁴ afirmaba que son, en su mayoría, productos alienativos o aculturales. Al menos este último autor alcanzaba a preguntarse por qué estas historias son contadas por la generalidad de los uruguayos y uruguayas, y no por “los sectores económico-culturales donde se sabe que anida generalmente la superchería: los ignorantes que no pueden eludirla y los desesperados a quienes los cánones comunes están vedados” (sic).

Lo cierto es que aquél primer proyecto de investigación destapó varios tarros largamente cerrados. Fortaleció la certeza de que no hay comunidad humana, desde el desierto más distante a la urbe más moderna, que no construya y preserve vivo un universo mágico oral, puesto que esta construcción responde a necesidades inherentes a la naturaleza de la comunidad humana, que no encuentran reconocimiento y satisfacción en el horizonte cultural hegemónico. Necesidades vinculadas, por un lado, al reencantamiento de los espacios cotidianos, es decir, a la significación de los escenarios cotidianos, que son cargados por la comunidad con sentidos, aprendizajes y valores emanados de su experiencia. Veamos un ejemplo.

Entre las primeras historias recogidas en aquel primer proyecto, compartimos una, narrada por vecinos del Prado, barrio jardín de Montevideo, pertinente por sencilla y representativa:

Cuentan los vecinos y vecinas que allá por los años '30 o '40, una pareja de jóvenes se conocieron y se enamoraron entre los árboles del Prado. Al principio se veían por casualidad. Luego, las casualidades empezaron a darse todas las tardes, hasta que al fin se animaron a hablarse, y el pacto quedó sellado para siempre. Empezaron a vivir sus encuentros en el Parque primero, y luego en un viejo edificio conocido como el Hotel del Prado. En sus habitaciones se vivieron aquellos jovencitos sus pasiones, procurando el mayor secreto que les fuera posible. Ellos sabían que no

4 Faget, Eduardo (1969)

les permitirían vivir su romance, por dos razones poderosas: porque eran muy jóvenes, casi adolescentes. Y especialmente, porque ambos eran de clase sociales muy diferentes.

Lo cierto es que, a despecho de los esfuerzos de secreto, el romance de aquellos dos muchachitos empezó a ganar espacio entre los chismes del barrio. Pronto no hubo boliche, esquina, feria, peluquería o almacén donde no se comentase, paso a paso, lo que la pareja hacía... y algunas cosas más que los vecinos agregaban para darle sabor. Al punto de que, en uno de aquellos encuentros en las habitaciones del Hotel del Prado, los jovencitos comprendieron que ya no podrían sostener el vínculo que los unía. Y antes que perderse entre sí, prefirieron abandonar la vida misma. Se suicidaron al pie de un árbol que todavía existe, muy cerca del actual edificio del Hotel del Prado.

Aún hoy, sesenta o setenta años después, las vecinas y vecinos afirman que, en algunas noches, ese árbol aparece como extrañamente iluminado, diferente de todos los demás. No falta quien asegure que si uno se acerca al árbol escuchará suspiros. Pero incluso los más escépticos son capaces de afirmar que, cuando uno se acerca al árbol, siente una presencia, como la mirada de alguien a quien no se puede identificar.

Es una historia muy sencilla, y uno podría preguntarse por qué, en una ciudad donde suceden miles de cosas cada día, esta historia se empeña en sobrevivir, y seguir siendo narrada pese a que ya no vive nadie que haya estado allí. En primer lugar, puede asegurarse sin dudar que, para quien haya escuchado la historia, hay un árbol (entre los miles del Prado) que ya no será nunca un árbol cualquiera. Tendrá un atractivo tan poderoso, que movilizará el deseo de conocerlo, y quien ya lo conozca jamás volverá a pasar indiferente frente a él. El relato encanta a un árbol, cargándolo de un aprendizaje que el barrio decidió que no se olvidara jamás.

Pero, ¿qué aprendizaje es ese, capaz de tornar para siempre un árbol simple en una presencia mágica? Setenta años atrás, el barrio debió sentir culpa. Y aprendió con dolor cuáles son las cosas verdaderamente impor-

::420::

tantes, y hasta qué punto puede un prejuicio social matar algo tan sagrado y hermoso como un amor joven. Merced a este sencillo relato de la tradición oral, aquellos jóvenes nunca murieron del todo: susurran todavía desde un árbol encantado. No es ignorancia ni superstición lo que motiva una y otra vez este relato. Es un saber significativo y vigente. Y mientras existan distancias sociales que promuevan el prejuicio, esta historia se seguirá contando.

Ahora bien: ¿de qué forma operan estos fascinantes dispositivos sociales, capaces de sostener viva una historia como ésta, por décadas o siglos, o incluso milenios, sin ser jamás escrita, como flotando en el aire de los barrios o los pueblos? Para explicarlo, echamos mano al viejo concepto de “resonancia fantasmática” que aportara años atrás Didier Anzieu. Supongamos que alguien nos cuenta una historia. Únicamente si el relato nos moviliza un contenido oculto, nos hizo “resonar” un recuerdo significativo o un sentimiento secreto o una idea olvidada pero valiosa, *solamente* en ese caso sentiremos la necesidad de contar la historia a una tercera persona. Si a ésta, a su vez, la narración le conmueve en el mismo sentido descrito, la volverá a contar a un cuarto. Si esa condición no se da en alguno de los casos, la cadena se rompe y el relato se extingue en el olvido. Si, por el contrario, la historia sigue su curso, será *porque tiene la propiedad de conmover a todos los miembros de la comunidad*, trascendiendo sus diferencias sociales, de formación o económicas. Por eso, los relatos de tradición oral son instrumentos de identidad comunitaria.

Pero además, cuando usted haga su propio relato de la historia, *no será idéntico al que usted escuchó*, será una re-creación de la historia en la que usted tenderá a fortalecer aquellos aspectos del relato que lo conmovieron particularmente. Usted se habrá *apropiado* de la historia, transformándola y haciéndola suya. De esta manera, las historias de tradición oral cambian en el tiempo y cada vez que se narran, a menudo decenas de miles de veces... sin dejar de ser jamás la misma historia.

Una tradición, por tanto, no es aquella cosa folklórica que hay que *conservar* tal cual, congelada en el tiempo. Por el contrario: un relato de

tradición que no es apropiado por cada miembro de la comunidad que lo escucha y narra, que no se transforma constantemente para hacerse de cada uno y de toda la comunidad al mismo tiempo, simplemente se extingue en el olvido. Tradición *no es lo contrario* de cambio. He abandonado hace años las expresiones usuales como “rescate”, o “recuperación”, que parecen estar hablando de algo en vías de extinción, que se perderá sin nuestra intervención mesiánica, cuando el trabajo de campo demuestra que lo que supuestamente queremos “rescatar” o “recuperar” se encuentra en realidad en perfecto estado de salud, y nuestra intervención tiende más bien a alterar ese estado. Hoy prefiero los términos más modestos de “documentación” o “apropiación social” de los relatos de tradición oral. Si usted no conoce una, sino cientos de historias, ya no tendrá un árbol sino una ciudad mágica, en que las esquinas y los edificios y las plazas susurrarán a su oído historias y aprendizajes de la comunidad, que no sobreviven porque se refieran a un pasado más o menos remoto, sino a un desafío, valor oculto o secreto pero vigente. La memoria popular, al contrario de lo que solemos creer, no se refiere al pasado, sino al futuro.

De esta forma, las tradiciones orales reencantan nuestros espacios cotidianos, cargándolos de memoria de aprendizajes, miedos latentes y desafíos aún vigentes. Suelo decir que las historias mágicas de tradición oral son a las comunidades lo que los sueños a las personas: escenas que entrañan los valores más ocultos por contrahegemónicos y reprimidos, los miedos. Pero si las historias mágicas son los sueños de las comunidades humanas, han de entrañar también los más profundos anhelos. Ésta es la verdadera importancia de las tradiciones orales: en el trasfondo de toda literatura oral, circulan los rastros de una utopía popular emanada de la experiencia de las comunidades, acumulada y heredada por generaciones. Disponemos ya de cientos de ejemplos que confirman esta perspectiva.

Desde aquel ya lejano antecedente de investigación, hemos tenido la fortuna de poder recorrer palmo a palmo buena parte de América Latina, ejerciendo lo que creo es el más difícil de todos los oficios en esta promocionada Era de las Comunicaciones: el oficio de aprender a escuchar.

::422::

Durante los últimos quince años, hemos promovido procesos de investigación-acción participativa en varios países de América Latina, en busca del conocimiento y apropiación instrumental de las tradiciones orales mágicas de los pueblos. El más significativo de ellos, por lo ambicioso, ha sido aquí en Colombia. Durante cuatro intensos años, entre 2001 y 2004, con aportes de las gobernaciones de Cundinamarca y Boyacá, hemos desarrollado en conjunto con decenas de organizaciones sociales, instituciones educativas, grupos y comunidades indígenas, procesos de investigación y apropiación de tradiciones orales que han dejado como resultado un apasionante archivo sonoro de más de 500 relatos mágicos representativos de todo el Altiplano Cundiboyacense, recogidos de viva voz de vecinos en ciudades, pueblos y veredas. Al igual que en Uruguay, los primeros productos concretos de esas exploraciones fueron de carácter sonoro: una serie de discos compactos que combinan los testimonios originales, con escenas dramatizadas por un grupo de radioteatro y música compuesta especialmente por reconocidos musicólogos locales⁵. No era una elección arbitraria, sino una forma de devolución y apropiación pensada para los sectores sociales que no tienen hábitos de lectura, pero sí escuchan radio. Los libros vinieron después.

Durante ese apasionante proceso, fui invitado a un antiguo pueblo de Cundinamarca llamado Villeta. En las afueras, hay una vieja casa de campo, amplia y hermosa, conocida con el nombre de Villa Virginia. Allí fuimos invitados a almorzar con doña Mary, una costeña sonriente, cuidandera de la casa rural, puesto que los dueños son franceses y viven en París. Ella fue quien, tras el almuerzo, me llevó de recorrida por la casa y el campo en derredor para contarme su historia. La inició en una habitación mediana, antigua oficina recientemente reformada como alojamiento para invitados, pero en la que nadie, según Mary, quería dormir. Quizá tiene que ver con un pozo que aun tras la reforma se nota en el piso de la habitación, que los

5 Ganduglia (2002) y (2003).

obreros vaciaron creyendo que podían encontrar algo así como una guaca, pero de donde sólo sacaron huesos. Muchos huesos de personas.

::423::

Lo cierto es que en aquella Villa Virginia suceden cosas. Doña Mary se convenció finalmente una madrugada cuando, durmiendo junto a su hija, una voz muy ronca y fuerte le gritó al oído: “¡Levántate, Mary!”, con lo cual ambas quedaron de inmediato paradas como postes. Luego fueron los pasos, pacientes, lentos y pesados, recorriendo todas las noches el corredor una y otra vez, como esperando algo. Y los llantos de niño que vienen de las habitaciones vacías y cerradas con llave.

Pero lo más duro, se lo juro, son las miradas. Ojos, muchos ojos que la miran a una. Y que la atraviesan, y le pesan en la espalda, se lo juro. Ojos. Seguro vienen *de allá, ¿sí ve? Donde están aquellas chapas en el fondo del campo. Allí es* donde estaban las familias de los trabajadores. No una, muchas familias. Es que aquí, antiguamente, era una finca muy grande, extensísima, propiedad de un señor muy rico llamado Horacio Luna. Él era conocido porque tenía mucha plata y donó los terrenitos para las escuelas. Por eso es que todas las escuelitas de la zona se llaman así, “Horacio Luna”. Yo hablé con la gente de aquí, porque los ojos esos no me dejaban en paz, ni los pasos ni los llantos. Y traje a un señor que sabe de esas cosas, y que marcó todo con incienso y corrió al espíritu aquel, y el espíritu se le metía en el cuerpo y gritaba: “Que no me saquen, Mary. Me robaron. Me robaron mi plata y mis hijos, Mary”. Yo creo que era un trabajador de aquí de la finca, porque a la final el hombre lo sacó por la puertita chica, aquella, que era la de los trabajadores. Y porque la gente me contó que parece que don Horacio Luna no trataba a todos sus trabajadores de la misma forma. A unos les pagabas sus dineritos, y a otros no. Y si alguien le recordaba sus pesitos, entonces don Horacio parece que los invitaba a tomarse un chocolatico, a veces con toda la familia, allí, en la oficina, allí donde le mostré al principio, donde está el pozo de los huesos.

Podríamos tranquilizarnos diciendo que doña Mary es, nada más, supersticiosa e ignorante. Porque somos gente grande e ilustrada, y no creemos en espíritus. Pero lo cierto es que si no fuera por los ojos que todavía miran desde Villa Virginia, nadie recordaría cuál fue el verdadero origen de la fortuna de don Horacio Luna. Creo que toda la tragedia de Colombia mira todavía con esos ojos, esperando que estemos dispuestos a escuchar.

Todo el inmenso acervo de narraciones tradicionales documentadas durante estos años, nos han permitido aprender mucho más de lo que imaginamos nunca encontrar en historias de aparecidas, casas encantadas, lugares asombrados (como dicen en el sur), animales extraordinarios, brujas, mohanes y lobisones. El hecho de que la tradición oral sea instrumento, como describíamos, de construcción de identidades socioculturales, nos ha aportado mucho para la precisión del propio concepto de “identidad”, del que existen demasiadas definiciones, casi siempre asociadas con lo “idéntico”. ¿Cómo defender la identidad y la diversidad al mismo tiempo? ¿De qué forma aspirar a la concepción de proyectos colectivos, si ponemos énfasis justamente en la diversidad?

Años atrás, nos tocó dirigir un proyecto de investigación colectiva en el extenso territorio colombiano conocido como Boyacá. Lo primero que me llamó la atención fue el propio nombre del Departamento, así que pregunté a la gente qué significa Boyacá. Las respuestas, para mi sorpresa, no fueron muchas, pero las que me llegaron afirmaban que Boyacá es una voz chibcha, lengua predominante entre los pueblos del territorio, especialmente el pueblo muisca, y que significa “Tierra de Mantas”. Me gustó aún más, porque parecía hablar de una tierra que abraza y que protege, así que integré la idea en seminarios y charlas. Hasta que me tocó trabajar con un grupo de gente muisca. Allí me escucharon con atención, y al final de la exposición un señor mayor me tomó cálidamente del brazo y me contó una extensa historia, de la que compartiré apenas un fragmento. Resulta que desde hace quién sabe cuántos milenios, cuando un joven muisca se enamora, lo primero que tiene que hacer es ir a su casa y tejer una manta con sus manos. Esa manta tendrá que ser muy especial, porque está destinada, ni más ni

menos, que a los padres de la muchacha, que dispondrán de tres lunas para observarla y decidir si le entregan su hija al joven, o no. Al finalizar el relato, le pregunté al señor: “Maestro, ¿y cómo es una manta tan hermosa, como para convencer a los padres de entregar a su propia hija con sólo verla?”. El hombre me miró como diciendo “*a estos blancos hay que explicarles todo*”, y me contestó: “Tiene que tener muchos colores diferentes. Y todos esos colores tienen que estar combinados con amor”. Allí terminé de comprender qué cosa es la identidad.

Pero hay mucho más que eso. Las historias que hemos compartido antes parecen tener un denominador común, en torno al mismísimo concepto de vida y muerte. De estos laberintos conceptuales de la tradición oral latinoamericana, parece que emerge una idea diferente de la hegemónica respecto de la diferencia entre vida y muerte. La concepción occidental está orientada por la civilización industrial, que sabemos, mecaniza las subjetividades humanas. De esta forma, de tanto operar máquinas y depender de ellas, nos concebimos como máquinas nosotros mismos. Para el pensamiento occidental, la diferencia entre estar vivo o muerto se dilucida observando si la máquina del cuerpo funciona o no. Para las culturas populares que se expresan mediante los relatos tradicionales, la diferencia entre vida y muerte no parece tener relación alguna con máquinas, y sí con la capacidad de una persona de ganarse un lugar digno en la memoria de su comunidad. De esta forma, se puede entonces concebir que alguien camine y trabaje, pero en realidad esté muerto. Y también que alguien enterrado desde hace mucho, siga sin embargo vivo. Para las culturas predominantemente orales de América Latina, la verdadera muerte es el olvido. La gente wayuu de la Guajira colombiana y venezolana, suele decir que ellos mueren tres veces: en el mundo, en el corazón de su gente querida, y la más dura de todas: en la memoria de su pueblo.

Claro está, nosotros somos gente ilustrada, que no cree en espíritus. Los haitianos tienen en sus tradiciones orales mágicas ciertos personajes que, según dicen, a fuerza de negar los espíritus de la gente, acaban por perder su propio espíritu. Les llaman “zombis”, y son seres terribles que caminan

::426::

y hacen cosas, pero no están realmente vivos. Y lo más importante para la gente de Haití, que son afrodescendientes y por eso saben mucho de esclavitudes: por no tener espíritu, los zombis son presa fácil de una voluntad ajena. No hay zombi que no tenga un amo. ¿Será que tratan de decirnos algo?

Así, la tradición oral es mucho más que un conjunto de pintoresquismos folklóricos. Aún cuando los sectores populares no escriben libros, han heredado sus propios dispositivos de acumulación y herencia de conocimiento, producto de milenios de evolución. En esas aparentemente inocentes leyendas, historias mágicas y mitos populares, están quizás muchas de las claves que necesitamos para concebir un continente capaz de apartarse de los modelos de desarrollo y del propio pensamiento occidental hegemónico. Coqueta, Yajtay y el Mohán recorren los campos y pueblos para enseñar el respeto que generaciones enteras aprendieron a abrigar por la Naturaleza y las cosas vivas. Casas encantadas, sitios “asombrados” y aparecidos, testimonian los lugares donde la Historia quiso olvidar que sucedieron injusticias no resueltas. Luces malas, animales de oro, candelillas y guacas, advierten sobre el peligro de corromperse con la ambición desmedida por la riqueza mercantil que alguna vez trajo a las bestias de la conquista. Parasola y las brujas criollas mantienen con misteriosos poderes femeninos el precario equilibrio cotidiano de género, aterrando a hombres golpeadores o borrachos.

Dicen en Boyacá que, en algunas noches, las brujas se dividen en dos partes. De la cintura para abajo, se quedan en sus casas; y de la cintura para arriba, vuelan transformadas en chulos o lechuzas. La verdad es que a mí me da un poco de envidia, y quisiera yo también conocer ese secreto femenino que les hace posible estar en casa y, al mismo tiempo, echarse a volar.

Hoy, hemos producido discos, varios libros, tres series documentales para televisión, y estamos encontrándonos con la inmensa aplicabilidad de estos saberes populares transformados en historias, en campos tan disímiles como el de la educación formal, la educación ambiental, la organización comunitaria y el trabajo. Y sabemos mejor que nunca que, la hora de repen-

sar América Latina, su educación, sus relaciones con la tierra y los recursos naturales, sus vínculos de género, sus formas de organización social e incluso sus modelos futuros de desarrollo, no deberíamos dejar fuera esas voces del tiempo que, pese a siglos de subestimación y ocultamiento, siguen resistiendo en cada fogón de campo, en cada esquina de barrio o bar de vereda, como esperando que de una vez por todas aprendamos a escuchar.

Bibliografía

- FAGET, EDUARDO. 1969. *Folklore mágico del Uruguay*. Montevideo: Taurus.
- FEIJÓO, SAMUEL (comp.). 2003. *Mitología cubana*. La Habana: Letras Cubanas.
- GANDUGLIA, NÉSTOR. 2002. *Historias mágicas de la Tierra del Cóndor. Leyendas populares de Cundinamarca (CD I y II)*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, Gobernación de Cundinamarca, Convenio Andrés Bello.
- _____. 2003. *Historias de la Manta Mágica. Leyendas populares de Boyacá*. Gobernación de Boyacá.
- GRANADA, DANIEL. 2003. *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Montevideo: Capibara.
- PLATH, ORESTE. 1999. *Geografía del mito y la leyenda chilenos*. Santiago de Chile: Grijalbo.

NÉSTOR G. GANDUGLIA

Nació en Montevideo en 1959. Psicólogo, psicólogo social y educador popular. Profesor adjunto (G° 3), responsable de la cátedra en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República. Profesor titular de la Maestría en Educación Popular de la Multiversidad Franciscana de Amé-

::428::

rica Latina. Docente de las Escuelas de Psicología Social de Montevideo y del Sur. Director del Área Comunitaria de Signo, Centro Interdisciplinario. Director académico del Foro Latinoamericano “Memoria e identidad”. Director de proyectos de investigación y acción participativa en los campos de las tradiciones orales latinoamericanas, la comunicación popular y el desarrollo culturalmente sostenible, con apoyo de Unesco, el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) de Uruguay y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid), en Colombia, Bolivia, Argentina y Uruguay.

Autor de *Historias de Montevideo mágico: saberes y encantamientos en las leyendas populares de la ciudad* (ed. Planeta, Montevideo, 2006, 3ª ed. 2008), *El trabajo social y político en el siglo XXI* ed. Instituto Brecht-Fundación Rosa Luxemburgo, Montevideo, 2001, *Historias mágicas de la Tierra del Cóndor* CD I y II (Cundinamarca, Colombia, 2003) e *Historias mágicas del Uruguay Interior* (ed. Planeta, en proceso de edición) entre otros; y múltiples artículos.

PANEL:

MEMORIA E IDENTIDAD

Una aventura de saberes en diálogo: el Foro Latinoamericano "Memoria e identidad"

*Néstor Ganduglia,
Uruguay*

"La cultura es como los lentes, sirve pa'ver", me dijo cierta vez un guaraní viejo mientras caminábamos por el campo en Tartagal. Y yo me daba perfecta cuenta de que en el mismo campo en que yo sólo veía pasto y árboles, él estaba viendo almacén, farmacia, templo, barraca y ferretería naturales. El hombre tenía razón.

Nuestras repúblicas se han fundado sobre la base de un pensamiento unidireccional, conquistador, que solo puede pensarse superior a todos los demás y reducir toda otra cultura, cosmovisión y saber, a la categoría de ignorancia y atraso. Muchos de nuestros países siguen clasificando a su gente entre personas cultas e incultas. No es difícil adivinar en esta perspectiva una estrategia de poder, que subestima a las inmensas mayorías y justifica la existencia de sectores privilegiados y relaciones de dominación. Nuestros países, a lo largo de la mayor parte de su historia, han invertido cuantiosos recursos en un esfuerzo inútil de homogeneización confundida con igualdad, de represión de las lenguas y las particularidades culturales, de negación sistemática de aspectos esenciales del pasado que han debido refugiarse en la memoria colectiva. Mientras tanto, nuestros programas de desarrollo siguen los lineamientos del pensamiento occidental, desaprovechando la extraordinaria riqueza de saberes, modos de organización, espiritualidades, formas alternativas de educación, modalidades de relacionamiento con la naturaleza, valores comunitarios y, en general, las potencialidades que la enorme diversidad cultural de América Latina

ofrece para concebir otros rumbos del desarrollo, más susceptibles de ser protagonizados por los propios sectores populares.

Estas certidumbres son objeto de debate desde hace años, en el ámbito académico o campos como el de la educación popular en América Latina. Sin embargo, mucho nos queda por aprender respecto de la naturaleza misma de conceptos como identidad, memoria, diversidad cultural, patrimonio, no en tanto objetos folclóricos o pintoresquismos populares, sino como factores concretos para la construcción de sociedades más justas y menos excluyentes. Nunca antes, como ahora, la diversidad cultural adquirió la dimensión histórica, social y política que tiene en la actualidad. Quizás por ser una sociedad afectada por el prolongado y doloroso conflicto, Colombia estuvo entre las primeras naciones en reconocer esa dimensión, que recién en los últimos años comenzó a ser considerada por otros Estados tras el reconocimiento de la Convención de la Unesco sobre Patrimonio Inmaterial. No obstante, el camino es largo todavía, y resta despejar definitivamente de los imaginarios colectivos la idea que excluye a las inmensas mayorías de la producción de cultura, de que “tradicción” es lo contrario de cambio y progreso, y de que “elevar la cultura de los pueblos” equivale a promover el consumo ilimitado de bienes culturales.

Para nosotros, el verdadero encuentro con las potencialidades implícitas en la diversidad cultural, principal riqueza de América Latina, vino de la mano con la intuición que nos llevó a trabajar en el campo de las tradiciones orales desde hace casi veinte años. En procesos de investigación-acción participativa que compartiremos en el panel del Sur, tuvimos el privilegio de poder recorrer casi pueblo a pueblo varios países del continente, entre ellos Colombia y Uruguay, formándonos en el más difícil de todos los oficios en esta era de promocionadas revoluciones de la comunicación: el de aprender a escuchar. En esa labor vimos que, aún mucho antes de que todos estos temas pasaran a formar parte de las agendas públicas en muchos países y las preocupaciones de las agencias de cooperación, en cada rincón de América Latina, desde los barrios de las grandes ciudades a los pueblos o caseríos rurales, desde los palenques a los ayllus, se realizaban esfuerzos

pequeños o medianos pero siempre significativos por fortalecer las identidades socioculturales, sostener las memorias colectivas y constituirse en actores ciudadanos a partir de las particularidades culturales. Esfuerzos casi siempre aislados, la mayoría de las veces carentes de apoyos externos de cualquier naturaleza, hechos “con las uñas”, como dicen aquí, como naciendo de una necesidad visceral, quizás como reacción a los procesos de globalización, que han operado en buena medida como arrasadores de las particularidades locales, o como formas de resistencia a los nuevos valores de la sociedad de mercado, o de protección para el bombardeo de información de los medios.

Es así que concebimos la creación de un espacio en el que todas esas experiencias sociales y académicas confluyeran para fortalecerse y aprenderse mutuamente, organizarse en redes, inventar y abordar iniciativas comunes, compartir errores y aciertos y dignificar su labor. Así nació el Foro Latinoamericano “Memoria e identidad”, concebido como un ámbito de encuentro y diálogo intercultural horizontal. La primera convocatoria se inició aquí, en Colombia, desde nuestra pequeña sede en Chía, la ciudad de la luna. Con escasísimos recursos, y orientados por poco más que una intuición y reinventando los dispositivos para abordar un proyecto de semejante magnitud.

La convocatoria lograda con estos magros recursos, confirmó plenamente la pertinencia de las intuiciones que la originaron: habíamos dado en el centro de una necesidad latente. El 1er. Foro Latinoamericano se realizó en salones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República en Montevideo, en setiembre de 2004, y logró convocar a algo más de 200 participantes de ocho países. Desde entonces, no ha cesado de crecer exponencialmente. El 4º Foro Latinoamericano “Memoria e identidad”, en octubre pasado, alcanzó ya a superar los 500 participantes de 18 países de América Latina, el Caribe, Norteamérica y Europa, de una extraordinaria diversidad: son gente de pueblos originarios, organizaciones campesinas y afroamericanas, instituciones académicas, investigadores, artistas, comunicadores y docentes. Seguramente el 5º Foro, a realizarse en los próximos

días, superará esta cifra, pese a que no es propósito del equipo organizador que se transforme en un ámbito masivo.

Pese a la abundante producción intelectual, el Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” no es, en esencia, un congreso. Es una intensa experiencia de diálogo intercultural, que privilegia el diálogo sobre la exposición y estimula la emocionalidad tanto como la invitación a racionalidades nuevas. Las ponencias, seleccionadas conforme al criterio de que deben estar basadas en el trabajo de campo concreto, tienen una duración máxima de 15 minutos, puesto que el propósito no es exponer/exponerse sino estimular el diálogo y la producción de conocimiento. Las evaluaciones colectivas que se realizan rigurosamente en el último de los cuatro días de duración del Foro, demuestran que el mayor impacto que los participantes se llevan, independientemente de su origen comunitario, académico o técnico, es la vivencia de que es posible un diálogo horizontal de saberes, un descubrimiento mutuo de las potencialidades culturales del Otro diferente que moviliza certidumbres y pone en juego y comparte las espiritualidades ocultas, a menudo, por el modo de vida urbano y racional.

Desde un inicio, ha sido nuestra intención que el Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” supere el carácter de evento periódico, y se constituya más bien en un espacio de articulación de esfuerzos y generación de procesos que se desarrollen durante el año y vuelvan a confluir en el siguiente Foro. De esta forma, cada año, el Foro incluye un Plenario y múltiples ámbitos vinculares donde se crean iniciativas de acción común: desde simples recolecciones de firmas, hasta proyectos más ambiciosos como redes nacionales o encuentros regionales sobre los temas del Foro, que luego se llevan a cabo mediante la cooperación horizontal entre organizaciones e instituciones participantes. De esta forma, se han realizado encuentros de alcance regional en Buenos Aires, La Paz, Bogotá, Cali, La Rioja (España) y el último desarrollado en Olavarría, en el sur argentino, por iniciativa de la comunidad mapuche local. Estos Encuentros Regionales instalan los temas relacionados con la diversidad cultural, la memoria, las identidades y formas de desarrollo fundadas en las herencias y tradiciones culturales de

las comunidades en el ámbito regional, y constituyen importantes espacios de elaboración, jerarquización de experiencias concretas y estímulo para la ulterior participación en el Foro de Montevideo.

Un aspecto interesante a destacar, es que si bien la convocatoria al Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” propone un conjunto de ejes temáticos, el programa definitivo de trabajo se organiza en función de las propuestas que los participantes hacen llegar previamente. Esto ha permitido pulsar permanentemente la evolución de los intereses centrales de los participantes, como si cada año emergieran nuevos centros preferenciales de interés, que sólo pueden comprenderse en el marco de los desafíos emergentes en virtud de las coyunturas sociales, políticas y culturales, que se expresan en un número significativo de ponencias, talleres y otras propuestas referidas a un mismo tema. Así, la preocupación mayoritaria en el año 2005 fue la de los Derechos Humanos, entendidos fundamentalmente en cuanto a la reparación y sanación de la memoria vinculada con las atrocidades cometidas por las dictaduras militares y gobiernos autoritarios de la región en las últimas décadas. En el 2006, la principal emergencia estuvo relacionada con las migraciones, tanto de latinoamericanos hacia los países del Norte, como las deslocalizaciones forzadas, entre ellas la del pueblo saharauí y diversos pueblos del continente por abusos en los procesos de industrialización o desplazamientos motivados por la violencia, como en el caso de Colombia. En 2007, el tema notoriamente emergente fue el de las culturas del campo y la pérdida de referentes culturales que miles de familias rurales están sufriendo al verse obligadas a abandonar sus ámbitos de origen y migrar, en busca de esperanzas, a las grandes ciudades. Este año, el tema emergente de preocupación parece ser el de la territorialidad, las diversas formas culturales de comprender la noción de territorio y los conflictos que surgen del embate del progreso al estilo capitalista y la defensa de los referentes territoriales tradicionales, junto con los valores y sentidos preservados por las comunidades. Un hilo sutil permite unir estos sucesivos temas nucleares de preocupación e interés, permitiendo elaborar hipótesis sobre la evolución de los temas del Foro en virtud de las necesidades

::436::

concretas que emergen desde la base social. Esta evolución de los intereses ha obligado a quienes somos responsables de la organización, a reformular permanentemente los ejes temáticos del Foro Latinoamericano.

Hoy por hoy, el Foro se autofinancia con la contribución de sus participantes. Casi todos los apoyos recibidos en especie se aplican a la reducción del costo de participación, sorprendentemente pequeño para eventos internacionales de esta naturaleza, con el fin obvio de que el costo no suponga un factor de exclusión. La principal contribución financiera ha sido de la Unesco, que creyó en la pertinencia e importancia del Foro Latinoamericano desde sus inicios, así como la pequeña organización Panal de Nalda, España. El último año se agregó la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid), que realiza una pequeña contribución en virtud de un proyecto de mayor alcance que emergió de las iniciativas aportadas por el propio Foro. Prácticamente todas estas contribuciones financieras se invierten en un único rubro: facilitar la participación, mediante becas o incluso apoyos para el traslado, de personalidades indígenas, afrodescendientes, campesinas, etc. que no poseen respaldos institucionales que posibiliten su viaje y estadía en Montevideo, con lo cual quedarían excluidos, dañando seriamente el propio espíritu del Foro Latinoamericano. Cada año, los esfuerzos de gestión del equipo humano de Signo se concentran en posibilitar estas presencias, esenciales para preservar el carácter diverso de los pensamientos y cosmovisiones participantes.

La extensísima red de vínculos con organizaciones sociales, instituciones y movimientos populares de todo el continente, generada a partir de los cinco años del Foro Latinoamericano, abre enormes posibilidades de acción, impensables sin esa poderosa herramienta organizativa. En el último año, hemos logrado el apoyo de Aecid para la realización de un ambicioso proyecto llamado "Desarrollo culturalmente sostenible para América Latina". El proyecto se propone la búsqueda y documentación audiovisual de experiencias populares de base, en las que grupos, organizaciones y movimientos sociales hayan encontrado, a partir de sus propias tradiciones y herencias culturales, formas diferentes de las hegemónicas de abordar

la educación, el trabajo y la producción, la organización comunitaria y el vínculo con la Naturaleza en cuatro países del continente: Colombia, Argentina, Bolivia y Uruguay. Ello supuso, aun con muy escasos recursos, realizar un importante recorrido de campo por los cuatro países, para obtener un contacto directo de aprendizaje con las experiencias comunitarias. El propósito último del proyecto es avanzar, desde las propias experiencias de base, en la construcción de un modelo de desarrollo alternativo respecto del hegemónico occidental, fundado en la riqueza cultural del continente. La labor de campo hubiese sido imposible sin la cooperación solidaria de organizaciones e instituciones de los cuatro países, que aportaron su conocimiento, capacidad de gestión e incluso alojamiento al equipo investigador. El proyecto “Desarrollo culturalmente sostenible para América Latina” tendrá como productos tangibles cuatro videos documentales, el primero de los cuales, titulado “Ñembo-é” (“Educar y hacerse educar”, en lengua guaraní) se estrenará ya en este Encuentro. Esta labor ha resultado en una apasionante exploración colectiva de creatividad popular, sustentada en cosmovisiones, tradiciones y valores actualizados por los pueblos para dar respuesta concreta a sus necesidades actuales. Los documentales estarán en los próximos meses a disposición de todas las instituciones, organizaciones y grupos que deseen utilizarlos como herramienta de trabajo, junto con un libro que narrará los avances en este campo. Debo agregar que, en virtud de una segunda etapa del proyecto, el próximo año se incluirá también a Paraguay y Perú, se realizarán nuevas rondas por los países para efectuar una devolución a las comunidades del trabajo de investigación realizado, y se avanzará en la creación de una Red Latinoamericana de Desarrollo Culturalmente Sostenible.

Éstas y otras iniciativas de organización en Red estarán sustentadas, en algunos meses, por un portal web llamado “Nación Mestiza”, diseñado para promover el intercambio permanente de actividades, convocatorias y aprendizajes. El portal incluirá un centro de documentación virtual sobre los temas pertinentes, en el que cualquier organización o autor podrá publicar sus trabajos y ponerlos a disposición del conjunto. Se espera desa-

rollar debates virtuales, convocatoria a actividades y estimular acciones comunes.

En síntesis: el Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” se ha convertido no sólo en un ámbito referente para compartir experiencias concretas y reflexionar sobre sus significaciones y replicabilidad, sino también en un instrumento organizativo eficaz para la concepción y el estímulo de acciones y la articulación de creativities y esfuerzos comunes. Hoy están emergiendo iniciativas como la de crear un Fondo Editorial Latinoamericano, específicamente dedicado a la expresión de memorias y tradiciones orales que jamás entrarían en los parámetros comerciales del mercado editorial, propósito que requerirá una amplia red de distribución continental. Se espera para el próximo mes de marzo la realización de Encuentros Regionales en la Patagonia argentina y en el sur de Chile, y se proyecta en lo inmediato la creación de una Red de Oralidad del Sur, que reúna y contribuya a la organización de personas, grupos y organizaciones que trabajen en los campos de la tradición oral, la preservación de las lenguas, la historia oral, y todas las acciones comunitarias destinadas a la dignificación de la palabra viva de los pueblos.

Hoy, el Patrimonio Cultural Inmaterial de los pueblos latinoamericanos está dejando de ser una mera colección de pintoresquismos regionales, para erigirse en conjunto de respuestas y pistas concretas para la resolución de los más acuciantes problemas contemporáneos. “La cultura es como los lentes, sirve pa’ver”, decía aquél viejo guaraní. Confirmando que toda esperanza reside en la memoria, técnicas tan milenarias como revolucionarias de producción agrícola, como los sukakollos aimaras de Bolivia, “reemergen” en un mundo que ya anuncia la más grave crisis alimentaria de todos los tiempos. Figuras emergentes de la tradición oral popular como el Coquena colla o el Mohán muisca continúan hoy expresando la voluntad de los pueblos de defender su pacto solidario con la Naturaleza, en un mundo de calentamiento global y cambio climático. Formas de organización comunitaria como el ayllu andino o los palenques del Pacífico siguen constituyéndose en alternativas viables a un mundo de crisis de valores y

competencia mercantil. Y en respuesta a un mundo desarrollado que sólo puede expulsar vergonzosamente a todo lo que es diferente de sí mismo, surge de las memorias de América Latina la espiritualidad de pueblos que supieron integrar la diversidad natural y social como un factor de crecimiento, incluso con poblaciones enteras de inmigrantes extranjeros procedentes de los mismos países “avanzados” que hoy sólo los denigran como una amenaza. Hoy, creemos, América Latina es el escenario de la Historia. Nos enorgullece que el Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” sea herramienta de esos procesos de redescubrimiento del Continente Mágico, donde síntesis nuevas de saberes diversos ya no sólo resisten a la modernidad depredadora, sino también aportan, desde sus ritualidades y valores ancestrales, memorias y tradiciones, esperanzas concretas para proyectar un modo propiamente latinoamericano de concebir sociedades democráticas más justas e inclusivas.

Bases para una política sobre el patrimonio cultural inmaterial en un país diverso: el caso de Colombia

*Adriana Molano A.,
Enrique Sánchez G.,
Colombia*

Introducción

En el país, el interés por la herencia cultural y los procesos de identidad y reconocimiento social de grupos culturalmente diferenciados ha llevado, desde hace muchos años, a la consideración de los componentes intangibles de la cultura. La Ley 397 de 1997, o Ley General de Cultura, incluyó dentro del patrimonio cultural las manifestaciones de cultura inmaterial, y sobre estas bases se expidió el Plan Nacional de Cultura (PNC) 2001-2010, que se propuso como objetivo fundamental "...propiciar la construcción de una ciudadanía democrática cultural que, desde las especificidades culturales de los sujetos, tenga una presencia efectiva en el escenario de lo público y desde allí forje las bases para una convivencia plural" (PNC, 2001:13).

La Unesco, en su 32ª reunión, celebrada en París en octubre de 2003, adoptó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, quinto instrumento normativo creado por esta organización para la protección del patrimonio cultural. Colombia se convirtió en Estado Parte de la Convención al suscribirla y ratificarla mediante la Ley 1037 de 2006.

Recientemente fue sancionada la Ley 1185, que modifica la Ley General de Cultura y que se propone, en el marco de la Convención, la salvaguardia, protección, recuperación, conservación, sostenibilidad y divulgación del

patrimonio cultura inmaterial, con el propósito de que sirva de testimonio de la identidad cultural nacional, tanto en el presente como en el futuro.

::441::

Por su parte, el Ministerio de Cultura se ha propuesto formular por vez primera, una política particular para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Con el fin de contribuir a este propósito, se exponen a continuación algunas preguntas y elementos que a juicio de los autores deben servir para orientar la reflexión y el trabajo sobre la política.

La política y la diversidad étnica y cultural

Al hablar del patrimonio cultural inmaterial como una condición de existencia de la nación, es necesario hacer un reconocimiento de la diversidad y pluralidad de sus elementos o manifestaciones y, en consecuencia, de sus fuentes amerindias, afrocolombianas y mestizas, amén del aporte de grupos poblacionalmente minoritarios, raizales, rom (gitanas) y de otras naciones del mundo. Esta diversidad se expresa en la existencia de numerosas comunidades locales y de expresiones regionales. La legislación colombiana tiene una consideración especial por los grupos étnicos. La Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, por su parte, reconoce “...que las comunidades, en especial las indígenas, los grupos, y en algunos casos los individuos, desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana”.

La diversidad étnica y cultural del país plantea un primer reto a la política: la necesidad de establecer una estrategia que contemple, a partir de unos principios y directrices generales, un proceso gradual de consulta con los grupos étnicos para definir lineamientos particulares teniendo en cuenta los planes de vida y etnodesarrollo de las comunidades indígenas, afrocolombianas, raizales y rom.

Hecha esta aclaración, vamos a examinar algunos problemas conceptuales y prácticos relacionados con el patrimonio cultural inmaterial, tal

::442::

como se ha entendido en las normas y en la Convención, pues, no obstante los avances logrados, existen vacíos y dificultades en la comprensión de su naturaleza, ámbito y características.

Definición y características generales del patrimonio cultural inmaterial

La definición de *patrimonio cultural inmaterial*, lo mismo que la noción de *cultura*, siempre serán objeto de controversias.

De acuerdo con la Ley 1037 de 2006, que ratifica el Convenio de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, 2003, se entiende por *patrimonio cultural inmaterial* los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndole un sentimiento de identidad y continuidad, con lo cual contribuyen a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

Sobre la naturaleza del patrimonio cultural inmaterial queremos plantear cuatro consideraciones principales:

1. Como conjunto de bienes y relaciones sociales, el patrimonio cultural inmaterial es una condición fundamental del bienestar social de una nación. En este sentido, se entiende la cultura como un *activo social*, y por ende parte sustancial de la riqueza y de los factores de desarrollo y bienestar¹.

1 La cultura no es expresión o un producto de la superestructura económica de una sociedad, sino parte consustancial de la vida social. Usando una metáfora nada

2. Se trata de un complejo conjunto de derechos y *activos sociales* que a un grupo humano le dan sentido, identidad y pertenencia, y que comprende no sólo las tradiciones inmemoriales de los grupos étnicos y las expresiones populares con raíces antiguas, sino también las apropiadas socialmente en la historia y vida contemporánea de las comunidades y colectividades sociales.
3. El patrimonio cultural inmaterial es también un conjunto de hechos y relaciones sociales significativos que deben protegerse y transmitirse a las generaciones futuras como una condición para la permanencia de la memoria y la identidad colectiva y como garantía de su continuidad. Este conjunto sitúa a la persona y a la colectividad en la historia y en su entrono natural y social y las proyecta hacia el futuro.
4. Las manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial no son realidades aisladas. En términos generales, *son la expresión de hechos y procesos sociales* complejos, históricos², dinámicos y no exentos de conflictos, razón por la cual la política de patrimonio cultural inmaterial debe darles especial relevancia a los procesos y factores de contexto en los cuales está inserta una manifestación.

Entonces, la política debería tener como ámbito no sólo las manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial *sino los procesos sociales, culturales y ambientales* en los que están insertas y buscaría la salvaguardia integral de esas manifestaciones, es decir, tendría en cuenta los factores sociales, económicos y ambientales. En estos procesos culturales cobran especial im-

original, se podría decir que es el cemento que mantiene, da vida, sentido y coherencia a la sociedad.

2 Los hechos, procesos y manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial tienen una historia, pertenecen a una tradición y están dentro de un contexto social, cultural y político. Esta tradición puede hacer parte de una narrativa de origen, un ritual, una conmemoración histórica o religiosa, un evento festivo, o de un saber, una práctica o costumbre que se transmite como un legado o un bien entre generaciones.

::444::

portancia las condiciones que permiten y regulan la transmisión, el acceso y sostenibilidad de las expresiones.

Patrimonio material e inmaterial

La línea divisoria entre el patrimonio material (bienes culturales) y el inmaterial (manifestaciones) es difusa, ya que en realidad se puede afirmar que se trata de un campo relacional: el bien y sus significados. Lo inmaterial está referido de manera principal al conocimiento, el lenguaje, la creatividad y la transmisión del pensamiento. El Convenio Andrés Bello, al evaluar 1062 experiencias del Concurso Somos Patrimonio realizado entre 2001 y 2004, concluyó que los actores sociales entienden como una sola entidad el patrimonio cultural y natural, lo mismo que el material e inmaterial (CAB, 2004).

Las manifestaciones son integrales, en el sentido que les da la Convención al reconocer “la profunda interdependencia que existe entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio material cultural y natural” (Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003). La distinción tiene un carácter funcional, pero en el campo del patrimonio inmaterial suele advertirse una influencia conceptual del llamado *patrimonio material* que a juicio de muchos *patrimonializa* la cultura y puede conducir, como en el caso de los bienes muebles, inmuebles y del patrimonio arqueológico, a una excesiva e inconveniente reglamentación.

El ámbito de la política

Uno de los problemas más serios que se plantea la política es la delimitación del ámbito, dada la amplitud infinita de la cultura inmaterial. Cualquier definición del ámbito parece restrictiva o se traslapa con otros campos de la acción pública.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 advierte que éste se manifiesta de manera principal en cinco ám-

bitos. En los primeros ejercicios realizados en el Ministerio de Cultura hemos encontrado un abanico más amplio, que quizá nos ayude a la reflexión sobre la política, sus campos y las competencias institucionales, teniendo en cuenta que muchos se cruzan y yuxtaponen y que existen manifestaciones que podrían localizarse en uno o varios campos a la vez.

1. La lengua constituye el principal campo del patrimonio cultural inmaterial, por ser el medio de expresión y comunicación de los sistemas de pensamiento y un factor de identidad e integración de los grupos humanos. Deben incluirse en este campo, además, otros sistemas simbólicos que facilitan la interacción y comunicación. En este ámbito se incluiría la tradición oral, es decir, todas aquellas narrativas y expresiones mediante las cuales las comunidades comunican de manera viva, a través del lenguaje, y formas de comunicación no verbal (los gestos, por ejemplo), sus saberes y legados culturales. Se considera conveniente tratar de manera particular las narraciones de origen de los pueblos indígenas actuales, por tratarse de legados vivos que contienen cosmogonías, *leyes de origen* y normas de comportamiento de estos pueblos.
2. Otro campo es el de los sistemas organizativos tradicionales y las normas que los regulan. La organización en clanes exogámicos en tribus de la Amazonia, la organización religiosa y política de comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, las *kompanias* rom, las juntas de acción comunal campesinas y urbanas, los convites, el *quagro* del Palenque de San Basilio y la institución social del palabrero wayuu, son ejemplos de la riqueza de este campo.
3. El patrimonio cultural inmaterial se relaciona también con el conocimiento que los grupos humanos han generado y acumulado en el tiempo, relacionado con el medio ambiente, y en especial con los procesos y recursos biológicos. La estrecha relación existente entre el conocimiento tradicional sobre la naturaleza de los pueblos indígenas y otras comunidades tradicionales que viven en medios silves-

::446::

tres, y su conservación, es un hecho que reconoce el Convenio de la Diversidad Biológica y que ha dado lugar a numerosos desarrollos políticos y normativos.

4. La medicina popular y la que practican las comunidades tradicionales constituyen una valiosa expresión del patrimonio cultural inmaterial, ya que combinan niveles y tipos de saberes relacionados con el diagnóstico y la prevención de enfermedades, la herbolaria y preparación de medicinas, la utilización de elementos curativos y acciones propias de las prácticas médicas tradicionales. Esta medicina con frecuencia integra el tratamiento de enfermedades, aspectos psicológicos y espirituales, e incluso aspectos ambientales.
5. Los sistemas productivos expresan la complejidad de la relación entre la población y el medio del que obtienen su sustento. Estos sistemas comprenden ricos acervos culturales relacionados que van desde las actividades de recolección, caza y pesca, y la agricultura tradicional, hasta los ambientes artesanales, comerciales o las actividades informales urbanas.
6. El patrimonio cultural inmaterial se hace presente en las artes populares cuando se recrean tradiciones que son perpetuadas por las mismas comunidades. Por el carácter colectivo de estas manifestaciones, no se identifican los autores, pero sí los ejecutantes, músicos, danzantes y actores que las hacen con un fin social primordial: su recreación. Estas expresiones son también el fundamento de muchos procesos de innovación y creación individual, abarcan las artes escénicas y representaciones tradicionales, las danzas, la música y otras también sonoras.
7. Las fiestas son acontecimientos sociales y culturales periódicos, de carácter participativo, con fines lúdicos o ceremoniales que se realizan en un tiempo y un espacio específicos y cuentan con reglas definidas y excepcionales. Ellas generan regocijo y cohesión social. Tienen un significado y un simbolismo especial y contienen elementos constructivos de identidad de un grupo o comunidad (Gar-

cía Canclini, 1989; Rey, 2004). Las fiestas ponen en escena, en un ambiente lúdico, los problemas y prejuicios sociales y también la contracultura, permitiendo que "...lo social se vuelva máscara, icono, objeto de reverencia o, por lo contrario, de burla y sarcasmo" (Rey, 2004: 108).

8. Los juegos y deportes son escuelas de socialización y espacios de reconstrucción permanente del tejido social. Habilitan la comunicación e identidad generacional y contribuyen a la resolución simbólica de tensiones y conflictos sociales.
9. La vida cotidiana está permeada por innumerables manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial que tienen por ámbito principal el hábitat humano, la alimentación, los roles de género, y como eje el ciclo vital de las personas. Se trata de saberes, prácticas y valores relacionados con la socialización y la transmisión de conocimientos en el espacio familiar y comunitario; devociones y prácticas religiosas; costumbres y rituales en relación con las etapas de la vida y con el parentesco; patrimonio cultural inmaterial asociado a prácticas tradicionales de transformación, conservación, manejo y consumo de alimentos; patrimonio cultural inmaterial observable en la construcción de la vivienda; patrimonio cultural inmaterial relacionado con la elaboración de utensilios domésticos; conocimientos y prácticas de jardinería y cultivos relacionados con la vivienda; conocimientos y prácticas asociados a la familiarización, domesticación y cría de animales domésticos; patrimonio cultural inmaterial relacionado con el vestuario y la ornamentación corporal.

Los espacios y paisajes culturales

Un tema de interfase entre el patrimonio material y el inmaterial es el de los paisajes y espacios culturales. Comprende sitios sagrados, áreas de alta diversidad lingüística, paisajes transformados de alto valor cultural, sitios urbanos de alto valor como referentes culturales o hitos de la

::448::

memoria ciudadana. La protección de los paisajes culturales y los sitios sagrados se ha venido reclamando de manera urgente, considerando los siguientes aspectos: tienen un gran significado para el bienestar espiritual de los pueblos indígenas y las comunidades locales; su salvaguardia contribuye a promover y proteger la diversidad cultural y biológica en beneficio de las generaciones presentes y futuras, especialmente frente a las fuerzas homogeneizadoras de la globalización (Declaración de Tokio, Unesco, 2005). Los sitios sagrados naturales y los paisajes culturales no pueden ser entendidos, conservados y manejados sin tener en cuenta las culturas que los han modelado.

¿Cómo establecer prioridades?

La amplitud y complejidad de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial hace necesario establecer un esquema de prioridades con el fin de focalizar mejor las acciones de salvaguardia y hacer un uso más eficiente de los recursos públicos, tema que despierta susceptibilidad entre quienes valoran y se identifican con una u otra manifestación.

Respecto de las prioridades se habla de dar especial relevancia al tema de las lenguas nativas; las manifestaciones artísticas (música y canto, danza, tradición oral) y la transformación, conservación, el manejo y consumo de alimentos, que son tradiciones vivas y están insertas en procesos sociales de afirmación y recuperación cultural, y que por su naturaleza son de competencia del Ministerio de Cultura.

Se considera que las manifestaciones asociadas al conocimiento, uso y manejo de recursos biológicos son objeto de otras políticas relacionadas con la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad, lo que expresa de alguna manera la fragmentación del patrimonio cultural inmaterial en el sistema normativo internacional y nacional.

Se considera también que debe hacerse énfasis en las manifestaciones tradicionales en riesgo grave de desaparecer, asociadas a procesos culturales de fortalecimiento y recuperación cultural. Se propone además

privilegiar las manifestaciones en su expresión colectiva y las que se manifiestan en el ámbito público o comunitario. Como puede verse, es un tema complejo sobre el que es necesario reflexionar y debatir.

Una respuesta pragmática que atiende a las demandas de la Convención y que se refleja en la Ley 1185, es la de actuar con base en listas representativas. ¿Cómo establecer un filtro adecuado y eficaz para incluir manifestaciones realmente representativas? ¿Debe una política nacional establecer estos filtros?

La inclusión de una manifestación en una *lista representativa* pone sobre el tapete el debate sobre el relativismo cultural y la acción pública. La definición de la Convención establece un condicionante que, se entiende, es una limitación a la acción pública, no una prohibición expresa, y excluye las manifestaciones que de manera directa atenten contra los derechos humanos fundamentales y el medio ambiente. Algunos proponen considerar en esta limitación las manifestaciones que fomenten la crueldad contra los animales.

Respecto del papel del sujeto social en la inclusión de una manifestación en una lista representativa, cabe resaltar, en la definición de la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial, el hecho de que deben ser las comunidades, los grupos humanos y las personas quienes reconozcan que una manifestación hace parte de su patrimonio cultural.

Por otro lado, se concibe el filtro como un sistema de indicadores que permita establecer cuándo es o no es pertinente el apoyo del sector público, sobre la base de la pertinencia e importancia de la manifestación y una calificación dada a partir de un índice complejo cuyo diseño tenga en cuenta indicadores básicos como los siguientes: población cubierta o involucrada en la manifestación; conectividad de la manifestación, es decir, vínculo de la misma con otras manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial; ámbito de la manifestación (nacional, regional o local) y riesgo de desaparecer.

El sujeto colectivo y sus derechos

El tema central de la discusión es el del sujeto colectivo como sujeto de derechos. Una política de patrimonio cultural inmaterial debe ocuparse tanto de los bienes patrimoniales como del ejercicio de un conjunto de derechos culturales colectivos: el derecho al reconocimiento, a la garantía, a la protección de las manifestaciones culturales; el derecho a la actuación colectiva para afirmar, recrear y proteger su patrimonio cultural; el derecho a profesar y practicar colectivamente las propias creencias espirituales; el derecho al reconocimiento y respeto de las lenguas nativas; y el derecho que asiste a las comunidades y colectividades sociales a administrar de manera autónoma, y en el marco de las leyes, su patrimonio cultural. Estos derechos, y otros muchos, están en estrecha relación con los derechos fundamentales de libertad de conciencia y expresión.

El patrimonio cultural inmaterial y el ejercicio de los derechos colectivos siempre deben ir de la mano para prevenir una consideración aislada y abstracta de la cultura. Nada ganaría una nación si la conservación del patrimonio cultural se hiciera a costa o desconociendo los derechos de las personas a acceder a su patrimonio o a pensar, expresar y recrear libremente los valores y elementos de su cultura.

Se propone que la política privilegie las manifestaciones colectivas de patrimonio cultural inmaterial, es decir, aquellas que pertenecen o identifican a un grupo social particular (colectividad o comunidad). Esto plantea algunos problemas conceptuales sobre la cuestión del límite existente entre la colectividad como sujeto creativo y los creadores o innovadores individuales, tema relacionado con el reconocimiento de derechos de autor y de propiedad intelectual, por cuanto existe una invisibilidad del autor y titular colectivo.

La transmisión del patrimonio cultural inmaterial

Esta modalidad de patrimonio se transmite de manera viva, de generación en generación, como un legado, tradición cultural o parte de la memoria

colectiva. Se trata de tradiciones que se recrean constantemente, de manera presencial, mediante la experiencia y en especial por comunicación oral. Lo esencial de la discusión sobre la transmisión transgeneracional es que se trata de una realidad comunicativa y que se considera un bien que circula como garantía o con efectos de permanencia, pertenencia y continuidad.

¿Qué se entiende por memoria colectiva? Es un tema de controversia. Se trata de una resignificación —dinámica— del pasado que se mantiene y perpetúa a través de la tradición oral, los objetos materiales y las prácticas de un grupo humano. Una maloka amazónica, por ejemplo, es un “texto” vivo. En su estructura y construcción hay toda una interpretación del cosmos y la sociedad, y ella reinterpreta y transmite continuamente el legado cultural y la memoria de una comunidad. Esto no excluye, a nuestro juicio, la comunicación escrita o gráfica, otros sistemas simbólicos y el uso mediático del presente.

Existe también un debate sobre si la originalidad es una condición distintiva del patrimonio cultural inmaterial de una comunidad o colectividad. Las manifestaciones son dinámicas, es decir, son expresiones de la creatividad, del ingenio de las comunidades sociales, de su capacidad de recrear elementos culturales propios y de adaptar y reinterpretar elementos de otras comunidades y de la cultura universal. No obstante estar afirmadas en la identidad y tradición de los pueblos, las manifestaciones cambian y se recrean en el tiempo, y adquieren particularidades regionales y locales propias.

Situación del patrimonio cultural inmaterial y de los inventarios

En esta materia se plantean dos temas: el de los indicadores de riesgos y el de la identificación e inventarios.

1. No hay, y es muy difícil establecer un diagnóstico general sobre el estado del patrimonio cultural inmaterial del país. De los numero-

::452::

En los trabajos existentes se desprende que existen muchos riesgos que amenazan la existencia e integridad de las manifestaciones y tienen que ver principalmente con cambios sociales abruptos con efectos no deseados resultantes de procesos acelerados de urbanización, la cada vez mayor integración económica de las regiones al mercado, su inserción en la economía mundial y la irrupción de fenómenos que pueden llevar a la desvalorización de la propia cultura y a la pérdida de autoestima de las comunidades, hechos que afectan el patrimonio cultural inmaterial. Es un fenómeno que suele darse en contextos conflictivos como el desplazamiento forzado, la pobreza y la exclusión social. Se presentan además pérdidas inevitables de manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial, aunque se advierten numerosos casos de afirmación y resistencia cultural en los que se reeditan, recrean e innovan, especialmente en el campo artístico. Los indicadores y hojas metodológicas que se construyan tendrían que dar cuenta de estos y muchos otros factores.

2. En la gestión cultural se han considerado fundamentales los inventarios, que son vistos como el primer paso para la salvaguardia. Otros opinan que más allá de los inventarios y catálogos centralizados, la política debe pensar en modelos, sistemas y estrategias en red en los que tenga una amplia participación la sociedad civil, para lo cual habría que crear mecanismos y protocolos de acceso seguros y eficientes.

Los límites de la intervención del Estado

Finalmente nos queremos referir a una cuestión fundamental de la política: los límites de la intervención del Estado.

Debe ser una política indicativa, es decir, orientadora de la acción del Estado y que reconozca que las manifestaciones son expresión y patrimonio colectivo de las comunidades y colectividades, y que es un deber del Estado salvaguardarlas.

La política no debe intervenir los procesos culturales más allá de su reconocimiento, apoyo y protección, a lo cual está obligado constitucionalmente el Estado. Por esta razón debe ser una *política colaborativa y complementaria* al esfuerzo que las comunidades y colectividades realizan.

Horizonte de la política

En el marco del reconocimiento y respeto de la diversidad étnica y cultural de la nación, la política debe permitir ampliar el conocimiento y la apropiación social del patrimonio cultural inmaterial, y salvaguardar y fomentar de manera sostenible sus manifestaciones como una condición del desarrollo y el bienestar colectivos. Debe contribuir, así mismo, desde la cultura, a la afirmación colectiva de un país democrático, plural, descentralizado, que conviva en paz, consciente de su diversidad y riqueza cultural y que valore de manera positiva dicha diversidad; un país con un pueblo creativo, orgulloso de su patrimonio cultural inmaterial y de su identidad local, regional y nacional; un país que proteja de manera responsable su patrimonio, lo estudie y lo recree permanentemente en función del bienestar colectivo y del de las futuras generaciones.

Con esta visión, quizá la mejor forma de salvaguardar y fomentar nuestro patrimonio cultural inmaterial, sea garantizando de manera efectiva los derechos fundamentales a la libertad de conciencia y expresión, y el reconocimiento y garantía de nuestra rica y compleja diversidad étnica y cultural.

Bibliografía

ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ, INSTITUTO DISTRITAL DE CULTURA Y TURISMO. 2005. *Documentos nacionales de política cultural*, 2ª ed., Bogotá.

- COMUNIDAD ANDINA DE NACIONES (CAN). 2008. "Informe de la Reunión del Consejo Andino de Ministros de Educación y Responsables de Políticas Culturales". Asunción.
- CONVENIO SOBRE DIVERSIDAD BIOLÓGICA (CBD). "Directrices voluntarias de Akwe-kon".
- RUBIO, ROCÍO. 2005. *Aproximación al estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en Colombia*. Documento. Cuzco: Crespial.
- PIZANO MALLARINO, OLGA, LUIS ALBERTO ZULETA, LINO JARAMILLO Y GERMÁN REY. 2004. *La fiesta, la otra cara del patrimonio: valoración de su impacto económico, cultural y social*.
- REPÚBLICA DE COLOMBIA. Ministerio de Cultura. Plan Nacional de Cultura 2001-2010, 2001.
- RUIZ MULLER, MANUEL. 2006. *La protección jurídica de los conocimientos tradicionales: algunos avances políticos y normativos en América Latina*. Lima: UICN.
- SANTOYO, ÁLVARO ANDRÉS. 2006. *Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia, informe del Proyecto Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- UNESCO. *Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular adoptada por la Conferencia General de la Unesco en su 25ª sesión*. París, 15 de noviembre de 1989.
- _____. "Directrices operativas para la aplicación de la Convención ITH/08/2.GA/CONF.202/5. Asamblea General de los Estados Partes en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", París, 2ª reunión, 16-19 de junio de 2008.

Concurso: Conoce y Evalúa tu Patrimonio Inmaterial

Conoce y Evalúa tu Patrimonio Inmaterial es un concurso convocado por la Unión Latina, con el patrocinio de la Unesco, con los objetivos de motivar a los estudiantes universitarios a conocer mejor y valorar su herencia cultural inmaterial, impulsar el conocimiento del saber-hacer tradicional, estimular el aprovechamiento de las prácticas tradicionales y de los rituales ligados al patrimonio inmaterial, apreciar la tradición artesanal e incentivar la creatividad.

Profesores de las facultades e instituciones que estudian el patrimonio inmaterial dieron cita a grupos de estudiantes, quienes escogieron un tema a partir de una lista que comprendía: expresiones orales, música, danza, artes y espectáculos, tradiciones y prácticas sociales, rituales, fiestas. Luego de la selección, los jóvenes debían redactar un ensayo poniendo de manifiesto el valor ejemplar de dicho patrimonio inmaterial.

La premiación tuvo lugar en el marco de este IX Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos, realizado en Cartagena. El ganador fue el estudiante de Arquitectura de la Fundación Universitaria de Popayán, Juan José Torres Narváez, por el ensayo presentado sobre la Semana Santa y el Festival de Música Religiosa de Popayán. Juan José recibió como premio mil quinientos dólares por parte de la Unión Latina.

El concurso se realizó en ocho países de América Latina y el Caribe: Bolivia, Colombia, Cuba, Ecuador, México, Perú, República Dominicana y Venezuela.

EXPOSICIÓN

LA PINTURA CEREMONIAL DE LOS TIRADORES DE
HARINA EN LA TRADICIÓN KANZÓ Y SAVANN

El retorno del ancestro

*Geo Ripley,
República Dominicana*

Así empezó el primer amor
Con el verter de la piel de Damballah Wedo
En el sol.
Así empezó el primer amor
En las primeras franjas de colores del sol y las aguas,
Arco Iris.
Así empezó el primer amor
Damballah y Arco Iris...
Arco Iris, el amor le dio nombre, Aída Wedo
Así empezó el amor
Damballah Wedo y Aída Wedo.

Sael Versad

Introducción

Se realizó una invocación a la trinidad de Dios, elevando los brazos con un vaso con agua y una vela blanca encendida. Después se saludó a los cuatro puntos cardinales y se hizo una ofrenda de agua a la Madre Tierra y sus ancestros, girando en tres direcciones diferentes, dejando caer chorritos de agua inmediatamente se colocaron el vaso de agua y la vela sobre el piso, dando los golpes rituales sobre el mismo, como inicio de una ceremonia vudú. Previamente se habían realizado las pinturas ceremoniales a las 4

::460::

fuerzas operativas funcionales del vudú dominicano, así mismo se había realizado una pintura alrededor de una Ceiba centenaria Poto Mitan (poste divisional que une los cielos y la tierra) a la cual se le dio de comer, de beber y se fumo con ella. Al golpe de tambor con un toque de salve se inició la exposición.

1. Dedicatoria

A los ancestros de América y África, quienes con su lucha y resistencia lograron la abolición de la esclavitud, a todos los cimarrones del Caribe y tierra firme quienes legaron a este continente, "América", el sentimiento de lucha por la libertad.

* * *

Existen dos formas religiosas fundamentales en la tradición del vudú haitiano, con características diferentes en la realización de la pintura ceremonial. Estos diagramas rituales, pinturas ceremoniales, ceremonia o *ve-ve*, cumplen la función de ser un elemento de atracción a los Luá, "Lwa"; Misterio, "Mistè"; y Ser, "Vi"; luego de realizados. Estas divinidades, al ver sus firmas, sus símbolos, las imágenes gráficas que los representan, acuden a través de los servidores del Misterio o del Luá (Cheval Mistè, Cheval Lwa) de las Montadoras de Misterio (Mambó) y a través de la manifestación de la posesión ritual, se hacen presentes y participan junto a las personas de la comunidad (los vivos) de las diferentes celebraciones y prácticas que son comunes en la religión.

Estas pinturas ceremoniales se realizan fundamentalmente con harina de maíz, harina de trigo y café. Pero también he encontrado *ve-ve* trazados con polvo de ladrillo, ceniza y con polvo talco perfumado.

Para presentar las características de estas dos escuelas particulares y diferentes de tiradores de harina, tenemos que enfocarnos en las distintas formas tradicionales del vudú *Kanzo* y del vudú *Savann*.

2. Vudú Kanzo

::461::



Foto 1. - Vudú *Kanzo*¹

La tradición vudú *Kanzo* está acompañada de muchas celebraciones y rituales que deben cumplirse al pie de la letra, paso a paso, siguiendo la tradición. La iniciación en este vudú conlleva una larga ceremonia de reclusión.

La realización de las pinturas ceremoniales tiene una práctica de gran limpieza de trazos, en la cual el diseñador o tirador de harina luego de la consagración e invocación a los cuatro puntos cardinales y de las salutations rituales frente a los diferentes altares, procede, acompañado con una vela y depositada la harina en una calabaza. El tirador de harina abre las piernas y agarra entre dos dedos (el pulgar y el índice) una pequeña cantidad de harina. Inclínándose sobre el piso realiza un movimiento del pulgar hacia delante y el índice hacia atrás, dejando caer una pequeña cantidad de harina que unida al movimiento de traslación de la mano, deja una línea que poco a poco va creando el diagrama ritual o el *ve-ve*.

¹ Trazado finamente con delicadas líneas realizadas con harina de maíz, las dos culebras Damballa Wedo y Aida Wedo enmarcan la cruz centrada de Guedé Nibo, secretario del Barón del Cementerio jefe de la división Guedé y una de las 4 fuerzas fundamentales del vudú en Haití y República Dominicana, *ve-ve* realizado en 1978 en el poblado de Cangrejo en Puerto Plata en el *Hounfor* (casa templo) del *hougan* Rafelo y realizado por el *hougan* Jeff Simón.

::462::

Esta tradición no permite correcciones, cada línea es perfecta, los diagramas deben repetir todos los elementos en orden y proporción con los movimientos característicos y una limpieza inmaculada. Cualquier error en la realización del diseño hace que sea imperfecto y por lo tanto debe de ser borrado para ser rediseñado. Lo más importante para ser un buen tirador de harina es repetir todo los elementos característicos de cada una de las pinturas ceremoniales y tener un toque personal creativo, agregando elementos propios para así darle su sello personal y hacerlo único. Lo mismo se repite con café.

La tradición de los tiradores de harina en la práctica *Kanzo* se transmite en un rito iniciático y forma del entrenamiento del futuro sacerdote. Esta tradición se enseña del maestro al alumno, quien se ejercita realizando los *ve-ve* sin las consagraciones e invocaciones, aprendiendo a repetir las formas tradicionales codificadas y a dar su toque personal. Luego, con el tiempo, al alcanzar la madurez y la maestría, ellos gozan de un gran prestigio y respeto.

3. Vudú Savann

::463::



Foto 2. - Vudú Savann ²

La tradición vudú *Savann*, que es un vudú rural, tiene otras características en términos de tradición, muy diferente del estilo *Kanzo*. En el vudú *Savann* los rituales son más directos y simples, las ceremonias de iniciación se consagran en poco tiempo y en general está mucho más cerca a la tradición espiritista, lo cual ha generado un mayor acercamiento por sus similitudes con el vudú dominicano.

Las pinturas ceremoniales de esta tradición se caracterizan por la informalidad de su trazo. El tirador de harina del vudú *Savann* se inclina con las piernas cerradas, se acuclilla, se arrodilla con una o las dos piernas, toma la harina con toda la mano –a veces con las dos– y con grandes y rápidos movimientos hace los trazos que figuran el *ve-ve*; de igual manera, con las manos o directamente de la funda, se rellena con café. Se busca que el gesto y el movimiento en la realización del *ve-ve* sean espontáneos, vibrantes, y que la energía de su trazado irregular sea la característica de su fuerza vital.

² El rápido movimiento del trazo con la mano llena de harina de trigo para luego ser repintada con café y retocada por los dedos. En el hounfort (casa templo) Robert Thompson Baba Natan en el batey chicharrones provincia de Hato Mayor en el año 2002.

::464::

No se busca la linealidad ni la perfección del trazo. Se realizan retoques intencionales con los dedos y cualquier error puede y debe ser corregido.

Ambas formas de creación poseen gran belleza, características, formas particulares y diferentes. Lo importante es que, en términos de tradición del vudú, *Kanzo* y *Savann* deben cumplir con la función de honrar y de servir para atraer a los “Lwa”, condición que cumplen a perfección.

4. Vudú dominicano

::465::



Foto 3.³

La tradición dominicana de la realización de pinturas ceremoniales tiene características propias y particulares; los aspectos geométricos no son utilizados y el carácter de las ceremonias es de un trazado simple, informal y de gran gestualidad. Se invoca con la harina de trigo, maíz y por separado el café, que en los años 50 y anteriormente era borra de café (se utiliza actualmente café en polvo), en una higüera con una vela a los cuatro puntos cardinales pero en función a los cuatro arcángeles:

*Gabriel arcángel norte,
Rafael arcángel sur,
Miguel arcángel este y Uriel arcángel oeste.*

3 En un espacio cerrado que representa el Monte Calvario, con tres cruces en la parte inferior, representando a Cristo y los dos ladrones. En la parte superior cruces dispersas como símbolo de los cristianos que murieron crucificados, en los extremos de la parte superior dos botellas de refresco de uva (porque es morado y ese color es de difunto), al centro en la parte superior una botella de ginebra, bebida en la división Guedé. Las tres botellas irán coronadas con velas, debajo de la botella de ginebra, un velón para iluminar la pintura ceremonial.

Luego de ser consagrada la pintura ceremonial, se hacen los ofrecimientos: se coloca un plato de aluminio con un arenque asado, y debido a los escasos recursos de ese momento, se ofrecieron tres panes, comida no usual para los Guedé, pero estos lo aceptaron viendo la espontaneidad y el cariño con que se ofrecían. A su derecha una jarra de aluminio con café negro sin azúcar y un tabaco. Los utensilios que utiliza esta división son siempre de aluminio. Pues, de ser de cristal, serían rotos y comidos por ellos (1978).

::466::

Con pequeñas genuflexiones levantando la higüera. Puede ir acompañado por rezos católicos: Padre Nuestro, Ave María, Credo u otras oraciones, con el complemento. Gracia a las 21 División y el clásico Gracia a la Misericordia.

Luego, tomando con toda la mano, se procede a realizar la pintura ceremonial, la cual en muchas ocasiones tiene palabras escritas. Una pintura ceremonial divisional puede tener escrito:

Gracia a la Misericordia.

Gracia a la 21 División.

Y a los diferentes misterios que se le dediquen la celebración.

Legba Manose, Ogun Balenyo, Belie Belcan, etc.

Luego de hacer el diseño base se aplica otra de las harinas sobre el dibujo trazado y con los dedos se realizan surcos dentro del interior de los mismos, para después ser complementado con el café.

Los espíritus femeninos son tratados en espacios solitarios y con mucha deferencia por su delicadeza, no se mezclan con los misterios masculinos y, si se realizan estas pinturas en un espacio común, las ceremonias son bordeadas por un anillo de protección con las harinas para de esta forma tener su propio espacio.

La tradición dominicana es figurativa en su simbolismo y utiliza fundamentalmente los elementos que identifican la vida, los símbolos de su pasión o de martirio del santo o santa católica que se aplica al Misterio en el plano material, con la regencia del santo, santa o virgen que están en el plano espiritual.

A estas pinturas se le hacen las ofrendas de agua y bebidas alcohólicas asperjando con la boca o dejando caer pequeños chorros. Así mismo, al concluir su realización, se deja caer un poco de las harinas y del café para darle simbólicamente de comer.

Luego de dar de comer y beber a las pinturas ceremoniales ya están consagradas y listas para iniciar las actividades rituales y ser la antena donde

los Misterios ven su símbolo-imagen y son atraídos para cabalgar sus caballos de Misterios.

::467::

Al terminar la ceremonia de las tres tradiciones simplemente son barridas.

El culto ha terminado.

Gras a Mizerikòd, "Gracias a la Misericordia".

Gras a 21 Nasyon, "Gracias a las 21 Divisiones".

Pou tout tan gen tan, "Que siga la vida".

Por todo los tiempos que haya tiempo.

Bibliografía

- ABELARDO JIMÉNEZ LAMBERTUS. 1980. *Aspectos Históricos y Psicológicos del Culto a los Luases en Republica Dominicana*, Boletín del Museo del Hombre Dominicano, No. 15.
- ALFRED METRAUX. 1979. *Vodú*. Editora Alfa & Omega.
- AUBOURG MICHAEL. 1955. *La Divination dans le Voudou*. Bulletin du Bureau D'Ethnologie Serie II num. 12, Port au Prince.
- CLAUDE PLANSON. 1974. *Vaudou Un Initié Parle...* Jean Dullis Editeur.
- ENRIQUE PATÍN VELOZ. 1975. *El Vudú y sus Misterios (referencias y definiciones)*. Revista Dominicana de Folklore.
- GEO RIPLEY, 1985. *Vudú Posesión Ritual, Cena Ceremonial*. Instituto de Estudios Dominicanos. Santo Domingo: Editorial Búho.
- _____. 1991. "Espiritismo Arqueológico". Boletín del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo: Editora taller.
- _____. 1991. "La División Indígena en el Vudú Dominicano. Pueblos y Políticas en el Caribe Amerindio". Memorias del Primer Encuentro del Caribe Amerindio. México: Talleres Gráficos de Cultura, S.A. de C.V.
- GERT CHESI. 1982. *Vudú el poder secreto de África*. Wels: Welsermühl.

- IVÁN DOMÍNGUEZ, JOSÉ CASTILLO, DAGOBERTO TEJEDA. 1978. *Almanaque Folklórico Dominicano*, Editora Alfa & Omega.
- JUNE C. ROSENBERG. 1979. *El Gagá: Religión y Sociedad de un Culto Dominicano*. Santo Domingo: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- LAËNNEC HURBON. 1978. *Dios en el Vudú Haitiano*. Castañeda.
_____. 1989. *Le Phénomène Religieux dans Les Caraïbes*. Montreal: Editions du Cidihca.
- LOUIS, MAXIMILIEN. 1945. *Le Vodou Haïtien Rites Rada*. Canz Imprimerie de l'Etat Haitien.
- MARINO MINIÑO, MANUEL. 1980. "Ambientación Mágica de Geo Ripley", XI bienal de Paris. Editora Amigo del Hogar.
_____. *¿Es el vudu religión?* 1985. Colección Antología de Nuestra Voz.
- MARS, JEAN PRICE. 1928. *Ainsi parla l'oncle ...Essais D'Ethnographie Bibliothèque Haïtienne Imprimerie de Compiègne*.
- MARTHA ELLEN, DAVIS. 1981. *Voces del Purgatorio, Estudio de la Sociedad Dominicana*, Museo del Hombre Dominicano.
_____. 1989. *La Otra Ciencia, el Vudú Dominicano como Religión y Medicina Populares*. Santo Domingo: Talleres Gráficos de la Editora Universitaria de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- MAYA, DEREN; DIVINE, HORSEMAN. 1970. *The Voodoo Gods of Haiti*. Chelsea: Chelsea House Publishers.
- MELITA, DENNING and OSBORNE, PHILLIPS. 1979. *Voudoun Fire*. Jewellyn Publications.
- MERVILLE, HERSKOVITS. 1937. *Life in a Haitian valley* E. Knof. New York.
- MILO, RIGAUD. 1953. *La Tradition Voudou et le Voudou Haïtien*. Niclaus. 1953.
_____. 1969. *Secrets of Voodoo*. Arco Publishing company Inc.
_____. 1974. *Ve-ve. Diagrammes rituels du Voudou*. Barcelona: French and European Publications, Inc.

- MONCLÚS, MIGUEL ÁNGEL. 1953. *Calidoscopio de Haití*. Editorial Americalee.
- ODETTE, RIGAUD y DENIS, LORIMER. 1974. *Cérémonie en L'Honneur de Marinette*. Bulletin du Bureau D'Ethnologie Serie II num. 3, Port au prince.
- ROBERT HARRIS THOMPSON. 1984. *Flash of the Spirit*, First Vintage Books Edition.
- ROBERT LACOMBE. 1985. "Figuration ou Transfiguration? Analyse Comparative des Événements de London et de la Transe de Possession du Vaudou Haïtien". Port au prince: Bulletin du Bureau National D'Ethnologie numero I.
- ROGER BASTIDE. 1967. *Les Amériques Noires*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- W.B SEABROOK. 1929. *La isla mágica*. Versión Española de J. Canalejas.
- WANDE ABIMBOLA. 1976. *Ifa: An Exposition of Ifa literary, Corpus, Ibaden*. Oxford University Press.

Informantes

Corina Rueda, Lírca Mateo, Consuelo Alfau, Carlos de León Alfau, Celia Dorado, Violeta Gonelle (Maita), Ana de la Cruz (Mamanita), Sócrates, Mercedes y Gladys Rodríguez, María Gurabo, Guigo, Cristiano, Bachin, Rafaelo, Jeff Simón, los mellizos Irman y Neneno Vásquez, Santa Vásquez (Conchita) Narcise Fis, Emilia Yan, Marino Medina, Rene García, Robert Thompson, Oscar Dicló.

GEO RIPLEY

Nació en Caracas en 1950. Se graduó como Profesor de artes Plásticas de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), cuenta con el posgrado Nuevos Materiales para la Escultura, Academia de Bellas Artes de Ro-

::470::

ma; Historia del Arte Antiguo Italiano, Universidad de los Estudios Dante Alighieri, Roma; Prospección Arqueológica, Fundación Lerici, Roma. Ha recibido alrededor de 75 cursos de especialización en Antropología, Artes, Arqueología, Historia y Sociología, entre otros. Profesor invitado de la Universidad Simón Bolívar, Curso de Posgrado en Educación, Caracas.

Conferencista invitado a universidades e instituciones culturales en República Dominicana, Haití, Cuba, Puerto Rico, Venezuela, Colombia, Brasil, Estados Unidos, México, España, Italia, Suiza, Francia, Alemania, Inglaterra, India y Jordania. Como artista plástico es considerado el iniciador de la experimentación en la República Dominicana. Ha publicado numerosos ensayos sobre la herencia africana en el Caribe.

Creencias y cosmología bantú: principalmente las del pueblo congo¹

Ronald C. Kerr,
Estados Unidos

Mbungui: Entidad infinita, que rodea todo, energía infinita.

En el principio era el vacío. Ese vacío se llama *mbungui*, que es como un hoyo, una cavidad sin vida alguna. Donde existe ese vacío o esa nada existen fuerzas invisibles, desconocidas, que pueden estallar.

Kalunga. Lunga: completo/a.

Desde este *mbungui* surgió (en la explosión) una fuego–fuerza completa en sí, llamada *Kalunga*, que se volvió fuente de vida en la tierra (*moyo wawo mu nza*). Su calor se volvió símbolo de la fuerza, de la vitalidad, y además, en proceso y principio de cambio, de todos los cambios en el universo.

Nza yakunzu: Astro, mundo o tierra.

En un proceso de enfriamiento tras la explosión, esos elementos se solidificaron y uno de ellos dio nacimiento a la tierra. Ese mismo proceso en la tierra originó las montañas y el agua, de la cual los ríos y el mar.

El planeta tierra, *Nza*, se volvió realidad física flotando en *Kalunga* (en esa infinita agua metafórica de un espacio infinito), cuya mitad está sumergida para la vida submarina y la vida espiritual. *Kalunga*, que también

¹ Presentación basada principalmente, pero no exclusivamente, en el libro del Dr. Kimbwamdende Fu Klau, Ph.D. *African Cosmology of the Bantu – Kongo Principles of life and living*.

El autor agradece a los profesores Danny Dawson, Robert Thompson, Meskitela Lima, M. L. Rodríguez de Areia, José Redinha, Marie Louise Bastin y a min Tata Nganga Osvaldo Fresneda.

::472::

significa océano, es la pared y también la puerta entre esos dos mundos.
Nza: Universo.

Para el pueblo Bantú y en particular los congos, se ve o se conoce el universo como un evento *primario*, dentro y alrededor del mismo, conocido como *luku lawlamba Nzambi*, es decir “la masa cocida por Dios” o, en terminología magmática, “La Gran Explosión”, *The Big Bang*.

Los congos nos dicen que ese proceso de fuego expansivo deja en su enfriamiento satélites y planetas. Dentro de estas enseñanzas, el planeta tierra es el punto de partida de este fuego en nuestro sistema solar.

El universo se puede catalogar en tres capas o zonas (*nyalu/zungo*), en estados rojo, gris o verde:

Nza ya mbengelele Astros (estados) rojos

Los planetas rojos son los que actualmente se encuentran en estado de combustible, de fusión, aún sin forma definida. Estos planetas van a continuar el proceso (*dingo-dingo*) de los cuatro estados de *dikenga* (cosmorama).

Nza Yavemba Astros (estados) grises

Los planetas grises son planetas sin vida todavía, debido a que están en el estado de enfriamiento del proceso *ghola*, hacia el segundo, tercero y finalmente el cuarto estado. Estos planetas ocupan la segunda capa inmediatamente después de los verdes. La palabra de esta zona es *lubata*, gris o polvo. Esos astros llegarán al cuarto estado que es el verde.

Nza yunkusu Astro verde o respirante

Los planetas verdes o respirantes son los que están vivos porque han completado los cuatro grandes estados formativos del cosmorama congo, conocidos como *dikenga dia Kongo*. Su *bunkunzu* (verdor) es la vitalidad de su naturaleza. Los planetas verdes, como la tierra, son considerados por el pueblo bantú como los más viejos del sistema solar. Los planetas verdes ocupan el centro (*Didi*) de los sistemas de nuestro universo en expansión.

Movimientos del Sol y el Humano

::473::

El ser humano, como los astros, también está rodeado por diversas fuerzas y ondas que lo gobiernan, como el *mbungui*, que también pueden surgir y explotar.

El hombre *muntu* es un segundo sol que se levanta y se pone en el planeta tierra. Tiene que levantarse como el sol para poder *Kala* (ser).

El paso *Kala* – *Tukula* representa el presente, *ku nseke*, el mundo actual.

La posición *tukula* representa el ápex del poder o liderazgo, *sudi kia lendo*, al cual llamaremos el V de la vida. Madurar o crecer, *Kula*, es la preparación para entrar en esta zona de poder de la V de la vida.

Después del paso *tukula*, el humano llega al atardecer de su vida y tiene que descender al mundo profundo, *Ku Bemba*, al igual que pasa con las comunidades y naciones. *Ku Bemba* es transición al paso de la muerte física, cuyo descenso puede ser una entrada positiva o negativa al cambio. *Lukemba*, el *kaolín* o tiza blanca, es el símbolo usado en este paso.

Lukemba también indica elementos negativos (toxinas) acumulados durante su vida, los cuales las llevan a los seres a la muerte física. Este proceso está asociado con el *nganga*.

***Nganga* Maestro, sabio, o guía**

El *Ankh* egipcio es también el símbolo del *nganga*, maestro de su vida, de su comunidad, como un sabio, sacerdote y guía o líder. El destino de sociedades, instituciones o sistemas sociales dependen de cómo entren a esta zona.

V

El hombre creciente está en proceso de hacer historia y entra en el rango de los ancestros, a esos de buen pensar que crecieron antes. La V se abre más cuando más conocimiento, y se cierra con menos.

N`kulu: los buenos espíritus.

::474::

N`kuyu: los malos espíritus.

El hombre que no crece no entra en el proceso de hacer historia, entra en el rango de los *n`kuyu*, ancestros que no pudieron *telama lwimba-nganga*, ancestros dormidos, atrofiados (*bakulu bakuya*). A ellos se les cierra la > V <.

Makuku Matatu

El mundo físico tiene tres fuerzas básicas de las cuales su liderazgo es el balance entre ellas. En este mundo “actual/alto/superior”, *N`seke*, estas tres fuerzas simbólicas del sistema tradicional son conocidas como *Maku matatu*, las tres piedras de fuego, las tres piedras que sostienen el motor estructural (kinzu) de la sociedad congo.

La organización de la estructura social está también formada y modelada por tres fuerzas básicas:

1. *Zingunza*: juventud.
2. *Nfumu*: Los líderes.
3. *Ngangas*: los sabios, los maestros.

Buta na Kanda na Nza: Familia, comunidad, universo.

- Es el *Nganga* quien, con su sabiduría, prepara los remedios o medicinas (*Nkisi*) que equilibran los desbalances del cuerpo o de la comunidad.
- El *Nganga* está conectado tanto al cosmos como a la sabiduría acumulada de los múltiples tránsitos por el ciclo *Musoni del Dikenga*. No sólo los suyos, acumulados por deducción y observación, sino también los que aprendió de su propio *Tata N`ganga*.

Objetos Nkisi

Kundu es esencial en el mundo *Mpemba* y es el *N'doki* quien trata con este espacio. El remedio se compone de tres elementos, también basados en experiencias: *bulu* (b), de los animales, incluyendo al hombre; *simbi* (s), los sitios sagrados o de fuerza; y *mpeve* (m), experiencia ancestral.

::475::

Mundo Mpemba

Didi

El centro es la séptima dimensión del cosmorama espiritual. Uno puede subir, bajar, ir a la derecha, ir a la izquierda, etc. Pero, el centro es la perfección.

LINGUAMÓN
CASA DE LES LLENGÜES

La enseñanza en catalán en Cataluña: una apuesta por un modelo educativo que busca la cohesión social

*Pere Mayans,
Cataluña - España*

1. Una decisión democrática

El Estatuto de Autonomía de Cataluña de 1979 estableció la oficialidad del catalán, que se añadía a la del castellano (que en la Constitución española de 1978 se había declarado como la lengua española oficial a todo el Estado). En concreto, en el artículo 3 del Estatuto de 1979 había dos puntos que después han sido fundamentales en la política lingüística de la Generalitat de Cataluña: el reconocimiento del catalán como lengua propia y el compromiso de garantizar el uso normal y oficial de las dos lenguas, para lograr una plena igualdad de ambas en cuanto a los derechos de los ciudadanos. La ley 7 del 18 de abril de 1983, de normalización lingüística en Cataluña, según se estableció en el artículo 1.1, tenía por objeto el desarrollo del mencionado artículo. Asimismo, en el artículo 1.2 se precisan algunos de los objetivos de la Ley: amparar y fomentar el uso del catalán para todos los ciudadanos; dar efectividad al uso oficial del catalán; normalizar el uso del catalán en todos los medios de comunicación social; asegurar la extensión del conocimiento del catalán.

Por hacerlo posible, y a partir del hecho de que el catalán era la lengua propia de Cataluña, se determinó que también había de ser lengua propia de cuatro ámbitos, que habían de convertirse en los cuatro ejes principales de toda la política lingüística de la Generalitat de Cataluña: administra-

::480::

ción, toponimia y rotulación, medios de comunicación propios de la Generalitat y enseñanza (no universitaria).

Por lo tanto, el catalán se convierte en lengua propia –primera podríamos decir– de algunos ámbitos públicos para lograr nivelar la situación de las dos lenguas oficiales, teniendo presente que la condición de la lengua catalana era clara e indiscutiblemente inferior, incluso precaria, haciendo servir el término que aparece al preámbulo de la Ley citada. En este punto, hay que recordar que la Ley fue aprobada por 133 votos a favor (de 135 diputados). Es decir, se trataba de una ley aprobada por todos los encuentros con representación parlamentaria (CiU, PSC, PSUC y UCD), a excepción del Partido Socialista de Andalucía, que después desaparecería del panorama político catalán.

En el campo de la educación, y a grandes rasgos, la Ley 7/1983 significó: declarar el catalán lengua propia de la enseñanza en todos los niveles educativos; establecer que los niños tenían derecho a recibir la primera enseñanza en su lengua habitual; no separar el alumnado en centros diferentes por razón de lengua; garantizar que el alumnado debía acreditar, al acabar la enseñanza básica, un conocimiento suficiente del catalán y del castellano, cualquiera que fuera su lengua habitual al iniciar la enseñanza; determinar que el profesorado había de conocer las dos lenguas oficiales; y establecer que los centros de enseñanza habían de hacer de la lengua catalana vehículo de expresión normal tanto en las actividades internas como en las de proyección externa. Es decir, era una apuesta clara por un sólo modelo educativo, de conjunción en la lengua catalana, que había de hacer posible que toda la población de Cataluña tuviese la oportunidad de conocer las dos lenguas oficiales, lo cual, es este caso, solamente era posible si el catalán era la primera lengua de la escuela.

Durante la década de los 80, con este nuevo marco legal (desplegado con el Decreto 362/1983, del 30 de agosto, sobre la aplicación de la Ley 7/1983, y con la experiencia acumulada por profesionales que habían ido introduciendo la enseñanza de y en la lengua catalana, se inicia el proceso de catalanización del sistema educativo y se comienza la llamada “inmer-

sión lingüística”, que popularmente se convirtió en el buque insignia de la normalización lingüística. Es el momento en el que comienzan a aplicarse las metodologías de los programas de inmersión lingüística en zonas donde el alumnado es mayoritariamente hispanohablante, en que se forman miles de maestros en cursos de reciclaje y en las Escuelas de Formación del Profesorado, en que se impulsan los Planes Intensivos de Normalización Lingüística para coordinar en una misma línea las actuaciones de los centros educativos, de los padres y madres, de los ayuntamientos, de los inspectores, de toda la administración educativa, de los Centros de Normalización Lingüística, de entidades locales... Sin duda, fueron unos años en los que la catalanización del sistema educativo estaba estrechamente relacionada con la renovación pedagógica y con una apuesta clara por una escuela de calidad.

2. La aplicación del programa de inmersión lingüística

Hay que recordar que el Programa de Inmersión Lingüística (PIL) desarrollado en Cataluña observó atentamente, en un principio, las experiencias que en Quebec había desarrollado el profesor Lambert. De todas maneras, el modelo catalán no siguió estos referentes y se construyó a partir de unas coordenadas de contexto y de unas estrategias de intervención diferenciadas.

También es interesante observar que la inmersión lingüística no fue, de entrada, un programa impulsado por la Administración educativa de Cataluña. Los primeros impulsores fueron una serie de centros (equipos de profesores o comunidades educativas enteras) que, vista la ineficacia de los modelos de enseñanza de la lengua catalana en relación con las necesidades de su contexto sociolingüístico y sociocultural, decidieron experimentar alternativas metodológicas diferentes. El apoyo de la Administración política es fruto del éxito de estas primeras experiencias (¡la de las escuelas públicas de Santa Coloma de Gramenet es una referencia obligada!) y de las potencialidades que el modelo ofrece.

En lo concerniente a la fundamentación psicolingüística del PIL, es imprescindible hacer referencia a la hipótesis de la interdependencia lingüística del canadiense Cummins. La hipótesis del desarrollo interdependiente propone que el nivel de competencia en la L2 que el niño bilingüe adquiere depende, en parte, del tipo de competencia que el niño ha desarrollado en su L1 en el momento en el que comienza la exposición intensa a la L2. Resumiendo, la hipótesis propone que hay una interacción entre el lenguaje de la enseñanza y el tipo de competencia que el niño desarrolla en su L1 antes de asistir a la escuela. Los trabajos de Cummins planteaban que las habilidades implicadas en el uso de una lengua no son propias de sus características, no dependen de sus aspectos formales (morfología, sintaxis, fonología, etc.), sino que abrazan el uso del lenguaje en general; de manera que, por debajo del uso que cualquier locutor hace de una de las lenguas que domina, hay una competencia común a todas ellas. Esta competencia no es innata, sino que es el resultado de aprender a usar una lengua determinada. Las formulaciones de Cummins ofrecen, pues, un marco teórico explicativo que da apoyo a procesos de enseñanza que usen como vehículo una lengua que no es la del alumnado, ya que la competencia es común y se transfiere de un idioma al otro.

De la misma forma, la hipótesis de interdependencia lingüística, si bien dejaba en claro que los programas de inmersión podían funcionar con alumnado de entornos socioculturales estructurados, planteaba interrogantes sobre el alumnado de entornos socioculturales desfavorecidos. Es ahí donde entran en juego los planteamientos del sociólogo Basil Bernstein sobre el papel del lenguaje verbal y de sus códigos en el fracaso escolar de las clases populares (ya que el código restrictivo propio de éstas no sirve para tener éxito en el entorno escolar, cuyo lenguaje propio es abstracto y descontextualizado). Estos estudios son la base de la opción de introducir la PIL, de manera precoz, en la educación infantil, con el fin de contribuir a compensar las desigualdades lingüísticas que se dan entre el alumnado.

2.1. Consideraciones en relación con las características y condiciones del PIL

::483::

Habitualmente, se ha caracterizado los programas de inmersión de la siguiente manera:

- Es un programa de cambio de lengua hogar – escuela.
- Es un programa de educación bilingüe; es decir, se pretende que al acabar la escolaridad obligatoria cada alumno tenga un dominio equivalente de las dos lenguas (la familiar y la de la escuela).
- Es un programa voluntario (el marco normativo lo garantizó a través de la regulación de la posibilidad de solicitar atención lingüística individual en lengua castellana durante la primera enseñanza).
- La gran mayoría del alumnado del centro desconoce la lengua de aprendizaje.
- Todo el profesorado ha de ser bilingüe (es decir: conoce la lengua de la escuela y la del hogar, la del alumnado).
- En el caso catalán, sin embargo, hay que añadir que el PIL se vinculó también a todo un proceso de renovación pedagógica (sobre todo en la etapa de educación infantil y en el ciclo inicial de educación primaria), que comportó la introducción de nuevas metodologías, nuevas estrategias didácticas, nuevos materiales curriculares... y de normalización lingüística, ya que permitió garantizar el conocimiento de una lengua minoritaria, la catalana, por parte de la gran mayoría de la población, independientemente de la lengua familiar.

2.2. Consideraciones en relación con los aspectos organizativos y de acción institucional

A menudo un aspecto menos conocido, pero no necesariamente menos importante, del desarrollo del PIL ha sido la aportación de nuevas formas organizativas y de intervención en lo concerniente a la acción institucional.

Una de las innovaciones organizativas más interesantes del desarrollo del PIL fue la creación de los planes intensivos de normalización lingüística, formas embrionarias de trabajo en red entre diferentes instituciones de un determinado territorio, que hacían interesantes aportaciones a la planificación lingüística escolar.

El desarrollo del PIL comportó también la construcción de un ambicioso programa de asesoramiento didáctico que, dirigido por el Servicio de Enseñanza del Catalán (Sedec), contribuyó a la renovación pedagógica de las escuelas públicas de educación primaria de Cataluña, especialmente durante los últimos años de la década de los 80 y la primera mitad de los 90.

3. Un modelo lingüístico ajustado constitucionalmente

El 23 de diciembre de 1994 el Tribunal Constitucional dictó una sentencia en que consideraba adecuados a la Constitución española cuatro artículos de la Ley 7/1983, justamente los que regulaban el régimen lingüístico de la enseñanza en Cataluña (un proceso que duraba desde 1983, cuando un particular planteó un recurso contencioso-administrativo ante la Sala Administrativa del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña). Se puede afirmar, en definitiva, que con esta sentencia se avalaba la adecuación constitucional del modelo lingüístico de la enseñanza prevista por la legislación catalana.

3.1. El ordenamiento legal de la lengua a la escuela

::485::

En la década de los 90, se hace un salto cualitativo, cuando menos legal: el establecimiento de la ordenación general de las enseñanzas de la educación infantil, la educación primaria y la educación secundaria obligatoria en Cataluña, a raíz de la entrada en vigor de la Ley orgánica 1/1990, de ordenación general del sistema educativo, donde se determina que el catalán como lengua propia de Cataluña lo es también de la enseñanza. Se utilizará normalmente como lengua vehicular y de aprendizaje de la educación infantil, de la educación primaria y de la educación secundaria obligatoria. Posteriormente, los decretos que desarrollaban a infantil, primaria y secundaria obligatoria con respecto a la ordenación general de las enseñanzas, afianzaban este hecho. La misma referencia también la encontramos en los decretos que establecen las enseñanzas de formación profesional y de bachillerato. La Ley 1/1998, del 7 de enero, de política lingüística, nunca desplegada en el campo de la enseñanza, volverá a establecer que el catalán se tiene que utilizar normalmente como lengua vehicular y de aprendizaje en la enseñanza no universitaria.

4. ¿Cuál es la situación actual?

A pesar de algunas voces apocalípticas que periódicamente anuncian, sobre todo en períodos preelectorales, que nuestro alumnado no tiene un conocimiento adecuado de la lengua castellana, la realidad nos demuestra que, si alguna lengua es aún endeble socialmente en Cataluña, es la catalana.

Como dato significativo, hay que destacar que en el período 1998-2003 en Cataluña y en el resto del Estado se elaboraron y aplicaron pruebas de castellano pactadas entre el Instituto Nacional de Evaluación y Calidad del Sistema Educativo (Inecse) del Ministerio de Educación y el Consejo Superior de Evaluación del Sistema Educativo del Departamento de Educación de la Generalitat de Cataluña. Los resultados entre las muestras de Cataluña y España fueron iguales estadísticamente, es decir, no hubo

::486::

diferencias significativas entre los porcentajes, demostrando que los estudiantes de Cataluña y los del resto del Estado tenían los mismos niveles de castellano.

Como decíamos, el problema no está en el campo del conocimiento del castellano y mucho menos en el uso que pueden hacer los jóvenes de Cataluña de esta lengua, omnipresente en el mundo del ocio, de las nuevas tecnologías, de los medios de comunicación, de buena parte de la universidad, del mundo laboral... El problema está, en cambio, en la lengua catalana. Por una parte, si bien es indiscutible que el conocimiento que tienen nuestros jóvenes de la lengua catalana es mucho más elevado del que se tenía hace veinte años, también lo es que el uso que hacen de él, en el mejor de los casos, está estancado. Además, el crecimiento de los contingentes de migraciones extracomunitarias que llegan a Cataluña, sobre todo a partir de 2000, y la configuración de contextos escolares multilingües plantean nuevas interrogantes y nuevos retos para el desarrollo del programa de inmersión lingüística.

4.1. El Plan para la lengua y la cohesión social

Por estos motivos, los responsables de Educación de la Generalitat de Cataluña aprueban el año 2004, el Plan para la lengua y la cohesión social,¹ donde, relacionando estrechamente el uso de la lengua con el objetivo de trabajar para la igualdad de oportunidades de todo el alumnado, en el nuevo marco intercultural de la sociedad catalana del siglo XXI, plantean algunos de los grandes temas de fondo de nuestro sistema educativo:

- ¿Qué hay que cambiar para pasar de un programa pensado para un contexto bilingüe a un programa que responda a las necesidades de un contexto multilingüe?

1 (http://www.xtec.cat/lic/intro/documenta/Pla_LIC_0405.pdf).

- ¿Cómo intervenir en el campo de la educación secundaria, donde el alumnado ya no hace un uso normal de la lengua y, por lo tanto, qué estrategias hay que usar para pasar del conocimiento al uso de la lengua catalana?
- ¿Cómo compaginar la promoción de la lengua catalana, que se quiere lengua común del alumnado, con el respeto, incuestionable, de las otras lenguas presentes en Cataluña?

::487::

En los dos últimos cursos, las líneas de actuación del Departamento de Educación han buscado encontrar soluciones a estos interrogantes. Se han creado más de mil aulas de acogida, tanto de primaria como de secundaria, para atender en catalán al alumnado recién llegado y, además, se ha hecho siguiendo un modelo flexible que ha permitido que todos los alumnos estén en contacto desde el primer día de clase, al tratarse de aulas en que el alumnado no ha de permanecer todo el tiempo escolar. Se han firmado decenas de convenios de colaboración con ayuntamientos para hacer posibles los Planes educativos de entorno, ya que ni la cohesión social ni el uso de la lengua se logran si todos los agentes sociales no van en una misma línea educativa (es decir, si las clases se hacen en catalán pero las actividades de verano se hacen en castellano difícilmente se percibirá el catalán como lengua útil; o aun más difícil, si un alumno recién llegado no tiene las mismas oportunidades de participar en actividades extraescolares como el resto del alumnado, poco se puede hablar de que todos tienen los mismos derechos). El Departamento de Educación ha hecho una política decidida de elaboración (propia o mediante las editoriales privadas) de materiales didácticos para la enseñanza de la lengua catalana a recién llegados, de materiales pensados para la inmersión lingüística pero adaptándolos al nuevo contexto multilingüe, y de materiales para trabajar los usos lingüísticos entre el alumnado adolescente. Y no hay que olvidar un ambicioso plan de formación del profesorado de aulas de acogida, del profesorado responsable de la normalización lingüística y de la cohesión social de nuestros centros

::488::

educativos (coordinadores de lengua, interculturalidad y cohesión social de los centros de primaria y de secundaria) y de los equipos directivos.

Sin duda, en Cataluña en la escuela ha estado el pilar del proceso de normalización lingüística (de recatalanización de la sociedad), por ello, y siendo conscientes de que los objetivos que se marcaron en los años 80 aún no están plenamente conseguidos, se está trabajando para adaptar nuestro sistema educativo a esta nueva realidad sociolingüística y sociocultural que configura nuestro país actual, un país que quiere la igualdad de oportunidades para todo el mundo y en el cual el catalán tendría que ser la lengua de cohesión social, la lengua común, de una población que cada vez es más multilingüe y, esperamos, más plurilingüe.

ARTESANÍA

Conferencia magisral El diseño contemporáneo y la tradición textil: el proyecto Agujas Trinidad

*Gilda Betancourt Roa,
Unesco/La Habana*

Tomando en consideración el doble papel de las artesanías: como factor de desarrollo socioeconómico y como expresión de la creatividad, desde hace varias décadas la Unesco ha estimulado e impulsado proyectos que fortalezcan las comunidades artesanales, establecido premios y reconocimientos a la excelencia, difundido la obra de maestros artesanos y promovido que se les declare “tesoros vivos” de la humanidad.

A su vez, en el campo internacional, ha logrado que en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada en la XXXII Conferencia General de la Unesco, celebrada en París en octubre de 2003, se reconociera que las técnicas artesanales tradicionales son uno de los ámbitos donde se manifiesta el patrimonio cultural inmaterial.

La valoración de la artesanía como patrimonio vivo de la humanidad, como una fuente permanente de conocimiento de técnicas de producción ancestrales que se renueva con cada generación; y a su creador, el artesano, como portador de un conocimiento y de una sensibilidad creativa sui generis, se encuentran entre estos nuevos enfoques que la Unesco ha promovido con el propósito de contribuir a restituir la razón histórica y social de esta manifestación, como parte de los conocimientos tradicionales.

La Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco no podía estar ajena a estos esfuerzos y ha trabajado durante varios años en proyectos de rescate de las tradiciones artesanales, de catalogación de los productos artesanales y de impulso a la artesanía de la región.

El proyecto que tengo el agrado de presentar se lleva a cabo en Cuba, cuya artesanía no cuenta con un componente indígena como las existentes en otros países de la región y por tanto no tiene una artesanía tradicional tan rica y variada.

Sin embargo, la zona central de la isla, producto de un asentamiento hispano canario durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX originó valiosas expresiones artesanales que llegan hasta nuestros días. Especialmente, en una de las primeras villas creadas en el periodo de la conquista española, la Villa de Trinidad, situada en el centro sur de Cuba.

El proceso del desarrollo económico de Trinidad se produjo a partir de las medidas decretadas por España para la libertad de comercio en el siglo XVIII. Como por arte de magia surgieron fábricas de azúcar en los alrededores de la Villa y, especialmente, en el Valle de los Ingenios, llamado así por la existencia de decenas de ingenios azucareros.

Esa prosperidad azucarera, base del desarrollo de la Villa de Trinidad, dio origen a una generación de trinitarios que crecieron en medio de grandes riquezas importando entre 1800 a 1830 cuantas cosas ofrecían los mercados europeos. Fue en ese mismo período cuando la arquitectura de la Villa progresó muchísimo.

Sin embargo, a partir de 1861 se inició una crisis económica debida en parte al desarrollo de la industria azucarera inglesa de remolacha y más tarde porque estalló en 1868 la Guerra de Independencia, a la cual se incorporaron muchos trinitarios.

Con la ruina de su economía tras las guerras de independencia y otros factores como la falta de carreteras y un puerto que dejaba de tener relevancia, la decadencia de Trinidad continuó manifestándose durante la primera mitad del siglo XX y se vio reflejada en el aislamiento geográfico que, no obstante, tuvo algo de positivo: la ciudad permaneció sin grandes transformaciones.

Hoy, tras la restauración que comenzó en la década de los sesenta, Trinidad es una pequeña ciudad colonial que cuenta con palacios restaurados, calles originales conservadas, numerosos museos y nuevos hoteles: una

atracción turística por su arquitectura y ambiente decimonónico preservado. La creciente presencia turística ha revitalizado, a su vez, la producción artesanal en una población que había conservado la memoria histórica de generaciones anteriores capaces de trabajar la fibra, el tejido y el barro, entre otros materiales. Esta población –mayoritariamente mujeres en el caso de la artesanía textil– ha encontrado en las artesanías una fuente de ingresos y de mejoramiento de sus condiciones de vida. Durante este proceso, los productores recibieron el apoyo de las instituciones cubanas dedicadas a la promoción de la artesanía.

Los diagnósticos realizados por dichas instituciones en Trinidad, detectaron grandes potencialidades comerciales para los bordados y tejidos elaborados por sus artesanos y, a la vez, identificaron los problemas que dificultaban una adecuada inserción de estos productos, tanto en el mercado nacional, como en el mercado de exportación.

Por nuestra parte, al visitar Trinidad, un análisis de sus productos artesanales textiles nos permitió encontrar varios factores desfavorables: a pesar de que las artesanas conservaban las habilidades transmitidas por generaciones, sus diseños resultaban poco atractivos y desactualizados para el potencial comprador, no había un suministro estable de materias primas de calidad, contaban con una inadecuada estrategia comercial, hacía falta un tallaje adecuado (tanto para el vestuario como para las piezas de lencería) y era evidente la tendencia a copiar prendas provenientes de la producción industrial. A esto se sumaba el riesgo de que, al existir nuevas fuentes de empleo, la transmisión de las tradiciones a las nuevas generaciones se perdiera.

Así surgió un primer proyecto de capacitación en diseño, comercialización y organización de la producción dirigido a un grupo importante de artesanas trinitarias. Esta primera experiencia se llevó a cabo con el apoyo de diseñadores, artesanos y empresarios de México, Brasil e Islas Canarias. Aunque fue muy bien acogido y de mucho interés para las artesanas, posteriormente no observamos cambios sustantivos en sus productos. Se propuso, entonces, un cambio en el enfoque mediante una nueva

::494::

alianza triangular para la salvaguardia del patrimonio y el fomento de la creatividad.

No sólo se deseaba llamar la atención sobre los valores del tejido y el bordado de Trinidad como un reservorio de tradiciones y de identidad cultural, sino que trataríamos de buscar la manera de establecer una alianza creativa entre tres elementos muy valiosos:

- Los diseñadores profesionales, portadores de conocimientos y conceptos acerca de los parámetros y tendencias actuales de la moda.
- Los artesanos trinitarios, maestros en las hermosas técnicas de tejido y bordado.
- El propio contexto de Trinidad, una villa rica en historia y de un singular encanto en sus paisajes y entorno urbanístico, declarada por la Unesco en 1988, Patrimonio de la Humanidad.

Pretendíamos que la alianza entre diseñadores y artesanos estuviera dirigida a contribuir a la renovación del producto, en este caso, de las confecciones y la línea de lencería, y que esto mejorara los resultados económicos e ingresos de los artesanos y por ende, sus condiciones de vida. Sin embargo, al pretender el establecimiento de esta alianza, debimos enfrentar diversos retos ya que el debate sobre la intervención/interacción en el diseño, entre artesanos y diseñadores, está lleno de opiniones diferentes e ideas preconcebidas.

El tema se complica con consideraciones sobre la conservación del patrimonio cultural y social que dan lugar a debates sobre la política de las intervenciones, así como la existencia de un turismo que puede tener impactos negativos en la tradición. Para unos, conservar las tradiciones y los contextos es de importancia primordial; para otros, lo determinante es la demanda y los resultados económicos alcanzados. A los directivos gubernamentales les preocupa que el sector artesanal tenga un impacto favorable en el empleo, en el producto interno bruto y en la generación de divisas.

Así, pues, no es sorprendente que haya respuestas variadas a las principales preguntas relacionadas con el tema de la intervención en el diseño:

- ¿Es la intervención en el diseño un valor agregado?
- ¿Por qué necesitamos intervenir en el diseño?
- ¿Cuál debería de ser el papel del diseñador?
- ¿Es la intervención en el diseño una intrusión a corto plazo en la vida del artesano o tiene un impacto a largo plazo en su creatividad y trabajo artesanal?
- ¿Deberíamos enseñar diseño al artesano?

Se podía pensar que la intervención de diseñadores ponía en riesgo la preservación de la tradición al promover una transformación del producto. Sin embargo, el exceso de celo en la preservación puede conducir a que el producto artesanal pierda interés para el consumidor y que esto traiga como consecuencia una disminución de sus potencialidades económicas y comerciales.

Como sabemos, en la mayoría de las sociedades tradicionales el diseño evolucionó dentro de la interacción de los artesanos y el mecenas o comisionado, y no existía un diseñador profesional como intermediario entre el artesano y el comprador. El artesano estaba familiarizado con las necesidades del comprador y de acuerdo con ello diseñaba objetos apropiados. En este sistema el artesano era su propio diseñador.

La artesanía es una actividad económica y el centro del proceso de su desarrollo es la comercialización. No se compra para ayudar al artesano; el producto tiene que tener un precio competitivo, una estética agradable y ser funcional, útil y atractivo para los consumidores, es decir, la técnica tradicional debe estar adaptada y diseñada para satisfacer el gusto y las necesidades del comprador contemporáneo. La artesanía no puede ser estática. Tiene que responder a los cambios de los mercados, a los requerimientos del consumidor, a las tendencias de la moda y a las preferencias de uso. Al

::496::

diseñador le corresponde interpretar estos cambios con sensibilidad hacia los artesanos.

En esta alianza creativa entre la artesanía tradicional y el diseño contemporáneo, la misión del diseñador sería articular, desde una visión creativa, los elementos identitarios de la tradición presentes en las técnicas artesanales con una actualización y modernización del producto.

Si se tiene en cuenta que las técnicas artesanales tradicionales de bordados y tejidos que estábamos tratando de promover no son exclusivas de la comunidad trinitaria y son componentes de las tradiciones de otros países y regiones, el diseño debería en este caso ayudar a fijar los elementos de una identidad en el producto y en algunos elementos externos como envases, estuches, marcas, etc.

En resumen, el fundamento del Proyecto Trinidad es la idea de interconectar el conocimiento y las experiencias de artesanos y diseñadores: por una parte, los diseñadores, con sus experiencia en el uso de los recursos expresivos de la visualidad; por otra, los artesanos, con el saber hacer heredado de sus madres y abuelas, y la excelencia técnica que han alcanzado a partir del trabajo y la tradición. Ambos grupos situados en el entorno histórico, cultural y social de Trinidad, reconociendo sus valores patrimoniales y asumiéndolos en sus productos artesanales.

El proyecto no ha podido dar respuesta a todas las interrogantes mencionadas con anterioridad, pero hemos obtenido algunos resultados concretos con una incidencia positiva en la vida de la comunidad artesanal.

- El punto de partida fue la preservación de la memoria histórica: se llevó a cabo una recopilación fotográfica de muestras de los diversos puntos de bordados, deshilados y tejidos que se habían transmitido a través de álbumes elaborados por las abuelas y tías de las actuales trinitarias. Estas muestras incluían las denominaciones dadas históricamente por sus antecesoras, en muchos casos modificando los nombres canarios originarios.

- Dicha recopilación fotográfica se llevó a formato digital para que los artesanos y los diseñadores establecieran un lenguaje común mediante la identificación de nombres y tipos de bordados, tejidos y deshilados. Este Catálogo digital servirá también para la capacitación de nuevas generaciones.
- Un grupo de diseñadores respondió a la convocatoria hecha por la Oficina Regional para trabajar en equipo con los artesanos, produciendo conjuntamente piezas de vestuario y lencería. Además han ofrecido talleres de capacitación en varias oportunidades.
- Los nuevos productos incluyen caminos de mesa, manteles individuales, pañuelos, porta-pañales y otros elementos de formato pequeño que han alcanzado éxito entre los turistas y compradores nacionales.
- Los productos más tradicionales como manteles y juegos de cama son menos recargados en las manualidades y están mejor terminados, mantienen las dimensiones internacionales y resultan más del gusto contemporáneo.
- Gestionamos con las instituciones de comercialización la participación del grupo de artesanos y diseñadores en las ferias nacionales e internacionales. En estas ferias han tenido espacios diferenciados, identificando el área expositiva como Proyecto Agujas Trinidad, que es el nombre acordado.
- Gestionamos además en dichas ferias y en Trinidad, la inclusión de pasarelas con vestuario, que integran las manualidades en ropa de corte y diseño actual producidas por el proyecto.
- Mediante encuestas hechas con los artesanos participantes en el proyecto y las instituciones comercializadoras, pudimos confirmar que sus resultados económicos son superiores a los de años anteriores, incluso en períodos de baja temporada turística.
- Se elaboró una presentación multimedia sobre el proyecto Agujas, con el fin de proyectarla ante potenciales donantes, expertos y otros

interesados, y como material de consulta para los participantes en el proyecto.

Tomando en consideración que su labor se desarrollaba en espacios abiertos, así como las dificultades que tenían muchos artesanos para acceder a la información, gestionamos con la Oficina del Conservador de Trinidad un espacio para el grupo de artesanos en el Centro de Promoción de esa institución. Este lugar, que ya inauguramos, servirá como centro de capacitación, búsqueda de información en la web, consulta de bibliografía actualizada, exposiciones de sus productos, etc.

En el futuro cercano nos proponemos transformar este espacio en un pequeño museo comunitario donde se exhibirán no sólo los productos históricos que artesanos trinitarios han hecho desde hace siglos, sino también las producciones artesanales de hoy, dignificando así una labor de excelencia que distingue a la comunidad artesanal de Trinidad.

GILDA BETANCOURT ROA

Nació en La Habana, Cuba. Es Licenciada en Psicología, especializada en Sociología en temas culturales. Desde 1967 desempeñó la dirección del Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana, donde impartió clases hasta 1972. Fue asesora primero y más tarde directora de la Empresa de Cinematografía Educativa (Cined) del Ministerio de Educación.

En el Ministerio de Cultura ocupó la Dirección Nacional de Divulgación y Relaciones Públicas y la dirección del Centro Nacional de Investigaciones de la Cultura “Juan Marinello”. Fue directora de la revista *Revolución y Cultura* y del *Semanario Cartelera*, así como vicerrectora de Investigaciones, Posgrado y Relaciones Internacionales del Instituto Superior de Arte de Cuba.

Desde mediados de 1996 ingresó a la Oficina Regional de la Unesco como Oficial Nacional de Programa en la especialidad de cultura y actualmente es consultora Unesco para los temas de turismo cultural, industrias culturales y artesanías, patrimonio inmaterial y lenguas en peligro.

::499::

La artesanía en Colombia

*María Gregoria Díaz,
Colombia*

El sector artesanal colombiano está compuesto por 350 000 artesanos de quienes dependen cerca de 1 500 000 personas. El 70% de ellos vive en zonas rurales e indígenas y el 30% en zonas urbanas.

1. Clasificación de la artesanía

- + Indígena.
- + Tradicional.
- + Contemporánea.

1.1. Artesanía indígena

Es la producción de bienes útiles, rituales y estéticos, condicionada por el medio físico y social; constituye la expresión material de comunidades étnicas. Arte y función se integran en un conocimiento transmitido a través de generaciones.

1.2. Artesanía tradicional

Es la producción de objetos en forma anónima, a través de oficios especializados, de transmisión generacional. Constituye la expresión fundamental de comunidades cuyas tradiciones provienen de América, África y Europa.

1.3. Artesanía contemporánea

Es la producción de objetos en cuyo proceso se sincretizan elementos técnicos y formales de varios contextos socioculturales. Con una característica de transición, se aplican principios estéticos de tendencia universal o académica.

2. Caracterización de los grupos

- + Grupos étnicos
- + Afrocolombianos.
- + Raizales.
- + Rom – Gitanos.
- + Indígenas.
- + Mestizos.
- + Artesanos tradicionales.
- + Artesanos contemporáneos.

2.1. Localización de los grupos

- + Resguardo.
- + Rurales.
- + Suburbanos.
- + Urbanos.
- + Distrito capital.

2.2. Entorno organizacional

- + En Colombia la artesanía se ha manejado como un sector informal de la economía.
- + En 1976 el presidente López formuló el primer plan Andino de Desarrollo para la artesanía, donde países como Ecuador y Perú decidieron ser parte integral de los programas de gobierno. En Venezuela se proyectó crear la aldea artesana, que uniría el turismo y el comercio a través de la artesanía.

::502::

- ✦ Hoy por hoy, la artesanía en Colombia aparece en el horizonte productivo de la región como una estrategia de desarrollo local, generadora de empleo y potenciadora de identidad, capaz de reactivar la economía por medio de sus incipientes formas de producción. El gobierno Nacional ha puesto sus ojos en este sector y propone diferentes planes y programas para fomentar su desarrollo.

3. Instituciones que apoyan al sector artesanal

3.1. Ministerio de Comercio, Industria y Turismo

Ejecuta políticas y planes de desarrollo artesanal a través de 3 instancias:

- ✦ Artesanías de Colombia.
- ✦ Programa minicadenas productivas artesanales.
- ✦ Dirección de Turismo.

3.2. Ministerio de la Protección Social

- ✦ El SENA ejecuta sus políticas de fomento y desarrollo educativo a través de los Centros de Formación, la Mesa del Sector Artesanías, encargados de cualificar el talento humano del artesano colombiano.
- ✦ Diseña la nueva oferta educativa así como facilita elementos de organización productiva para el artesano.

4. Tipos de organizaciones empresariales

En la artesanía colombiana es prácticamente inexistente la organización para el trabajo y es común encontrar “famiempresas” o talleres independientes, lo cual puede asociarse a:

- ✦ Bajos índices de ventas.
- ✦ Inconstancia en el trabajo.
- ✦ Individualismo.

Los núcleos artesanales más organizados se presentan bajo la figura de asociación- cooperativas, empresas asociativas de trabajo.

::503::

5. Localización geográfica de los núcleos artesanales

5.1. Cerámica

- ✦ Antioquia: Carmen de Vival.
- ✦ Cundinamarca: Bogotá, Chía, Sopó, Guatavita, Cajica.
- ✦ Norte de Santander: Cúcuta y Pamplona.
- ✦ Armenia: Quindío.
- ✦ Valle del Cauca: Cali.
- ✦ Santander: Bucaramanga.

5.2. Tejeduría y cestería

5.2.1. Hilandería

- ✦ Antioquia: San Vicente, hilandería en fique.
- ✦ Santander: Curití, hilandería en fique.
- ✦ Cauca: Timbío, hilandería en fique.
- ✦ Risaralda y Chocó, hilandería en fique.
- ✦ Boyacá: Pesca y Sogamoso, hilandería de lana.
- ✦ Vaupés: Resguardo Pira-Paraná, hilandería de Cumare.
- ✦ Boyacá: La Floresta, hilandería de crin de ganado.
- ✦ Nariño: Cumbal, hilandería de lana.

5.2.2. Tejeduría

- ✦ Bolívar: San Jacinto, tejeduría en algodón.
- ✦ Sucre: Morroa, Don Alonso y San Luis, tejeduría en algodón.
- ✦ Boyacá: Nobsa, Guican, Iza, Mongui, Topaga, tejeduría en lana.
- ✦ Santander: Curití, tejeduría en fique.
- ✦ Boyacá: Tipacoque, tejeduría en fique.

::504::

- ✦ Cauca: Timbío, Tambo, Piendamó, Morales, Caldono, tejeduría en seda.
- ✦ Guajira: Resguardo Indígena Wayuu, tejeduría en algodón.
- ✦ Sierran Nevada de Santa Marta: Resguardo Indígena Arwuaca, tejeduría en pelo de cabra.
- ✦ Nariño: Cumbal y Guachucal, tejeduría en lana.
- ✦ Putumayo: Valle del Sibundoy, tejeduría en lana.
- ✦ Cesar: Atanquez, tejeduría en fique.

5.2.3. Cestería

- ✦ Córdoba: San Andrés y Tuchín, cestería en palma de iraca y caña flecha.
- ✦ Sucre: San Antonio de Palmito y San Pues, cestería en caña flecha.
- ✦ Atlántico: Usiacurí, cestería de encaje en la palma de iraca.
- ✦ Chocó: etnia waunan, cestería en wérregue.
- ✦ Boyacá: Tipacoque, cestería en fique.
- ✦ Boyacá: Tibana, Garagoa, cestería en caña brava.
- ✦ Boyacá: Cerinza, cestería en esparto.
- ✦ Nariño y Cauca: Guapi y Ricaurte, cestería en esparto.
- ✦ Isla de San Andrés, cestería en Wild pine.

5.2.4. Sombrería

- ✦ Córdoba: San Andrés y Tuchín, sombreros en caña flecha.
- ✦ Sucre: San Antonio de Palmito y San Pues, sombreros en caña flecha.
- ✦ Nariño: Sandona y Linares, sombreros en palma de iraca.
- ✦ Chocó: etnia waunan, cestería en wérregue.
- ✦ Caldas: Aguadas, sombreros en palma de iraca.
- ✦ Boyacá: San Mateo, sombreros en palma de ramo.
- ✦ Boyacá: Cerinza, cestería en esparto.

- ✦ Chocó: Quibdó y Villacontó, sombreros en damagua y cabecinegro.

::505::

5.2.5. Mimbtería

- ✦ Cundinamarca y Tolima.

5.2.6. Madera

- ✦ Nariño: Pasto; Galapa, Soledad Atlántico, Vaupés, Amazonas, Chocó y Putumayo, talla en madera.
- ✦ Medellín, Bogotá, Nariño, Sucre, Bolívar y Córdoba, ebanistería y carpintería.
- ✦ Buga, Valle, Arauca y Tolima, grabado en totumo.
- ✦ Quindío, Risaralda, Armenia y Antioquia, guadua.
- ✦ Barú y Nariño, torneado.

5.2.7. Cuero

- ✦ Nariño, Casanare, Arauca, Meta, Antioquia y Caquetá, talabartería.
- ✦ Bogotá, Nariño, Antioquia y Cúcuta, marroquinería artesanal.

5.2.8. Joyería

- ✦ Bolívar: Mompo; Cauca: Popayan; Nariño: Sotomayor, Barbacoas, Medio San Juan, Cumbitara; Choco: Quibdó.

5.2.9. Piedras

- ✦ Santander: Barichara y Villanueva; Huila: San Agustín y San José de Isnos; Magdalena: Santa Marta; Boyacá: Sutamarchán y Villa de Leyva.

Taller de artesanía

Participaron en el taller artesanos de Perú, Bolivia, Venezuela, Haití, y Colombia con las representaciones indígenas wayuu, de Mompox, San Jacinto y Cartagena. Cada artesano mostró parte de su producto elaborado y las técnicas, destrezas y habilidades desarrolladas en función de los componentes culturales que representan. Manuel Pertuz organizó un trabajo por grupos, con un marco teórico y otro práctico, acerca de cómo proceder con la madera hasta tallarla y darle la forma de una máscara carnalera de vistosos colores.

El artesano es concebido como un sujeto histórico en capacidad de expresar con sus manos su pensamiento y su sentir. Ese resultado tangible, un objeto útil y a la vez estético, seductor por mirada y tacto, de cierta forma lleva impreso el espíritu de su creador. En sus palabras:

Desde una mirada escudriñadora puede afirmarse que la tradición oral juega un importante papel en la transmisión de saberes, por lo mismo, nos autorreconocemos como personas útiles, que a la vez, exigimos un mayor reconocimiento humano a lo que hacemos como portadores de bienes materiales que divulgamos y promocionamos recreando el hacer y con él, la palabra.

En síntesis, y aras de la brevedad, hemos acordado de manera colectiva, que somos artesano, es decir: arte – sano, respetuosos del medio ambiente y de manera esencial, personas que con las manos conjugamos lo humano.

GASTRONOMÍA

Conferencia Magistral El sistema de la comida: ¿patrimonio cultural material o inmaterial?

Genoveva Iriarte Esguerra,
Colombia

A manera de abre bocas

En un artículo titulado “Immaterial Civilization” (Civilización inmaterial), publicado en *The Atlantic Monthly*, Cullen Murphy, en alusión a la campaña de Alfonso Pecoraro Scanio en pro de que la pizza fuese proclamada obra maestra del patrimonio mundial, se mostraba poco impresionada por la lista de la Unesco: “Se trata, incontestablemente, de esfuerzos loables, pero dejan una impresión similar a la de la lista de programas de una televisión pública a altas horas de la madrugada”. A continuación proponía candidatos de su propia cosecha para la lista de 2003, entre los que se contaban la mentira piadosa, el fin de semana y la voz pasiva¹.

Desde los años sesenta, semiólogos y estructuralistas, seguidores cercanos de la propuesta saussuriana de describir un código cerrado que existiría antes de cualquier manifestación particular en el mundo material, buscan disociar las lenguas naturales, los lenguajes y el arte verbal de vehículos como la cara y la voz, y desvincularlos de sus instrumentos —por ejemplo,

1 Cullen Murphy, “Immaterial Civilization”, *The Atlantic Monthly*, 2, 288, 2001, pp. 20-22. Su ironía parece evocar el ensayo clásico de Horace Miner “Body Ritual among the Nacirema” [Los ritos corporales entre los Nacirema], *American Anthropologist*, 1956, 58, vol. 3, pp. 503-507. *Nacirema*, obviamente, es *American* escrito al revés.

la mano y el utensilio—. En efecto, una de las grandes preocupaciones de la antropología cultural, a finales del siglo pasado, fue la expansión de los métodos lingüísticos y semiológicos al conjunto de los fenómenos culturales.

Los primeros ensayos que utilizan métodos sistemáticos para estudiar “códigos” diferentes al lingüístico (Morris, 1938; Propp, 1939; Lévi-Strauss, 1958) dan los pasos iniciales para la consolidación de análisis estructurales y de propuestas de formalización en las ciencias sociales. Así, con un marco estructural como punto de partida, surge la “semiología” francesa, con la que se efectúan los primeros intentos de aproximarse al “artefacto” desde el punto de vista formal. Sin embargo, estas metodologías pronto tuvieron que enfrentarse al problema de relacionar los objetos culturales con sus correspondientes vehículos, como la cara (Goffman²) y la voz (Barthes³), e instrumentos, como la mano y el utensilio.

Cuando su investigación de campo los lleva a enfrentar el instrumento que permite la manifestación del código material, algunos estructuralistas franceses, como Claude Lévi-Strauss⁴, y folcloristas norteamericanos, como Henry Glassie⁵, construyen otros códigos, que se asemejan tanto al lenguaje como al arte verbal, y a los que subordinan sus propuestas de interpretación de las formas materiales de la cultura⁶.

En 1929 se inició el desmoronamiento de los límites de la “estructura”. En efecto, la publicación ese año de la primera obra de Mijaíl Bajtín⁷ significó un drástico giro que consistía en dejar de concebir el código lingüístico como una estructura para acercarse a él como un proceso de diálogo permanente y contextualizado. La propuesta de Roland Barthes de definir

2 E. Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper Colophon, 1974.

3 R. Barthes, *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.

4 C. Lévi-Strauss, *The Way of the Masks* (tr. S. Modelski). Seattle: University of Washington Press, 1982.

5 H. Glassie, *Material Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

6 B. Tedlock & D. Tedlock, “Text and Textile: Language and Technology in the Arts of the Quiché Maya”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 41, No. 2. 1985. pp. 121-146.

7 V. Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* [1929], Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

el texto como “espacio social”, como “actividad de producción”, y su correspondiente concepto de “teoría del texto”, entendida como una “práctica de la escritura”, fueron alternativas que aparecieron rápidamente para ayudar a solventar este nuevo problema teórico. Así mismo, Jan Mukarovsky⁸ extendió el alcance de los análisis semánticos más allá del lenguaje y de la literatura para adentrarse en el arte e insistió en demostrar que la estética puede rastrearse a través de una amplia gama de actividades culturales.

Bajtín, Mukarovsky, Barthes y Erving Goffman son quizá los primeros que tratan de aprehender esos objetos materiales y esos artefactos, y sus significaciones culturales. En otras palabras, a partir de ellos no vuelve a haber “texto” sin “contexto”.

Puesto que los signos no pueden ser sino “sociales”, al mismo tiempo que describe el sistema de la moda Barthes⁹ interroga la manera como cada sociedad, cada cultura, asume o elude la arbitrariedad de las significaciones que ella misma elabora. Impredecible y, sin embargo, regular y sistemática, siempre novedosa y al mismo tiempo inteligible, la “moda”, la “vestimenta”, además de hablarnos del estilo —clásico, moderno— y de las ocasiones y las situaciones —traje de gala, informal, de verano, etc.—, nos dice mucho acerca de sus portadores, de sus usuarios, pero también de sus creadores, los “diseñadores”.

Al analizar el sistema de la moda, Barthes se encontró, por un lado, con la vestimenta fotografiada o dibujada y, por el otro, con la misma vestimenta descrita en palabras, transformada en lenguaje. De la misma manera, al estudiar el sistema de la comida nos enfrentamos con el platillo fotografiado y la receta impresa a su lado, o bien, en escenarios más mediáticos, vemos los ingredientes sobre la mesa y presenciamos, a través de la pantalla, su transformación en vianda mientras la voz del artífice narra el proceso.

En ambos sistemas, el de la moda y el de la comida, y en todos los otros sistemas descritos por la semiología o por los estudios del folclor, se uti-

8 J. Mukarovsky, *Función, norma y valor estético como hechos sociales*, 1936.

9 R. Barthes, *Système de la mode*. Paris: Seuil, 1967.

liza el lenguaje para “parafrasear” el objeto. En efecto, ésta es la principal característica del sistema lingüístico: la lengua natural es el único sistema de signos que puede hablar sobre todos los demás sistemas de signos y, además, referirse a sí mismo.

Por esta razón hay autores que sugieren trascender los límites tradicionales de la lingüística y proponen nuevas metodologías que permiten dar razón de las connotaciones socioculturales del uso específico del discurso. Tal es el caso de Bajtín¹⁰, quien señala la imposibilidad de reducir el sentido de las realizaciones discursivas a un código semántico autoconsistente, puesto que “todas ellas, en el momento mismo en que entran a hacer parte del contexto de una significación anterior, están sujetas a la heteroglosia o a la posibilidad de ofrecer diferentes interpretaciones”. Para él, el lenguaje es fundamentalmente dialógico en el sentido de que las realizaciones discursivas actuales sólo pueden producirse en un mundo en donde se hayan dado otras realizaciones. Años después, y con otros términos, Julia Kristeva describiría el mismo fenómeno. El texto “es una productividad —dice—, es una permutación de textos, una *intertextualidad*: en el espacio de un texto, muchos enunciados provenientes de otros textos se cruzan y se neutralizan”¹¹.

Se trata, otra vez, del texto en contexto, del texto en la cultura; pero, además, estas reflexiones nos enfrentan a una irrefutable verdad: “el lenguaje es, si no la principal, sí la institución social más importante”.

Esta verdad incontrovertible hizo que la Unesco formulara su actual definición de Patrimonio Cultural Inmaterial haciendo intermediar la noción de una “cultura popular o folclórica [que] transita oralmente o mediante gestos y se modifica con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva”¹². La definición dice así:

10 M. Bajtín, *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1981, p. 263.

11 J. Kristeva, *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968, p. 299.

12 “Conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas tradiciones se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva. Se incluyen

Se entiende[n] por Patrimonio Cultural Inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Este Patrimonio Cultural Inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.¹³

De esta definición, aceptada por los encargados de las políticas culturales en todo el mundo, se pueden inferir tres principios que se enmarcan en la política cultural actual; a saber, el fortalecimiento de la identidad cultural y la promoción y el respeto de la diversidad cultural y de la creatividad humana.

Ahora, con base en las tres características señaladas en dicha definición, ejemplificadas mediante casos del sistema de la comida, intentaré aportar ciertas reflexiones en relación con el límite entre lo material y lo inmaterial del patrimonio cultural.

en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat” (Unesco, *Patrimonio inmaterial*, última actualización, en

<http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml>.

Esta formulación se acerca a la de su *Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular* (1989).

13 Convenio de PCI/Unesco (2003), ratificado por la ley 1037 de 2006 de la República de Colombia.

1. El Patrimonio Cultural Inmaterial son los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales inherentes

El sistema de la moda se refiere a la vestimenta sobre el maniquí o la modelo o en el escenario social, así como el sistema de la comida debe referirse al platillo sobre la mesa, en relación con los comensales o con el evento social que se celebre, sea cotidiano o especial. Los autores franceses de recetarios de cocina de la época de entreguerras ya se habían percatado de la necesidad de contextualizar sus recetas y de atribuirles, además, *valoraciones culturales* que permitieran diferenciarlas según su función en la sociedad.

En efecto, en sus *Menús comentados*, Paul Reboux¹⁴ nos señala la manera como debemos atender a ciertos personajes con quienes quizá nos relacionemos en nuestra vida cotidiana: una poetisa —“puesto que ya casi no hay poetas”, afirma—, un cura, el padrino, un tío, los parientes de provincia, las amigas del colegio, etc. También propone un menú para las despedidas de soltero y advierte: “La cena debe participar, a la vez, de los funerales y de la fiesta. ¡No sirvan champaña! ¡Sería indecente! ¡Acuérdense de que se está enterrando algo!”¹⁵.

Permítaseme transcribir parte del menú que Reboux recomienda ofrecerle al funcionario público o “político de turno” a quien se le debe un puesto o una condecoración:

A ese hombre de buena voluntad a quien le debe su condecoración o su puesto de trabajo —los cuales no son realmente para usted, sino para probarse a sí mismo la fuerza de sus influencias—, a ese hombre hay que invitarlo a cenar. [...] Una cena a la vez íntima y honorable, que le

14 P. Reboux, *Recettes de cuisine*. Paris, 1933. *Paul Reboux* es el pseudónimo literario de André Amillet (Paris, 1877 - Niza, 1963), escritor, crítico literario, gastrónomo y pintor francés.

15 *Ibid.*, p. 107.

atestigüe su gratitud, pero que no le dé la ilusión de que él puede contar con usted como usted contó con él.

::515::

Le aconsejo debutar con una sopa de carácter un poco familiar y de efecto refrescante. El pobre hombre respira demasiado la atmósfera de las salas de espera. ¡Tiene derecho a una impresión de aire puro!

Y así sigue describiendo, a través de los platillos que propone, lo que le convendría a un “lagarto” de la política, como lo llamaríamos en nuestro medio.

Con este primer concepto, y con su énfasis en el “uso”, la “escena” y la “manifestación” —en oposición al “objeto”, el “instrumento” y el “artefacto” que le son inherentes—, se refuerza la idea de que la “cultura inmaterial” no puede aprehenderse sino en su “performancia”, en su “actuación”. Así es posible entretrejer en un solo evento de cultura inmaterial las valoraciones propias de los actores locales de las distintas comunidades y las tendencias unificadoras del valor universal de la cultura. Cada “performancia”, cada “actuación”, construye un marco interpretativo único en el cual se entiende, se comprende y se valora el acontecimiento cultural en un contexto y en una comunidad particulares y en un tiempo definido.

No se trata, entonces, de tal o cual platillo, ni de su mejor receta; tampoco de un extenso recetario ni de un tratado del buen comer. Una cosa es el “archivo”, el “listado finito y único”, y algo muy distinto es el “repertorio”, que sólo encuentra su sentido, su valor cultural, en su performancia, en su actuación contextualizada, en su “práctica social”, infinitamente renovable pero, a su vez, irrepetible. Por esta razón, no entiendo por qué la página web de la Unesco sobre el patrimonio inmaterial¹⁶ se inicia con esta cita de Hampaté Bâ: “En África, un anciano que muere es una biblioteca que desaparece”. No pensamos que esto signifique que *la cultura está en las personas*, puesto que si el anciano sigue viéndose como un objeto —como una “biblioteca”—, y no como un protagonista del diálogo, un actor de la vida, una

16 Unesco, *Patrimonio inmaterial*, en
<http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml>.

::516::

persona en escena, un ser en situación, sólo se llegará a inventariar su contenido, pero no se dará razón de su sentido, de su significación cultural.

Metáforas habituales como “biblioteca” o “archivo viviente” no aprecian el derecho de las personas sobre lo que hacen sino que más bien subrayan su papel en el mantenimiento con vida de una cultura, de una cultura para otros y no suya¹⁷. Las personas se convierten en preservadores pero no tienen la oportunidad de ser generadores de su propia cultura.

2. El Patrimonio Cultural Inmaterial es reconocido por las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos

En nuestras culturas prehispánicas, la recolección de los alimentos está claramente marcada desde el punto de vista del género; por ejemplo, como nos lo cuenta Gerardo Reichel-Dolmatoff,

los Desana consideran la pesca como una actividad de segundo orden y de poco o ningún prestigio para un hombre [...] También son los hombres solamente quienes se dedican a esta tarea, y las mujeres están encargadas de la mayor parte de las labores agrícolas, actividad que en la escala de valores ocupa un renglón aún más bajo que la pesca. Tal como cazar es una actividad masculina, en todo el sentido de la palabra, pescar tiene la connotación de lo femenino.¹⁸

En otras comunidades indígenas, como la arhuaca, la kogui o la sanká de la Sierra Nevada de Santa Marta, la comida se utiliza como objeto de “deferencia” —como diría Goffman—, puesto que cumple funciones de bienvenida, de reciprocidad, de estima, de compromiso. Aunque se ha per-

17 B. Kirshenblatt-Gimblett, “Intangible Heritage as Metacultural Production”, *Museum International*, LVI, 1-2/221-222. París: Unesco, 2004, p. 52-65. Apartes de “World Heritage and Cultural Economics”, en I. Karp & C. Kratz (eds.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, Duke University Press, 2006.

18 G. y A. Reichel-Dolmatoff, “El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana”, en *Estudios antropológicos*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura – Andes, 1977, p. 344.

dido la especificidad del tipo de comida que debe ofrecerse en cada caso —por limitaciones de los cultivos y problemas de consecución de los ingredientes—, este intercambio sigue vigente aun cuando las porciones, por lo pequeñas, se conviertan en simples símbolos de un acto de deferencia tradicionalmente instituido¹⁹.

En ambos ejemplos no sólo se valoran culturalmente los usos de la comida sino que, además, su valoración está diferenciada por categorías sociales. Los usos sociales de un código —de la lengua, del sistema de la moda o del sistema de la comida— le deben su valor “cultural” al hecho de que tienden a organizarse en sistemas de diferencias clasificadas y clasificatorias; por ejemplo, prosódicas o sintácticas, de diseño o de sabor. Estos saberes reproducen en el orden simbólico las distancias diferenciales que se presentan entre los sistemas sociales²⁰. El valor cultural que el grupo mismo asocia a su comportamiento en relación con la comida —o con el vestido o con la lengua natural— es el que debe tenerse en cuenta a la hora de hablar de “Patrimonio Cultural Inmaterial”, lo cual permite despojarse de categorías preestablecidas provenientes de cosmologías globalizantes foráneas. Así como entonces se desvanece el poder cultural hegemónico que se atribuye la tarea de identificar lo que después quienes lo poseen se autorrecomiendan “salvaguardar”, de la misma manera quedan en entredicho las discusiones relacionadas con “propiedad intelectual” o “derechos de autor” frente al Patrimonio Cultural Inmaterial.

Es posible pensar que toda acción de protección del patrimonio inmaterial frena el ritmo de su evolución —por ejemplo, en el caso de las lenguas naturales, se frenarían los cambios sociolingüísticos que tarde o temprano incidirán en la estructura misma de la lengua—: es la repercusión diacrónica de una medida de naturaleza sincrónica. Tal como lo plantea Barbara Kirshenblatt-Gimblett²¹, si el Patrimonio Cultural Inmaterial “goza de plena vitalidad” —si la “comunidad de habla” está viva, aun apenas con un par

19 Kirshenblatt-Gimblett, op. cit.

20 P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris, 2001, p. 83.

21 Ibid.

::518::

de hablantes—, no necesita ser salvaguardado; si ya agoniza, los esfuerzos de salvaguardarlo no serán efectivos: ¿de dónde se sacarían hablantes nativos? Esta autora subraya, además, el exceso de confianza de la Unesco en que el reconocimiento de la comunidad misma engendrará su propia revitalización.

3. El Patrimonio Cultural Inmaterial se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en función de su entorno

El impacto de la narración *Como agua para chocolate*, de Laura Esquivel, en el mundo latinoamericano trascendió hasta convertirla en película. ¿Qué le otorga reconocimiento internacional a un relato tan localista?, ¿sus recetas? No, puesto que son casi imposibles de realizar. ¿La lista de platillos que aparecen en él o la de los ingredientes que requiere su elaboración? Veamos un ejemplo.

Después de reunir lo necesario para elaborar el platillo —“2 colitas de res, 1 cebolla, 2 dientes de ajo, 4 jitomates, ¼ de kilo de ejotes, 2 papas, 4 chiles moritas”—,

las colitas partidas se ponen a cocer con un trozo de cebolla, un diente de ajo, sal y pimienta al gusto. Es conveniente poner un poco más de agua de la que normalmente se utiliza para un cocido, teniendo en cuenta que vamos a preparar un caldo. Y un buen caldo que se respete tiene que ser caldoso, sin caer en lo aguado.

Los caldos pueden curar cualquier enfermedad física o mental [...] Hacía tres meses, al probar una cucharada de caldo que Chenchá le preparó [...] Tita había recobrado toda su cordura.²²

22 L. Esquivel, *Como agua para chocolate*, Mondadori, Madrid, 1990.

Analicemos las instrucciones de otra receta casera: “Ponga los ingredientes en un recipiente hondo, preferiblemente una totuma, y rebulla, con una cuchara de palo, igual cantidad de veces hacia la izquierda que hacia la derecha, hasta que la mezcla quede lisa y de color pálido”.

En ambos casos, los textos exigen que la transmisión de información sea “recreada” en cada momento por sus interlocutores.

Para volver a la lengua natural, baluarte del Patrimonio Cultural Inmaterial de los pueblos, digamos que su institucionalidad no está en el código; está en las formas de uso del código; está en el acto, en la manera de poner a funcionar ese código —*ways of speaking*—. Esto ocurre en todo lenguaje culturalmente reconocido —como la moda o la cocina (*foodways*)—.

Los seres humanos no somos meros objetos de preservación cultural; también somos sujetos. No sólo somos “portadores” y “transmisores” de la cultura —términos tan desafortunados como lo es *obra maestra*— sino también los agentes generadores mismos del patrimonio. Pero los protocolos relativos a éste normalmente no se refieren a sujetos conscientes, con capacidad de reflexión. Se habla de “creación colectiva” y se denomina a sus actores “portadores” y “transmisores” de las tradiciones, términos que connotan pasividad y aluden a simples conductos o recipientes sin voluntad, intención o subjetividad²³.

* * *

Algunas reflexiones se derivan de la ejemplificación mediante casos pertenecientes al sistema de la comida de los tres principios tomados de la definición de Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 de la Unesco. En primer lugar, nuestra mirada a la cultura debe replantearse. En efecto, mientras sigamos concibiendo el Patrimonio Cultural Inmaterial como un sistema cerrado, de cuyos elementos y reglas de combinación se pueden elaborar listados finitos con valoraciones globalizantes, no daremos cabida a la cul-

23 Kirshenblatt-Gimblett, op. cit.

::520::

tura propiamente inmaterial. Por esta razón insistimos en que no hay que cambiar el contenido de los listados; hay que cambiar la forma como los aprehendemos: como listados. En segundo lugar, el escenario del Patrimonio Cultural Inmaterial no está preestablecido; son los actores culturales quienes lo engendran y lo valoran. Por lo tanto, ¿cómo establecer criterios hegemónicos que determinen el valor cultural de diferentes manifestaciones? En tercer lugar, los actores son los encargados de “conservar”, en el sentido de re-producir las, sus manifestaciones culturales. ¿Quiénes, si no ellos, son los que las “salvaguardan”?

Con base en estas reflexiones quisiera proponer un cambio conceptual respecto del tema de la comida. Propongo que hablemos no de un “sistema de la comida” sino de “maneras de comida”.

La etiqueta “maneras de comida” (*foodways*) hace referencia a la conexión entre los patrones de comportamiento de un individuo relacionados con la comida y su sentimiento o el reconocimiento de su membresía en una comunidad, en un grupo o en una sociedad. En su acepción más general, “maneras de comida” alude a los sistemas de conocimiento y de expresión relacionados con la comida, los cuales varían de cultura a cultura. Por ejemplo, en Latinoamérica, las “maneras de comida” siguen representando la diversidad cultural de una sociedad cada día más entremezclada. En su acepción más específica, con “maneras de comida” se denominan los comportamientos relacionados con la comida que permiten identificar los atributos culturales de un individuo o de un grupo de individuos. Así, en Italia, por ejemplo, es fácil diferenciar a los italianos del norte de los del sur y de los sicilianos por sus “maneras de comida”.

Al preguntarnos cuál es la función de la descripción y de la interpretación lingüísticas en el diseño de las políticas culturales, seguramente habría que empezar diciendo que el lenguaje es el más inmaterial y, por lo mismo, el más complejo de los instrumentos de la cultura. Como dijo José Saramago,

todos somos conscientes de que las palabras van perdiendo sentido, pierden espesor, se vuelven frágiles, quebradizas, y en seguida son ya polvo. Más que inventar palabras nuevas, el escritor debería verse a sí mismo también como un re-creador de las palabras viejas y usadas, insuflándoles nueva sustancia, no sólo aisladamente, una por una, sino en su relación con las demás, como si estuviesen iluminándose, infinitamente, unas a otras. Como un juego de espejos que fuese al mismo tiempo un juego de luces.²⁴

Así mismo, como un “juego de espejos” que es, al mismo tiempo, “un juego de luces” en el que participa lo que podría haberse dicho o comunicado de acuerdo con las técnicas, los modos y los procesos propios de los diferentes sistemas de significación —bien sean la literatura, la música y la plástica, pero también el vestido o la comida—, los sistemas de signos se ocultan tras los velos de la alegoría para volverse visibles²⁵. Y yo agregaría: para dar paso a lo propiamente cultural.

Con estas breves reflexiones, el Instituto Caro y Cuervo busca responder a lo estipulado por el artículo 2o. de la nueva ley 1185, que modifica la Ley de Cultura (art. 5o. de la ley 397 de 1997) y articula esta institución al Sistema Nacional de Patrimonio Cultural de la Nación. Como parte de este sistema, y en cumplimiento de su misión, el Instituto Caro y Cuervo pretende colaborar en la definición de políticas culturales referentes al patrimonio inmaterial de Colombia. En efecto, pese a la existencia oficial de tres diferentes categorías de patrimonio —material (mueble e inmueble), natural e inmaterial—, cada día hay mayor conciencia de su arbitrariedad y de su estrechísima interrelación²⁶.

Concluyo diciendo que los criterios que rijan una acertada política cultural del patrimonio inmaterial deben estar más cerca de la concepción

24 J. Saramago, *Discurso de investidura de don José Saramago*, Grado de Doctor Honoris Causa en Literatura, Universidad Autónoma de Madrid, p. 3.

25

26 Ibid.
Kirshenblatt-Gimblett, op. cit.

::522::

dinámica, viviente, en continuo movimiento, cambiante en el tiempo, con que la ecología y los estudios del medio ambiente conceptualizan el patrimonio natural, que de los inventarios cerrados, objetivados, encasillados y eurocéntricos que arroja la actual noción de patrimonio material, mueble o inmueble.

En Colombia, esto es apenas el inicio de una ardua tarea.

GENOVEVA IRIARTE ESGUERRA

Cursó estudios de posgrado en Lingüística, Lenguas amerindias y Semiología en la Universidad de París V, René Descartes (Sorbonne) y en Semántica de las Lenguas Naturales en *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Realizó una Maestría en Lingüística y un Ph.D. en Lenguaje, cultura y sociedad en la Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos. Asistió a conferencias y seminarios internacionales, tanto en Francia como en Estados Unidos, donde se formó con profesores y especialistas en estudios lingüísticos y literarios tan reconocidos como André Martinet, Oswald Ducrot, Roland Barthes y Pierre Bourdieu, entre otros.

Ha sido becaria de la Comisión Fullbright, de la Organización de Estados Americanos y de la AAUW (*American Association of University Women*). Cuenta con una amplia trayectoria docente, como profesora de las universidades Nacional, Javeriana, Distrital y de Los Andes. Su labor como investigadora se ha proyectado en tres direcciones principales: en el campo de la sociolingüística, en el campo cultural, y en el ámbito educativo. Desde el 2006 es directora general del Instituto Caro y Cuervo.

El chairo: comida, identidad y etnicidad

*Guillermo Iraola Mendizábal,
Bolivia*

Tres aseveraciones importantes con relación al chairo paceño dan lugar a este trabajo de investigación, presentando su certificado de origen y carta de ciudadanía indiscutibles.

- El chairo es una sopa mestiza que inicia su camino en la historia de la gastronomía charquense (el territorio que hoy se llama Bolivia) en el siglo XVIII, período de muchos cambios: ocurrió la expulsión de los jesuitas en 1767 y la fundación del Virreinato de La Plata en 1776, al cual pasó a pertenecer Charcas.
- Lo más probable es que durante esta época y con motivo del primer y el segundo cerco de la ciudad de La Paz, el chairo haya tomado su carta de ciudadanía en esta querida ciudad, seguramente al inicio en forma de “chupe” y/o “uchu”.
- El chairo es el plato bandera de la ciudad de La Paz, producto de la fusión cultural y gastronómica de dos pueblos, el aimara y el español; representa el mestizaje de 516 años y representa la evolución de la gastronomía mestiza de este territorio, hoy llamada “cocina tradicional boliviana”.

Buscar el origen del chairo, es buscar en la composición de sus ingredientes, de sus técnicas culinarias y en las tendencias de los gustos de cada época de nuestro territorio. Haciendo una revisión detallada de sus ingre-

dientes, se puede comprobar que por lo menos 10 de los 13 productos que la componen, son artículos que los españoles trajeron a América. Si calculamos que los españoles llegaron al altiplano boliviano actual en el año 1532, seguramente tardaron en aclimatar los productos que trajeron, enseñar su uso y hacer de su consumo una costumbre. Este período de fusión duraría unos 100 años, hacia el siglo XVII.

El cronista Cobo escribe para 1653: “a mediados del siglo XVII, el consumo de maíz, trigo, frejoles, cebada, cebolla, perejil, culantro, comino, anís y otras legumbres, hortalizas y condimentos, estaba generalizado en todo el territorio del Virreinato. El ajo, la hierba buena y los melones eran, entre todas las plantas que se trajeron, las de mayor consumo entre los indios”. A mediados del siglo XVII –escribe la investigadora Rosario Olivas Weston– “la comida de los jornaleros era por lo general una gran ‘olla’ en la cual abundaba más la carne antes que las legumbres”. También escribe: “Había gran cantidad de ovejas en las pampas y las punas de las provincias del Collao y su carne era muy barata”.

Es de suponer que con estos antecedentes, los aimaras y quechuas conquistados comían en particular la carne de oveja en “chalonga”, que hacían cocer en un caldo acompañado de carne fresca y de los otros ingredientes que podían meter a su olla (como ya nos deja relacionar el cronista Cobo, estos otros ingredientes en su mayoría son las hortalizas traídas de España y aclimatadas en el altiplano), sin el menor ánimo de pretender copiar una receta europea. Lo que pasa es que la forma más fácil de cocinar desde tiempos pretéritos (desde que aparecieron en todo el mundo el fuego y las técnicas de cocción), es meter ingredientes en una olla que hierve, lo cual, sin mayor cuidado, nos lleva de alguna manera a un final más o menos feliz. Con seguridad, así se inventó también la “olla española”.

Para 1776, por referencia del libro de cocina escrito por doña Josefa Escurrechea, acerca de la comida que se come en Potosí, se puede observar que la olla española está mestizada de acuerdo con los siguientes ingredientes: pecho de vaca, **carnero**, jamón, tocino, capones o gallinas gordas, garbanzo, ajo, **hierbabuena**, culantro, repollo, yuca, camote, plátano, nabo,

membrillo, pera, zapallo, **papa**, oca, **chuño**, morcilla, salchicha, longaniza, azafrán, clavo, canela, pimienta, mostaza, **perejil** y **ají**. Se puede observar que los productos resaltados poseriormente serán parte esencial del chairo, y el concepto de hacer hervir una serie de productos a la vez es el mismo que utilizan aimaras y quechuas en la correspondiente elaboración de sus “chupes”.

Probablemente, si seguimos por este camino, es fácil suponer que las mujeres indígenas que se encontraban en el servicio doméstico fueron haciendo sus propias adaptaciones, mezclando el concepto europeo de la “olla” con el aimara del “chupe”, utilizando siempre como base para espesar estos caldos, la papa en diferentes variables y la chalona de oveja como saborizante fundamental, casi como un homenaje a la “oveja” que tiene el escudo de La Paz, concedido por Carlos V en 1555 (ya teníamos 221 años de mestizaje culinario).

En 1781, Tupac Catari sitió la ciudad de La Paz en dos ocasiones sembrando hambre y destrucción entre los españoles que la habitaban. La ciudad fue liberada por Ignacio Flores y su ejército. Dicen que los indígenas al verlo llegar no ofrecieron resistencia y se retiraron sin presentar batalla. Flores entró a la ciudad dejando algunos víveres que recogió en el campo, de los sembradíos de los indios aimaras, quienes ya cultivaban zanahoria, arveja, habas, trigo, hierbabuena, eran propietarios de grandes cantidades de ovejas y además tenían cultivos extensos de papas y maíz, procesaban el chuño y eran expertos haciendo chalona. Los españoles que recibieron este regalo llenaron sus estómagos cansados, preparando lo que más fácilmente se podía hacer y de manera común para todos, picar todo y hacerlo hervir.

El hambre era tal que además se sirvieron estos alimentos de otras maneras simples y en olla común, tal es el caso de la implementación, también, del plato paceño. Por motivos que se desconocen, Ignacio Flores se fue dejando 80 hombres al mando de Sebastián de Seguro (ese personaje a cuya imagen hicieron los aimaras la figura del Ekeko), soldados que tenían que comer de manera no muy sofisticada pero fuerte. Esta poderosa sopa un poco “olla”, un poco “chupe”, un poco “uchu”, se fue transformando en “la sopa”, en “el chairo”.

Ciro Bayo, en su obra *Chuquisaca o La Plata Perulera*, cuenta su estadía de cinco años en Sucre hacia 1890 y relata cómo eran las picanterías, desnuda la realidad de la sociedad hipócrita, de los amores con cholas y las visitas a las chicherías donde se vende comida picante, “uchus”, elaborados a partir de carne y papas; habla de los “chupes” y del “chairo”, siendo ésta la primera referencia histórica de la palabra en el uso culinario latinoamericano. Probablemente, las “picanterías” y las cocinas silenciosas de las domésticas indígenas fueron los laboratorios donde se gestó la estupenda sopa llamada chairo, y aun nos es posible deducir que las picanterías en Sucre preparaban esta sopa respetando su nombre de chairo paceño; lo cual nos da la idea de que este potaje ya había cobrado fuerza y marca en la segunda mitad del siglo XIX.

En 1917, poco después de la guerra civil (1898-1899) entre La Paz y Sucre, doña Sofía Urquidí escribió un libro de recetas en el que menciona el chairo de la siguiente manera: “se remoja por lo regular chuño prieto, después de limpio se martaja bien, se le pone en agua y lava varias veces; luego se adereza con carne o cecina deshilada, ají amarillo molido, ajíes verdes enteros, hojas de cebolla, yerbabuena, etc. Debe tener bastante caldo”. Con lo que es fácil darse cuenta de que este succulento plato ya tiene una presencia seria en la ciudad de La Paz, aunque sigue su proceso de mejoramiento culinario.

Después de la guerra del Chaco (1931-1936), aparecieron diferentes publicaciones de recetas de cocina que nos muestran los hábitos alimenticios, no ya de la alta sociedad como sucedía en las publicaciones anteriores, sino más bien de una creciente clase media empobrecida y democrática en sus gustos culinarios, compartiendo con el pueblo más pobre (mineros, campesinos, artesanos) sus preparaciones de la rutina diaria. La guerra del Chaco, ha dejado una profunda huella en el pueblo y son tiempos en los que se gesta una revolución de grandes proporciones (1952).

Luis Tellez Herrero (1946), Aida Aguirre Gainsborg de Méndez (1945), Antonio Paredes Candía (1990), todos en sus propios estilos y recogiendo lo mejor de las recetas de la época, nos muestran también la presencia del

chairo paceño, con algunas variantes en sus ingredientes y sobre todo en su presentación final; la base del sabor se consolida con el aroma de la “chalona”, los nudos de cordero, la papa al hilo, la zanahoria al hilo, la huacataya, la hierbabuena, el orégano, las arvejas, la haba, la patasca, el mote de trigo, el chuño martajado, el ají verde, el ají colorado, el perejil, el queso y el chicharrón, que son los aditamentos base de libre uso para saborizar con más fuerza el plato.

Es un plato de sopa mestizo con ingredientes europeos en su mayoría pero con la sazón aimara, que sólo un cocinero boliviano y paceño puede dar, por contar con un paladar acostumbrado a esa combinación fuerte de condimentos, herencia que dejaron en nuestra comida tradicional las técnicas culinarias medievales que trajeron los españoles.

Hoy en Internet se puede ver la frecuencia con la que algunos hermanos peruanos de las provincias del sur (Ayacucho, Puno etc.) se adjudican para sí esta receta mestiza andina, lo cual se debe fundamentalmente a la influencia que tiene la ciudad de La Paz en estas geografías tan próximas, tan culturalmente iguales, pobladas también por aimaras que pertenecen a la misma raza y nación de los aimaras bolivianos, chilenos o argentinos. Sin embargo, es mejor tener claridad sobre el origen de esta sopa en la geografía de la capital de la cultura aimara –La Paz– y reconocerla como producto de un depurado proceso de fusión cultural entre los españoles que refundaron esta ciudad y sus hijos que la habitaron, quienes decidieron poner al “emblemático cordero” en el escudo de la ciudad y como ingrediente bandera de su sopa más importante.

Lo demás es fácil de suponer. Con la misma facilidad con la que se vende gas boliviano en Puno, las recetas traspasan las fronteras, llevadas de la mano de sus consumidores que son de la misma raza y cultura. Concluamos explicando que aproximadamente hacia 1780 Puno se separó de la provincia de La Paz y pasó a formar parte de la Audiencia de Cuzco, por la misma época que Charcas pasó a la administración del Virreinato de La Plata; es decir que con seguridad, la receta de la “olla” mestiza que se elaboraba en Potosí, que menciona el libro de doña Josefa Escurrechea, era también

::528::

preparada en Puno, por ser parte hasta esa época del territorio de Charcas. Es natural que ahora coman chairo paceño en Puno, así como en Bolivia comemos sin problemas las “papas a la huancaína”.

Antonio Paredes Candia, en su libro *Gastronomía Nacional y Literatura*, menciona una poesía escrita por el poeta Jorge Mancilla Torres:

“Creo en el chuño sumido
En un caldo de chalona
Y carne de res dulzona,
Ají amarillo molido
Arvejas, trigo prendido
Zanahoria, patascka el leño
(el sabor pone su empeño),
La papa picada al hilo
Y el perejil en el filo,
Frugal del chairo paceño.”

Ingredientes (para 6 personas)	Modo de preparación
<p><u>Pasta Base:</u></p> <p>300 grs. Macarrones</p> <p><u>Ahogado:</u></p> <p>6 cucharadas de aceite ¼ kg de carne molida 2 cucharadas de ají molido 2 tomates medianos 4 tazas de agua 2 cebollas grandes Sal y pimienta</p>	<p><u>Iniciar con el ahogado:</u></p> <ol style="list-style-type: none">1.- Ponga en una olla cebolla picada finamente con tres cucharadas de aceite hasta que tome color transparente. Agregue el tomate pelado y picado hasta que suelte su jugo. Ahora incorpore el ají molido.2.- Sazone con sal y pimienta y agregue la carne molida con una taza de agua para que se cocine.3.- En una sartén aparte retueste el fideo macarrón con el aceite sobrante y agregue al ahogado.4.- Añada agua hervida y deje cocinar hasta que los fideos estén cocidos.5.- Si el agua se consume antes de que los fideos estén cocidos se le agrega más. Sazone con sal y pimienta al gusto. Se sirve con perejil picado encima.

Cocina ecuatoriana

*Luis Narváez,
Ecuador*

El Ecuador posee una riquísima, abundante y variada cultura gastronómica. Una comida auténtica y mestiza, cocida por igual en cazuelas de barro y en viejos y ahumados peroles castellanos. Una cocina, en fin, con tradición de siglos y en la que se han fundido, o mejor, se han cocido, sustancias, condimentos y experiencias del propio y de lejanos continentes.

1. Cocina Indígena

Nuestros antepasados inmigrantes se plantaron aquí precisamente porque hallaron un medio propicio para su subsistencia: llanuras y florestas tropicales generosas de frutos, valles interandinos templados y benignos para la agricultura, cacería abundante. Pero en donde se muestra más espléndido ese realismo mágico es en sus instrumentos de cocina: ollas, cazuelas, cántaros, piedras para moler, tiestos de asado, extractores de jugo, arribalos, cedazos, ralladores, moldes para hacer panes con figura de guaguas, platos iridiscentes para iluminar caldos, compoteras que se alzan sobre senos femeninos, vasijas musicales que endulzan las tareas y aligeran cansancios.

1.1. Humitas

Con base en tres productos de la tierra: maíz, papas y porotos, los antiguos moradores de los Andes construyeron una mesa admirable. Con el

maíz lograban platos múltiples: tostado, canguil, mote, chuchuca, mazamorra y tortillas. Los choclos, por su parte, se cocinaban tiernos, algo duros para el choclomote o se molían para elaborar esa delicia culinaria que es el chumal o humita. Con la harina del germen disecado se elaboraba chicha y excelente vinagre, y de las cañas tiernas se obtenía una miel de buena calidad.

1.2. Papas

Las papas se comían cocidas, asadas, en puré o servían como base para platos sabrosos como los llapingachos o los locros. A su vez, los porotos se cocinaban tiernos o maduros y enriquecían ollas familiares junto a cuyes, nabos, achogchas y condimentos varios.

1.3. Carnes

Las carnes de la cocina indígena serrana provenían mayoritariamente de la caza y escasamente de la ganadería. Su variedad no era desdeñable: llamas, guanacos, venados, corzas, cuyes, conejos, dantas, pavas, tórtolas, perdices, codornices, garzas, patos y gallaretas. A pesar de la inadaptación del borrego o cordero a los climas cálidos, el humilde ovino sirvió como base para soberbios platos populares: chanfaina, treinta y uno, yaguarlocro o mondongo cocinado en chicha de jora. Otro pariente suyo, el chivo, fue a su vez motivo de una delicada creación culinaria: el popular seco de chivo.

La gallina vino a completar el terceto de carnes populares. Criada en todos los patios y corrales campesinos, se convirtió en proveedora de huevos y recurso de urgencia para toda ocasión inesperada. Particular importancia logró en la costa, donde el aguado de gallina, «espeso como para que se pare la cuchara», vino a ser plato central y prueba plena de la habilidad de las cocineras.

La vaca, aunque menos numerosa en los corrales familiares, rindió también su fruto en las hábiles manos de las mujeres. Su carne ingresó a la olla ecuatoriana para integrar el sancocho, émulo del puchero español, rebo-

sante de plátanos pelados, de yuca y de trozos de choclo tierno. El queso, por su parte, pasó a ser ingrediente indispensable de salsas y pasteles. Queso para tortillas de maíz, queso para empanadas, queso para llapingachos, queso para chiguiles, queso para choclotandas, queso para ajíes, queso para acompañar al maduro cocinado o para rellenar el maduro al horno, queso para el pan, queso para todo.

1.4. Bebidas

Contra lo que podría suponerse, hubo varias bebidas de consumo común, destacándose entre todas la “chicha” de maíz, elaborada en un proceso parecido al de la cerveza. También se producía “chicha” de frutas como el molle y las moras. Lugar aparte y valor especial tuvo el chaguarmishqui, equivalente ecuatoriano del pulque, obtenido del zumo del maguey.

La vida y la cocina del indígena estaban reguladas por la naturaleza, por las estaciones climáticas y por los ritos a ellas vinculados. Normalmente era simple y dependía de la caza o de la temporada de los frutos, pero tenía fechas especiales que le brindaban la oportunidad de mostrar su esplendor.

2. Cocina andina y costeña

La ocasión más fastuosa de la cocina indígena la daban las cosechas. Junto al canto coral de la recolección de papas o mazorca estaba el lujurioso ají de cuy y hacían acto de presencia los variados potajes de la quinua, el aguamiel de maguey y la chicha madura en rincones secretos.

Si la cocina andina era importante, la de la costa lo era aún más. Además del maíz, contaba con la yuca, el maní, los camotes, el cacao, el coco, los palmitos, aves al por mayor, carnes de animales salvajes y una variedad de frutas tropicales.

Un cronista español de la conquista, Agustín de Zárate, encontró en nuestra costa “muy grandes pesquerías, de todos géneros de peces y mu-

chos lobos marinos”. Otro, Fernández de Oviedo, consignó en un *Sumario de la Historia Natural de las Indias* amplia lista de “excelentes pescados... que se toman en los ríos en grande abundancia y asimismo camarones muy buenos” y agregó que

::533::

en la mar mismo se toman algunos de los de usos nombrados y palometas, y pargos, y lizas, y pulpos, y doradas, y sábalos muy grandes, y langostas y jaibas, y ostras, y tortugas grandísimas, y muy grandes tiburones, y morenas, y otros muchos pescados, y de tanta diversidad y cantidad de ellos, que no se podía expresar sin mucha escritura y tiempo.

La variedad de combinaciones gastronómicas que se elaboró con toda esta riqueza de productos fue sorprendente. Cazuelas de pescado y de mariscos, con salsa picante de achiote y ají; pescado con coco (sustancioso potaje que hoy mismo nos deleita); salsa en pasta, de maní con harina de maíz (la famosa “sal prieta” de Manabí); turrone de maní con miel o dulces de maní molido con harina de maíz (el hasta hoy celebrado bocadillo de El Oro y Loja); y bollos, muchos bollos, hermanos mayores –sólo por el tamaño– de los chigüíles y tamales serranos: bollos de pescado, bollos de camote, bollos de yuca, bollos mixtos, todos envueltos en hoja de bijao, tibios y sudorosos compañeros de todo caminante.

Hubo otro potaje, casi olvidado, si no abandonado del todo: la mazamorra de maíz con leche de coco. Fernández de Oviedo nos ha dejado la receta:

Esta carnosidad o fruta (del coco), no moliéndola ni majándola mucho, y después colándola, se saca leche de ella, muy mejor y más suave que la de los ganados, y de mucha sustancia, la cual los cristianos echan en las mazamoras que hacen del maíz, a manera de puches y poleadas, y por causa de esta leche de los cocos son las dichas mazamoras excelente manjar, y sin dar empacho en el estómago, dejan tanto contentamiento

::534::

en el gusto y tan satisfecha la hambre, como si muchos manjares y muy buenos hubiesen comido.

Como se sabe, no hay gastronomía posible sin aderezos. Condimentos, salsas y colorantes despiertan los sentidos para el ceremonial de las comidas. El trópico es pródigo en hierbas, frutos y esencias lujuriantes: albahaca, ají, culantro, perejil, malvarrosa, arrayán, laurel, romero, achiote, canela, entre otros.

2.1. Ají

El ají fue el más noble condimento de la comida indígena. Entero o molido, crudo o cocinado, solo, relleno o mezclado con otros condimentos, fue el saborizante por antonomasia, el condimento clave de las grandes y pequeñas comidas aborígenes. Él dio nombre o apellido a viandas y productos de la tierra: ají de cuy, ají de queso, ají de chochos, tomate de ají, ajiaco. Con el llamado tomate de árbol formó indisoluble pareja gastronómica y dio por descendencia una salsa rosada digna de los paladares más exigentes. Desde entonces y para siempre, el ají y su cohorte se convirtieron en el non plus.

Por detrás del ají, y casi siempre próximo, se mantuvo el achiote. Y ahí donde el ají puso su sabor exultante, el achiote llegó con su color espléndido. Los abuelos indígenas le destinaron usos superiores: amuleto contra enfermedades y brujerías, filtro de amor para obtener favores femeninos, elixir proveedor de fuerza y resistencia.

Con toda esta riqueza de elementos, qué de mezclas y de combinaciones pudieron y debieron producirse en las ollas, cazuelas y tiestos aborígenes: locros de todo tipo, tortillas, humitas, llapingachos, bollos grávidos, turrone de maní, cazuelas sustanciosas y en todo el ají.

3. Dulces de la cocina ecuatoriana

::535::

Compota indígena, capulíes, moras, mortiños, caimitos, zapotes, granadillas, guanábanas, aguacate o palta, mamey y piña; el puchaperro de capulíes, el masato, el chocolate, los churos, la colada morada y el dulce de zapallo. Esas son herencias suficientes para honrar la memoria de las abuelas indias, olores que aún aroman el fogón familiar del pueblo, sabores que aún sorprenden y entusiasman a los desprevenidos visitantes.

Vale la pena citar el testimonio de Mejandro Holinski, gourmet y hombre de mundo que, a mediados del siglo XIX, justificó la fama de los dulces y helados de Quito, equiparando estos últimos a los reconocidamente célebres de Nápoles o Palermo. “La hospitalidad del general Vicente Aguirre –refiere Holinski– me permitió apreciar la gastronomía ecuatoriana en todo su esplendor; nos sirvieron por lo menos veinticinco platos y el postre tenía una magnificencia”.

El aporte español a nuestra cocina fue de carácter doble: por una parte, trajo a nuestro suelo elementos y experiencias europeos y africanos; por otra, permitió el intercambio de cosas y animales aborígenes hasta entonces de uso local y limitado. Fue así que nos llegaron cerdos, reses, ovejas, pavos, gallinas, ajos, cebollas, trigo, cebada, habas, coles, tomates, cítricos, plátanos y caña de azúcar. Enriquecida con nuevos elementos, la cocina popular ecuatoriana pudo desarrollar sus propias tradiciones regionales, inventar nuevas viandas y cocinar tierna y amorosamente, durante tres siglos, los potajes de la succulenta gastronomía nacional.

Uno de los hechos más significativos de la nueva situación fue la adopción popular del cerdo, el borrego, los pavos y las gallinas, que pasaron a convertirse en animales domésticos de la mayoría de la población, mejorando la dieta y reforzando el arte culinario.

Especial importancia cobró la manteca de cerdo, densa y sabrosa, que pese a no ser el distinguido aceite de oliva, permitió la lubricación de los viejos potajes de la tierra y la realización de una amplia gama de frituras. La carne del porcino, por su parte, vino a enriquecer el vientre de tamales

serraniegos y de bollos costeños y a engordar el de por sí sabroso locro de quinua. Además surgiere nuevos locros, como el de cuero o el arroz de cebada. Aprovechado en todas sus posibilidades, el choncho se volvió recurso pródigo para el asador, la paila y los embutidos familiares; con ello aparecieron los múltiples hornados, el jugoso sancocho de paila, la empalagosa fritada y esa roja serpiente de la longaniza, cargada de achiote y ahumada largamente en los cordeles de la cocina.

Ambato da constancia de su delicioso pan, sin par en el mundo, y varias clases de galletas, en especial unas llamadas hallullas, que se envían a Quito, Guayaquil y otras partes. A comienzos del siglo XIX, el “Nuevo viajero universal” destacó el gusto generalizado de la hierba mate entre los ecuatorianos, que, a la ya de por sí excelente bebida, agregaban “algunas gotas de zumo de naranja agria o de limón, y flores aromáticas”. Y el sabio Charles Darwin, olvidando por un momento sus preocupaciones científicas, no dejó de admirar la comida de las islas ecuatorianas, especialmente el delicioso pecho asado de tortuga y la sopa con carne del mismo animal.

4. La cocina ecuatoriana actual

La comida ecuatoriana actual es, pues, el resultado de una rica tradición culinaria, en la que se combinan sustancias y costumbres de varios continentes, mezcladas sabiamente en el crisol del buen gusto popular. Una cultura auténtica, macerada por siglos. Hoy, como ayer, nuestra cocina sigue entusiasmado a propios y extraños. Y es que sería imposible no conmovirse con nuestras incontables exquisiteces. Cómo una fanesca de mieses tiernas y bacalao. La guatita dorada, caldo de patas, ceviche, la fritada.

4.1. Sopas del Ecuador

4.1.1. Costa Norte: provincia de Esmeraldas y Manabí

Muchas veces se ha dicho que nuestro país está compuesto de varias regiones: de la cordillera de los Andes hacia la selva Amazónica, de la Cordillera

de los Andes hacia el Pacífico, el callejón interandino, las Islas Galápagos. La Costa cuenta con miles de hectáreas de producción bananera, de cacao y café, así como de camarones y frutos del mar. Esmeraldas y Manabí, tienen un destacado arte culinario cuyas características son el pescado, los mariscos, el coco, la yuca y las frutas. Dentro de ellas se destaca una variedad de sopas:

::537::

- Chupe de camarones.
- Sopa de verduras largas.
- Sopa de bolas de verde.
- Biche de pescado.
- Sango de choclo con camarones.
- Sopa de almejas con coco.

4.1.2. Costa Sur: provincias del Guayas, los Ríos y El Oro

Guayas, es el centro de vida portuaria, comercial e industrial de Guayaquil. Río arriba hay otra provincia verde, Los Ríos, y al sur la provincia bananera, El Oro. La cocina de estas provincias tiene predilección por los mariscos, cuya receta más apreciada son los cebiches; también el pescado se prepara con variedad; el arroz es la base fundamental de la cocina costeña, y para los postres ofrece diferentes frutas.

- Sopa de arroz con arvejas tiernas.
- Caldo de lentejas con carne.
- Sancocho costeño.
- Guatita criolla.
- Encebollado de pescado.
- Aguado de gallina.
- Sango de verde.

4.1.3. Sierra general

La región interandina dispone de gran diversidad alimenticia, cuyos orígenes se remontan a los tiempos precolombinos. La variedad de su espacio geográfico, que va desde los páramos andinos hasta zonas templadas y subtropicales, ha producido una gama de platos típicos que se conservan en el centro tradicional de los pueblos. La cocina serrana se inscribe dentro de un marco de la cultura andina del maíz, del cual se realizan las humitas, el choclo tierno con queso, la chicha de jora y en Cuenca la preparación típica del maíz, el mote. Sin olvidarnos del chocho, rico en proteínas, el ají que basta para dar sabor a todas las comidas, y una variedad de harinas como cebada, maíz y trigo. La cocina serrana es uno de los ricos frutos de nuestro ser mestizo.

- Ají de queso.
- Sopa de bolas de maíz.
- Fanesca.
- Caldo de gallina.
- Locro de papas.

4.1.4. Sierra Norte: provincias de Carchi e Imbabura

Tulcán, la capital de la provincia del Carchi, es la ciudad más alta del país. Sobre el nivel del mar tienen una gran producción de papas, habas, fréjol y hortalizas; la cocina carchense se especializa en locros, tortillas de papa, las coladas de haba y preparaciones del fréjol. Imbabura es rica en cultura aborigen, mientras en Otavalo varias comunidades indias mantienen una altiva independencia y una vida progresista, además de que allí el santoral católico ha dado lugar a interesantísimas manifestaciones folclóricas, algunas de las cuales coinciden con los ciclos del maíz, por ello las fiestas constituyen un amplio despliegue culinario: carnes, tortillas, tostado, empanadas, y el infaltable ají. En estas provincias el cuy está en el centro las fiestas, y se aprecia el librillo, preparación de vísceras y el yahuarlocro.

Entre le Carchi e Imbabura, el valle del Chota es una isla trópico, con clima tórrido y población negra, sus condiciones en la cocina son de rasgo costeño: el arroz, la menestra, y la utilización del plátano.

::539::

- Locro de berros, nabo, acelga.
- Morocho de sal.
- Cauca de choclo tierno.
- Sopas de harina arveja, fréjol.

4.1.5. Sierra Central: provincias de Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar

Quito, fastuosa ciudad barroca, centro del país, a la que acude gente de todas las provincias, es también un amplio traspaso de usos culinarios. Ha tenido una rica tradición culinaria, muy vinculada con celebraciones festivas, con preparaciones como el cuy, la gallina, el morocho, las tortillas, los buñuelos, los merengues, las quesadillas, los dulces de guayaba, leche y melcochas. Latacunga, es la única en la preparación de las “Chugchucas” y las allullas. Guaranda y Riobamba han dado al folclor alimenticio los tamales, los chiguiles y las tortillas de maíz. Las bebidas tradicionales de estas provincias son la chicha y el canelazo con aguardiente.

- Sopa de quinua con queso.
- Caldo de patas de res.
- Caldo de verduras con masitas.
- Sopa de pan.
- Locro de cuero.
- Sopa de arroz de cebada.

4.1.6. Austro: provincias del Cañar y Azuay

Azuay y Cañar se reparten el territorio que fuera ocupado por los Cañaris. En esta zona, rica en maíz, la quinua sigue siendo una de las claves de su cocina. El mote es el acompañante de todas las comidas, a la vez que se usa para preparados de tanto ingenio culinario como el mote pillo o las tortillas de mote. Cuenca se gloria de preparar el cuy, el hornado de cerdo. Las dos provincias son ricas en platos de carne y trucha. Cuenca tiene además una delicadísima y variada dulcería.

- Sopa chorreada.
- Ajíyacu.
- Sopa de tapioca.
- Sopa de fréjol palmito.

4.1.7. Sierra Sur: provincias de Loja

Loja es la última provincia del callejón interandino, por lo cual las dos tradiciones se reflejan en su cocina, donde se destacan platos como la choclota, el ají de librillo, el ají de carne, el repe, la sopa de sango de quinoa y la cecinas.

- Sango lojano.
- Sango de quinoa.
- Pipián (sopa de guineo).
- Ají de librillo.
- Locro de mellocos.
- Repe.
- Sopa de harina de cebada.

4.1.8. Oriente: provincias de Zamora Chinchipe, Morona Santiago, Pastaza y Napo

::541::

Corresponde a la región amazónica, extenso territorio selvático surcado por grandes ríos. Los grupos indígenas tienen una cocina caracterizada por el uso de los recursos disponibles de caza, pesca y productos de la zona como la yuca, el pescado, la carne de guanta, la guatuza, el mono y el lagarto, que son la base de una comida nutritiva y sabrosa acompañada con chicha de yuca.

- Sopa de camarones con verde.
- Sancocho de pescado.
- Sango de choclos y verde.
- Aguado de pato con yuca.
- Chupe de pescado.

4.1.9. Galápagos

Se las ha llamado las Islas Encantadas por la exótica belleza de su paisaje volcánico y la riqueza de su fauna única en el mundo. Los frutos del mar, de los cuales los más abundantes son el atún y el bacalao, presiden la cocina de los pequeños restaurantes del Puerto Baquerizo, entre otros. Hay también ganado vacuno y cabras que permiten variar los menús.

- Sopa marinera.
- Caldo de bagre.
- Sopa de ostiones.

::542::

5. Tres recetas

Mote con Chicharrón

Número de Platos: 35 a 40

Unidad	Cantidad	Producto	Observaciones
Gr	5000	Mote	Maíz blanco grande
Gr	500	Cebolla paiteña	Cebolla colorada
Gr	600	Cebolla blanca	Cebolla larga (parecida al puerro escalonia)
Gr	100	Ajo en pepa	Pelado
Gr	100	Achiote	
Gr	100	Cilantro	
Gr	5000	Lonja de cerdo	Con carne y grasa
Gr	40	Comino	molido
Gr	200	Mantequilla	
Gr	60	Aceite	

Cebiche de Camarón

Número de Platos: 35 a 40

Unidad	Cantidad	Producto	Observaciones
Unidades	15	Tomate riñones	Rojos maduros
Gr	300	Cebolla paiteña	Cebolla colorada
Gr	300	Pimiento rojo	Juliana
Gr	300	Pimiento verde	Juliana
Gr	100	Pimiento amarillo	Juliana
Gr	100	Cilantro	Picado fino
Gr	600	Jugo de limón	Mayer verde grande
Gr	1000	Jugo de naranja	
Gr	50	Aceite	
Gr	60	Sal	
Gr	120	Salsa de tomate	Ketchup, maggi, etc
Gr	gotas	Salsa inglesa	
Gr	600	Fondo de camarón	
Gr	50	Ají	Rojo picado fino
Gr	60	Mostaza	
Gr	5000	Camarón (32 - 40)	Con cáscara
Gr	300	Apio, cebolla blanca, ají,	De cada uno 300
		Perejil, cebolla paiteña	Para marinar y cocinar

Seco de Chivo

Numero de Platos: 35 a 40

::543::

Unidad	Cantidad	Producto	Observaciones
Gr	7000	Pierna de chivo	En pedazos pequeños, con hueso y limpia, pueden ser 2
Gr	600	Cebolla paitaña	
Gr	200	Zanahoria amarilla	
Gr	100	Ajo	
Lt	1	Achiote	Líquido o pasta
Unid	2	Aji	Rojos grandes
Gr	200	Comino	Molido
Unid	20	Tomate riñón	Rojos maduros
Unid	15	Naranja	Lulu maduras
Unid	2	Cerveza	Pilsen
Unid	300	Panela o azúcar morena	
Unid	6	Clavo de olor	
Unid	2	Hoja de laurel	
Gr	100	Ají seco molido	
Atd	1	Cilantro	
Kilo	5	Arroz	
Unidad	20	Plátano maduro	
Unidad	5	Lechuga seda	Grandes
Unid	10	Tomate riñón	Rojos para ensalada
Unidad	5	Limonas	Verde mayor es el grande
		Sal	
Lt	2	Aceite	Para freír y etc.

Maíces, arepas, patrimonio e identidad

*Ramiro Delgado Salazar,
Colombia*

A la memoria de las manos de las mujeres que ancestral y contemporáneamente aún transmiten sus sabidurías indígenas, sus experiencias y sus relatos a través de los maíces cocidos, molidos, amasados y armados en la infinita gama de arepas que recorren el territorio de lo que hoy es Antioquia y el resto del país y del mundo, a Yolanda y otras mujeres más que narran historias patrimoniales en cada arepa que nos brindan, aún crujientes, salidas de las cayananas de identidad. A la Tía Nana, quien cada mañana nos recibía con los olores, sabores y texturas de las ricas arepas calientes y humeantes que aún conservan en mi memoria las marcas de sus manos, de sus dedos y quizás de sus huellas dactilares.

Indudablemente juntar palabras tan significativas como comidas, indígenas, patrimonio, oralidad, lenguas, memoria e identidad permiten que a la hora de hablar de Colombia y muy particularmente de la región antioqueña, el maíz sea uno de los invitados centrales y por lo tanto el convidado de honor en un Encuentro que habla de la difusión y promoción del patrimonio inmaterial de los países iberoamericanos.

El maíz, en el sentido amplio de la palabra, ha forjado la historia de las comidas y las bebidas de los habitantes de las Américas, desde el norte hasta el sur, y de las múltiples culturas que han construido un universo

amplio y lleno de mitos, prácticas culturales, sistemas de cultivo, siembra y recolección de las mazorcas y sus granos. El maíz es el motor de las diversas sociedades americanas que construyeron historias de organizaciones sociales, apropiaciones territoriales, sistemas religiosos y sexuales; en fin, el maíz es columna vertebral del patrimonio americano, de las identidades de este continente y de la memoria de los pueblos que aún hoy en día viven y conviven, cuidan y piensan alrededor de esta planta, que ha sido su hilo conductor a través de los tiempos míticos.

Este amplio espectro del maíz americano llega a este Encuentro a través de la “arepa antioqueña” que se ha convertido en un referente cotidiano de la identidad de los habitantes de esta región del país. La primera pregunta que me hago en este contexto dedicado a las culturas indígenas, es si desde las esferas globales es válido considerar los patrimonios de las sociedades indígenas como elementos para ser evaluados, definidos y declarados patrimonios de la humanidad. Al respecto recojo el concepto de “patrimoniable” aportado hace ya varios años por el equipo de investigación del proyecto Documentación del Patrimonio Cultural de San Basilio de Palenque. Un proyecto educativo desde la historia oral (2001-2004), el cual pone sobre la mesa el debate de cómo es cada sociedad, su conjunto de mayores o ancianos quienes a través de la historia van legando, a sus nuevas generaciones los valores, los elementos que ellos consideran deben ser el patrimonio que dejan a sus descendientes y cómo estos valores y estos elementos entran en la dinámica de actualización, reafirmación y resignificación en el día a día de la vida cotidiana y se van definiendo como “patrimoniales” en sus dinámicas de vida y proyección a futuro. En ese sentido es siempre bueno levantar inquietudes sobre el uso, por demás tan popular en nuestros días, del término patrimonio y que en muchas oportunidades pareciera algo que se piensa, gestiona, promociona, difunde, comercializa y quizás globaliza ajeno a las manos, a las memorias y a los procesos de quienes son los ancestrales poseedores de estas herencias y vivencias “patrimoniales”.

Si bien alrededor de la cultura antioqueña podemos utilizar este referente identitario en singular –gracias al mito infundado de que “la bandeja

paisa” y “la arepa” son banderas a través de las cuales las comidas de una región del país se sintetizan—, es bueno en primer lugar pluralizar el singular de la cultura antioqueña y hablar de las diversas regiones que conforman lo que hoy es el Departamento de Antioquia, y luego deconstruir el referente de “las bandejas paisas” como sinónimo culinario de unas sociedades, ya que los componentes que la conforman en el fondo no se refieren a la dieta diaria de los antioqueños.

El universo de las arepas cubre la región de Antioquia, desde las veredas más distantes hasta los más sofisticados supermercados urbanos, pasando por la amplia red de fábricas que conectan el campo con las ciudades. En especial en Medellín, donde es posible encontrar una diversa gama de arepas que se han ido apoderando de los sitios de venta.

Ahora traigo a la memoria una época de crisis de la arepa antioqueña (que se reflejó al interior de muchos hogares), en la cual las arduas tareas de conseguir el maíz adecuado, remojarlo y cocinarlo a fuego lento pero constante, molerlo poco a poco en la máquina de moler, posteriormente ir armando las arepas y seguidamente ir asándolas una a una, llevó a que tuviera lugar en el día a día un producto conocido como areparina, que entre comillas suplía la masa de maíz necesaria para la fabricación de las arepas. Si bien en ese momento aparecía como la solución a las dificultades y demandas de la preparación de las arepas de puro maíz en medio de las tareas de una vida moderna y global; en general estas arepas, ni recién salidas de la parrilla o de la cayana, alcanzaban el sabor de una arepa de auténtico maíz. No obstante la incursión de este producto, en la ciudad y sus distintos mercados barriales y zonales se continuó ofreciendo una amplia gama de “verdaderas” arepas provenientes de las zonas montañosas del Valle de Aburrá. Incluso se originó una creciente “industria, fábrica o taller artesanal de arepas” que hoy acompañan a las ya mencionadas ofertas de arepas ya listas, y que debido a sus sabores, olores, texturas y formas, permiten hablar de las memorias patrimoniales de un maíz cocido y preparado en una larga historia cultural que llega a nuestros días. Sabores ancestrales, sabores a patrimonio al lado de sabores “industriales”.

Lo anterior nos pone sobre el debate del tema de la comida y sus referentes patrimoniales, y cómo estas comidas propias de las culturas y con las que ellas se identifican, no son más ni menos que sus “símbolos culinarios”, y por lo tanto no son fácilmente manipulables ni reemplazables. Una arepa de areparina o una arepa de maíz pelado o de chócolo no sólo nos hablan de variantes de una preparación, nos hablan de símbolos que representan y tienen sentidos particulares para quienes las consumen.

En el taller que tuvo lugar en este Encuentro, observamos a través de una muestra y degustación que en un primer momento los participantes establecieron una diferencia entre el singular “arepa” y el plural, reconociendo las variedades existentes; en segundo lugar ese plural se multiplicó al tener en cuenta las formas y los olores que permitieron, de paso, poner a funcionar su dispositivo simbólico, para entrar en el momento de las memorias y los recuerdos, los cuales en el tercer momento, que era el de comerlas, los transportaron y les permitieron volar en sus historias, gracias al papel de la comida que habla de la identidad. Es importante en este momento retomar el tema del patrimonio y de la comida como el diálogo de dos conceptos estructurales para pensar la historia de las sociedades, en este caso de las americanas.

Particularmente en el contexto de las sociedades indígenas que aún viven en el territorio antioqueño, la comida está amarrada a las memorias de los ancestros y de las fuerzas creadoras, como en el caso de los embera, a quienes Dabeida y Caragabí les entregaron el maíz, el plátano y los cogollos de palmas y de caña como base fundamental de su alimentación y más que la entrega de esos productos, fue la posibilidad de la permanencia de la comunidad a través de los tiempos. Estos productos no solamente son la base de su alimentación sino que representan una historia de conocimientos especializados de los ecosistemas, de las variedades de estas plantas, y sus diversos lugares en la cosmogonía, en la religión, en la economía, en el uso del territorio, en las técnicas de cultivo y apropiación y por consiguiente están insertados en una cotidianidad y en unas ceremonias que definen y fortalecen los referentes identitarios de esos indígenas.

::548::

El universo de la comida exige del conocimiento del universo animal, mineral y vegetal, de sus ciclos y de la manera de apropiarse de ellos por parte de la comunidad. La construcción de códigos culinarios implica la manera de comer y de beber de las distintas sociedades y en la mayoría de las situaciones permiten la ejecución de múltiples rituales. En nuestro caso, tienen un valor especial el maíz, las chichas, las masas hervidas preparadas con el maíz y complementadas con carnes ahumadas, secas o saladas y con distintos ajíes y guisos que aliñan y le dan sabores propios a este universo culinario.

Finalmente, el tema del maíz, de los indígenas y su presencia en una ciudad como Medellín levanta interrogantes sobre cómo hoy después de más de 500 años de colonización por parte del mundo global, que se inicia casi desde 1492, el universo de las comunidades indígenas se propone para ser abordado desde el tema del patrimonio cultural de la humanidad, agregándole el apellido y enfrentándonos al dilema de lo material o de lo inmaterial, de lo tangible o de lo intangible o de lo oral. No creo que sea necesario que organismos internacionales hayan marcado la ruta de las declaratorias para pensar el tema de la comida y el patrimonio, pues si algún aspecto de la vida de la sociedades es considerado milenariamente por los pueblos como su patrimonio, son las condiciones ecosistemitas y el universo de la comida que en esencia son las únicas necesarias para la permanencia de la vida humana, ya que a través de sus recursos y las maneras de transformarlos en comida es como un pueblo puede permanecer como colectivo de seres vivos.

Llama la atención que después de tantos años de desconocimiento, de abandono, de etnocidio y de olvido de nuestros ancestros que aún hoy viven en el campo y en las ciudades, se ponga el ojo sobre su patrimonio, especialmente desde miradas de orden global. Ahora so pretexto de la identidad nacional, del patrimonio que identifica a Colombia, lo antes olvidado es ahora valorado, evaluado y posicionado y por lo tanto incluido en las agendas de la contemporaneidad y la globalización como símbolos usurpados a las memorias de los mayores anteriormente asesinados en medio de las luchas de la imposición de los modelos políticos, religiosos, económicos, territoriales, sociales y culinarios.

Quizás sea necesario ver con otros lentes el tema de la comida y el patrimonio, máxime cuando se habla del patrimonio indígena. No es posible dejar de tener presentes los intereses globales, políticos y estratégicos que se mueven en el mundo de hoy. Una nación consagrada constitucionalmente a la multiculturalidad y a la pluriétnicidad no puede darse el lujo de seguir usurpando no sólo los símbolos culinarios de las poblaciones indígenas, sino también de las poblaciones afrocolombianas, negras, raizales, campesinas y mestizas en aras de la comercialización empoderada de los ideales referentes de una supuesta identidad nacional culinaria; y las modas de la globalización no pueden seguir campantes sobre las regiones del país en la búsqueda de los símbolos ancestrales de nuestras identidades nacionales, para ser objeto de malabares culinarios con el pretexto de entrar en la ruta de la gastronomía, de lo gourmet, de las comidas fusión y de autor, que no son más que nuevas maneras fortalecidas de tomar de los otros su alma para exhibirla en otros lugares, privándola de sus reales sentidos, formas, sabores, colores, combinaciones y contextos.

Nada más material, tangible, olible, saboreable, observable y degustable que el mundo de la comida y la bebida, ya que como su sentido clásico refiere al hablar del símbolo, éste no sólo tiene una materialidad sino una idea, un saber que se transcribe en dicha expresión simbólica. Las arepas llamadas de Antioquia no son más que el símbolo de la larga ruta del maíz, que recibido de manos de los ancestros de los embera, y transformado a través de los tiempos, tiene lugar en las mesas de la ciudad de Medellín, en las cuales pone el dilema entre las arepas de maíz puro, de chócolo o de pelao frente a las nuevas arepas semiindustriales, con preservativos, de forma geométrica impecable, que quizás cumplan con su papel de recordar las memorias de las abuelas, pero que siempre levantan interrogantes y generan las infinitas búsquedas de las deliciosas arepas hechas aún en cayana y en fogón de leña.

Taller de gastronomía indígena

El coordinador del taller, el antropólogo colombiano Ramiro Delgado, dio la bienvenida a los asistentes y presentó al tallerista Luís Suárez, chef ecuatoriano. Las condiciones del escenario fueron ideales debido a que en el SENA está ubicada la Escuela Gastronómica del Caribe, dirigida por Rafael Martínez. El apoyo de docentes y estudiantes fue eficaz y previamente grupos de cinco estudiantes fueron escogidos por Leonardo Suárez, tutor de gastronomía de la institución, para asistir a los talleristas nacionales e internacionales.

1. Luis Suárez, Ecuador

1.1. Seco de chivo (estofado), arroz con achiote y plátano maduro en tajadas

Luís Suárez inició presentando una visión global de la cocina y específicamente de la comida ecuatoriana. La parte teórica se desarrolló desde una perspectiva histórica de los alimentos y su papel social y cultural. Hizo hincapié en los elementos que se comparten en América en torno a la gastronomía, así como en las diferencias en la preparación.

Ingredientes: cebolla larga, tomate, cebolla roja, cerveza, comino, ají picante, cilantro, panela, zanahoria lulo (llamada naranjilla en Ecuador) y aceite con achote. Utensilios: olla, caldero, rallador, licuadora, cucharas, cuchillos, destacando el valor de la cocina inteligente en alusión a la tecnología aplicada a la cocina. Texturas, olores, sabores y colores son elementos indispensables a la hora de estimar la preparación y cocción de los alimentos.

Preparación del chivo: se corta en porciones pequeñas y uniformes que hagan posible una ración fácil para llevar a la boca y armonice con los otros alimentos en ese mismo sentido. Se adicionan comino y ajo para luego marinar en cerveza los trocitos del chivo y facilitar así el ablandamiento de la carne. La sal se usa en una proporción de 10 gramos por cada kilo de chivo, si bien este paso se deja para el final con el fin de evitar la deshidratación.

Por otro lado, en una olla se agrega agua que se lleva a ebullición y se introducen los tomates, a los cuales se les retira la parte del tallo y con el cuchillo se hace una cruz en la parte superior para facilitar el retiro de la piel; se continúa con la cebolla en trozos pequeños y lo mismo se hace con las naranjillas.

Mientras el anterior proceso se encalda, se calienta un caldero con aceite de achote y se mueve para que circule el aceite, una vez caliente, se agrega el chivo ya marinado para que selle. Se hierve con el atado de ají y cilantro. Se licua en el agua que encaldaron la cebolla, la naranjilla y el tomate, se cuele esto a la vez y se le agrega al chivo que ha sido sellado; se le añade zanahoria rallada y mezclada con panela (buscando una especie de miel) con el fin de neutralizar un poco el ácido del tomate y la naranjilla; se pone sal, y se deja secar un poco esperando que el resultado sea una salsa.

Se acompaña de arroz con achote que lleva los siguientes ingredientes: arroz, achote, sal y agua. En un caldero se vierte el aceite con achiote, se sofríe el arroz y se agregan 10 de gramos de sal por cada kilo de arroz, así como dos tazas de agua por una taza de arroz. Se deja secar a fuego lento. Se acompaña con tajadas de plátano maduro que se fríen.

2. Ramiro Delgado, Colombia

2.1. Arepa antioqueña

Se llevó a cabo un ejercicio de degustación y explicación de distintas formas de arepas (hechas en forma industrial, asadas; hechas a mano, molidas en molino manual y redondeado con las manos; hechas con maíz pilado y con ceniza, asadas y redondeadas con las manos; y por último arepas de

::52::

maíz verde o choclo asado), las cuales se acompañaron con un “hogao” o sofrito de tomate, cebolla junca, cilantro y sal. Se hizo referencia a las distintas formas de hacerlo según la región.

Antes de degustar las arepas, se presentaron distintas formas o estados del maíz para palparlos y examinarlos por todos los asistentes: maíz en la mazorca, maíz pelado seco, maíz seco sin pelar, maíz biche desgranado.

3. Guillermo Iraola, Bolivia

3.1. El chairo

Tras una extensa valoración histórica sobre elementos de la cultura alimentaria y sus prácticas en Bolivia, el tallerista señaló que cada país tiene su receta bandera y presentó el chairo como una de las recetas de referencia de Bolivia. Ésta comida, que tiene su origen en la ancestral cultura aimara, cuenta con el importante aporte de la papa, relevante también culturalmente.

Antes de la llegada de los españoles, las prácticas alimentarias descansaban sobre una dieta vegetariana y la comida con base en la carne se daba de manera eventual, principalmente en una fiesta que se acostumbraba comer conejillo de indias (cuy). La presencia hispánica modificó los hábitos alimentarios con una variada gama de carnes (gallina, res, cordero, etc.), así como, gracias al contacto con la cocina española, se dio inicio al consumo de la sal.

Los ingredientes del chairo, plato tradicional de La Paz, son: 6 nudos de carne de cordero (espinazo o rabadilla); 300 gramos de chalona de costilla (charque de cordero salado); 150 gramos de patasca (mote de maíz); 500 gramos de chuño remojado; 100 gramos de arvejas; 100 gramos de habas; 2 papas grandes; 2 cebollas medianas; una ramita de perejil; 30 gramos de orégano; 2 zanahorias; 1 ají verde o locoto; 300 gramos de trigo cocido; 2 cucharadas de cebolla verde (cola); una ramita de huacataya o hijchipa; una ramita de hierbabuena; un nabo; una cuchara de ají colorado molido, cocido en aceite o manteca de cerdo.

La preparación: la carne se separa por nudo, el espinazo por persona. Se remoja la chalona y se martaja en fibras pequeñas. Las verduras y el ají verde se pican (en el caso de la cebolla, finamente), se rallan las zanahorias y el nabo. A continuación se ponen todos los productos en una olla de agua hirviendo (9 tazas para 6 personas, aproximadamente); la sal sólo se añade al final. Después de una hora de cocción, cuando la verdura está amortiguada, se agregan las habas y las arvejas peladas; cuando la carne está bien cocida, se añade el chuño martajado, la pataska y el trigo cocido. Más tarde (10 minutos) se ponen 2 cucharadas de cola de cebolla verde picada al hilo; ½ cucharilla de huacataya y una ramita de hierbabuena picadas. Ya terminado el chairo, se ponen unos cuantos chicharrones encima del platillo y ají cocido, se rocía con perejil desgajado a mano.

4. Tivi López, Colombia

4.1. Arroz con mero

Ingredientes: mero salado, aceite, cebollín, ají dulce y ajo.

La tallerista guió la preparación del mero: se sofríen en un caldero el cebollín, el ajo y el ají dulce con aceite y achiote; se desala el mero en agua hirviendo y se desmenuza para agregarlo al sofrito. Luego se mide el agua de acuerdo con la cantidad de arroz (dos tazas de agua por una de arroz), dependiendo de la sal se le echa agua donde se cocinó el mero, se deja secar y se tapa dejándolo a fuego lento.

4.2. Arroz con cecina

Ingredientes: cecina (carne de chivo salado, secado al sol), ají, ajo, cebollín, pimienta de olor y vinagre de maíz. Se sofríen el ajo, el ají, el cebollín, la pimienta de olor; se le agrega vinagre de maíz (agua de maíz cocido que se deja fermentar con ají picante). Se sofríe con aceite de achiote. Se agrega agua proporcional al arroz y se pone a ablandar la cecina troceada, luego el arroz se seca y se cocina a fuego lento.

4.3. Mero guisado

Ingredientes: mero fresco, cebollín, achiote, ají, pimentón y pimienta de olor.

Se sazona con sal el mero, se sofríe con aceite de achiote el cebollín, el ají, el ajo, pimienta de olor, se le añade al mero fresco, se deja cocinar a fuego lento sin voltearlo, solo se sacude un poco el caldero para evitar que se deshaga el pescado, se agrega un poco de agua.

4.4. Fiche

Se utiliza para acompañar guisos. Ingredientes: harina de maíz, aceite y agua. Se calienta el agua con aceite y sal, se le agrega harina de maíz de a poco, sin dejar de revolver para que no se hagan quemadas, luego se vacía sobre un molde llano, se deja enfriar y se voltea para fraccionarlo en porciones.

5. Jesús Gutarra, Perú

5.1. La pachamanca

La pachamanca es una comida y coccinatura ancestral quechua prehispánica. El tallerista explicó que pachamanca en quechua traduce: pacha, tierra; y manca, olla, es decir: olla de tierra. Es un plato típico del Perú que ha sido transmitido y preservado como patrimonio en virtud a las fuentes orales, se basa en la cocción al calor de piedras precalentadas, de carne de cordero, res, cerdo o conejo previamente sazonada, macerada con elementos naturales que dan sabor a la carne.

El procedimiento: se hace un hueco en la tierra en el cual se pone una capa de piedra, deben ser piedras lisas o chinas. Se le hace encima un armazón con platinas de hierro y sobre él se van montando piedras cuidadosamente –como haciendo una bóveda– dejando una entrada para poner la leña, la cual debe ser guagasote, u otro árbol que dé aroma, hasta que

haga brasas. Se sazona la carne escogida, se trocea y añaden yuca, batata, diferentes variedades de papa, maíz, envueltos de maíz verde llamados humitas y plátanos. Se retiran las piedras calientes con unas tenazas y luego el armazón de platinas de hierro, sobre las brasas se coloca una capa de piedras. En orden, la yuca con cáscaras, la papa, plátanos amarillos y encima, seguido de las carnes, se le ponen hojas de bijao y luego piedras calientes, así sucesivamente.

De acuerdo con la tradición peruana se sirve en el suelo, o bien sobre una mesa. La pachamanca es un saber milenario de profunda raíz indígena: comida, patrimonio y etnicidad como acervo de un saber y sabor milenario.

6. Amazonas

6.1. Pataranca

Pataranca es el nombre que recibe el pescado asado que se ha condimentado. Los talleristas, Fabiola y Fredy, expusieron los pasos de cada comida. Ingredientes: pescado entero, sal, pimienta, ají dulce, cilantro, azafrán, hoja de bijao, limón y cebolla roja. Primero se sazona el pescado con sal y pimienta, se rellena con el ají picado, cilantro, cebolla, cebollín y se baña con limón. Con agua caliente se marchita una hoja de bijao, luego se envuelve el pescado y se pasa por un sartén (15 minutos de cada lado).

6.2. Envuelto de pescado

Ingredientes: filete de pescado, ají dulce, cebolla, azafrán, yuca rallada y limón. La yuca se condimenta con sal y achiote, se pone una capa de yuca sobre una hoja de bijao, se pone en el centro el filete de pescado que ha sido condimentado con limón, sal y pimienta. Se agrega ají dulce picado, la cebolla roja y el azafrán, se baña con limón y se pone otra capa de yuca rallada, se envuelve y se sumerge en agua hirviendo por 15 minutos de un lado y después del otro por el mismo tiempo.

::556::

Para hacer chicharrones de pescado con la piel del pez, se le deja algo de carne que se sazona con sal y se fríe. Se hace una salsa con cebolla roja, un poquito de agua y limón, se licua y se sumergen los chicharrones para consumirse. El casabe se sofríe en el polvo de la yuca en un sartén y al voltearla se le echan larvas de castaña que son las nueces del Brasil.

6.3. Coctel

Ingredientes: leche condensada, esencia de vainilla, canela molida, clavo de olor molido, anís –20 gramos por 25 personas–, crema de leche, azúcar, licor blanco y pulpa de fruta. Proporción: se licua en agua la pulpa de la fruta con el azúcar, se agregan clavo de olor, canela y anís, además de la fruta licuada. Se añade vainilla y crema de leche.

DANZA Y MÚSICA

Talleres de danza y música

1. Mayalde

El grupo Mayalde pone en escena música que canta historias, recreadas con gracia pícaro a partir de la palabra que evoca, y al mismo tiempo transmite saberes ancestrales con el componente organológico de hechura artesana. Los instrumentos musicales son tocados por las manos maestras de una familia: Eusebio y Pilar los padres, Arturo y Laura los hijos, quienes se involucran de tal manera que dan la sensación de estar sonando con su cuerpo de forma preinstrumental, a la vez que articulan objetos y toda clase de herramientas que traspasan en cuerpos sonoros donde la función rítmica es determinante en la identidad del conjunto, sin perder de vista las voces melódicas y algunos aerófonos.

Como familia y artistas musicales, Mayalde retrata muy bien el concepto patrimonial: Eusebio asume esta consideración desde el rol de la dirección, Pilar representa la reproducción vital del grupo y simboliza el orden del saber sonoro transformado en cruces de sonidos y silencios que tejen el flujo musical, Arturo y Laura encarnan la relación de hermanos y con respecto a los padres tipifican tradición y modernidad.

Los participantes tuvieron actividades y ejercicios con el tallerista, quien explicó su cultura musical a través de un discurso pedagógico, lúdico y didáctico, simultáneo a la interpretación. Los ritmos interpretados fueron charra, pasacalle y jota. En una buena proporción, la parte instrumental recae sobre el ritmo: herradura, martillo, yunque, pedazos de tejas, panderos de diferentes tamaños, sonajeros, baldes, mesa, silla, palos, cucharas, gaitas de hueso de águila, acordeón diatónica.

2. Flamenco DEsGRANAo

El taller dio inicio con una explicación de Alicia González sobre el sentido semiológico del flamenco, y una exposición de los criterios lingüísticos tanto del flamenco como de la acción de “desgranar”, acudiendo al valor polisémantico de Granada como ciudad, granada ‘arma’ y granada ‘fruta’, buscando siempre motivos didácticos de acuerdo con el personal asistente (en grado mayoritario niños). En el flamenco la vida es expuesta en toda su dimensión de alegrías y penas, amores y desamores, esperanzas y todo el acervo de la cotidianidad con el picante del cante jondo, muy de adentro del alma humana.

El guitarrista Isidoro Pérez interpretó fandangos y seguirillas a manera de ejercicios pedagógicos, con la participación de los asistentes y con muestras de baile por parte de Pilar Morilla y de cante a cargo de Álvaro Rodríguez. Las palmas y la voz fueron determinantes para asumir el ritmo y la melodía, que más tarde eran acompañadas por la guitarra y la voz del cantaor.

La bailaora demostró su capacidad expresiva, plasticidad y belleza corporal y gestual, con el vestido y ornamentación típica del flamenco; gracia y plena precisión armónica entre música, toque, cante y baile. El mayor recurso preinstrumental consistió en las palmas: sorda y aguda para marcar el compás, y la voz para resaltar la parte melódica humana y darle el tono y acento del cante flamenco, con sus formas expresivas de pronunciar acortando sonidos a manera de epéntesis (bailaor, cantaor, desgranao), característica andaluza y de fuerte evidencia en la oralidad del Caribe, especialmente en Cartagena de Indias.

Alicia González hizo uso del tablero, computador y partituras, para exponer cantos, ritmos y compases, además de los palos o estilos: seguirillas, sevillanas, soleá, tangos, tanguillos, alegrías, fandangos, malagueñas, guajiras y colombianas entre otras; siempre proporcionando explicaciones históricas de los ritmos y sus componentes interétnicos: moros, castellanos, hebreos, gitanos, africanos, en otras palabras, todo un mundo

interracial que trasciende por mucho la actividad folclórica del pueblo andaluz. Los cantes y bailes son referenciados por la historia en cuanto al término flamenco que da a conocer Juan Ignacio González del Castillo, a través del sainete *El Soldado Fanfarrón*, escrito en 1785, donde se emplea el vocablo como gresca, cuchillo o reunión festiva donde surgen estos conflictos.

3. Conjunto Tradiciones de Huamanga

El taller fue dirigido por el maestro Alberto Eyzaguirre, quien se encargó de la parte introductoria, informativa, teórica e histórica. La exhibición práctica que le otorga al taller su carácter funcional y utilidad, tuvo el respaldo de Jorge Guerra, quien instrumentó la mandolina, el charango y la guitarra. La guitarra solista estuvo a cargo de Dante Córdova.

El papel pedagógico y el recurso didáctico de la enseñanza musical se caracterizó por las formas de ejecutar los cordófonos –la parte medular del conjunto–, principalmente del charango en la interpretación de géneros musicales de los Andes peruanos: carnaval, pasacalle, marinera, huayno y yaraví. La música de este conjunto representa los géneros ayacuchanos, que muestran el mestizaje entre lo andino y lo europeo como viva expresión de una cultura híbrida.

4. Los Taipis de Bolivia

La parte teórica se centró en la vida musical de los Andes bolivianos y su manera de hacer música con instrumentos propios de su folclor. La quena, la zampoña, el charango, patas de cabras como percusión de contrachoque, un bombo y dos guitarras, fueron los instrumentos utilizados; la organología aerófona le dio el timbre a la línea melódica diferencial que otorga a los ritmos musicales bolivianos su plena identificación sonora.

La caracterización instrumental utilizada por Los Taipis es una rica mixtura de las culturas indígenas aimara y quechua, principalmente los

instrumentos de aliento, de una honda tradición y parte de la cosmovisión andina prehispánica.

5. Danzas bolivianas

Dirigido por la maestra Nelly Teresa Cortez Flores, el taller consistió en el plano coreográfico, donde música y cuerpo se juntan de manera armónica. Los asistentes, algunos observadores y personas que no estaban inscritas en el taller, así como los miembros de su grupo, alternaron las posturas corporales y los ejercicios, seducidos por la música y las danzas.

Algunas danzas, como Suri sicuri, remiten a la fauna andina; en la morenada, de origen minero, los negros pusieron su energía como fuerza de trabajo esclavo en el período colonial: típica danza del Occidente boliviano, conecta lo religioso patronal con las faenas de la minería y las fiestas cívicas; la diablada es una danza llena de colorido y de máscaras alusivas a la figura luciferina; caporales es una danza que connota la parte del período colonial boliviano a partir de las fiestas campesinas donde fluye la rica artesanía tanto en la vestimenta femenina como en la masculina: las mujeres se destacan con las polleras de variados colorines, los zapatos de tacón alto y el sombrero conocido como cholitas. La parafernalia del vestido de esta danza muestra la presencia cultural europea y asiática con figuras representativa de la cultura china como el dragón.

6. Los Chimbángueles de San Benito de Palermo

El taller expuso la tradición africana de la cultura musical danzaria de Venezuela, con una corriente rítmica determinante: 7 tambores que operan como batería percutiva y dos instrumentos de viento: clarinete y una especie de flauta artesanal con material de PVC, con una boquilla y sin orificio.

La parte introductoria dio información sobre el grupo y sobre el santo: San Benito de Palermo. La parte ejecutoria instrumental expuso una mú-

sica y danza de preferencia callejera. La historia se remonta a la primera mitad del siglo XIX en la comunidad negra del Lago de Maracaibo, muestra de una cultura de resistencia que valiéndose del ritual católico camufló a sus divinidades africanas.

Los Chimbángueles simbolizan complejos ritos sincréticos que son expresados en su música y baile. Cada toque de tambor (machos y hembras) presenta sus propias nominaciones así: cántica, golpe de chocho, ajé, chimbangalero vaya, songorongomo vaya y misericordia. El taller privilegió estos toques y explicaron la función del santo y la representación de la figura de la mujer (una integrante entre 15) en la estructura del conjunto.

La parte religiosa es evidente en estos toques; el mayordomo cuida al santo y lo lleva cuidadosamente en el acto procesional. Es música y danza que encuentra en la calle el escenario real de su puesta en escena y en la cual el público y los músicos se confunden mágicamente bajo el frenesí de la percusión y una línea melódica que impone el clarinete y la flauta artesanal. La música ritualiza la negociación entre el mundo africano y sus divinidades con el ritual católico.

7. Taller de rondas y juegos infantiles

Dirigido por Martina Camargo, el taller contó con propuestas seductoras para los niños que hicieron de las rondas y juegos infantiles todo un universo sonoro entre ritmo y voz como función melódica. Se privilegió la función rítmica, base esencial de los bailes cantaos: tambora golpeá, tunas, berroche y guacherna. Se usó el currulao (tambor) para desarrollar los golpes característicos, pasos de la tambora golpeá y el derroche. Se destacó la función pedagógica y didáctica con un suave acento maternal que propició confianza y permitió explorar las capacidades rítmicas y corporales de los niños asistentes al taller.

Los bailes cantaos expuestos por Martina Camargo presentan la especificidad de su región natal: San Martín de Loba. En general, se logró divulgar diversos géneros musicales desarrollados en Colombia, Venezuela,

::564::

Bolivia, España y Perú, con la participación del músico asistente Gilberto Manuel Villalobos Jackson.

8. Decimeros y trovadores

Los decimeros Rafael Pérez y Alfredo Martelo; y los trovadores Pedrito Fernández y Cristian Vidales, realizaron desde sus respectivas modalidades los ejercicios característicos para dar a conocer sus trabajos donde la palabra cantada y encantada conmueve y seduce. En ese orden de ideas, decimeros y trovadores han hecho de la palabra un magisterio de recreación, son seres que viven sintiendo de manera visceral lo que hacen: cantar la palabra como primera gran conquista del pensamiento y, en su espiritualidad, trasmudan la emoción que les viene desde muy adentro y se valen de su capacidad repentista para versear en décima octosílaba o endecasílabo, los decimeros; y en coplas octosílabas los trovadores, para festejar el cuerpo y conducir a los sentidos tras el rastro de la palabra iluminadora.

Comunicado de los participantes

Los participantes en el IX Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los países Iberoamericanos, agradecemos a la Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, organizadora de estos Encuentros, que se han constituido en un espacio excepcional para los intercambios académicos de saberes, técnicas y fuentes de experiencia, hacia la formulación de políticas para la salvaguarda de este rico y diverso patrimonio.

Iniciativa precursora y pionera en la región, los Encuentros a lo largo de sus sucesivas ediciones se ha enriquecido en contenidos y ampliado su cobertura geográfica, convirtiéndose en un referente para los países iberoamericanos.

Sus aportes a la reflexión sobre el patrimonio inmaterial y su salvaguarda, ameritan, para asegurar su continuidad, todo el apoyo y reconocimiento de nuestras instituciones públicas, privadas, académicas, de las comunidades portadoras, de especialistas y personas interesadas.

Los participantes en este IX Encuentro, agradecemos también la acogida que hemos recibido de la histórica y bella ciudad de Cartagena de Indias.

