

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 12 – Mayo 2010

Ética, lenguaje y pueblos indígenas Perspectivas latinoamericanas

Editores del número

Nicolas Beauclair
Juan C. Godenzzi

© 2010, Section d'Études hispaniques.
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

CONTENIDO

Presentación	5
---------------------------	---

ARTÍCULOS

1. Éticas andinas y discursos de reivindicaciones indígenas: asociando tradición y alter-mundialización Nicolas Beauclair.....	9
2. Evolución de la problemática de los pueblos indígenas originarios en Colombia: Cosmología Nasa vs. discurso hegemónico Daniel Giraldo Pulido.....	35
3. Manuales escolares de <i>Historia y Ciencias Sociales</i> y subalternidad mapuche en un Chile multicultural Sara Smith.....	53
4. Legislación en materia de derechos lingüísticos y educación indígena en México Rossana Blanco Gómez.....	73
5. Los caníbales: visión amazónica de la antropofagia Pedro Favaron.....	93
6. Lenguas en el norte grande de Chile: antecedentes históricos y situación actual Victor Fernández.....	121
7. Contacto lingüístico en la cordillera andina de Mérida: Breve contexto histórico y consideraciones sobre un caso particular Belkis Barrios.....	143
8. Jerarquías y descortesía en los Andes peruanos: análisis del relato "El cuentero" de Edgardo Rivera Martínez Raphael Vargas Benavente.....	167
9. Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico Christian Pageau.....	181

10. El aporte del “criollismo” a la forja de la identidad nacional argentina Santiago Sánchez.....	199
11. Reverso de la memoria en la narrativa íntima de Juana Manuela Tatiana Navallo.....	217

RESEÑAS

<i>La historia interna del Atlas Lingüístico de la Península Ibérica (ALPI). Correspondencia (1910-1976). Introducción, selección y notas de Santi Cortés Carreres y Vicent García Perales. València, Universitat de València, 2009, 514 pp. [ISBN 978-84-370-7478-8].</i> Enrique Pato.....	235
--	-----

Presentación

La situación de los pueblos indígenas en América Latina lanza desafíos éticos y políticos a la sociedad en su conjunto y al Estado. ¿Se puede seguir manteniendo un sistema de subordinación y discriminación, que menosprecia no solo a pueblos y comunidades particulares, sino también sus formas de conocer y articular el mundo? El proyecto moderno, con todas las crisis que ha engendrado, muestra sus límites; y ante esa situación, la sensatez no moderna de los pueblos indígenas puede constituir una tabla de salvación para la especie humana y el planeta, pues nos enseña que el 'buen vivir' no se consigue con la lógica de la acumulación, sino de la articulación equilibrada de todos los habitantes del mundo, humanos y no humanos.

En ese marco de consideraciones, el presente número de *Tinkuy* dirige especialmente su atención a las realidades de los pueblos indígenas en América Latina; a sus lenguas y discursos; a sus contactos y mezclas. De una manera más específica, se exploran los discursos de reivindicación indígena en los Andes (Beauclair), en el sur de Chile (Smith), en México (Blanco); igualmente, a las cosmologías indígenas en Colombia (Giraldo) y la Amazonía (Favaron); a la formación lingüística del norte de Chile (Fernández), al contacto de lenguas en la cordillera andina venezolana (Barrio) y a las estrategias discursivas de las formas de tratamiento (Vargas). De otra parte, se explora la cuestión de la producción de los saberes hegemónicos y periféricos (Pageau), del componente criollo y mestizo de la identidad nacional (Sánchez) y de los modos de inserción de lo femenino en el espacio de la patria (Navallo).

Adicionalmente, este número inaugura la introducción de reseñas en la revista. En esta ocasión, Enrique Pato hace una detenida revisión histórica del *Atlas Lingüístico de la Península Ibérica* (ALPI). Hay que indicar, por último, que se ha incluido el resumen en español y en francés de cada trabajo al inicio de los artículos, con el propósito de facilitar la lectura y alcanzar a un público más amplio.

Nicolas Beauclair
Juan C. Godenzzi

TINKUY n°12
Mayo 2010

Section d'études hispaniques
Université de Montréal

ARTÍCULOS

Éticas andinas y discursos de reivindicaciones indígenas: asociando tradición y alter-mundialización

Nicolas Beauclair
Université de Montréal

Nuevos desafíos éticos. El movimiento indígena. El análisis del discurso. Declaraciones de los movimientos indígenas. Conclusión. Anexo

Resumen

El artículo propone analizar declaraciones que provienen del movimiento indígena de los Andes en una perspectiva ética. Hablamos primero de los desafíos éticos que tocan al mundo de hoy y, más especialmente, de los relacionados con la mundialización y la cuestión indígena en Latinoamérica. Segundo, vemos más en detalle las características del movimiento indígena contemporáneo de los Andes. Luego, exponemos algunas propuestas teórico-metodológicas del análisis del discurso que provienen principalmente de la corriente de las tradiciones discursivas, de la semiótica del discurso y del Análisis Crítico del Discurso (ACD) que nos sirven en este trabajo. Finalmente, analizamos una serie de declaraciones que emanan del movimiento indígena, mostrando que éstas son una plataforma para las organizaciones indígenas para promover una ética que asocia unos de sus valores tradicionales con valores de izquierda característicos del movimiento alter-mundialista.

Résumé

Cet article propose une analyse de déclarations provenant du mouvement autochtone des Andes dans une perspective éthique. Nous parlons premièrement des défis éthiques qui touchent le monde d'aujourd'hui et, plus particulièrement, ceux reliés à la mondialisation et la question autochtone en Amérique latine. Deuxièmement, nous voyons plus en détail les caractéristiques du mouvement autochtone contemporain des Andes. Ensuite, nous exposons quelques-unes des propositions théorico-méthodologiques de l'analyse du discours provenant du courant des traditions discursives, de la sémiotique du discours et de l'analyse critique du discours (ACD) qui nous servent dans ce travail. Finalement, nous analysons une série de déclarations qui émanent du mouvement autochtone démontrant que celles-ci sont une plateforme pour les organisations autochtones pour promouvoir une éthique qui associe certaines de leurs valeurs traditionnelles avec des valeurs de gauche caractéristiques du mouvement alter-mondialiste.

1. Nuevos desafíos éticos

En los inicios de este siglo, el XXI, estamos confrontados a un fenómeno de mundialización que afecta cada vez más a los habitantes del planeta. Esta mundialización, heredada de un largo proceso empezado con la modernidad occidental, supone una aceleración y ampliación de los contactos intra e interestatales y hace cada vez más visible la diversidad de nuestro mundo, pero también las desigualdades e inequidad que lo atraviesan. El poder económico y político se encuentra en las manos de los mismos que empezaron los procesos de colonización hace varios siglos, los occidentales de origen europeo, muchas veces con violencia, estableciendo lo que se llama la 'colonialidad del poder' (Quijano). El continente americano es un buen ejemplo de la colonialidad del poder con sociedades que se han construido a base de relaciones desequilibradas entre conquistador/colonizador y conquistado/colonizado; y que han marginalizado y excluido a sus pueblos autóctonos a lo largo de su historia. En este sentido, si se considera a la ética como una reflexión y/o una práctica que ponen en juego las relaciones entre humanos, el vivir juntos (*vivre-ensemble*), y que determina los valores y las normas de este juego, las exigencias éticas de la mundialización se hacen cada vez más evidentes ya que problemas tanto locales como globales aparecen más y más y se influyen mutuamente. Evidentemente, la ética tiene que ver con las relaciones entre humanos, pero también con las relaciones de lo humano, lo que incluiría, por ejemplo, los problemas ecológicos como problemas éticos. En esta línea, el sociólogo francés Edgar Morin subraya la exigencia ética de la mundialización y dice:

Le vaisseau spatial Terre est propulsé par quatre moteurs associés et en même temps incontrôlés : science, technique, industrie, capitalisme (profit). Le problème est d'établir un contrôle de ces moteurs : les pouvoirs de la science, ceux de la technique, ceux de l'industrie, doivent être contrôlés par l'éthique, qui ne peut imposer son contrôle que par la politique; l'économie doit non seulement être régulée, mais elle doit devenir plurielle [...].” (Morin 41)

También, la Fundación por una ética planetaria, dirigida por el teólogo Hans Küng y activa desde los inicios de los años 90, que recientemente, frente a la crisis económica actual, ha tenido nueva oportunidad de hacerse conocer, dice en un artículo aparecido en el periódico *La Presse* del 22 de febrero pasado:

L'éthique n'est pas une cerise sur un gâteau, elle n'est pas là pour servir d'accompagnement à l'économie de marché mondiale. Il s'agit plutôt que la nouvelle architecture financière, que beaucoup appellent de leurs vœux et qui est instamment requise, soit soutenue par une armature éthique. La

cupidité et l'arrogance, ces tendances inévitables chez l'homme, ne peuvent être domptées que grâce à quelques règles éthiques fondamentales.

Esta fundación propone que esta exigencia ética sea interreligiosa e intercultural y, en esta línea, creemos que las éticas de las poblaciones indígenas de América, cuya toma de posición frente a la mundialización es más visible que nunca, pueden ser un aporte interesante para este proyecto. Sin embargo, para que pueda unirse e interactuar con las tradiciones del resto del mundo, las sociedades americanas tienen que re-unirse en su diversidad.

Esta tarea de re-unión de la diversidad no es fácil a causa de la colonialidad del poder, e incluso del saber, que está muy presente en Latinoamérica. Así, la tarea ética relacionada a la globalización propuesta por Küng y Morin es también una tarea ética regional y muy importante para América que está atravesada de muchas desigualdades y construida sobre la exclusión de ciertos sectores de la población, muchas veces basada en el criterio de raza. En este sentido, la interculturalidad como proyecto ético-político¹ parece ser una vía interesante para que las sociedades americanas puedan cambiar en una dirección que deje espacios para todos los actores culturales de las sociedades. Por nuestra parte, nos interesa sobre todo el lado ético de este proyecto y proponemos el establecimiento de una ética intercultural basada en el diálogo que pondría una atención particular en los aportes de los indígenas, que han sido silenciados durante demasiado tiempo. Así, este diálogo tiene que dejar espacio para que los indígenas se expresen directamente, es decir, hacerse entre individuos y/o instancias colectivas, pero tiene que hacerse también abriendo espacio en las instituciones de saber al estudio serio y dialógico de las realidades autóctonas, no como objetos que se miran desde el saber, sino como epistemologías que emanan de sujetos autónomos y dignos de consideración. En este sentido, el diálogo que entendemos establecer, por nuestra parte, es el que se da entre discursos y, entonces, la premisa que dirige nuestras investigaciones es la que plantea que las realidades discursivas propias de los indígenas constituyen una puerta de acceso a sus reflexiones éticas. Cuando hablamos de realidades discursivas propias, entendemos sobre todo los discursos de la tradición oral, pero también otras formas discursivas escritas que los indígenas hicieron propias, tales como la literatura, el discurso jurídico, el discurso político, etc. Concretamente, nos proponemos, en este trabajo, analizar discursos de reivindicaciones que emanan de las organizaciones indígenas de los Andes. Al hablar de discursos de reivindicaciones designamos las declaraciones que suelen surgir de los encuentros de estas organizaciones que son cada vez más numerosas y visibles. Así, el presupuesto de este trabajo es que los discursos de estos movimientos son una plataforma que permite a los indígenas emitir sus juicios y sus exigencias éticos en el contexto actual; y la hipótesis con la que nos

¹ Para una definición de la interculturalidad como proyecto ético-político ver Godenzzi 2005b.

proponemos trabajar es que la “ética indígena” que emana de estos discursos se basa en los principios éticos tradicionales de las poblaciones andinas, como la complementariedad y la reciprocidad, pero también en ideologías antineoliberales izquierdistas que responden al contexto mundial actual.

3. El movimiento indígena

El movimiento indígena en la región de los Andes ha estado presente desde que los españoles impusieron su poder en la región, pero de manera intermitente y con herramientas diferentes. En la época colonial podemos distinguir dos momentos importantes; primero, el movimiento de resistencia al invasor que se extendió desde la conquista del imperio inca hasta finales del siglo XVI con la muerte de Tupac Amaru I; segundo, el gran movimiento de rebeliones que ocurrió en el siglo XVIII y que terminó con la muerte de Tupac Amaru II en 1783. Estos dos momentos son movimientos armados que pretendieron restablecer a los indígenas en el poder frente a los españoles que lo habían usurpado a través de la conquista y de la colonia.

En la época republicana, es en los años 60 y 70 del siglo XX que el movimiento indígena retomó realmente fuerza y que aparecieron organizaciones políticas organizadas como el AIDSESEP en Perú, la ECUARUNARI en Ecuador y el movimiento katarista en Bolivia. Después, a partir de los años 90 el movimiento obtuvo una real visibilidad y se multiplicaron las organizaciones indígenas que tratan de tomar un espacio en la escena pública y política. Lo que estimuló, primero, la aparición de un número más grande de estas organizaciones en los 90 y su visibilidad fue el *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*, aprobado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo de la ONU, que “presenta el reconocimiento por esa instancia internacional de las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro de los estados en que viven” (Escárzaga 109). Hay que mencionar también la adopción por parte de la ONU de la declaración sobre derechos indígenas en el 2007 como uno de los acontecimientos más destacados en los últimos años que “apoya” al movimiento indígena. Sin embargo, como dice Fabiola Escárzaga:

La elaboración de una legislación internacional que conmine a los gobiernos nacionales a reconocer los derechos de su población indígena no nace de la buena voluntad de las instituciones internacionales o de su vocación democrática y civilizadora, sino de la exigencia previa por parte de los propios indígenas, que a lo largo del siglo XX, y particularmente desde los años sesenta, expresaron sus demandas mediante movilizaciones y una creciente capacidad de organización y de reflexión sobre sus propios intereses, así como por la gradual promoción de intelectuales y dirigentes

indios. También encuentra canales de expresión por medio de las formulaciones teóricas de grupos de intelectuales puestos al servicio de los intereses indígenas. (109)

Igualmente, cuando ocurrió la caída de los regímenes “comunistas” de Europa del Este en 1989, “a la izquierda tradicional también se le movió el piso y se creó un vacío ideológico y político en el que los planteamientos de los pueblos indígenas empezaron a tener mayor acogida” (Albó 213). Sin embargo, a pesar de una mayor visibilidad y acogida y cierto margen de maniobra, la situación de los indígenas no ha cambiado realmente y la represión de las organizaciones por parte de los gobiernos², que no quieren que las cosas cambien, sigue presente.

Evidentemente, el “poder” de los movimientos indígenas y su represión cambia según el país; así, Ecuador y Bolivia han desarrollado organizaciones indígenas de manera más sistemática desde los años 60-70 y tienen un lugar bastante importante en el paisaje político de estos países, mientras que las organizaciones indígenas peruanas son más recientes, en parte a causa del periodo de violencia en los años 80 por la lucha entre el gobierno y los movimientos terroristas como Sendero Luminoso. Hoy en día, la situación política de los países hace también que el movimiento indígena varíe de un lugar a otro, pero hay más que nunca una voluntad de unión entre las organizaciones de los diferentes países; por ejemplo, existe la CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas) que reúne varios países en su seno. Hay una lucha política intra-estatal que se está haciendo por parte de las organizaciones, pero también hay una clara voluntad inter-estatal y una conciencia identitaria étnica andina que no es sólo nacional.

Los discursos que nos proponemos analizar emanan de encuentros y tienen como característica el ser declaraciones firmadas por varias organizaciones y el tener un carácter unitivo entre los diferentes pueblos de los diferentes países. Así, lo que declaran parece ser “panandino” y se basa en las exigencias comunes de estos pueblos; además, son declaraciones que se publicaron en Internet y que, entonces, buscan ser leídas por mucha gente, probablemente para que se unan cada vez más personas a su causa.

4. El análisis del discurso

² Por ejemplo, el *Informe Alternativo 2008 sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en Perú* dice: “Sólo durante el presente año 2008, han fallecido como producto de la represión policial los comuneros campesinos: Rubén Pariona Camposano, Emiliano García Mendoza, Julio Rojas Roca y Santiago Lloclla Cañuri (fallecidos en febrero del 2008 en el paro agrario) y Jorge Altamirano Morán, durante el Paro Agrario en Julio del 2007. Este campesino murió como consecuencia de disparos producidos por arma de fuego, pero igualmente hubo cerca de 20 heridos producidos por proyectiles ‘perdigones’” (10).

El análisis del discurso es una corriente muy amplia que tiene varias ramas teóricas que ponen énfasis en diferentes aspectos de los fenómenos del lenguaje. Por eso, al hablar de análisis del discurso es importante especificar las herramientas que se pretende utilizar para evitar confusiones teóricas y metodológicas. Aquí, tres corrientes teóricas nos interesan más: la de las tradiciones discursivas, la semiótica del discurso y el análisis crítico del discurso.

Primero, Johannes Kabatek explica que las tradiciones discursivas (TD) son fenómenos que establecen relaciones que podríamos llamar interdiscursivas. Estos fenómenos interdiscursivos pueden aplicarse a cualquier tipo de tradiciones de textos, ya sean complejos (los géneros literarios, por ejemplo) o muy sencillos (los saludos, por ejemplo) y pueden ser combinados en un mismo texto. Al examinar las tradiciones discursivas de un texto, el analista puede tener una primera orientación para el análisis del discurso; utilizar cierta TD o combinación de TD puede constituir un punto de partida para entender la toma de posición del discurso o de la instancia del discurso y, entonces, puede hacer surgir las estrategias discursivas empleadas en la construcción del discurso. En este sentido, detenerse en las TD es una etapa imprescindible para un análisis profundo del discurso e, incluso, puede sostener las herramientas de otras corrientes del análisis del discurso.

Segundo, la semiótica del discurso, tal como la conceptualiza Jacques Fontanille (2003), es un “cambio de paradigma” en la semiótica. Dicho paradigma ha trasladado su objeto de estudio del signo al discurso; es decir, de unidades mínimas significativas a conjuntos significantes que implican la emoción, la percepción y las pasiones como actores en la significación. Se considera entonces el discurso como acto y su punto de partida es un cuerpo sensible. Así, Fontanille establece la diferencia entre texto y discurso como puntos de vista diferentes sobre los fenómenos del lenguaje y sus significaciones. El texto es un objeto que se presta para el análisis y en el que se identifican estructuras “fijas” mientras que el discurso es el producto de actos del lenguaje que producen y actualizan las estructuras. En otras palabras el texto es un producto-enunciado y el discurso es la unión entre la producción-enunciación y el producto-enunciado.

Metodológicamente hablando esto tiene dos consecuencias importantes: primero, hay que considerar que el contexto está siempre implícito en el discurso, ya que su punto de partida es un cuerpo sensible; así, muchos elementos no lingüísticos pueden entrar en la elaboración del sentido del discurso porque el cuerpo está influenciado por su percepción, sus emociones, sus pasiones, etc. y éstas están producidas y actualizadas por las experiencias y el mundo concretos. Segundo, al considerar el discurso como acto hay que considerar la articulación de las instancias del discurso porque, como proceso generativo, el discurso es susceptible de cambiar de trayectoria en cualquier momento y entonces de

cambiar de sentido. Estas “instancias” se caracterizan por una toma de posición del cuerpo, una toma de posición sensible que pone en juego la intensidad y la extensión. A mayor intensidad en la instancia, menor extensión; y viceversa. El termino de “brague” (Fontanille 2003, 123) se relaciona con las otras posiciones que entrarán en el juego de la instancia y se relacionarán con la toma de posición inicial. El desembrague designa el paso a otra posición y el embrague la vuelta a la posición original. El desembrague es entonces asociado a la extensión y el embrague es una tentativa de volver a la posición original y a una intensidad máxima, pero que no puede ser totalmente lograda. El desembrague es el estado ordinario de la instancia que se despliega en extensión y que pluraliza los elementos del discurso, mientras que el embrague es una tentativa de intensidad máxima tratando de volver a la posición original del cuerpo y a la unificación de los elementos del discurso. La articulación de todas las instancias y de sus “bragues” orienta el sentido del discurso.

Creemos que estas consideraciones muestran bastante bien las implicaciones sociales del discurso porque el cuerpo sensible del que habla Fontanille no puede ser considerado afuera de las redes sociales de las cuales forma parte. En este sentido, el discurso está sometido a las fuerzas sociales e institucionales, los juegos de poder e ideológicos y eso se relaciona con el análisis crítico del discurso. Está corriente, el ACD, se esfuerza por formar un puente entre análisis del discurso y crítica del discurso; es decir, entender las significaciones del discurso a través de su análisis, lo que implica, como dice Juan Carlos Godenzzi, tomar en cuenta los niveles pragmático, textual y lingüístico (2005, 129), pero también hacer la crítica del discurso, de su manipulación y utilización en los juegos de poder e ideológicos de la sociedad, como propone, por ejemplo, Michel Foucault. En general, el ACD sirve sobre todo para criticar y deconstruir los discursos sociales que emanan de los grupos mayoritarios y dominantes, pero aquí nos sirve más bien para entender las estructuras y estrategias discursivas relacionadas a modelos ideológicos en los cuales los movimientos indígenas se mueven.

Concretamente, el ACD exige, primero, una actitud crítica frente a nuestro propio trabajo como investigadores en la sociedad para justamente no reproducir un absolutismo esencialista en los objetivos y conclusiones de trabajo y, entonces, cierta condescendencia frente a los “objetos” de la investigación. Segundo, el ACD apunta a un enfoque multidisciplinario para dar cuenta de manera más completa de los diferentes aspectos del discurso y no encerrarse en consideraciones únicamente textuales y lingüísticas. Tercero, el hecho de ocuparse del lado ideológico del discurso puede ser útil en el intento de identificar los valores en juego dentro de los discursos porque los valores se establecen en un

juego de contrastes y comparaciones de actitudes e ideas³. En este sentido, las ideologías establecen escalas de valores al otorgar más o menos importancia a ciertas ideas y comportamientos y, entonces, posicionarse en pro o en contra de cierta ideología establece una base para su propia escala de valor y su propio sistema ético. Sin embargo, esta dinámica está lejos de fijar completamente los valores y, un poco como la sociedad, el discurso no es una totalidad cerrada y, aunque los sentidos son parcialmente fijados en momentos determinados, tiene potencialidades de renovarse constantemente; “le discours invente sans cesse de nouvelles figures, contribue à infléchir ou à déformer le système, que d'autres discours avaient nourri auparavant.” (Fontanille 2003, 85). En la misma línea de pensamiento Óscar García dice:

De hecho, la falta de sutura de lo social desvela la apertura significativa y, al mismo tiempo, la existencia de fijaciones parciales o momentos sobre los que se constituye lo social. Estos puntos discursivos privilegiados sobre los que se fija parcialmente el significado son *puntos nodales*. Por otro lado, permanecen los *significantes flotantes*, esto es, elementos, presentes en el campo de la discursividad, que quedan excluidos de la formación discursiva. [...] La identidad relacional de los actores sociales y las prácticas hegemónicas nos permiten comprender cómo se producen la dinámica y los cambios sociales. [...] Los actores sociales disponen, pues, de una apertura discursiva que permite acudir a otros significantes flotantes para fijar nuevos puntos nodales que hasta entonces habían quedado marginados en la formación discursiva existente. (389-90)

5. Declaraciones de los movimientos indígenas

De entrada, se tiene que mencionar que los tres textos que vamos a analizar son textos electrónicos encontrados en Internet en un sitio que difunde información y noticias sobre las organizaciones indígenas latinoamericanas: *Minga Informativa de Movimientos Sociales* (<http://www.movimientos.org/>). Así, de antemano, hay una hibridización de las tradiciones discursivas en estos textos. Primero, son textos informativos electrónicos y, entonces, tienen un carácter semi-dinámico, es decir que se puede tener acceso a ellos a través de una red de hiper-enlaces y podrían ser modificados en cualquier momento. Segundo, tienen un carácter noticiero, o periodístico, más tradicional porque aparecen como noticias dentro de sitios informativos y tienen ciertas características del artículo periodístico como la

³ Esta idea nos viene de la lingüística saussuriana y de la primera corriente de semiótica que conceptualizaron la lengua como un sistema de valores. Dichos valores son considerados como relativos ya que se establecen por contraste y oposición (en las relaciones sintagmáticas); y por comparación y sustitución (en las relaciones paradigmáticas) (Fontanille 2003 cap. 1; Benveniste 1966, 54-55). Así, extrapolamos esta idea a la ética que podemos ver como sistema que establece valores también en un juego de contrastes y oposiciones; y comparaciones e intercambios entre actitudes e ideas.

fecha de aparición (que no es la misma que la fecha de firma de la declaración) y un título pensado para llamar la atención. Finalmente, son textos declarativos que se insertan en la tradición discursiva política y jurídica. Es también interesante ver que todas estas TD son tradiciones adoptadas por los pueblos indígenas, algunas con una larga historia, como el discurso político y jurídico al cual se recurre desde la época colonial, y otras con una historia reciente, como los textos electrónicos. Además, es interesante saber que este sitio se reclama del concepto de la *minka* o *minga*, término quechua que designa una tradición de trabajo colectivo con fines sociales colectivos, lo que añade un carácter andino a esta mezcla de tradiciones. Veamos, ahora, estos discursos en orden cronológico (ver el anexo).

El primero de los textos que nos interesa considerar es el acto fundador de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) que se hizo en Cusco en julio del 2006 y se autodenomina “declaración”. Las dos primeras frases introductorias indican una toma de posición con una intensidad fuerte. La primera de estas dos indica un deseo no de integración, sino de liberación; y, además, indica la existencia de cierta represión de parte de los Estados hacia los pueblos indígenas. La segunda, apunta al reconocimiento de la diversidad del mundo andino en su condición nacional y cultural. Como declaración, el discurso toma, primero, una posición política, con la manifestación del deseo de “construcción de estados plurinacionales”; y, luego, una posición socio-cultural, llamando a la elaboración de “sociedades interculturales”. Ya tenemos con estas dos frases una toma de posición ético-política que gira alrededor de los principios de *liberación* y *reconocimiento*; y que apunta a la redefinición de los conceptos de *estado* y *nación*, y *sociedad* y *cultura* en la óptica de la diversidad.

El primer párrafo, que sigue a las dos frases, es una introducción y sitúa este encuentro en relación a las comunidades locales e internacionales y anuncia la exposición de sus reivindicaciones. La CAOI dice representar a los diversos pueblos indígenas y se dirige a ellos, a los otros “explotados y oprimidos de los Países andinos y a la opinión pública internacional”. Esta instancia del discurso muestra el carácter agrupativo efectivo de la CAOI y también su deseo de reunir aun más gente sensible a sus reivindicaciones, tanto en el nivel regional como internacional; hay diversidad, pero también reunión de la diversidad.

Después de esta presentación, el discurso se articula en tomas de posiciones que podemos agrupar en tres instancias: rechazo de ciertos valores y actitudes; afirmación de valores y prácticas sociales propios; y proposición o reivindicación de nuevos valores y actitudes ético-políticos concretos. Estas tres instancias no están expresadas de manera totalmente secuencial; primero, se expresan en orden (los dos primeros párrafos corresponden a la primera; los dos siguientes a la segunda y luego se enuncia una agenda con puntos concretos). Estos momentos textuales corresponden al desembrague de las instancias discursivas; es decir, son

el despliegue discursivo en extensión de la instancia, exponiendo las tomas de posición. Luego del desembrague de las instancias, nos encontramos con embragues; los últimos párrafos vuelven sobre las tomas de posición originales, pero no corresponden totalmente, hay ampliación del sentido.

En el primer momento, hay tomas de posición claramente en contra de las políticas “de colonización capitalista y neoliberal”. Se adopta una posición de rechazo hacia el imperialismo neoliberal y la colonialidad del poder que siguen con “la misma sociedad de exclusión” y que permiten “el saqueo de los recursos naturales”. Se comprueba “la caducidad de las estructuras políticas, económicas y sociales de los llamados ‘Estado-Nación’” que no han logrado reconocer ni defender la diversidad de los pueblos de la región andina y de sus recursos y mercados internos. Igualmente, se denuncia la opresión y la invisibilidad de las organizaciones indígenas y de sus líderes. En otras palabras, este encuentro de la CAOI está posicionándose en el tablero político-económico en contra de la mundialización neoliberal que multiplica los tratados de libre comercio que tienen efectos locales nefastos en los Andes y en contra de los estados andinos criollos “uni-nacionales” y “uni-culturales” que aceptan esta subordinación económica e ignoran las demandas de los pueblos indígenas. Podemos afirmar, entonces, que la CAOI se posiciona en contra de la explotación y la exclusión y tiene una clara tendencia anti-derechista.

El segundo momento se manifiesta sobre todo con la afirmación y valorización de las culturas indígenas y de sus valores y prácticas propios basados en la tradición ancestral como “alternativas para la reconstitución sobre nuevas bases de los países andinos”. Los principios expresados son la solidaridad, dualidad, complementariedad, reciprocidad, equidad, honradez (*Ama Sua*), veracidad (*Ama Llulla*) y laboriosidad (*Ama Quella*); todos en “armonía con la madre naturaleza, la historia y propias espiritualidades”. Todos estos principios son expresados como contrarios a los principios vehiculados por el capitalismo neoliberal y, en este sentido, son propuestos como valores de la izquierda. Nos encontramos entonces con un intento no sólo de renovar los estados y naciones andinos, sino también un sistema ideológico.

El tercer momento se presenta como una agenda de proposiciones expresada por los propios pueblos indígenas para que entre en los debates institucionales y políticos. Hay una toma de posición clara en contra del paternalismo institucional: “Basta ya de que otros nos ‘traduzcan’ o ‘interpreten’, o que nuestra ‘participación’ sea de comentarista de la agenda de otros (Banco Mundial, BID, CAN, Estados, Ministerios, ONGs)”; y la afirmación de una voz emancipada que quiere ser tomada en consideración. Así, se propone y declara una serie de acciones y de medidas que afirman la singularidad de los pueblos indígenas y sus derechos a la autogestión y al respeto del medio ambiente y de sus formas de

vivir. Toda esta agenda gira alrededor de una mayor autonomía política y económica de los pueblos originarios andinos.

Después de estos tres momentos, se vuelve a las tomas de posiciones originales, como ya hemos señalado: primero, se reafirma el carácter comunitario tradicional de la CAOI con sus reglas de control; segundo, se llama a la solidaridad de todos frente al capitalismo neoliberal salvaje y se rechaza la intervención y la violencia llegada del exterior; y se reivindica una autonomización y el respeto del capital ancestral indígena. Finalmente, la CAOI explicita su filiación izquierdista diciendo: “Reiteramos nuestra solidaridad con los procesos sociales y gobiernos progresistas de Venezuela, Cuba y Bolivia que buscan abrir nuevos caminos alternativos para los pueblos”. Es interesante ver que este desembrague vuelve a lo ideológico del discurso, pero al mismo tiempo no tiene una continuidad ideológica completa con la toma de posición izquierdista original e incluso en cierta medida la contradice. Es decir, en un primer momento se expresan tomas de posición anti-neoliberal y se exponen principios y prácticas relacionados a las tradiciones indígenas asociándolas implícitamente a ideologías izquierdistas; el segundo momento se expresa al final del texto después de una serie de propuestas y reivindicaciones concretas que no tienen necesariamente que ver con la tradición, sino más bien con posiciones “altermundialistas” y “socialistas” más explícitamente asociadas a la izquierda. El hecho de mostrarse solidario con los gobiernos de Bolivia, Cuba y Venezuela muestra esta voluntad de oponerse al capitalismo neoliberal, pero al mismo tiempo se aleja de algunos de los valores tradicionales andinos expresados, ya que estos gobiernos no respetan necesariamente “la armonía con la madre naturaleza, la historia y propias espiritualidades”, por ejemplo, porque tienen que enfocarse en políticas pragmáticas y anti-imperialistas⁴. Esta ligera discontinuidad ideológica del discurso muestra que las organizaciones indígenas se ven obligadas a hacer un ensamblaje de diversos elementos para poder posicionarse en el tablero ético-político mundial y tener cierto peso; también muestra que la tradición andina no es una esencia inmutable ni indica un serie de principios fijos, sino que tiene que adaptarse a la realidad actual y asociarse a otras tradiciones. Así, es la articulación de las diferentes instancias y de sus “bragues” la que nos revela el sentido del discurso y de sus estrategias ideológicas; el discurso se encuentra en un espacio significante entre “tradición no-moderna” y “tradición moderna”⁵, recuperando

⁴ Por ejemplo, Evo Morales, el presidente de Bolivia, es un aymara que promueve los valores tradicionales de los pueblos originarios. Sin embargo, tiene políticas que van en contra del respecto de la Madre Tierra como la explotación de los hidrocarburos y de la minería, pero estas políticas se hacen en la perspectiva de la nacionalización de los recursos naturales que estaban en mano de empresas extranjeras transnacionales.

⁵ Según Bruno Latour, una de las características de la modernidad es el intento (no completamente logrado) de separación entre los sectores de la naturaleza, la sociedad y la espiritualidad (Dios), mientras que los “no-modernos” siguen asociándolos. Los discursos estudiados aquí parecen

elementos ancestrales comunitarios y elementos izquierdistas característicos de la alter-mundialización. Podríamos decir que se propone una ética que gira alrededor de los principios de liberación y autonomización; reconocimiento y respeto; unión y solidaridad; y todo esto de acuerdo con los principios éticos tradicionales de reciprocidad, complementariedad y alternancia del poder.

El segundo texto es también resultante de un encuentro, pero no de organizaciones indígenas de diferentes países, sino de un encuentro de los Pueblos Quechuas y Aymaras del Sur de Perú. De entrada se anuncia un carácter unitivo como en la declaración de la CAOI ya que es un encuentro “macroregional” y se reúnen pueblos quechuas y aymaras. También se marca el carácter contestatario frente a la cultura hispánica dominante al no utilizar la ortografía castellana para designar los pueblos Quechuas, pues se escribe Kheswas. Además, se identifica con el título de “Declaración del Inticancha” mostrando su filiación quechua incaica, ya que el Inticancha era el Templo del Sol del Cuzco incaico, también conocido como Koricancha.

El texto empieza con una adhesión a la tradición, más precisamente una adhesión étnica e ideológica a la civilización inca y se identifica Cusco como punto de unión entre diferentes regiones: “Desde la ciudad de Cusco [...] escenario de creación, lucha y resistencia, de la gran Confederación del Tahuantinsuyo, las organizaciones sociales, federaciones provinciales y regionales de comunidades y pueblos originarios indígenas [...]”. Luego, se refiere a la cosmología andina hablando de Pachamama y Pachatata, se declara lo antiguo de estos pueblos y, finalmente, marcan su filiación con el movimiento indígena de Tupac Amaru y Tupac Katari. Lo interesante de este último punto es que asocian a estos hombres y su movimiento con sus esposas y, así, resaltan la importancia de la mujer para la cultura andina y el principio de dualidad. Después, se marca de nuevo el carácter unitivo del encuentro y su continuación desde lo antiguo; y se afirma el deseo de re-construcción del vivir bien ancestral, de la ideología andina-amazónica y de un estado pluri-nacional unitario.

Este primer párrafo muestra el inicio de una instancia discursiva que toma posición por la tradición tanto ancestral andina-incaica como “rebelde” del movimiento indígena anti-hispanista encarnado por Tupac Amaru, Tupac Katari y sus esposas.

Los tres párrafos siguientes representan una toma de posición en contra de la mundialización neoliberal y del gobierno peruano que califican de entreguista al

posicionarse entre estas dos tradiciones porque siguen asociando estos tres niveles de realidad, pero intentan adoptar el lenguaje y elementos “científicos” de las ciencias sociales y humanas occidentales modernas.

capitalismo transnacional y resalta su carácter discriminatorio y neo-colonial. Es una toma de posición explícitamente en contra del gobierno de Alan García y de su asociación al imperialismo de Estados Unidos y otros “países ricos”. Más que una segunda instancia discursiva, este segundo momento representa más bien otra toma de posición de la misma instancia ya que hay una continuidad sintáctica explícita; se termina el primer párrafo por “declaramos” y se empieza el siguiente por “que” formando el sintagma “declaramos que”. Así, esta instancia del discurso expresa concretamente la oposición entre una ideología andina, que tiene un sistema de valores basado en los principio de unión en la diversidad, dualidad y paralelismo, y la ideología capitalista neoliberal del gobierno peruano y de los países “desarrollados”, basada en la exclusión y la explotación además de la represión contra los que no adhieren a ella. Como en el discurso de la CAOI, se asocia implícitamente la ideología andina a la izquierda.

Lo que sigue en el texto son diez declaraciones que podríamos agrupar en una misma instancia discursiva ya que son diez tomas de posiciones que se interrelacionan y completan. Estas diez declaraciones insisten en la unión y solidaridad en la diversidad de los pueblos y naciones; géneros y generaciones; y en la recuperación y reconocimiento de sus propios sistemas de valores y políticos. También, se subraya que los diferentes acuerdos de libre comercio con EE. UU. y la Unión Europea y la explotación de los recursos naturales resultan inválidos para los pueblos indígenas, ya que estos no han sido consultados, siendo sin embargo directamente afectados por sus consecuencias. Así, también reclaman protección de los recursos naturales, particularmente el agua, porque tradicionalmente viven en armonía con ellos, pero también porque es un elemento importante en el actual sistema económico mundial.

Entonces, esta segunda instancia es construida como una continuación de la primera y la articulación de las dos da un discurso actualizado en un acto declarativo denominado “Declaración de Inticancha”. Esta declaración, pues, es una toma de posición ético-política de izquierda de parte de sus emisores en la escena política y económica internacional; además, es una plataforma para promover la revalorización y “reconstrucción” de la civilización inca y de sus modos de gestión cultural y política. Podríamos afirmar que se promueve sobre todo una ética comunitaria basada en la diversidad porque se insiste en la gestión “tahuantinsuyana” de los pueblos que se caracteriza por una pluralidad de pueblos y culturas con una gestión que se hace sobre todo a nivel de la comunidad, pero que también las relaciona entre ellas; y en los elementos duales y plurales de la visión andina del mundo (Pachamama y Pachatata; pareja; generaciones). En este sentido, se juega con los niveles locales y globales hablando de comunidad (local) y región andina (global); y hablando desde el Perú, pero reivindicando filiación y valores con el Tahuantinsuyo que sobrepasó los límites del actual estado peruano. El texto se termina por una firma que subraya el carácter plural de la empresa que

quiere unirse en un proyecto común: “Hombres y mujeres por un Estado plurinacional desde y para los pueblos”.

El último de los textos que nos proponemos analizar tiene un contenido político internacional explícito tomando posición ya en el título y el subtítulo sobre un acontecimiento que concierne a la Comunidad Andina (CAN), organismo político macroregional y supra-estatal, y la Unión Europea (UE). Sin embargo, desde el punto de vista de las tradiciones discursivas, parece inscribirse un poco más del lado del periodismo porque, antes de ser reivindicativo, el texto es más bien informativo; el título y los primeros párrafos informan sobre una situación y luego se posiciona frente a ésta. Además, es interesante ver el uso de la fórmula latina *et al.* Que otorga, de cierta manera, un carácter culto al discurso y que lo inscribe en una tradición discursiva claramente occidental.

Ahora bien, desde el punto de vista del discurso, nos encontramos con dos instancias distintas, una primera más informativa, en la que se toma posición en contra de las políticas neoliberales de libre comercio y de división regional; y una segunda, en la que se explicitan reivindicaciones para una alternativa al capitalismo neoliberal. De entrada, el discurso parece decir que hay una relación conflictiva entre la UE y la CAN porque la primera decidió negociar tratados de libre comercio (TLC) directamente con cada uno de los países de la segunda, desacreditando su estatuto político macroregional. En este sentido, tanto la UE como los gobiernos que aceptaron la negociación minaron la CAN y el único gobierno en haber rechazado espontáneamente esta negociación fue el de Evo Morales, posición calificada de digna por los emisores del discurso que toman así una posición claramente izquierdista al valorizar la decisión de este gobierno. Así, se toma posición en contra de la deslegitimación de la CAN, pero también en contra de los tratados de libre comercio que son “una inaceptable contradicción con un discurso aparentemente soberano”.

Luego de haber informado sobre la situación y haber tomado una posición implícita a través del informe, el discurso explicita su sujeto enunciador en los “pueblos indígenas y sus organizaciones” y emite una serie de declaraciones. Primero, se rechaza explícitamente los TLC y sus negociaciones porque vulneran la soberanía de los países y minan la integración macroregional, mientras que refuerzan la asimetría económica y política frente a Europa. Segundo, se enuncia una serie de propuestas y reivindicaciones que se sitúan dentro de la tradición andina y la movilización política contemporánea. Así, se enfoca primero en la promoción de los principios andinos de complementariedad, reciprocidad, equidad y armonía con la Madre Tierra como base para la integración y el desarrollo de los pueblos indígenas. El proyecto de integración de la CAN, que se define como “integración integral”, está planeado aquí al revés; es decir, las organizaciones indígenas proponen “una integración desde y para nuestros pueblos”, mientras que

la CAN propone una integración de la región andina al escenario global con una serie de medidas políticas y económicas; y una incorporación de los pueblos indígenas a esta integración⁶. En otras palabras, los indígenas plantean una clara andinización en el concepto de integración, mientras que la CAN está corriendo el riesgo de la des-andinización al negociar por una integración al sistema neoliberal y el pasar por encima de la CAN para la negociación unilateral de los gobiernos con la UE es una clara decisión en este sentido. Así, hay un enfoque en la exigencia de que las comunidades sean consultadas en los procesos de decisiones gubernamentales y que la integración al escenario global sea complementario a la promoción y protección del escenario local y de su pluralidad de visiones sobre el desarrollo. Además, se afirma que ir negociando de manera subregional es un “atentado contra la integración” y un “grave atentado contra este organismo” (la CAN). En relación a ello se exige una toma de posición por parte de los organismos europeos de control como el Ombudsman y por parte de los partidos y organismos europeos de izquierda. Se termina exigiendo el reconocimiento de la deuda histórica de Europa por la colonización de América.

Como en los discursos anteriores, éste está posicionándose entre tradición y “modernidad”, aun cuando esto puede llevar a algunas contradicciones. Así, este grupo de organizaciones indígenas está declarando su filiación izquierdista, pero al mismo tiempo está proponiendo valores y principios ético-políticos propios. El discurso es primero una denuncia y luego un acto reivindicativo y se articula como declaración política. Esta declaración se posiciona en contra de la división política y la explotación neoliberal y en pro de la unión y la integración, la soberanía y la consulta popular; en otras palabras, se está promoviendo un nuevo tipo de desarrollo y de democracia, conjugando el carácter plural y asociativo de la región andina.

6. Conclusión

A modo de conclusión, el actual proceso de mundialización no deja de mostrar los conflictos y problemas que puede generar, sobre todo en lo que concierne a la economía que ya se ha vuelto el sector emblemático de este proceso. En el tablero político-económico mundial, Latinoamérica se vuelve muchas veces la “víctima” de la explotación neoliberal de los países hegemónicos imperialistas que siguen con patrones coloniales de poder y se aprovechan muchas veces, a través de empresas transnacionales, de los recursos naturales y humanos de estos países. Dentro de este juego de poder, los pueblos indígenas se encuentran completamente marginalizados de las tomas de decisiones de los estados; sin embargo, cada vez más se movilizan para ganar un mayor espacio en el mundo político. Estos juegos de poder político y económico subrayan bastante bien los

⁶ Ver el “programa de trabajo” de la CAN.

problemas ético-políticos a los cuales los países latinoamericanos deben enfrentarse si no quieren quedar al margen de la historia actual.

El movimiento indígena andino es un buen ejemplo de movilización política que sugiere alternativas originales a la mundialización neoliberal. En el trabajo que hemos desarrollado en las páginas anteriores, hemos querido mostrar que el discurso es una de las plataformas utilizadas por los pueblos indígenas para expresar sus juicios y exigencias éticos. Así, hemos analizado tres declaraciones públicas emitidas por organizaciones indígenas andinas y difundidas por Internet. A través de este análisis hemos mostrado que los pueblos indígenas están posicionándose a caballo entre tradición andina y modernidad occidental y que, en este sentido, están proponiendo una ética original para responder a los desafíos actuales de la mundialización. Sin caer en la esencialización de sus tradiciones, estos discursos muestran que los principios ancestrales de complementariedad, reciprocidad y respeto de la diversidad y de la naturaleza, entre otros, pueden ser valores éticos válidos en el contexto actual y que pueden vincularse a las ideologías izquierdistas contemporáneas. Evidentemente, articular la izquierda socialista con las tradiciones indígenas no está exento de contradicciones ya que los gobiernos de izquierda actuales a los que las organizaciones indígenas apoyan suelen cometer abusos que van en contra de principios de la tradición ancestral andina, como el respeto de la naturaleza. Sin embargo, hemos querido mostrar que, al asociarse a la izquierda, el movimiento indígena no sólo está adhiriendo a sus valores, sino que también está proponiendo nuevos valores en su constitución. Así, el movimiento indígena está promoviendo nuevas maneras de pensar la democracia y la economía, articulando lo local con lo global y respetando la pluralidad del mundo y, en este sentido, es un buen representante de la altermundialización que quiere deshacerse de los modelos del capitalismo neoliberal, pero también de la ideología de la izquierda socialista tradicional. Podríamos decir que la lucha del movimiento indígena es una lucha por la descolonización tanto socio-política como de pensamiento y, en este sentido, no es una lucha indígena que se enfoca sólo en las necesidades de los pueblos originarios, sino más bien una lucha latinoamericana que se enfoca en un vivir mejor para todos.

El presente trabajo ha sido un primer acercamiento al análisis de este tipo de discursos y sería interesante ampliar el corpus de textos e intentar ver los lazos que establece este tipo de discursos con los discursos de partidos políticos indígenas y de los dirigentes políticos indígenas como Evo Morales. Además, en el caso de Evo Morales, sería interesante ver la correspondencia que existe entre su discurso y las medidas políticas que efectivamente aplica.

Referencias bibliográficas

Textos analizados

I Congreso de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. *Declaración del Cusco*. http://www.movimientos.org/enlacei/congresocaoi/show_text.php3?key=7592

II Cumbre Macroregional del sur de los pueblos Kehswas y Aymaras. *Declaración de Inticancha*. http://www.movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=13618

CAOI et al. *La CAN ha sido herida de muerte*.
http://www.movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=13736

Referencias generales

Albó, X. 2002. *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores; CIPCA.

Beltrán, L. M. 2004. "Reflexiones en torno a la construcción de una ética intercultural." *Revista de Filosofía* 22.48: 57-71.

Benveniste, E. 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Paris: Éditions Gallimard.

Benveniste, E. 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 2. Paris: Gallimard.

Bloor, M. y Bloor, T. 2007. *The Practice of Critical Discourse Analysis: An Introduction*. London: Hodder Arnold.

Bourdieu, P. 1980. *Questions de sociologie*. Paris: Éditions de Minuit.

Dávalos, P. Ed. 2005. *Pueblos indígenas, estados y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Escárgaza Nicté, F. 2004. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo." *Política y Cultura* 022: 101-21.

Estermann, J. 1998. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Fontanille, J. 2003. *Sémiotique du discours*. Limoges: PULIM.

Fontanille, J. 2008. *Pratiques sémiotiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.

García Agustín, O. 2007. "Indígenas y globalización: los discursos de Evo Morales y el subcomandante Marcos." *Interlingüística* 17: 388-97.

Godenzzi, J. C. 2005a. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los*

Andes. 1a. ed. Lima, Perú: Universidad del Pacífico Organización Universitaria Interamericana: Colegio de las Américas.

Godenzzi, J. C. 2005b. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana." *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* 1: 7-14.

Godenzzi, J. C. 2007. "Vers une éducation interculturelle : Apports des épistémologies autochtones et des sciences sociales." *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* 5: 149-54.

Kabatek, J. 2005. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico." *Lexis* XXIX.2: 151-77.

Küng, H. 2009. "Le nouvel âge de l'éthique." *La Presse* 22 de febrero: A17.

Laclau, E. y Mouffe, C. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Locke, T. 2004. *Critical Discourse Analysis*. New York: Continuum.

Morin, E. 2003. "Une mondialisation plurielle." *Synergie Pérou*: 37-42.

Pajuelo Teves, R. 2007. *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.

Quijano, A. 2005. "El 'movimiento indígena', la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina." *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 4.010.

Sierra, M. T. 1997. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas." *Alteridades* 7.14: 131-43.

Weinstock, D. M. 2006. *Profession éthicien*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Informe Alternativo 2008 sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en Perú. Confederación General de Trabajadores del Perú - CGTP.

Programa de trabajo 2008-2009. Comunidad Andina (CAN).

http://www.comunidadandina.org/quienes/Programa_de%20trabajo.pdf

ANEXOS

2006-07-17

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

Declaración del Cusco

“No es que los Estados nos den una mano, sino que nos quiten sus manos de encima”

HACIA LA CONSTRUCCION DE ESTADOS PLURINACIONALES Y SOCIEDADES INTERCULTURALES

Las organizaciones representativas de las Nacionalidades y Pueblos Quechuas, Kichwas, Aymaras, Mapuches, así como de los Cayambis, Saraguros, Guambianos, Koris, Lafquenches, Killakas, Urus, Larecajas, Kallawayas, Chuwis, Chinchaycochas, k'anas, y demás Pueblos Indígenas Originarios de la región Andina, reunidos en el Cusco, del 15 al 17 de julio del 2006, durante el I Tantachawi/ Congreso Fundacional de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, manifestamos a nuestros hermanos y hermanas de nuestras Comunidades, Ayllus, Markas, Cabildos y demás formas organizativas de nuestros Pueblos; así como a los explotados y oprimidos de los Países andinos y a la opinión pública internacional, la siguiente Declaración que resume el sentido de nuestros debates y nuestros objetivos trazados en este I Congreso/Tantachawi.

RECHAZAMOS la nueva estrategia de colonización capitalista y neoliberal, a través de los TLC, los cuales no son simplemente para regular intercambios comerciales, sino sobre todo para imponer nuevos mecanismos de subordinación del viejo “Estado-Nación”, como son el de detener los controles a los abusos de las Transnacionales, bajo el pretexto de ser “expropiaciones indirectas” que serían denunciadas en tribunales arbitrales extranjeros, sin control público y fuera la leyes y sociedad nacionales. La historia del despojo continúa entonces: luego de imponernos Estados criollos “independientes” pero que mantuvieron la misma sociedad colonial de exclusión; y ahora, cien años después, a pesar de ser Estados fracasados, aceptan el control imperial, en especial para el saqueo de los recursos naturales : agua, minerales, hidrocarburos, madera, biodiversidad, entre otros.

COMPROBAMOS que esa neo colonización, revela la caducidad de las estructuras políticas, económicas y sociales de los llamados “Estado-Nación”, de los Estados Uni Nacionales, Uni-Culturales, que se han formado y siguen actuando, sobre la base de la exclusión de la amplia diversidad de Pueblos, Naciones y Comunidades Andinas; y que no han podido tampoco establecer ni menos defender a las sociedades, economías y culturas de los países andinos, y ni siquiera ya de su propios mercados internos.

NOS AFIRMAMOS en nuestro orgullo social y cultural, basado en nuestras sabidurías, conocimientos, valores, éticas, tecnologías, en armonía con la madre naturaleza, la historia y propias espiritualidades; y que se expresan en la resistencia de prácticas de solidaridad, dualidad, complementariedad, reciprocidad, de control social de todo tipo de

autoridad, como fuentes vivas de alternativas para la reconstitución sobre nuevas bases de los países andinos. Lo cual es más urgente aún, ahora que esos estados, son cada vez menos “nacionales” y menos “democráticos” luego de más de cien años de venir intentándolo bajo grupos de poder aliados del capital transnacional y sus agencias.

FUNDAMOS en este histórico reencuentro bajo el grito de Túpac Katari de “Volveré... y seré millones” la COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS integrada por ECUARUNARI-Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador, CONACAMI- Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería , CONAMAQ- Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo de Bolivia, CITEM- Coordinadora de Identidades Territoriales Mapuche, ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia, CCP – Confederación Campesina del Perú; CNA- Confederación Nacional Agraria; y con la adhesión fraterna de organizaciones participantes que se indican más adelante, y bajo los principios ancestrales de Ama Sua (Honradez), Ama Llulla (Veracidad), Ama Quella (Laboriosidad), Dualidad Complementaria, Reciprocidad, Equidad y Solidaridad

EL I CONGRESO DE LA COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDIGENAS PROPONE la siguiente AGENDA INDÍGENA ANDINA para que sea en función a ella, que se procese el debate institucional y político en nuestros países. Basta ya de que otros nos “traduzcan” o “interpreten”, o que nuestra “participación” sea de comentaristas de la agenda de otros (Banco Mundial, BID, CAN, Estados, Ministerios, ONGs). Debe ser al revés: ahora nosotros los invitamos a debatir el sentir y las propuestas de nuestros Pueblos.

Territorialidad y recursos naturales

- Declarar la intangibilidad de los territorios de los Pueblos Indígenas
- No a la privatización ni mercantilización del agua y de la madre tierra
- Articular estrategias de lucha para expulsar a las transnacionales en nuestros territorios.

Estado pluri nacional y otra institucionalidad

- Refundaciones como Estados Pluri Nacionales que nos incluyan y en base a los principios de equilibrio en igualdad de condiciones, rotación, reciprocidad y redistribución.
- Reconstituir los territorios e institucionalidades de los Pueblos Indígenas,
- Conformación de Asambleas Constituyentes, con representantes desde los Ayllus, Markas y Comunidades, no vía partidos ni elecciones tradicionales

Derechos colectivos y autodeterminación

- Suscripción, ratificación y aplicación del Convenio 169 de la OIT, y que cada Estado presente informes de su cumplimiento.
- Respeto a la autonomía y a nuestras propias maneras de organizarnos y gobernarnos y que ello se reconozca a través de un nuevo contrato social
- Vigencia de nuestros derechos colectivos a la cultura, identidad, salud y educación de

acuerdo a nuestros usos y costumbres

- Vigencia del derecho a la consulta y consentimiento en toda política y proyecto sobre los recursos naturales

Reconstitución e integración de los pueblos y nacionalidades

- Hacia la confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Tawantinsuyo y Abya Yala
- Desarrollo de la Educación Bilingüe e Intercultural para lograr modelos de vida de autoconsumo y comercio justo entre Pueblos Indígenas

Participación política indígena

- Participación política en procesos nacionales, basada en el trabajo de las comunidades, para que ellas lo dirijan y tomen las decisiones

REITERAMOS que la estructura de la COORDINADORA ANDINA recoge los principios comunitarios e indígenas del control colectivo, la rotación, “mandar obedeciendo”, unidad en la diversidad representada por los delegados y delegadas de las organizaciones de cada uno de los países integrantes.

LLAMAMOS a las mujeres y hombres, explotados, oprimidos y marginados, campesinos, cocaleros, ribereños, afro americanos, fabelas, ranchos, barriadas, los “informales”, estudiantes, obreros, intelectuales; y todos los demás grupos sociales en la diversidad de formas organizativas de la ciudad y el campo, que resisten al salvajismo capitalista neoliberal, a UNIRNOS POR UNA LIBERACIÓN DE TODOS CONTRA TODO TIPO DE EXPLOTACIÓN Y OPRESIÓN, para la cual esta Agenda Indígena es un insumo, que los invitamos a analizar y llegar a articular los procesos más amplios de unidad en la diversidad.

RECHAZAMOS toda forma de política intervencionista y guerrillera, de persecución política por los estados en contra de líderes y autoridades originarias, por alzar la voz a favor de los derechos de los Pueblos y denunciarnos el asesinato selectivo de los líderes indígenas. No a la criminalización de las luchas de los pueblos indígenas y movimientos sociales.

PROPONEMOS que todas las instancias internacionales (Multilaterales, NN.UU y otras) dejen de invisibilizarnos y sustituirnos, y tomen en cuenta nuestros derechos, y en particular que la Comunidad Andina de Naciones y MERCOSUR, en todos sus procesos y decisiones, respeten nuestros Derechos Colectivos con la debida consulta y consentimiento. Igualmente que la Organización Mundial del Comercio (OMC), respete nuestros derechos de Territorialidad, Autonomía y patrimonio intelectual y cultural, y su carácter colectivo y trans generacional.

RATIFICAMOS nuestro respaldo y participación activa en los procesos de alianzas internacionales, como el Foro Social de las Américas; Foro Social Mundial y en la III Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas que se realizará en marzo del 2007 y para

la articulación de Otros Mundos Posibles alternativos al sistema neoliberal globalizante.

REITERAMOS nuestra solidaridad con los procesos sociales y gobiernos progresistas de Venezuela, Cuba y Bolivia que buscan abrir nuevos caminos alternativos para los pueblos, así como nuestra exigencia de libertad a los luchadores sociales de todo el mundo.

Se resuelve que la sede del II Tantachawi/ Congreso de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, se efectuará en Quito, Ecuador.

¡ Cortaron nuestras ramas, hojas... pero no las raíces.... y ahora Volvemos !

¡ Diez Veces nos golpearon.... diez veces nos levantaremos !

Cusco, 17 de julio del 2006

Tomás Huanacu Tito Presidente del I Tantachawi/Congreso

- COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS
- ECUARUNARI, Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador
- CONACAMI, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
- CONAMAQ, Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo de Bolivia.
- CITEM, Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche
- ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia
- ONPIA, Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina
- Consejo Nacional Aymara de Chile
- CCP – Confederación Campesina del Perú
- CNA- Confederación Nacional Agraria
- CSUTCB – Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia
- Federación Nacional de Mujeres BARTOLINA SISA del Qullasuyu.

2009-01-20

II Cumbre Macroregional del sur de los Pueblos Kheswas y Aymaras

Declaración del Inticancha

Cusco 19 y 20 de enero del 2009

Desde la Ciudad de Cusco sede DE LA **II CUMBRE MACROREGIONAL DEL SUR DE LOS PUEBLOS KHESWAS Y AYMARAS**, escenario de creación, lucha y resistencia, de la gran Confederación del Tahuantinsuyo. las organizaciones de sociales, federaciones provinciales y regionales de comunidades y pueblos originarios indígenas. Unidos por nuestra Pachamama y Pachatata para tratar sobre y en nombre de nuestra pueblos milenarios, cumpliendo el presagio de nuestros ancestros Tupac Amaru y

Micalela Bastidas, Tupac Katari y Bertolina Sisa de "VOLVEREMOS Y SEREMOS MILLONES". Hermanados los pueblos quechuas y aymaras en una amplia unanimidad, basados en la sabiduría milenaria del VIVIR BIEN y en armonía con la Madre Tierra, encaminados a restaurar nuestra la IDIOLOGIA ANDINA - AMAZONICA para construir nuestro Perú Unitario y PLURI-NACIONAL declaramos

Que, Nuestros Pueblos originarios indígenas que somos reconocidos como comunidades vivimos en el estado peruano uní nacional, excluyente, racista, centralista sometido al modelo económico neoliberal, capitalista, que solo favorece a las Empresas Transnacionales (ETNS), grupos de la oligarquía aliados a los bloques económicos, en donde el gobierno entreguista de Alan García, no hace mas que seguir las recetas de los organismos multilaterales (BM, FMI, OMC), convirtiéndonos en un escenario de dominación imperialista y con el Consenso de Washington basado en el modelo económico primario exportador por las Empresas Transnacionales, consolidado con los Tratados de Libre Comercio TLC y acuerdos de Asociación CAN-UE.

Este modelo capitalista de explotación y depredación es impuesto a nivel global a nuestros países por las transnacionales y los gobiernos de los países ricos. Parte de ese proceso son los tratados de libre comercio, el IIRSA, iniciativa que pretende interconectar nuestros territorios para expoliar nuestros recursos naturales.

Que, es política del actual gobierno implementar de manera sistemática la violación de derechos humanos como es: El encarcelamiento de líderes y dirigentes, la criminalización del movimiento social, sindical y sus protestas, para favorecer la política neoliberal, son dos caras de una misma moneda. Así lo demuestra el gobierno aprista principal aliado de las empresas transnacionales a las que sirve fielmente.

Declaramos:

Primero : Trabajamos por la refundación del estado plurinacional, unitario y solidario, por una nueva constitución política del Estado, dado que somos descendientes de una gran civilización como pueblos indígenas-originarios, la colonia y la republica a marginado nuestra participación en nuestro propio territorio, producto de ello tenemos una constitución excluyente, y en actual proceso de transformación de los Estados en el mundo, el Perú debe reconocer la diversidad de pueblos y nacionalidades en un marco de constitucional de todos y para todas.

Segundo: Rechazamos la política económica del actual gobierno y los acuerdos comerciales inconsultos, como el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, cuya vigencia desconocemos, porque atenta contra los derechos de las comunidades, generando que los pobres sean más pobres, dejando de lado a los pueblos. Además, acordamos organizar marchas y movilizarnos para promover la declaración de inconstitucionalidad del TLC y someter ese acuerdo comercial a un referéndum. En ese mismo sentido exigimos la derogatoria de los Decretos Legislativos aprobados por el gobierno en el marco de la aplicación del tratado de Libre comercio Con los Estados Unidos.

Tercero: Exigimos la constitucionalización del Derecho al Agua, de manera que ese recurso sea protegido y su uso sea destinado principalmente al consumo humano y la producción agropecuaria. El agua no debe ni puede ser privatizada, ni se debe priorizar su uso en actividades como la minería, que está acabando con las pocas fuentes de agua con las que se cuenta en la costa y ande peruano.

Cuarto: Conformar un equipo constituido por dirigentes indígenas y académicos comprometidos con esta causa, para elaborar la nueva carta de Constitución Política del Estado donde se reconozca las diversas nacionalidades que conviven en el Perú: el derecho a tener un Estado Plurinacional.

Quinto: Ratificar nuestra lucha contra la política represiva que criminaliza la protesta social, promueve la persecución de los movimientos sociales, a las comunidades y los líderes que se oponen a la persistencia del modelo neoliberal, bajo el amparo de un Código Procesal Penal facilita las condiciones que justifican esta política represiva. Rechazamos y condenamos el secuestro y los actos de tortura contra nuestros hermanos ronderos de Ayabaca y Huancabamba, por parte de los miembros de la Policía Nacional y personal de seguridad de la empresa minera Majaz, hoy Río Blanco.

Sexto: Acordamos construir la agenda macrosur que nos permite fortalecer nuestra articulación a nivel de nacionalidades y comunidades.

Séptimo: Acoger y socializar la agenda nacional de las mujeres afectadas por la minería, en base el trabajo de Conacami. En esa línea, reafirmamos nuestra vocación de abrir más espacios donde se asuma la participación activa de la mujer. También, como mujeres planteamos la anulación de todas aquellas políticas que atentan contra: El Derecho, Autonomía Administrativa y uso de nuestros Territorios Comunales. La Autonomía Comunal. Atentatorios de la propiedad de nuestros territorios comunales. No a la presencia de la COFOPRI en nuestras comunidades. Los proyectos de “desarrollo” sobre propiedades comunales. Una nueva política agraria que no incluye a las comunidades. Decisión sobre Recursos Naturales sin consultar a las comunidades.

Octavo: Jóvenes y niños que participamos en esta cumbre, ratificamos nuestro compromiso con los pueblos indígenas, recuperando nuestra lengua y cultura desde nuestra generación. Asimismo, acordamos realizar una cumbre de niños y jóvenes donde plasmaremos nuestra propia agenda, articulada a la agenda de los pueblos indígenas.

Noveno: Construyamos un partido político Sui Generis en el país, de nosotros del los pueblos y de las comunidades. Para hacer fuerza de unidad debemos tener los valores Tawantinsuyanos: escuela de identidad cultural ancestral para rescatar o reconstruir nuestra verdadera identidad, retomar la política del trabajo de los incas, preparando líderes, trabajar en las comunidades y no solo en las ciudades. Empoderamiento en las escuelas, los maestros deben girar en torno a las decisiones de la comunidad.

Décimo: Finalmente, como expresión auténtica de nuestros métodos y formas de lucha, acordamos unitariamente realizar un levantamiento de los pueblos teniendo como fecha tentativa el 24 de junio, la misma que será consultadas a las bases de las diferentes

organizaciones sociales

HOMBRES Y MUJERES POR UN ESTADO PLURINACIONAL DESDE Y PARA
LOS PUEBLOS
Cusco

2009-02-11

**La CAN ha sido herida de muerte
CAOI et al.**

La Unión Europea logró su objetivo desintegrador para imponer un tratado de libre comercio a tres países de la Comunidad Andina

La advertencia lanzada en noviembre del 2008 por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, sobre la desintegración de la Comunidad Andina (CAN) se está cumpliendo: la Unión Europea (UE) está negociando con tres de los cuatro países de la región un mal llamado "Acuerdo de Asociación" (ADA), que en realidad es un Tratado de Libre Comercio (TLC). Esto es en la práctica un golpe mortal para la CAN. Cuando este ADA fue lanzado, la UE insistió en que la negociación se haría bloque a bloque. Sin embargo, la posición digna del gobierno boliviano (Evo Morales), que no acepta vulneraciones a la soberanía de su país ni a los derechos de sus pueblos, frente a la actitud vergonzosamente entreguista de los gobiernos de Perú (Alan García) y Colombia (Álvaro Uribe) y la inicialmente dubitativa del gobierno ecuatoriano (Rafael Correa), fueron minando este compromiso.

Finalmente, luego de marchas y contramarchas, el gobierno de Rafael Correa cedió a la tentación neoliberal y se unió a sus pares Alan García y Álvaro Uribe, en una inaceptable contradicción con un discurso aparentemente soberano.

Frente a ello, los pueblos indígenas andinos y sus organizaciones, articuladas en la CAOI:

1. Rechazamos la negociación y la firma de un TLC con la UE, sea por acuerdos regionales o por negociaciones bilaterales, porque los TLC vulneran la soberanía de nuestros países, representan el saqueo de los bienes naturales y generan una nueva forma de colonización a través de las empresas multinacionales y el capital financiero.

2. En ese contexto, rechazamos en particular la Ronda de Negociaciones del ADA UE-CAN que se realiza en Bogotá, Colombia, del 9 al 13 de este mes, de manera bilateral, dividiendo a la CAN y petardeando el proceso de integración latinoamericana, así como la ronda que se ha acordado realizar en Lima del 23 de febrero al 5 de marzo.

3. Proponemos, en cambio, una integración desde y para nuestros pueblos, que supere la visión exclusivamente comercial y garantice el Buen Vivir para todos, basado en los principios y prácticas ancestrales de complementariedad, reciprocidad y equidad entre los pueblos y con la Madre Naturaleza. Es decir:

- Integración social, cultural y política desde los pueblos.
- Armonía con la Pachamama.
- Fortalecimiento de las economías comunitarias locales.

-Consulta y consentimiento previo, informado y de buena fe, de cualquier política o inversión que afecte a las comunidades.

-Comercio internacional complementario a los esfuerzos locales, con justicia social y

ambiental, respetando la diversidad de visiones de desarrollo.

4. Exigimos al presidente del Ecuador, Rafael Correa, tomar una firme decisión respecto a las negociaciones del TLC con la UE. De no hacerlo, será cómplice de Álvaro Uribe y Alan García en estos graves atentados contra la integración.

5. Demandamos a la Secretaría General de la CAN exponer y explicar el estado de este espacio de integración subregional.

6. Convocamos a los Consejos Consultivos laboral y de los pueblos indígenas de la CAN a pronunciarse sobre este grave atentado contra este organismo.

7. Emplazamos al Parlamento Europeo, Ombudman Europeo, la izquierda y los partidos verdes de ese continente, así como a los movimientos sindicales, al Foro Social Europeo y las redes que integran Enlazando Alternativas, a definir su postura en relación a este modelo de integración neoliberal.

8. Demandamos a los gobiernos andinos que llamen a referendos o consultas nacionales para que los pueblos se pronuncien respecto a cualquier forma de acuerdo comercial. Llamamos a las organizaciones sociales del área andina a movilizarse para convocar a los referendos.

9. Exigimos a la UE que reconozca la deuda histórica social y ambiental que tiene con nuestros pueblos por los cinco siglos de colonización del Abya Yala.

Lima, 11 de enero del 2009

Coordinación General CAOI

Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, ECUARUNARI

Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ, Bolivia

Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC

Identidad Territorial Lafkenche, Chile

Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería, CONACAMI, Perú

Organización de Naciones y Pueblos Indígenas de Argentina, ONPIA

Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia, CSUTCB

Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolina Sisa, Bolivia

Confederación Campesina del Perú, CCP

Confederación Nacional Agraria, CNA, Perú

Movimiento Cumbre de los Pueblos, Perú

(Se reciben adhesiones: prensa.caoi@gmail.com)

COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile, Argentina

Evolución de la problemática de los pueblos originarios en Colombia: Cosmología nasa vs. discurso hegemónico

Daniel Giraldo Pulido
Université de Montréal

Introducción. *Khaty*. El tallo de la problemática, el “indio” colombiano. *Ndyith*. La corteza, la resistencia indígena del Cauca. *Fytü ku ta*, las ramas del árbol y las hojas de coca. Conclusión.

Resumen

El artículo propone la diferencia sustancial que existe entre la cosmología del pueblo Nasa, ubicado en el actual departamento del Cauca en Colombia, y las políticas neoliberales del gobierno central colombiano. El análisis de estas diferencias es planteado a través de un somero recorrido histórico desde el momento en que los españoles llegaron a América hasta la actual situación política y social colombiana. La primera parte del texto explica que las posibles bases de la problemática actual están en el ámbito del discurso; más específicamente, en el uso del término “indio” para referirse a cualquier integrante de los pueblos originarios. La utilización de esta palabra, que carga con el peso de una herencia colonial de desprecio hacia aquel que no es blanco, es analizada en el marco social actual colombiano. La segunda parte del artículo, escrita con el fin de demostrar que los discursos indígena y estatal son antagónicos, resume en grandes rasgos la lucha de resistencia que los pueblos originarios del departamento del Cauca han llevado a cabo en los últimos años como respuesta a las leyes colombianas sobre el manejo del medio ambiente y sobre los derechos de las minorías étnicas. Final e inevitablemente, el análisis desemboca en el problema del narcotráfico y el terrorismo y en las políticas represivas del gobierno respecto del cultivo de la planta de coca para evidenciar la manera en que el pueblo Nasa, y en general todo pueblo originario en territorio colombiano, debe soportar un estigma que ha hecho evolucionar su imagen de “indio” a “terrorista”.

Résumé

L'article met de l'avant la différence substantielle qui existe entre la cosmologie du peuple Nasa, situé dans l'actuel département du Cauca en Colombie, et les politiques néolibérales du gouvernement central colombien. L'analyse de ces différences est posée à travers un parcours historique sommaire partant de l'arrivée des Espagnols en Amérique jusqu'à la situation politique et sociale actuelle de la Colombie. La première partie du texte explique que les bases de la problématique actuelle se trouvent dans le secteur du

discours. Plus spécifiquement dans l'usage du terme « indien » pour se référer aux membres des Premières Nations. L'utilisation de ce mot, qui est chargé du poids d'un héritage colonial dépréciant tous ceux qui ne sont pas blancs, est examinée dans le cadre social colombien actuel. La deuxième partie de l'article, écrite dans le but de démontrer l'antagonisme entre les discours autochtones et de l'État, résume à grands traits la lutte de résistance que les Premières Nations du Cauca ont menée dans les dernières années pour répondre aux lois colombiennes sur la gestion de l'environnement et sur les droits des minorités ethniques. Finalement, et inévitablement, l'analyse mène au problème du narco trafic et du terrorisme et aux politiques répressives du gouvernement face à la culture de la plante de coca démontrant que le peuple Nasa, et en général tous les peuples autochtones du territoire colombien, doit supporter une stigmatisation qui a fait passer leur image d' « indien » à « terroriste ».

*Vengo de la noche
Del rugido de fieras acechantes
Vengo del fuego
de los latidos del corazón
Vengo de los cánticos del sueño
Del culto de los muertos
Vengo sola
agitando ramos, invocando rayos
cruzando la línea del tiempo
con el aleteo vibrante
de mi hermano en el espacio.
Myriam Montoya.*

1. Introducción

En el departamento del Cauca, en Los Andes colombianos, se encuentra el mundo Nasa. Allí, los hombres son árboles. En Nasa Yuwe, lengua ancestral de los Nasa, *khaty* quiere decir “corteza” y a la vez quiere decir “piel”. *Ndyith* significa “tallo” y también “hueso”. Así mismo, *fyti ku ta*, “rama de árbol”, se utiliza para decir “brazo”. Esta estrecha relación con la naturaleza hace que decir “yo soy árbol” sea tan natural como decir “yo soy humano” (Portela 5). Ante la mirada incrédula del occidental, la realidad cosmológica Nasa se interpreta como una película fantástica en la que un hombre puede convertirse en planta. Pero lo que hace la cultura Nasa a través de la lengua no es una transmutación, no es convertir lo vegetal en animal o viceversa. La lengua Nasa es un elemento cultural de relación íntima entre el humano y la naturaleza. Un elemento de tal poder de identificación con la tierra, que árbol y hombre pueden llegar a ser uno solo.

En la sociedad Nasa, el *thē wala* (donde *thē* significa hombre y *wala* significa grande), es decir, el “hombre grande en sabiduría”, aquel que más conoce la

naturaleza, se sirve desde tiempos no medidos todavía, de la hoja de coca. A ella pide consejo para determinar qué otras plantas son las más adecuadas en la “curación” de las “dolencias” de sus hermanos Nasa¹. La planta de coca es parte crucial de la visión del universo, de las costumbres y de la vida diaria de los Nasa, tanto como lo es para los hermanos de otras culturas originarias a lo largo, ancho y profundo de la Amazonía y de Los Andes, con quienes comparten el respeto por el regalo divino en forma de hoja que calma el hambre, que guía en los largos viajes y que augura si el camino será fácil o lleno de dificultades. Sin embargo, para un hombre o mujer occidental, es inconcebible pensar que un puñado de hojas secas puede indicar dónde hay una guaca, o cuál es el mejor camino para llegar al otro lado de una montaña. Nuevamente, el humano “modernizado” será incapaz de romper la burbuja que limita sus sentidos y que hace invisible lo que para un Nasa es un hecho cotidiano. Este choque entre universos y posiciones casi antagónicas respecto a la naturaleza, se ha venido repitiendo desde hace más de 500 años, bajo innumerables formas de represión y de anulación.

Cuando los europeos comenzaron a invadir los territorios pertenecientes a las culturas originarias, se dio inicio a un proceso de dominación que aún no se ha detenido aunque algunos de los autores de dominación hayan cambiado. Al comienzo de esta larga etapa de medio milenio, los Nasa debieron soportar la invasión europea, las campañas evangelizadoras y la reducción sistemática de su pueblo en mano de obra barata. La propia mano originaria, el propio *fyti ku ta*, abriría huecos en los cerros para alimentar de metales preciosos las arcas europeas. Lo único que bastaba a los españoles era identificar a estas personas con una palabra que no sólo las diferenciara del europeo, sino que ubicara a este último en una posición privilegiada, una posición de poder. Sobre este hecho, el sociólogo Aníbal Quijano escribió: “la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano 230).

De esta forma, partiendo de la idea de raza, el mundo europeo daría a luz al “indio”. Esta palabra se encargó de crear una diferencia que aseguraría una determinada posición hegemónica. Este discurso a cambiado con los años, adquiriendo e implementando herramientas más sofisticadas acordes a épocas también más sofisticadas. ¿Cómo ha sido esta evolución? ¿Cuáles han sido los eventos históricos que han sofisticado el discurso hegemónico respecto a los pueblos originarios? ¿Han podido estos pueblos mantener la lucha? ¿De qué manera lo han hecho?

¹ Los términos “curación” y “dolencia” han sido puestos entre comillas porque en la cosmología nasa no existe la dualidad salud-enfermedad. Hay estados de desequilibrio social, culturales y biológicos (Portela 2).

Para contestar a estas preguntas se haría necesario, más que un ensayo, una tesis doctoral. El presente texto limitará las respuestas, dirigiendo las preguntas a casos particulares. Los pueblos originarios del actual territorio colombiano, en especial el pueblo Nasa, y su emblemática historia de resistencia servirán respectivamente como *khaty* y como *Ndyith* —tallo y corteza—. Sus intentos de protección de la tierra y de reivindicación de la imagen de la coca harán las veces de *fytü ku ta* —ramas del árbol.

2. *Khaty*. El tallo de la problemática, el “indio” colombiano

Indio: (3ª acepción) *adj.* Se dice del indígena de América, o sea de las Indias Occidentales, al que hoy se considera como descendiente de aquel sin mezcla de otra raza.

(5ª acepción) *adj. despect.* inculto (de modales rústicos).

Indio de carga: *m.* El que en las Indias Occidentales conducía de una parte a otra las cargas, supliendo la carencia de otros medios de transporte.

Caer de indio: *loc. verb. R. Dom.* Caer en un engaño por ingenuo.

¿somos indios?: *expr. coloq. U.* para reconvenir a alguien cuando quiere engañar o cree que no le entienden lo que dice.

Subírsele a alguien el indio: *loc. verb. Am.* montar en cólera.

(Diccionario de la RAE, versión en línea.)

Los cronistas españoles, al referirse al territorio que habría de convertirse en el Nuevo Reino de Granada, utilizaron adjetivos como fragoso, áspero, doblado y enfermo (Jaramillo 16). Su discurso resulta peyorativo y sus descripciones suenan injustas. Pero no se puede negar que los accidentes geográficos del suelo colombiano son una realidad. En Colombia, la cordillera de los Andes se divide en tres, dando paso a numerosos ambientes de altitudes, vegetación, climas y evidentemente asentamientos humanos diferentes. La escarpada superficie colombiana mantuvo a las diferentes comunidades originarias aisladas unas de otras parcial o totalmente. De allí que la principal característica de los pueblos autóctonos de la hoy llamada Colombia, sea la heterogeneidad. Las cifras oficiales listan once diferentes familias lingüísticas y alrededor de 70 grupos étnicos divididos en más de 200 comunidades indígenas ubicadas a lo largo y ancho del territorio colombiano (Telban 23).

La heterogeneidad como característica de los pueblos vernáculos de la actual Colombia ha sido también una desventaja. Comparada con los diez millones de seres humanos que se estima había en Perú antes de la llegada de los españoles, en Colombia solo había tres millones. Hacia las primeras décadas del siglo XVII, estos tres millones habían sido reducidos a 600 mil y para finales del siglo XVIII, a unos 130 mil. El chibcha, la lengua más generalizada entre estos pueblos al momento de la conquista, moriría antes del siglo XIX (Jaramillo 16). El historiador colombiano Jaime Jaramillo Uribe da una pista sobre las razones que llevaron a la decadencia acelerada de los pueblos originarios en Colombia. Jaramillo sostiene que “un intenso proceso de mestizaje iniciado desde la segunda mitad del siglo XVI explica el hecho histórico de que en Colombia la huella indígena sea relativamente débil y en cambio muy vigorosa la marca de lo hispánico” (Jaramillo 16).

Hoy en día, las comunidades autóctonas suman más de 1,3 millones de personas. Esto puede entenderse como un proceso inverso a la degradación sufrida durante los últimos siglos, pero si estas cifras son contextualizadas, los pueblos originarios representan tan solo el 3,4% de la población total colombiana, evidentemente un grupo minoritario. Por su parte, los afro colombianos representan el 10,6% de la población, los pueblos ROM o gitanos el 0,001% y el resto de los colombianos, catalogados como “sin pertenencia étnica”, alcanza los 35 millones y equivale al 86% de la población total.² La hipótesis del mestizaje sistemático, introducida por el historiador Jaime Jaramillo Uribe, puede explicar que casi toda la población colombiana no haga parte de alguna etnia vernácula, pero ¿hasta qué punto se deja de ser “indio” y se pasa al rango de “sin pertenencia étnica”? Los datos porcentuales que son presentados aquí provienen del Censo Nacional efectuado por el gobierno colombiano a través del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) en el año 2005. En él, el criterio para discriminar los grupos étnicos en Colombia se concentra en la siguiente pregunta:

¿De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, ... es o se reconoce como:

1. Indígena?

1.1 ¿A cuál pueblo indígena pertenece?

Escriba el nombre del pueblo: _____

2. Rom?

3. Raizal del archipiélago de San Andrés y Providencia?

4. Palenquero de San Basilio

5. Negro(a), mulato(a), Afrocolombiano(a) o afrodescendiente?

6. Ninguno de los anteriores?³

² Censo DANE 2005

³ Cuestionario DANE, Censo 2005. Página 19, Pregunta 33.

Si se analiza con detenimiento la pregunta, se puede encontrar una segunda justificación del alto porcentaje de colombianos que encuentran la respuesta 6 como la más adecuada a su situación. La frase “de acuerdo con su cultura” encierra parte del problema. En este caso, lo que diferencia a un miembro de un pueblo originario como el pueblo Nasa, de un campesino “sin pertenencia étnica” es precisamente su cultura, es decir, su relación con la naturaleza. Sin embargo, esta diferencia no siempre es clara. En el libro *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, el sociólogo francés Christian Gros dice al respecto:

Estas poblaciones, situadas en otra época en el corazón mismo del sistema colonial, son también resultado del mismo. Y desde entonces, su experiencia histórica y sus culturas han estado marcadas por la relación con la sociedad global, hasta tal punto que hoy en día, como ha sido observado muy a menudo, es difícil definir con precisión los contornos propios de estos grupos étnicos, a causa de las modificaciones que han sufrido a lo largo de la historia. (272)

De esta manera, aunque optar por una pregunta de “autoreconocimiento” resulte práctico para fines estadísticos, tal estrategia no parece ser la más adecuada. Sobre todo, si se tiene en cuenta que dicha estrategia se está aplicando a un pueblo como el colombiano —principalmente mestizo y con sus venas rebosantes de sangre vernácula— que ha heredado el discurso eurocéntrico de los conquistadores españoles. Esto es, reconocer a los pueblos originarios como “indios” y concentrarlos a todos bajo una misma, viciada y única etiqueta. El “indio”, palabra poderosa, contiene una carga altamente negativa que aleja a un determinado individuo de las “buenas maneras” que los españoles ilustrados aleccionaron a partir de la colonia. En aquellas épocas, el “indio”, ser inferior desde todo punto de vista, dividiría su naturaleza entre aquel que es imposible dominar y que por su temperamento animal debe ser exterminado, y aquel “buen salvaje” sumiso y de carácter noble, fácilmente manipulable. El doble discurso condicionaría entonces dos formas diferentes de actuar ante el “indio”. La primera de carácter bélico y la segunda, en manos de las órdenes religiosas, que pondrían al “buen salvaje” en conocimiento de una religión ajena.

Hoy, el discurso se mantiene valiéndose de herramientas diferentes, pero a su vez heredadas de la tradición discursiva colonial. Como parte de este legado, el “indio” de la Colombia moderna y postmoderna es corto de entendimiento, propenso a riñas, negligente, descuidado, flojo, de reacciones imprevisibles y generalmente violentas, mentiroso, obscuro y sucio. ¿Quién quiere ajustarse a un estereotipo tan odioso? Evidentemente, tan solo el 3,4% de la población total colombiana. Así, lo que resulta delicado en este juego de porcentajes no es que la población indígena sea una minoría. La génesis del problema está en el discurso.

El discurso sobre el “indio” ha separado al pueblo de sus raíces, ha separado al hombre del árbol.

3. *Ndyith*. La corteza, la resistencia indígena del Cauca.

“He venido hasta el viejo Cauca grande que sirve de asiento a nuestra mayor población indígena a declarar que nos sentimos orgullosos de formar parte viva de esa gran nación indígena, negra, mestiza, mulata y tropical que nos legaron nuestros mayores para que hiciéramos avanzar por los caminos incitantes de la historia”.

Belisario Betancour. Presidente de Colombia.
1984.

Con el nacimiento de la República, el discurso hegemónico evolucionó adoptando herramientas de gran poder persuasivo. De esta forma, las leyes que hoy rigen al pueblo colombiano dan cuenta de la diversidad étnica y cultural de la población, aunque dentro de la misma élite política que elabora las leyes haya discursos encontrados. Durante los últimos doscientos años, los Nasa habrían de llamar la atención sobre las leyes que a su supuesto favor, y al de sus hermanos de otras partes del país, se habían escrito al momento de la creación de la República. En el libro *Resistencia Indígena en el Cauca*, la antropóloga Myriam Galeano Lozano lista las diferentes leyes que se redactaron en función de los grupos originarios en Colombia. Una de ellas, es la ley de 1821. Con el fin de separarse de los principios españoles, dicha ley buscaba la abolición de los tributos de los pueblos originarios, y la distribución de resguardos y exenciones. El encabezado de la ley reza:

El Congreso General de Colombia, convencido de que los principios más sanos de política, razón y justicia exigen imperiosamente que los indígenas, esta parte considerable de la población colombiana que fue tan vejada y oprimida por el gobierno español, recupere todos sus derechos, igualándose a los demás ciudadanos... (Galeano 40)

Aunque pareciera una manera adecuada de manejar la problemática, borrar la distinción entre los pueblos originarios y las demás poblaciones colombianas por medio de la herramienta unificadora de la ciudadanía, no resultó ser una solución viable. La razón que regía los actos unificadores de Bolívar se perdió con el tiempo. El trabajo recopilatorio que realiza Myriam Galeano permite ver la evolución en el discurso sobre el indígena años después del intento bolivariano. Durante los últimos años del siglo XIX, el héroe militar, General Rafael Uribe Uribe, hombre de gran influencia política en Colombia sostenía que en Colombia se debería permitir el derramamiento del gran recipiente de la población caucásica

européa: “no provoquemos ni permitamos la entrada de un solo hombre más de las razas negra y amarilla: los africanos e indígenas puros que tenemos acabarán por desaparecer” (Galeano 42).

En esas épocas de influjo evolucionista, ancladas en la transición entre el siglo XIX y el siglo XX, muchos otros intelectuales colombianos, apoyados por su estrecha relación con la prensa —de la cual eran sus dueños—, minaron sus discursos de poderosas cargas etnocéntricas. Tal es el caso del letrado F.J. Vergara. Su pluma escribiría gran parte de la historia del nacimiento de la República, pero también habría de condicionar el pensamiento de la opinión pública por medio de citas como esta:

Si alguna empresa es necesaria hoy es sin duda la de contener indios goajiros y reducir los motilones, que privan a los civilizados de riquísimas tierras que ellos no explotan: con un mínimo gasto y un cuerpo de mil hombres la empresa de reducir a los motilones sería asunto de unas pocas semanas. Sometidos los indios, se los desarmaría, y quedaría resuelto un gran problema. (Galeano 42)

Aún así, la ley 89 de 1890 —ley que se mantendría hasta la nueva constitución de 1991—, a pesar de ser muy limitada, hizo caso omiso al evolucionismo y otorgó herramientas de preservación de la tierra por parte de los pueblos originarios, aunque los términos en que fue redactada explican por qué la urgencia de actualizarla:

La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida cotidiana por medio de las misiones. La Iglesia es designada para cumplir con la tarea de civilizar a los salvajes a través de la educación. En consecuencia, el gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica determinará cómo estas incipientes sociedades deben ser gobernadas. (Galeano 42)

Con la llegada de la segunda mitad del siglo XX, los discursos de la clase política colombiana, principalmente compuesta por terratenientes y ganaderos educados en Europa, tuvieron que ser actualizados para ajustarse a los nuevos aires que sobre legislación indigenista comenzaban a respirarse en el mundo. En 1957, en Ginebra, la OIT celebraría la convención 107 “relativa a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes”. En 1958, el gobierno colombiano diseñó leyes que planteaban una nueva relación entre los pueblos originarios y el Estado, ya no en términos de asimilación forzada o de destrucción, sino en términos de desarrollo (Gros 275). En 1961, se inició un proceso de reforma agraria que aumentaría el número de leyes a este respecto.

En 1971, las comunidades originarias del departamento del Cauca, entre ellas los Nasa, crean el CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca, en el marco del Primer congreso indígena. En el documento resultante de la minga, una voz plural resuena:

Para los pueblos indígenas del mundo y de Colombia, la tierra tiene un significado particularmente importante. (...) Importante para la vida de los indígenas en comunidad. Los indígenas viven en comunidad y no pueden vivir sin comunidad. Cuando se acaba la comunidad se acaba la cultura, se acaban los conocimientos acumulados por muchos años, y se acaban los indígenas. Cuando los indígenas tienen poca tierra o no la tienen se ven obligados a trabajar para gente no indígena, se ven obligados a abandonar a su familia, a dejar el grupo, a dejar su gente. El indígena solo no puede vivir porque la fuerza para vivir está en la comunidad. (Gros 268)

Trece años después de la histórica minga, el presidente Belisario Betancour respondería al clamor de la población originaria colombiana que veía cómo las leyes existían, pero no eran aplicadas. En una intervención sin precedentes históricos, los oídos del mundo ancestral escucharon en vivo y en directo la voz firme de un dirigente “blanco” que hablaba a su favor:

Cerca de 100 años después [de la ley 89 de 1890], no es posible mantener sin acción y sin vigencia real el orden jurídico que fue concebido, para reconocer la autonomía de las autoridades y la organización de los cabildos. Y sé en fin señores Gobernadores, señores miembros de las comunidades indígenas, sé, en fin, que el problema esencial es el de las tierras. Pues bien: el Estado tomará las medidas tendientes a que ella regrese, dentro de la ley, a los legítimos dueños, mediante la intervención de las oficinas del Estado a cuyo cargo y bajo cuya responsabilidad queda el cumplimiento de esta tarea. (Gros 263)

Suponer que los pueblos originarios creyeron sus palabras, sería subestimar su inteligencia y caer en el juego acondicionador que dicta que un “indio” es idiota. En diciembre de 1984, se conforma el Comando Quintín Lame⁴, movimiento que encaminaría a una pequeña parte de los pueblos originarios a una resistencia armada. A diferencia de las guerrillas colombianas, el Comando Quintín Lame no rendía obediencia al Nacionalismo o al Marxismo-leninismo (Sánchez 3). Su lucha se centraba en la liberación de las tierras que todas las leyes colombianas juntas no habían podido proteger de la ocupación guerrillera y latifundista. En la biblioteca de humanidades de la Universidad de Montreal, entre libros sobre chamanes y mitología ancestral vernácula, se esconde una traducción al francés de

⁴ Dicho grupo toma su nombre del líder Manuel Quintín Lame, fundador de los movimientos de resistencia indígena a principios del siglo XX.

un folleto publicado por el Comando Quintín Lame en 1987. En él, nuevamente se lee una voz común que dice:

Nous avons récupéré des milliers d'hectares de terre pour nos *resguardos*, le fermage a pratiquement disparu des zones indigènes, nos cabildos ont accru leur autonomie, notre culture a reçu une nouvelle impulsion. [...] Cependant, ces conquêtes nous ont coûté très cher. Bien que les lois actuellement en vigueur protègent nos droits et, en premier lieu, l'inviolabilité de nos *resguardos*, dans la pratique, les classes dirigeantes et les organismes de l'Etat ont déchaîné une répression sanglante contre le mouvement indigène, répression qui a coûté la vie à plus d'une centaine de dirigeants, d'activistes et de collaborateurs. (Sánchez 14)

En el año de 1991, el Comando QL hizo un alto al fuego unilateral y aprovechó el proceso de desmovilización del grupo guerrillero M-19 para también desmovilizarse. Sin embargo, la contraparte en el conflicto no dejó de disparar. Tan sólo en 1991, treinta personas fueron asesinadas. La situación durante los años venideros no cambiaría ⁵. En ese mismo año, se redactó la nueva constitución política, documento que desde su primer artículo reconoce la diversidad cultural y el respeto por los pueblos originarios, deja claro que dichos pueblos son sujeto de derechos fundamentales, define su derecho de propiedad y protege el derecho a la propiedad colectiva y a la constitución de resguardos, entre otros.

Con tal proliferación de artículos y leyes⁶, se podría pensar que la lucha actual, como aquella del pueblo Nasa, es infundada. El problema vuelve a estar de nuevo en el ámbito del discurso. Las leyes existen, pero conceptos como “progreso” y “desarrollo económico”, implícitos en la nueva constitución, desconocen por completo la manera en que los pueblos originarios ven el mundo. Para ellos, la fuerza para vivir está en la comunidad, no en el dinero. En el caso de los Nasa, la fuerza vital es la tierra, la tierra vista como un elemento de cohesión entre los individuos que conforman una comunidad. El progreso y el desarrollo económico no hacen parte de sus palabras. Para los Nasa, la acumulación de capital —camino imprescindible para el desarrollo económico—, no tiene ningún sentido. El discurso de los pueblos originarios colombianos es un discurso no capitalista que ha sido completamente ajeno al discurso hegemónico desde la aparición de la República.

⁵ Revista colombiana de la Defensoría del Pueblo, 1996.

⁶ En total son 16 los artículos de la Constitución Política de 1991 que hacen referencia directa a los derechos de los pueblos originarios. En su orden, los artículos son: 1, 7, 10, 18, 19, 63, 68, 72, 96, 171, 246, 286, 287, 299, 330 y 361.

4. *Fytü ku ta*, las ramas del árbol y las hojas de coca

“El gobierno, con la comunidad indígena representada por el CRIC, se comprometió a honrar compromisos derivados de gobiernos anteriores y los indígenas se comprometieron a no realizar hechos de fuerza. ¿Cuándo se suspendió la adquisición de tierras en uno de estos compromisos? Cuando se presentaron los hechos de fuerza, los hechos de invasiones, los hechos de ataques terroristas contra la fuerza pública”.

Álvaro Uribe Vélez. Presidente de Colombia.
Octubre de 2008.

Para el gobierno Uribe, el discurso anticapitalista de los pueblos originarios se ha convertido en una amenaza de proporciones terroristas. Las guardias de resistencia indígena de los Nasa, aquellas que combatieron contra los españoles, armadas tan sólo con bastones de madera, se han reactivado para proteger a los suyos. La fuerza pública colombiana cuenta con tanques, vehículos antidisturbios, armas de largo alcance, granadas y pistolas automáticas. En un ambiente tan tenso en el que el derecho a la protesta pacífica se aplasta al paso de tanquetas, granadas lacrimógenas y disparos indiscriminados, el discurso de los pueblos originarios ha debido cambiar. Actualmente, la ONIC, Organización Nacional de Indígenas de Colombia, ha tenido que dirigir su discurso a la denuncia de casos de violación de derechos humanos. Según la ONIC, el número de miembros de comunidades originarias que han sido expulsados de sus territorios durante los últimos siete años se eleva a más de 70 mil. Los casos de violación a los derechos de estas comunidades ascienden a 848. De ellos, según la ONIC, 86% fueron cometidos por el estado, 13% por grupos guerrilleros y 1% por desconocidos⁷.

El árbol del problema actual se ramifica y se enreda si se tiene en cuenta que el discurso del gobierno de turno se fundamenta en políticas neoliberales. Las marchas de protesta de los últimos años, a las cuales se han sumado otros sectores de la sociedad colombiana como los campesinos y los sindicatos de trabajadores, han centrado sus discursos en el rechazo a la firma del TLC, Tratado de Libre Comercio, entre Colombia y EEUU. La respuesta armada del gobierno colombiano recuerda las palabras del Subcomandante Marcos del EZLN, cuando en la década pasada envió a *Le Monde Diplomatique* un texto publicado bajo el título “La Quatrième Guerre Mondiale a commencé”. En dicho artículo, el Subcomandante Marcos dice “Dans le cabaret de la globalisation, l’Etat se livre à un strip-tease au terme duquel il ne conserve que le minimum indispensable: sa

⁷ Es importante notar que estas cifras no son oficiales. Corresponden a datos recopilados por la propia ONIC y publicados en su página de Internet.

force de répression. [...] l'Etat-nation devient un simple appareil de sécurité au service des méga-entreprises" (SC Marcos 6). Dentro de las "mega-empresas" que entran a adornar el nuevo panorama comercial colombiano se encuentran varias petroleras extranjeras y una nacional llamada Ecopetrol, que buscan la explotación de crudo y gas natural en el Amazonas. Los U'wa, protectores ancestrales de la selva que hoy corresponde a la amazonía colombiana, luchan desde hace varias décadas para impedir la entrada de estas petroleras. El líder U'wa, Luis Siracubo, en una noticia publicada por el diario *El Tiempo* en diciembre de 2008, se pronuncia sobre la situación de su gente:

Detrás de la explotación de los recursos naturales viene la militarización, la violencia, las enfermedades y la destrucción del medio ambiente y nuestra sobrevivencia como etnia. Por eso lo denunciarnos ante Colombia y el mundo y, por eso, rechazamos la expansión de las actividades de Ecopetrol en nuestro territorio. [...] Lo más triste de todo es que cuando reclamamos nuestros derechos, el gobierno colombiano lo único que hace es vincularnos con los grupos armados ilegales, como la guerrilla de las Farc.

A pesar de que la situación de los U'wa revela una problemática de claras proporciones ambientales que atañe a todos los seres humanos o por lo menos a la opinión pública colombiana, esta noticia fue publicada en la sección económica del diario, escondida bajo los anuncios encabezados de la crisis económica mundial. Por su parte, la multinacional Coca Cola ha jugado un papel particular en lo que a los grupos sindicales se refiere⁸, pero también como agente represor de los pueblos originarios, en especial de los Nasa, y de sus actividades económicas.

En efecto, los Nasa llevan a cabo actividades económicas, pero no con fines de acumulación. Los productos que cultivan son vendidos en los pueblos aledaños a sus resguardos o canjeados por otros productos de consumo básico. Siguiendo el modelo de otras comunidades originarias en los Andes peruanos y bolivianos, la micro-empresaria Fabiola Piñacué decidió aprovechar los cultivos de hoja de coca en el resguardo de Tierradentro para elaborar todo tipo de productos a base de la hoja que *Sek Atsya*, "dios sol", le había dado a sus ancestros para calmar el hambre⁹. Su empresa, Coca Nasa, cumpliría dos funciones: la primera, daría de nuevo un uso adecuado a la hoja de coca que, como lo hizo en tiempos remotos, calmaría el hambre de los Nasa pues produciría dinero para la comunidad. En segundo lugar, produciendo té, mate, galletas y vino se comenzaría una campaña

⁸ En julio de 2001, el diario colombiano *El Tiempo* informa sobre una demanda levantada contra la multinacional Coca Cola, en un artículo titulado *Coca Cola rechaza acusaciones*. Un aparte de la demanda dice: "Sinaltrail sindicato que representa a los trabajadores de plantas embotelladoras de Coca-Cola en Colombia ha resultado diezmado por la intimidación, secuestro, detención, tortura y asesinato de numerosos líderes por fuerzas paramilitares que actuaron como agentes de intereses empresariales en Colombia, incluyendo los de los demandados".

⁹ En Nasa Yuwe, *Sek Atsya* significa "dios de energía caliente" (Portela 6).

de desmitificación de la hoja de coca. Para el año 2005, la mayoría de las tiendas naturistas colombianas contaban con productos derivados de la hoja de coca. En 2006, una bebida energética producida por los Nasa llamada Coca Sek, entraba en el mercado de bebidas energizantes del país. La multinacional Coca Cola demandó a la empresa Coca Nasa por considerar que el uso de la palabra “coca” afectaba los intereses de la marca¹⁰. En ese mismo año, el INVIMA, Instituto Nacional para la Vigilancia de Medicamentos y Alimentos, prohibió y ordenó el decomiso de los derivados de la hoja de coca por considerar que esos productos violan la Convención Única sobre Estupefacientes de 1961 firmada por Colombia y otros países andinos con el fin de controlar el cultivo de la coca en la región¹¹. Sin embargo, el artículo 27 de dicha convención reza que se puede autorizar el uso de las hojas de coca para la preparación de productos que no contengan ningún alcaloide. La DNE, Dirección Nacional de Estupefacientes, justifica la medida por medio de una deliberada incursión en la autonomía de los pueblos originarios, ya publicada en el 2001 cuando se prohibió también la producción de té de coca. En ese entonces, la DNE dijo que “no podía dar vía libre a un proyecto productivo cuyo fin no guarda relación con los usos y prácticas culturales y tradicionales de tales comunidades, toda vez que la producción de las aromáticas de hoja de coca se haría con fines comerciales”.¹²

El gobierno del presidente Uribe guarda silencio a este respecto y centra su discurso en la lucha contra el narcotráfico y los grupos guerrilleros del país¹³. El 86% de la población colombiana, aquel que se considera “sin pertenencia étnica”, es ajeno a la problemática de los grupos originarios y suele incluir en el ominoso campo semántico en el que entra el “indio” la palabra “coca” como un sinónimo de cocaína. Si “coca” no está acompañada del sufijo “cola”, equivale a una especie de invocación demoníaca para algunos, mientras el resto de la población no distinguirá entre la planta (*Erythroxylum coca*) y el producto químico que entra por cualquier nariz mestiza en Bogotá. En marzo de 2006, el entonces presidente electo de Bolivia, Evo Morales, por pertenecer a una familia de cultivadores legales de coca, fue vinculado al narcotráfico. En ese mismo mes, el

¹⁰ Publicado en el diario colombiano El Tiempo, el 13 de marzo de 2007 bajo el título *'Erradicación' del té de coca perjudica a 2.000 familias del Cauca*.

¹¹ Publicado en la revista colombiana Semana, el 24 de marzo de 2007 bajo el título *Mate al mate de coca*.

¹² Publicado en el diario colombiano El Tiempo, el 13 de marzo de 2007 bajo el título *'Erradicación' del té de coca perjudica a 2.000 familias del Cauca*.

¹³ Mientras el resguardo de Tierradentro, en el Cauca, produce 100 arrobas de hoja de coca al mes, (hojas que terminan en bolsas para té), cientos de miles de hectáreas son dedicadas al cultivo de la coca para producir pasta básica de cocaína. En el año 2000, el gobierno colombiano firma un plan de erradicación de cultivos ilícitos con el gobierno de EEUU. A partir de 2001, desde aviones americanos, llueve glifosato —producto químico altamente tóxico—, sobre comunidades campesinas y de pueblos originarios por todo el sur de Colombia, incluso en los bosques protegidos por el Estado que contienen el 70% de las fuentes de agua del país (Hylton 168).

periodista cubano Jorge Gómez Barata publicó en el Heraldo Cubano un artículo titulado “La coca no es cocaína”. En él, Gómez Barata hace un paralelo entre el ron que viene de la caña, el tequila que viene del maguey y la cocaína que viene de la hoja de coca. Al respecto, Gómez Barata escribió:

Equiparar a un drogadicto que en Nueva York, Madrid, Tokio o cualquier otra parte, se inyecta una sustancia altamente refinada, cara, introducida ilegalmente por organizaciones criminales de amplias ramificaciones internacionales, con un indígena que en el altiplano o en las estribaciones de Los Andes mastica una hoja de coca, es tan estúpido como culpar a los cosecheros de caña de azúcar o de maguey por el alcoholismo. (Gómez)

Aunque la diferencia entre la coca y la cocaína sea obvia, el poderoso discurso hegemónico tiende a borrar esta diferencia. Para eso se vale de los medios de comunicación masivos, herramienta de persuasión con la que no cuentan los Nasa. Desde 2008, la frase “no cultives la mata que mata” retumba en las radios y televisores de los colombianos. El mensaje, producido por una firma publicitaria colombiana para la DNE, dice:

Si no cultivas la mata que mata
Cambiarán muchas cosas del campo:
Desaparecerán los sembrados de minas,
Se secarán los ríos de sangre,
Cesarán las lluvias de plomo,
Llorará la gente de alegría,
Se acabarán las noches oscuras,
Regresarán los desplazados al campo,
Creecerán cultivos más sanos.
La coca, la amapola, la marihuana matan.
No cultives la mata que mata.¹⁴

La particularidad del mensaje, aparte de que es puesto al aire una vez por hora en todas las cadenas radiales del país, es que la voz que lo transmite es la dulce voz de una niña que se lamenta de las monstruosidades que se viven en los campos colombianos. El irrespeto a la cosmología Nasa es claro, pero un análisis de este nefasto discurso infantil muestra una realidad aún peor: los oídos colombianos terminarán por decir a sus cerebros, no sólo que toda hoja de coca que se cultiva se convertirá en cocaína, sino que los campesinos e indígenas que cultivan la coca son unos criminales. El periodista colombiano Alfredo Molano Bravo escribe que decir “mata de cocaína” es como decir “árbol de aspirina”. De la misma manera, analiza la propaganda de la DNE y contrapone la visión sobre la coca que el discurso hegemónico oculta al pueblo colombiano:

¹⁴ Esta propaganda puede verse en su versión en video en Youtube.

Sin la coca los indígenas no habrían resistido la salvaje invasión europea. Las hojas de coca no sólo no matan, sino que son de los alimentos más nutritivos que existen. La propaganda de la niñita a media lengua que llama a criminalizar a sus cultivadores hace parte de hecho, de la ola que legitima las masacres contra los pueblos kankuamo, emberas-chami, awá, y nasa, para hablar sólo de los grupos golpeados este año. La propaganda no es la culpable, claro está, pero justifica a los ojos de los niños matar a los que cultivan matas que matan. La verdad es otra: si a los indígenas les quitan sus matas de coca, los matan.¹⁵

En esta cita, Molano hace referencia a la coca como un alimento. Pero, ¿cómo explicar a la opinión pública que la coca, en lugar de ser un veneno, es alimenticia? Está claro que esto no se lograría con el discurso ancestral de los Nasa. Primero porque la mayoría católica en Colombia no cree que el sol pueda ser Dios y segundo porque la lógica occidental —la única inculcada en las escuelas colombianas, sean estas urbanas, rurales e indígenas— excluye del campo de lo posible toda cosmovisión que no esté abalada por la ciencia.

Lo cierto es que la ciencia reconoce el valor alimenticio de la hoja de coca. El trabajo investigativo de médicos, biólogos y nutricionistas en todo el mundo sustentan las bondades de la hoja de coca. Tal es el caso de Teodobaldo Llosa, psiquiatra graduado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Brasil, quien ha trabajado como investigador en el National Institute on Drug Dependence en EEUU, utilizando la harina de coca en pequeñas dosis para contrarrestar la adicción a la cocaína (Cárdenas). Y el completo trabajo recopilatorio del médico Sacha Barrio Healey, del Centro Internacional de Terapia e Investigación Herbolaria de Lima, publicado bajo el nombre de *Anatomía de la Hoja de Coca*. En él, Barrio Healey casa las dos cosmologías, la vernácula y la occidental, para explicar con particular claridad los usos terapéuticos de la coca, sus principales alcaloides, el proceso químico que se desarrolla en el organismo al momento de *chacchar* y una relación de sus minerales, vitaminas y valores proteínicos. En la síntesis de dicho trabajo, Barrio Healey concluye:

La ciencia “oficial” insiste en buscar el principio activo de la planta y se resiste a la imposible tarea de interpretar la interacción de miles de sustancias químicas presentes en cada hierba, un análisis combinatorio de eternas posibilidades. Sin embargo, la naturaleza es más inteligente que la capacidad de raciocinio del científico, y verificablemente las plantas son medicina para el hombre, una medicina libre de riesgos además. [...] Cualquier intento por fraccionar las partes de la hoja de coca para uso

¹⁵ Publicado en el diario colombiano *El Espectador* el 14 de febrero de 2009.

medicinal, o recreativo, está destinado al desencanto, su resultado siempre será un inseguro proyecto de neurociencia, o una droga. (Barrio 18)

Puesta la evidencia científica sobre la mesa, queda claro que el problema no está en la justificación misma de las bondades de la hoja divina, sino en la limitada difusión de este tipo de discursos. Discursos cargados irremediablemente de un tinte subversivo que los disminuye y los desvanece entre las frases melifluas de una niña que implora no cultivar la coca como la única solución a la catástrofe colombiana.

5. Conclusión

Hoy, Coca Nasa sigue elaborando productos derivados de la hoja de coca de plantaciones de los resguardos, productos que pueden ser comercializados sólo dentro de los mismos. Los Nasa continúan una lucha a bastonazos contra los grupos armados que buscan apropiarse de sus resguardos. Los demás hermanos de otras culturas vernáculas siguen resistiendo el estigma de la palabra “indio”, de la palabra “terrorista”, de la palabra “coca”. *Khaty* ya no es piel. *Ndyith* ya no es hueso. *Fytü ku ta* ya no es brazo. El gobierno central, la fuerza pública y la Iglesia —tres instituciones y un sólo poder verdadero— siguen desconociendo las leyes nacionales e internacionales que protegen a los pueblos originarios, su cultura y su ambiente. Las políticas neoliberales siguen favoreciendo los intereses de empresas multinacionales. El discurso de poder sigue condicionando las mentes y las opiniones de un pueblo que desconoce que parte de su identidad es vernácula. La única posible salida a la encrucijada discursiva que convierte al indígena en terrorista y a la hoja de coca en cocaína, es que ese 86% de la población colombiana acepte que ella también es en parte indígena, que acepte que el sol puede ser Dios y que chacchar coca puede calmar el hambre. Los colombianos debemos mirar de nuevo los cerros con respeto, debemos pedir permiso al río, debemos aceptar que existe la posibilidad de que un hombre pueda ser árbol.

Referencias bibliográficas

- Barrio Healey, S. "Anatomía de la hoja de Coca". Octubre de 2006. *Comunidad Tawantinsuyu*. Abril de 2009.
<<http://www.comunidadtawantinsuyu.org/articulos/AnatomiadelaHojadeCoca.pdf>>
- Cárdenas, M. A. "Entrevista Dr. Teodobaldo Llosa: Un doctor para la coca". Octubre de 2006. Diario *El Comercio*.
<<http://www.elcomercioperu.com.pe/EdicionImpresa/Html/2006-10-14/ImEcCronicas0595879.html>>
- Defensoría del Pueblo. *Su Defensor. Periódico de la Defensoría del Pueblo para la divulgación de los derechos humanos*. Santafé de Bogota: Año 3, No. 39, Octubre de 1996.
- El Tiempo. "Coca Cola rechaza acusaciones". Julio de 2001. Diario *El Tiempo*, versión en línea. . <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-442958>>
- El Tiempo. "Erradicación' del té de coca perjudica a 2.000 familias del Cauca". Marzo de 2007. Diario *El Tiempo*, versión en línea.
<<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3472405>>
- Galeano Lozano, M. 2006. *Resistencia Indígena en el Cauca*. Cali: Impresora Feriva.
- Gómez Barata, J. "La coca no es cocaína". Enero de 2006. *El Heraldo Cubano*. Marzo de 2009. <http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=5097>
- Gros, C. 1991. *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Hylton, F. 2008. *Colombie. Les heures sombres*. Paris: Éditions imho.
- Jaramillo Uribe, J. 1978. "Etapas y sentido de la historia de Colombia". *Colombia, hoy*. Bogotá: Editorial Presencia, 1978. 15-51.
- Molano Bravo, A. "La mata que mata". Febrero de 2009. Semanario *El Espectador*, versión en línea. <<http://www.elespectador.com/opinion/columnistasdelimpreso/alfredo-molano-bravo/columna117972-mata-mata>>
- Ministerio de Educación. "Constitución Política de Colombia". Septiembre de 2005. Consejo Nacional de Acreditación.
<<http://www.cna.gov.co/cont/documentos/legislacion/constitucion.pdf>>
- Montoya, M. 2004. *Vengo de la noche*. Ottawa: Écrits des Forges.
- Portela Guarín, H. "Cuerpo y Cosmos en el rito Paez. Visión Problemática". Agosto de 2000. *Terapia Neural*.
<http://www.terapianeural.com/index.php?option=com_content&task=view&id=118&Ite>

mid=26>

Quijano, Aníbal. 2004. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Ed. Sandoval, R. y Pajuelo P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 228-81.

Rey Rodríguez, G. "Indígenas representantes de comunidad U'wa pidieron en Nueva York veto a Ecopetrol". Diciembre de 2008. Diario *El Tiempo*, versión en línea. <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4699376>>

Sánchez, O. 1987. *Commando Quintin Lame. Guerrilla indienne en Colombie*. Ossas-Suhare: Association Acratie.

Telban, B. 1988. *Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y Bibliografía*. Quito: Abya Yala.

Uprimny, R. "Mate al mate de coca". Marzo de 2007. *Revista Semana*. <<http://www.semana.com/noticias-opinion-on-line/mate-mate-coca/101690.aspx>>

Manuales escolares de *Historia y Ciencias Sociales* y subalternidad mapuche en un Chile multicultural

Sara Smith
Université de Montréal

Introducción. Subalternidad mapuche y multiculturalismo. Discurso escolar y representación cultural. Conclusión

Resumen

Este artículo analiza el tema de los lugares comunes difundidos por la “nueva institucionalidad multicultural” en unos manuales escolares oficiales chilenos, específicamente en una serie constituida de tres tomos, *Historia y Ciencias Sociales I, II y III* de Editorial Santillana. Impulsada por el Estado chileno desde principios de los noventa, se está difundiendo una variante multicultural del discurso nacional a través del sistema educativo público que reconoce la existencia legítima de la diversidad cultural en el país. El discurso del multiculturalismo chileno busca principalmente saldar una deuda histórica que tiene con los pueblos indígenas, particularmente el pueblo mapuche, reconociendo la integración forzada a la que se sometió a dicha sociedad al estado nacional y su consiguiente exclusión simbólica y política en el país. En relación con esto, el sistema escolar público chileno constituye un actor importante en el proceso de normalización del discurso multicultural en Chile, mientras que los manuales escolares oficiales desempeñan un papel central en cuanto forman “lugares de autoridad”. Sin embargo, aunque el discurso multicultural atenúa una situación de discriminación y exclusión de los mapuches en el nivel simbólico, también llega a reproducir su subalternidad de forma sutil y aún latente. Así, planteamos que los manuales escolares multiculturales chilenos de *Historia y Ciencias Sociales* siguen siendo a la vez demasiado “etnocéntricos” (nacionalistas chilenos) y “eurocéntricos”, ya que aunque reconocen alguna contribución y participación de las sociedades indígenas en el desarrollo de la historia nacional (además de la ocupación e incorporación violenta de los territorios y comunidades mapuches al Estado) no cuestionan la legitimidad de esa conquista y ocupación militar y colonial.

Résumé

Cet article aborde le sujet des lieux communs diffusés par la « nouvelle institutionnalité multiculturelle » dans des manuels scolaires officiels chiliens et plus particulièrement dans une série constituée de trois tomes, *Historia y Ciencias Sociales I, II et III*, de Editorial Santillana. Depuis les années 1990, l'État chilien propage une variante du discours national qui reconnaît l'existence légitime de la diversité culturelle au pays en

partie par l'intermédiaire du système éducatif public. Le discours chilien du multiculturalisme cherche notamment à régler une dette historique envers les peuples autochtones établie lors de leur intégration violente à l'État national et leur résultante exclusion symbolique et politique du pays. En ce qui concerne cela, le système scolaire public chilien constitue un acteur important dans le processus de normalisation du discours multiculturel au Chili alors que les manuels scolaires officiels y jouent un rôle central en tant que « lieux d'autorité ». Cependant, quoique le discours multiculturel atténue une situation de discrimination et d'exclusion des autochtones sur le plan symbolique, il arrive aussi à reproduire leur subalternité de manière subtile et même latente. Ainsi, nous posons que les manuels scolaires multiculturels chiliens de *Historia y Ciencias Sociales* restent toujours « ethnocentriques » (nationalistes chiliens) et « eurocentriques » puisque, bien qu'ils reconnaissent quelques aspects de la contribution et participation des sociétés autochtones dans le déroulement de l'histoire nationale (et même dépeignent l'incorporation violente de territoires et communautés mapuches à l'État), ils ne s'interrogent pas sur la légitimité de cette conquête et sur l'occupation militaire et coloniale.

1. Introducción

La “nueva institucionalidad multicultural” (Gros), impulsada por el Estado chileno desde principios de los noventa, ha difundido una nueva variante multicultural del discurso nacional, a través del sistema educativo público, el cual reconoce la existencia legítima de la diversidad cultural en el país. De esta forma, la institucionalidad multicultural chilena coincide con un cambio discursivo en el aparato estatal que admite la (re)aparición (al menos de la figura) de los pueblos indígenas en el espacio público nacional. El discurso del multiculturalismo chileno busca principalmente saldar una deuda histórica que tiene con los pueblos indígenas, reconociendo la integración forzada a la que se sometió a dicha sociedad al estado nacional y su consiguiente exclusión simbólica y política en el país. En relación con esto, el sistema escolar público chileno constituye un actor importante en el proceso de normalización del discurso multicultural en Chile, mientras los manuales escolares oficiales desempeñan un papel central, formando “lugares de autoridad” (Clark) que, entre sus muchas funciones sociales, determinan aquellos acontecimientos valorizados por la memoria colectiva y aquellos que se prefieren hacer olvidar. Los libros de texto escolares constituyen objetos o productos culturales de masa y representan “documentos del consenso” por el hecho de que pretenden representar los conocimientos generales correspondientes a la generación que los ha producido (Clark 111). Por otra parte, sin embargo, también suponen el trabajo de establecer y difundir un conocimiento oficial determinado por grupos selectos, como también por fuerzas económicas y políticas propias de una sociedad determinada, formados de intelectuales,

profesores, funcionarios, casas editoriales y autoridades políticas, entre otros más (Apple).

Este artículo analiza el tema de los lugares comunes difundidos por la “nueva institucionalidad multicultural” en unos manuales escolares oficiales chilenos, específicamente una serie constituida de tres tomos, *Historia y Ciencias Sociales I, II y III*, de Editorial Santillana. Aprobados en el 2006 por el Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC) para su difusión masiva en el país, los textos de *Historia y Ciencias Sociales* corresponden a la escolaridad secundaria, específicamente a los niveles de 1º, 2º y 3º medio, ya que su público lector integra a adolescentes entre catorce y dieciséis años.¹ Caracterizados por su reproductibilidad en el discurso, los lugares comunes constituyen los estereotipos, clichés, tópicos y el vocabulario (o las figuras léxicas y simbólicas), los cuales tienden a referirse a campos semánticos específicos que dependen del contexto.

En comparación con los libros de texto escolares de historia pasados, el manual escolar multicultural se distingue por ser más incluyente y pluralista. Aunque es cierto que, a mediados del siglo XX, existían libros de texto escolares cuyos contenidos reconocían elementos de una cultura indígena, durante la dictadura estos contenidos fueron ocultados y toda manifestación de una identidad y cultura indígena contemporánea fue negada (Olivares Felice 161). Sin embargo, aunque su presentación pluralista de la historia chilena atenúa la subalternidad indígena en un nivel simbólico, los manuales multiculturales también la consolidan de forma sutil y aún latente. Así, planteamos que los manuales escolares multiculturales chilenos de *Historia y Ciencias Sociales* siguen siendo a la vez demasiado “etnocéntricos” (nacional chileno) y “eurocéntricos”, ya que aunque reconocen de alguna manera la contribución y participación de las sociedades indígenas en el desarrollo de la historia nacional (además de la ocupación e incorporación violenta de los territorios y comunidades los mapuches al Estado), no cuestionan la legitimidad de esa conquista y ocupación militar y colonial. Por último y relacionado con esto, los textos no establecen vínculos entre, por ejemplo, los reclamos indígenas contemporáneos y el colonialismo nacional decimonónico y, a su vez, categorizan a los primeros en términos de “problema”, “cuestión” o “conflicto” indígena.

2. Subalternidad mapuche y multiculturalismo

El término “subalterno” o “subalternidad” tiene distintas acepciones. Nosotros planteamos aquí una definición del término que se basa en los escritos de Antonio Gramsci (1934 y 1978) y Ranajit Guha (1988). Este último atribuye al subalterno

¹ Mientras *Historia y Ciencias Sociales II* se publicó en el 2003, *Historia y Ciencias Sociales I y III* ambos fueron publicados en el 2005. Los tres tomos fueron publicados por Editorial Santillana.

el significado de “carácter general de la subordinación en la sociedad [...], ya sea que ésta se exprese en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de cualquier otra forma” (Guha, *Domination* 35. Mi traducción.). En Gramsci, sin embargo, la noción del subalterno cobra un sentido más matizado y se aproxima más bien a una fragmentación en su caracterización a la vez de una clase económica, el “proletariado”, pero también una clase sociopolítica y cultural “popular” o el “pueblo”. Para Gramsci, lo que más define al subalterno es su marginalidad respecto al desarrollo histórico nacional, ya que considera que la relación de los subalternos con el “progreso histórico” se caracteriza sobre todo por ser espontánea o episódica, pero no sostenida. También considera que la relación del subalterno con las instituciones políticas e intelectuales está siempre sujeta a los grupos hegemónicos. Tal subyugación, sin embargo, en vez de ser una dominación principalmente coercitiva se logra en mayor parte mediante la educación moral e intelectual de las masas de acuerdo con parámetros establecidos por autoridades ligadas a un poder establecido y sistémico (57). De ahí que Guha plantee, por ejemplo, la existencia de la “hegemonía sin dominación” (*Domination*).

Desde el período de su colonización violenta por el Estado Chileno en el siglo XIX, la sociedad mapuche se ha incorporado a los márgenes del orden simbólico e institucional chileno (burocrático, jurídico, económico y educativo) desde donde ha desempeñado un rol subordinado o “subalterno” en relación con el espacio social, económico, político, lingüístico y discursivo hegemónico, incluyendo igualmente el discurso histórico nacional. Según afirma Jorge Araya, “la derrota militar sufrida por los mapuches”, a finales del siglo decimonónico, “y con ella la pérdida de poder político y social frente a la sociedad chilena, los convirtió en un pueblo oprimido e ignorado en su lengua, educación y costumbres” (Araya Anabalón). De ahí que los mapuches debieran “subordinarse al sistema oficial dominante que, como característica fundamental, persigue la uniformidad racial y cultural de la nación, conformando un patrón monocultural y monolingüe único que se manifiesta fundamentalmente en la educación” (Araya Anabalón). Este proceso asimilador estuvo en pleno apogeo en los años setenta y ochenta bajo el gobierno del régimen autoritario que negaba la identidad indígena de tal manera que, en 1979, el Ministro de Agricultura comentó: “en Chile no hay indígenas. Son todos chilenos” (citado en Pinto y Salazar 165).

En contrapeso a lo mencionado anteriormente, la doctrina del multiculturalismo se instauró como institución política en Chile desde principios de los noventa, en relación con la restitución del sistema político democrático y, así, se envolvió en un largo proceso de reconciliación social, en la geopolítica internacional relacionada con los cambios provocados por el desplome de la Unión Soviética, en la consiguiente globalización económica y cultural y en la profundización de políticas económicas neoliberales en el país. Los pueblos indígenas de Chile, y

entre ellos el pueblo mapuche, desempeñaron un papel importante en este proceso de redemocratización del país y, a cambio de ello, la Concertación de Partidos por la Democracia o Concertación (nacida como Concertación de partidos por el No, coalición política establecida para promover la reinstauración de la democracia) les prometió el reconocimiento cultural y una nueva relación política, social y económica con el Estado y la sociedad chilenos. En 1989, representantes de varias organizaciones indígenas firmaron un acuerdo con la Concertación llamado "Acuerdo de Nueva Imperial" (Aylwin, *Rights*). Según el acuerdo, se reconocerían legal y constitucionalmente algunos derechos indígenas si esas organizaciones apoyaran el programa de la Concertación para la recuperación de la democracia en Chile. Tales derechos incluyeron el reconocimiento constitucional de la existencia de pueblos y culturas indígenas diversas en Chile y la protección estatal de sus lenguas, identidades y tierras tradicionales, además de su recuperación (Aylwin, *Rights*). Además, se esperaba poner en práctica medidas para el desarrollo económico de las regiones indígenas de acuerdo con sus normas culturales. También se prometió el derecho de participación e intervención en lo que toca a decisiones relacionadas con su futuro (Aylwin, *Rights*).

En 1990, se estableció la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) cuyo objetivo principal era redactar una propuesta para el reconocimiento de sus derechos. Participaron tanto representantes del gobierno como líderes de las diferentes organizaciones indígenas de Chile en su desarrollo y redacción (Aylwin, *Rights*). La propuesta fue analizada y debatida mediante cientos de reuniones en centros urbanos y rurales en todo Chile (Aylwin, *Rights*) y fue presentada al Congreso Nacional en 1991 (Aylwin, *Rights*)². Proponía, entre otras

² En 1988, el General Pinochet, quien había ocupado la posición de Jefe de Estado desde el 11 de septiembre de 1973, anunció un plebiscito mediante el cual los chilenos votarían "SÍ" o "NO" por la continuación de su gobierno autoritario. Los resultados eran 54.6% "NO" y 43.4% "SÍ" a favor de la dictadura (Correa et. al. 336). A pesar de los resultados del plebiscito, el gobierno militar no renunció fácilmente a su "cargo constitucional", esto es, su compromiso con seguir dirigiendo la "transición" de Chile a la "normalidad" y empezó a hacer reformas a la Constitución (Correa et al. 336). El creador de la política económica de esta política "transitiva" era el economista Jaime Guzmán. Según los autores de *Historia del siglo XX chileno*, éste "había ideado una fórmula maestra que contemplaba el acceso al poder de los adversarios, pero circunscritos a un reducido margen de posibilidades de modo que pudieran 'seguir una acción no tan distinta a la que uno misma anhelaría'" (336).

De hecho, Pinochet había dicho en 1975 que "el gobierno, en el esquema cívico-militar, inició un proceso el 11 de septiembre de 1973; es una vía sin regreso" (336). Sin embargo, "lo más extraordinario del desenlace de 1988", según los autores mencionados arriba, "es que dichos adversarios no sólo ratificaron y permitieron poner en práctica este esquema sino, además, en calidad de oposición triunfante aceptaron perfeccionarlo" (Correa et. al. 336). Los adversarios triunfantes a quienes aquí se refieren eran los miembros del Partido de la Concertación, el que asumió el "poder" en 1990 bajo el Presidente Patricio Aylwin. A finales de los noventa, Edgardo Boeninger, uno de los negociadores de los cambios constitucionales efectuados después del plebiscito, comentó que "lo fundamental era asegurar la transferencia del gobierno, aunque no se

cosas, una enmienda constitucional para reconocer a los “pueblos indígenas” y distinguirlos del pueblo chileno, además de una iniciativa legal y la ratificación del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Aylwin, *Progreso y contradicciones*).

Después de dos años de debatirse en el Parlamento, en 1993, el Congreso Nacional, bajo el liderazgo del entonces Presidente Patricio Aylwin, aprobó la Ley Número 19.253 conocida familiarmente como la Ley Indígena. Aunque ésta no trata de la noción de autodeterminación, ofrece más derechos particulares a las diferentes comunidades indígenas para desarrollar sus territorios según sus valores tradicionales y proteger sus culturas. Reconoce la deuda histórica del Estado hacia los ocho pueblos indígenas chilenos que denomina como “las principales etnias de Chile” y propone establecer “normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas” (1 LI, pár. 1, sec. 1). Aunque la propuesta originaria utilizaba el término “pueblos indígenas”, la derecha política prefirió el término “etnias”, argumentando que el reconocimiento de pueblos iría en contra de la unidad nacional de Chile (Bengoa 118):

[lo] consideraban una amenaza en contra del carácter unitario del Estado y un potencial peligro de futuros procesos de separatismo en su interior; con el peligro que para el derecho de propiedad podrían significar las normas de protección de las tierras indígenas; y con la contradicción con el derecho constitucional a la igualdad que significaría el establecimiento de beneficios especiales en favor de los indígenas. (Aylwin, *Pueblos indígenas*)

Ante este cambio, muchas comunidades indígenas, particularmente las comunidades mapuches, percibieron la decisión como una excusa más por parte del Estado para no reconocer de modo efectivo la diversidad cultural en Chile. Consiguientemente, no pocas organizaciones fortalecieron su campaña para el reconocimiento constitucional de la existencia de “Pueblos Indígenas” en Chile y esto “no solo en papel” (Bengoa 118).

De manera práctica, la *Ley* asegura la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- CONADI- para fortalecer el desarrollo de sus culturas y situaciones socioeconómicas. La “misión” oficial de CONADI es “consolidar un espacio real a las demandas de los distintos Pueblos Indígenas” al mismo tiempo que “atender sus condiciones materiales [económicas], integrarlas socialmente

lograra la simultánea y equivalente transferencia de poder” (Correa et. al. 339). De ahí que Gabriel Salazar y Julio Pinto en *Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidades y movimiento*, dediquen una sección de su estudio sobre “el problemático liderazgo de las elites concertacionistas ¿dirigentes o administradores?” (60).

reconociendo su diversidad cultural, como riqueza y base en la construcción de la moderna democracia del país” (“misión”). Sin embargo, según Jorge Iván Vergara del Solar y Rolf Foerster González, “no ha habido [...] ninguna transformación sustancial de la política indígena” (184). José Aylwin explica que:

algunos problemas han tenido que ver con la falta de recursos de esta entidad para el desarrollo de las tareas que le asigna la ley. Es el caso, por ejemplo, de la educación intercultural bilingüe, ámbito en que a pesar de haber quedado reconocido en la ley, CONADI no tiene presupuesto asignado para su implementación. (*Pueblos indígenas*)

A esto se añade que la Corporación, al ser dependiente del Ministro de Planificación y Cooperación- MIDEPLAN-, es también culpable de extender la dependencia política y económica de los pueblos indígenas frente al Estado. Para él la propuesta de CONADI es simplemente la de mejorar la integración de los pueblos indígenas al Estado chileno (Marimán, *Movimiento*).

De ahí que, desde 1997 esta nueva institucionalidad haya entrado en crisis, habiendo empezado a producirse conflictos violentos entre mapuches, compañías privadas, propietarios particulares y la policía (o *carabineros*), los cuales³ los medios de comunicación chilenos han subsumido bajo el titular general de “el conflicto mapuche”. Por un lado, titulares como éste ignoran las raíces coloniales de las reivindicaciones indígenas en el país (echando la culpa sobretudo a los mapuches); por otro, evidencian la continua presencia de lugares comunes etnocéntricos (o “chilenistas”) en el marco discursivo multicultural. Así es que, mientras el Estado Chileno ha propuesto diferentes soluciones al conflicto para restaurar la confianza social en el sistema democrático, recurriéndose a políticas y discursos impregnados de un léxico multicultural que reconozca y valore la diversidad “cultural” y “étnica” (por ejemplo, la “Ley Indígena” (1993), la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” (2000-2003), además del programa “Re-Conocer. Pacto social para la multiculturalidad” (2008) y la ratificación del Convenio 169 de la OIT (2008)), también siga recurriendo a medidas jurídicas que, además de penalizar actos criminales y de desobediencia civil, criminalizan la protesta social y democrática, como es el caso de la aplicación de la “Ley de Seguridad Interior del Estado” (LSIE) (Ley No. 12.927), la “Ley Antiterrorista” (Ley No. 18.314) casi exclusivamente contra manifestantes mapuches de la Novena Región (o Araucanía)⁴, así como las llamadas “detenciones preventivas” de personas relacionadas a y conocidas de los mismos.

³ Hasta ahora han muerto tres jóvenes mapuches a manos de “carabineros” (la policía nacional chilena) y se han destruido miles de hectáreas de propiedad privada en la región de la Araucanía.

⁴ Ambas leyes fueron aprobadas durante tiempos de dictadura por el régimen autoritario para contraer a opositores políticos

3. Discurso escolar y representación cultural

El multiculturalismo es la doctrina que afirma la coexistencia en el estado moderno de varias “culturas” (en oposición a la idea de que existe una sola cultura nacional) y pide el reconocimiento social, institucional y hasta jurídico de esta pluralidad, es decir, de los conocimientos, prácticas culturales, lenguas y sistemas de valores de las sociedades originarias como también de las comunidades de (in)migrantes que cohabiten con una hegemónica comunidad nacional en un territorio estatal. Definimos aquí la “hegemonía” como la difusión a través de la sociedad de un sistema normalizante de valores, actitudes, creencias y de una ética moral que refuerzan y reproducen el principio de organización del mismo sistema. Estos elementos llegan a formar parte de lo que se define como el “sentido común”. Internalizados psíquica y corporalmente por la población, éstos hacen que un orden social particular (por ejemplo, el capitalismo moderno), al igual que sus ideologías subyacentes, aparezca “natural” y una “verdad histórica”, es decir, “*they become concretely –i.e. historically and socially universal*” (Gramsci 348). En el nivel del discurso, el sentido común se fosiliza simbólicamente en los lugares comunes; y estos últimos, en el caso de la subalternidad indígena, difunden por la sociedad chilena los principales modos de describir, caracterizar y entender la relación chileno-mapuche.

El principio subyacente del multiculturalismo es el del reconocimiento; sin embargo, éste se deriva de la filosofía hegeliana de la dialéctica del maestro-esclavo, en particular de la idea de que “*self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged*” (Hegel 92). Surgen así dificultades con la estrategia multicultural para solucionar el problema de la marginalidad indígena a partir de una dialéctica del reconocimiento. Desde la perspectiva de la dialéctica fenomenal, el *a priori* del “espíritu absoluto” (o espíritu de una sociedad determinada) consiste en la existencia de dos sujetos (colectivos) autoconscientes que se reconocen mutuamente, aunque en relación con una situación en la que uno domina al otro. En un contexto multicultural salido de una situación colonial histórica (como es el caso de la multiculturalidad chilena), pues, el reconocimiento cultural del otro viene del mismo estado que es responsable de su dominación y marginación. Frente a esto, dicho reconocimiento no puede producirse en pie de igualdad, sino que depende de una voluntad política del grupo que detenga el poder.

Como mencionamos en la introducción, los textos escolares constituyen “lugares de autoridad” (Clark 111) por el peso simbólico que poseen en el contexto de la sala de clase. Por lo demás, los manuales de Editorial Santillana, que constituyen el objeto privilegiado de nuestro estudio, tienen una difusión masiva debido a su entrega por MINEDUC, de forma gratuita por todo el país, a los profesores y estudiantes afiliados a los colegios acreditados y subvencionados por el Estado.

Por lo general, los libros de texto integran documentos consensuales, ejemplos tanto del conocimiento colectivo como de los conceptos teóricos y metodológicos científico-sociales de mayor envergadura de su época. En tanto que su contenido cumple con las pautas del curriculum nacional, estos manuales constituyen productos culturales que representan los valores y creencias hegemónicos contemporáneos de la sociedad chilena. De acuerdo con Apple, el curriculum “nunca es una simple colección neutra de saberes” sino que “forma parte de una *tradicón selectiva*, de la selección que hace alguien, de la visión que un grupo tiene del saber legítimo” (citado en Garrido González 170). Concebidos para proporcionar un orden práctico, sistemático y didáctico a este conocimiento colectivo, los libros de texto de historia y ciencias sociales también forman herramientas prácticas para facilitar la instrucción e integración de un público de masas en el imaginario nacional (aquí definimos al término imaginario como “la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma” (Mignolo 55). De esta manera los textos escolares de historia y ciencias sociales mediante su construcción y simultánea reproducción de un imaginario nacional proponen un “horizonte interpretativo” para tratar las cuestiones planteadas por la existencia misma de grupos colonizados y marginados (Clark 110).

Por su parte, los lugares comunes (vocabulario, estereotipos, tropos, clichés, etc.) (Said 73) representan las figuras centrales a fondo de las creencias y valores de una sociedad particular. Así pueden interpretarse como formas de ordenar y hablar que para una misma sociedad parecen “naturales” o que se dan por sentado. Gramsci plantea, por ejemplo, que el “sentido común”, al igual que la “cultura” y el “lenguaje”, constituye uno de los fundamentos que asegura la coherencia social y ayuda a mantener la legitimidad del orden político existente (348).

Es preciso destacar la persistencia en los manuales escolares de *Historia y Ciencias Sociales II y III* del lugar común de la “civilización”, particularmente en lo que concierne a su relación con una política multicultural y en relación con lo que revela de la actitud del Estado hacia los pueblos originarios. En particular, el manual de *Historia y Ciencias Sociales III* afirma tratarse de “la historia de la humanidad” y para ello se recurre a la noción de civilización. Por una parte, se destacan una actitud y apertura al pluralismo cultural y se critican antiguas conceptualizaciones de este concepto, a las cuales el mismo texto considera como “eurocéntricas”. Además, según el manual, tales conceptualizaciones “han dado pie a conductas discriminatorias, excluyentes y persecutorias en muchos períodos de la historia occidental”; en consecuencia, afirma que “en la actualidad, se plantea que no existe una cultura universal, ni tampoco culturas superiores e inferiores, más bien existe una pluralidad de culturas” (Iturriaga Echeverría et al. 42). Mientras es cierto que esta definición pluraliza la noción de civilización, igualándola a “cultura”, curiosamente no da cuenta de las culturas indígenas

contemporáneas en su exposición (43). Incluye por ejemplo en su definición de civilización los siguientes elementos: “señas de identidad comunes”, una “religión” y una “lengua” (42), que constituyen “sociedades jerarquizadas” que “presenta[n] condiciones materiales distintas, en el plano demográfico, económico y técnico”, que además “ofrece[n] una concepción propia del mundo y de la realidad” y que se desarrolla[n] a lo largo de la historia”, ya que deben tener “un pasado” (43).

Además, parece que la relativización que hace el texto del concepto de civilización sirve más bien para incluir a lo latinoamericano (que califica de civilización europea) para valorizar un espacio cultural que podemos llamar “criollo” o “mestizo” ante una presupuesta comunidad internacional e historia universal, y no para nivelar las culturas que se encuentran al interior del espacio nacional chileno. Aunque es cierto que el texto hace referencia a las “civilizaciones no europeas americanas” maya, azteca, inca, olmeca y chavín (Iturriaga Echeverría et al. 54) (el texto distingue entre civilizaciones europeas incluidas las sociedades descendientes de antiguas colonias europeas y las civilizaciones no europeas), no hace mención de ninguna de las sociedades o culturas originarias del territorio estatal nacional en relación con este marco. En cambio, aparece que los manuales distinguen entre unas “altas culturas amerindias” y “los pueblos indígenas en el actual territorio chileno” (Donoso Rivas et al. 25). Entre estos últimos, en el libro de *Historia y Ciencias Sociales II*, se presentan a las siguientes sociedades como “sociedades amerindias del territorio de Chile”: los changos, aricas, atacameños, diaguitas, picunches, promaucaes, selk'nam, ñonikenk, yámana, kaweskar, chonos y rapanuis (Donoso Rivas 41). Es de notar que tal enumeración no incluye a los aimaras, quechuas y mapuches (incluidos las identidades huilliche, lafkenche, pehuenche, así como otras comunidades identitarias actuales como los nagche y wenteche).

Esta jerarquización conceptual es reveladora: en un primer nivel están los “pueblos” (indígenas, amerindios u originarios) los cuales se dividen en dos clasificaciones: por un lado, está la clasificación de “civilizaciones” (“altas culturas” o “sociedades complejas”) (Donoso Rivas 28-32) particularmente las que tienen una estructura social jerárquica y “códigos escritos” (Iturriaga Echeverría 42 y 48). Los manuales no mencionan las jerarquías que existían en la sociedad mapuche y la consideran como cultura sin escritura (a pesar de una larga tradición epistolar que remonta al menos al siglo dieciocho). Cualquiera que sea la razón, no califican a la sociedad mapuche como “civilización”. Es también de notar que los manuales vinculan las sociedades clasificadas como civilizaciones a un pasado en el que, según el esquema de la historia universal, se posicionan simultáneamente en términos de culturas “prehispánicas” y culturas “prenacionales”. Por lo demás, la discusión sobre las civilizaciones “amerindias” se redacta en un estilo etnográfico y no historiográfico. De esta manera puede

decirse que en vez de situarse dentro de una temporalidad histórica se marginalizan por relacionarse principalmente a una temporalidad antropológica. En contraste con esto, los manuales reconocen las identidades indígenas contemporáneas en términos de “culturas étnicas” (Valencia Castañeda et al. 153). Estas además se clasifican como identidad minoritaria y a la vez ancestral de la identidad nacional chilena. La distinción mencionada anteriormente llega a atribuir cierto valor de prestigio a las civilizaciones (ya que clasifica a lo latinoamericano entre sus rangos), mientras lo definido como “etnia” queda como categoría de importancia secundaria ante la primera.

La diferencia entre los términos “pueblo”, “etnia” y también “nación” es de carácter histórico-semántico. En el contexto chileno, el calificador “nación” cobra particular importancia política. Por ejemplo, a pesar de los reclamos de varias organizaciones mapuches para obtener el reconocimiento constitucional, o al menos legal de “pueblo” mapuche, el Estado chileno sólo admite jurídicamente la existencia de “etnias nacionales”, apoyándose en el argumento que plantea que el reconocimiento de distintos “pueblos” propiamente dicho iría en contra de la “unidad nacional” (Bengoa 118)⁵. La relación que existe entre los términos “etnia” y “pueblo” es asimétrica, ya que dentro de los parámetros del discurso chileno las etnias tendrían una relación perenne con el pueblo chileno y con la nación moderna (Smith); o sea, en el discurso chileno, lo étnico representa la base premoderna de la nación y queda en una posición subalterna a ésta última, mientras que el término “pueblo” se compara con el término “nación”.

Se observan además otros lugares comunes concernientes explícitamente a la figura de los mapuches. Estos incluyen 1) el mapuche como problema histórico. Por ejemplo, en *Historia y Ciencias Sociales III*, en la sección llamada “Pueblos originarios” – sección que integra dos de las 336 páginas del texto – se dice que “las comunidades indígenas emergen en la sociedad aportando sus problemáticas, sus demandas y proyectos, que dan cuenta de que somos una sociedad diversa”) (Iturriaga Echeverría et al. 218). Por su parte, en *Historia y Ciencias Sociales I*, tomo que trata del conocimiento geográfico y económico de Chile y sus regiones, en la “Ficha regional” sobre la Región de la Araucanía (Valencia Castañeda et al. 153) se consta que:

En esta región se está produciendo un creciente reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. El **conflicto étnico entre mapuches y el resto**

⁵ A pesar de lo dicho, en el 2008 la entonces Presidenta Michelle Bachelet ratificó el OIT 169, ante lo cual la Comisión por la Ratificación e Implementación del Convenio Internacional 169 OIT Arica Parinacota declara que “a partir del 15 de septiembre, fecha de oficialización del Convenio, los indígenas en Chile dejamos de ser etnia, ahora somos pueblo” (Rivera Bustos). Se tiene que ver todavía cómo el Estado aplicará los principios expuestos en el Convenio, sobre todo ahora que la derecha chilena ha ganado las elecciones presidenciales.

de la sociedad nacional, se origina por la tenencia histórica de la tierra. Este conflicto se manifiesta en el enfrentamiento de grupos de mapuches organizados con las empresas silvoagropecuarias que ocupan las tierras que los primeros consideran suyos. (153. El énfasis se encuentra en el texto)

2) Por lo demás, se encuentra el lugar común del mapuche “guerrero”, en lo cual los manuales ponen énfasis. Por ejemplo, hablan de los mapuches casi exclusivamente en relación con a) la guerra mapuche-inca, b) la Guerra de Arauco, c) la resistencia mapuche ante la guerra de ocupación de sus territorios⁶ y d) el conflicto actual entre los mapuches y el Estado chileno (en contraste, no describen a las sociedades española, inca o chilena en términos de sociedades “guerreras” a pesar de que fueran todas sociedades expansionistas e imperialistas). 3) Forman una base histórica de la sociedad chilena “mestiza”. Por ejemplo, en la misma sección del texto se plantea que “nuestra sociedad, chilena y latinoamericana, es hija de dos culturas, pues en su identidad mestiza confluyen el mundo europeo y el indígena” (Iturriaga Echeverría et al. 218). En la narrativa nacional chilena, por lo tanto, la cultura “araucana” o mapuche representa siempre la contribución indígena a la identidad nacional. 4) Lo indígena se presenta como una identidad histórica que emerge de nuevo en la actualidad (y no una identidad contemporánea que busca reconocimiento de su pasado como pueblo colonizado), lo que la hace ver como una identidad histórica retrógrada que busca encontrar su lugar en la sociedad contemporánea. Por ejemplo, el manual de *Historia y Ciencias Sociales II* destaca una cita del sociólogo chileno, José Bengoa, mediante un apartado de color vivo, que dice “los indígenas han permanecido silenciosos y olvidados durante décadas o siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad al continente” (Iturriaga Echeverría et al. 219). 5) Se presupone que, en la medida en que tanto la historia universal como las sociedades humanas se hayan desarrollado en una línea temporal teleológica, algunas sociedades han avanzado o progresado más que otras. 6) Finalmente, el uso mismo del término “indígena” constituye un lugar común, y aunque no lo hemos problematizado aquí, en el contexto americano, deriva de una oposición categórica entre lo europeo como sujeto transparente y lo “indígena”, su otro. En cuanto a la categoría “indígena”, ésta integra discursivamente a la identidad mapuche colocándola en la posición de sujeto del “otro no visible”, un subalterno.

De ahí que la oposición binaria europeo-indígena reproducida en la historia universal se “nacionalice” en una oposición binaria chileno-araucana (o mapuche) de la narrativa nacional. Tomamos por ejemplo la frase mencionada anteriormente que describe la situación socioeconómica de la Región de la Araucanía: “**conflicto**

⁶ Es importante destacar aquí que no los manuales no utilizan el término “Pacificación” para hacer alusión a esa ocupación territorial.

étnico entre mapuches y el resto de la sociedad nacional" (153. El destacado es del texto.). Además de poner de relieve mediante el modificador "étnico", el carácter conflictivo de la diversidad cultural de la frase enfatiza la subordinación del pueblo mapuche a la identidad nacional. El uso de la palabra "etnia" en relación con el contexto chileno adquiere un grado negativo en comparación con términos más valorizados en la sociedad chilena, tales como "pueblo" y "nación". De ahí que se convierta en una expresión que, paradójicamente, niega al mapuche una alteridad objetiva e intersubjetiva. En lugar de ser representados como un pueblo cuya identidad y alteridad no dependen del sistema de identificación chileno (una identidad *sui generis*) y cuya historia, relaciones sociales y economía política son propias, el discurso nacional multicultural reposiciona al pueblo mapuche como "alteridad constitutiva" (Dussel 9).

Así pues, a pesar de las representaciones más o menos positivas que evidencian los manuales escolares, el discurso de los textos escolares evaluados, enmarcados por la multiculturalidad institucional, logra crear la ilusión de una auténtica pluralización de la nación, cuando, en realidad, sólo refuerza la posición dominante del 'sujeto de la historia', proporcionándole más transparencia (Spivak, *speak* 293-294).⁷ Este sujeto transparente conforma la identidad a la que menos se hace referencia en el texto, esto es, la población con ascendencia española, principalmente los llamados "hispanocriollos" y los "mestizos".⁸ Por lo demás, la adopción del término "etnia" en lugar de "pueblo" para hablar de "indígenas" en el país, no reconoce una diversidad o alteridad objetiva, sino que fomenta la "etnicización" de los pueblos indígenas (incluido los mapuches) en el discurso público, de tal forma que reproduce su "subalternidad" (es decir su diferencia subordinada) ante las instituciones estatales nacionales.

⁷ Nos referimos aquí al siguiente pasaje en Spivak: "Whatever the reasons for this specific absence, what I find useful is the sustained and developing work on the mechanics of the constitution of the Other; we can use it to much greater analytic and interventionist advantage than invocations of the *authenticity* of the Other. On this level, what remains useful in Foucault is the mechanics of disciplinarization and institutionalization, the constitution, as it were, of the colonizer. Foucault does not relate it to any version, early or late, proto- or post-, of imperialism. They are of great usefulness to intellectuals concerned with the decay of the West. Their seduction for them, and fearfulness for us, is that they might allow the complicity of the investigating subject (male or female professional) to disguise itself in transparency" (*speak* 293-294).

⁸ Según el texto, los mestizos son personas cuyos antecedentes culturales y biológicos remontan al "encuentro entre dos culturas" (Donoso Riveras et al.), es decir, la cultura "hispanocriolla" (hijos de españoles nacidos en América) y "araucanos". Araucano es la palabra castellana por mapuche. Por su parte, mapuche es la palabra *mapundungun* por "gente de la tierra" (*mapu* = tierra y *che* = gente). Además, según el relato nacional chileno, la sociedad mestiza chilena se origina en las relaciones interculturales o la llamada "vida fronteriza" (Donoso Riveras et al. 78) que se dieron lugar la frontera que existía entre Chile y el país mapuche del siglo XVII hasta finales del siglo XIX.

La definición y aplicación de políticas multiculturales varían en función de los matices sociopolíticos locales (Gunew 1-2). El giro multiculturalista chileno ha permitido que se dinamice el proyecto secular de formación identitaria de ese país, es decir, la construcción discursiva de la “chilenidad”. Por consecuencia los contenidos de los textos escolares actuales han sido revisados con el objetivo de quitarles todo discurso racista y prejuiciado, evidenciado en la mayoría de los manuales pasados – desde el siglo XIX hasta el XXI – como revelan por ejemplo los estudios de Zúñiga Fuentes (2007), Schurdevin-Blaise (2006), Godoy Sepúlveda, Hoces y Roa (2006) y Garrido González (2007). Así, por ejemplo, ya no se hace alusión de forma explícita a la “raza”, las sociedades primitivas o los supuestos vicios indígenas, estereotipos negativos que a menudo aparecen en los antiguos textos de historia en referencia a las sociedades “indígenas” (Zúñiga Fuentes). Sin embargo, consideramos que los lugares comunes que actualmente organizan la narrativa histórica chilena reproducen unos presupuestos etnocéntricos, una noción excluyente de homogeneidad cultural (y aún biológica)⁹, al igual que una perspectiva eurocéntrica de una supuesta historia universal cuyo sujeto sigue siendo otra construcción identitaria, la de Europa (Chakrabarty 263-267).

En cada relación de hegemonía existe, pues, una dinámica de poder parecida a la que se da entre maestro y discípulo (Gramsci 350), aunque estas relaciones constituyen vías de dos sentidos. Por una parte, el “maestro” imparte su cosmovisión al que ha sido integrado a su ámbito de dominación; por otra parte, sin embargo, para mantener su posición autoritaria, debe negociar y renegociar su autoridad frente a los cuestionamientos del “discípulo” (en este caso, los pueblos colonizados o indígenas). Este planteamiento nos ayuda a entender la manera en que una lógica multicultural puede llegar a reforzar la posición de poder o prestigio del Estado, aun cuando reconoce la existencia y el valor de otras culturas en el territorio que domina, en lugar de ocasionar una verdadera pluralización del Estado nacional, mediante la cual los pueblos indígenas (es decir, los pueblos colonizados) puedan afirmar su identidad en pie de igualdad con el Estado y la población chilena general. De acuerdo con Day y Sadik, el acto de reconocer y de respetar a los “otros” en un contexto multicultural es problemático cuando lo realizamos desde una posición hegemónica, ya que el destino del reconocido

⁹ Nos referimos aquí a los procesos discursivos relacionados con el campo disciplinario y cerrado del Orientalismo descritos por Said: “*Orientalism* is the generic term that I have been employing to describe the Western approach to the Orient; Orientalism is the discipline by which the Orient was (and is) approached systematically, as a topic of learning, discovery and practice” (73). [...] “Underlying all the different units of Orientalist discourse – by which I mean simply the vocabulary employed whenever the Orient is spoken or written about – is a set of representative figures or tropes” (71). [...] “[The Orientalist discourse] shares with magic and mythology the self-containing, self-reinforcing character of a closed system, in which objects are what they are because they are what they are, for once, for all time” (70).

queda dependiente del reconocedor (19). Así, la lógica de una política multicultural reproduce la lógica de la dialéctica hegeliana. Dentro de este marco, lo mapuche constituye siempre una categoría social subordinada al Estado-nacional y no una cultura aparte o una identidad *sui generis*.

Desde esta perspectiva, las políticas de la representación relacionadas con el multiculturalismo, mientras intentan representar a lo indígena de manera positiva, suelen reproducir de forma no deliberada y paradójica las condiciones y categorías a raíz de la misma subalternidad que sigue proyectando sobre sus periferias (desde el punto de vista occidental) (Chakrabarty¹⁰ 266; Spivak 308) y sobre sus etnias (desde el punto de vista nacional). Estas categorías integran las nociones de 1) el progreso histórico, 2) la civilización y 3) el pensamiento científico; todos los cuales reproducen lugares epistémicos locales de la experiencia y epistemología de la Europa occidental. De este modo, el multiculturalismo no puede sino abordar los problemas sociales de marginación desde una perspectiva etnocéntrica que plantea a la vez la integración de los “indígenas”, quienes por su parte quedan como pueblos colonizados.

Así pues, los manuales de *Historia y Ciencias Sociales* de la Editorial Santillana (siempre de acuerdo con las pautas curriculares nacionales) se organizan sobre la base de categorías y conceptos filosóficos que reproducen la subalternidad indígena. El manual que mejor ejemplifica lo afirmado es el tercero de la serie. Una mirada a la “macroestructura semántica” (o los “tópicos”) del texto, que se manifiesta particularmente en los paratextos (los títulos, subtítulos etc.), es reveladora en cuanto éstos guían al lector en la progresión lógica de su lectura, destacando los elementos claves del discurso que le brindan coherencia (van Dijk 102). También ayudan con la retención y clasificación memorística de la información presentada en el texto (van Dijk 102). El contenido del manual de *Historia y Ciencias Sociales III*, pues, se divide en 5 capítulos, cada uno de los cuales contiene varias unidades y subsecciones. Por ejemplo, el capítulo primero titulado “Diversidad de civilizaciones” se reparte en tres unidades: 1) “El desarrollo de la humanidad”, 2) “Orígenes de la humanidad” y 3) “Las civilizaciones”. Luego, el capítulo dos trata de “El legado clásico”, dividido también en tres unidades temáticas: “Culturas clásicas”, “La democracia ateniense” y “Roma y su legado”. Este ordenar discursivo occidental se repite en el capítulo tres que trata del “Mundo medieval”; en el cuatro, de “Humanismo y pensamiento científico”; y en el cinco, de “Configuración del mundo contemporáneo” con las subsecciones: “Novedades del mundo contemporáneo”,

¹⁰ Plantea Chakrabarty en su artículo, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts”, que “only ‘Europe,’ the argument would appear to be, is *theoretically* (i.e., at the level of the fundamental categories that shape historical thinking) knowable; all other histories are matters of empirical research that fleshes out a theoretical skeleton that is substantially ‘Europe’” (266).

“Impacto de la revolución industrial”, “La revolución francesa y sus impactos”, entre otras. Estas categorías refuerzan la perspectiva occidental hegemónica y van a influir en la interpretación que hacen los chilenos de las relaciones postcoloniales en el país.

Mientras el proyecto crítico de la subalternidad incluye la deconstrucción y desmitificación del logocentrismo de la historiografía moderna, incluyendo las presuposiciones filosóficas, metodológicas y etnocéntricas que la sustentan, dentro del marco discursivo multicultural, la historia e la identidad de los mapuches quedan como subalternas, pero también estereotipadas en el texto. Esta tensión que existe entre presencia estereotipada y la ausencia de toda representación legítima del Otro devela las huellas del subalterno en el tejido historiográfico (Guha 5). Dicho de otra manera, se suelen reproducir los mismos mecanismos de encubrimiento de la identidad indígena que se quisieran superar, es decir, se refuerza la colonialidad fundamental y general del discurso historiográfico.

4. Conclusión

Se dice que para encontrar “puntos en común”, primero hay que crear espacios para que *otros* realmente puedan hacerse conocer (Cayuqueo). Mientras la teoría y la práctica del multiculturalismo pretenden reconocer la diversidad cultural de la nación, asegurando la legitimidad de la existencia de distintas identidades colectivas en un solo Estado, el modelo chileno multicultural no llega a establecer espacios discursivos, políticos y económicos que correspondan a dicha diversidad y en los cuales las relaciones interculturales puedan imaginarse y realizarse “otramente”. En particular, es problemática la manera en que esta serie de libros de texto escolares de *Historia y Ciencias Sociales* representan a los pueblos indígenas, especialmente al pueblo mapuche. Aunque el Estado pretende extenderle más reconocimiento al pueblo mapuche en la esfera pública, todavía le niega espacio para una autorepresentación política y simbólica en pie de igualdad. Aunque dicha serie de textos escolares de *Historia y Ciencias Sociales*, por lo general presentan a los mapuches con un aire favorable, en ninguno de éstos pueden encontrarse ejemplos de discurso directo o “autorrepresentativo” de mapuches respecto a su historia, sus prácticas culturales y su situación política y económica contemporáneas (por ejemplo, transcripciones de historia oral, muestras de formas o tradiciones discursivas propias, muestras del *mapundungun* y otras producciones discursivas contemporáneas tales como novelas, poesía, prensa, cartas abiertas, discursos políticos, etc.)¹¹ Las voces y perspectivas propias

¹¹ Excepcionalmente se encuentra en el manual de *Historia y Ciencias Sociales II* un extracto tomado de la monografía de José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche*, cuya cita al lonko mapuche José Luis Huilcamán sirve de introducción a la noción de “historia” e “historiografía” y

del pueblo mapuche quedan fuera del discurso multicultural chileno. Así, pues, se plantea que la nueva institucionalidad multicultural no cuestiona la colonialidad que subyace en las relaciones interculturales en Chile y, asimismo, que tal vez este incumplimiento de un proyecto de reconocimiento profundo resulte del hecho de que tal proyecto se enmarque dentro de las tradiciones filosófica y discursiva occidentales de la dialéctica e historiografía respectivamente. Por lo tanto, el discurso histórico no puede sino facilitar la reproducción de categorías euro y etnocéntricas.

establece el tono del primer capítulo cuyo título “Construcción de una identidad mestiza” refleja uno de los tres ejes temáticos del texto. Dice el fragmento: “los tiempos antiguos se nos fueron perdiendo en la memoria con tanto desastre que ha pasado el pueblo. Antiguamente se educaba a los jóvenes en la historia, hoy día no. El hueipife se preparaba largos años; sentado a los pies del historiador viejo aprendía una a una las hazañas de los antiguos hombres de Arauco, cuidaba de imitar la entonación del relato, memorizaba nota a nota las canciones, lloraba cuando había que llorar, se paraba y recitaba emocionado en los momentos en que los héroes hablaban al pueblo congregado” (citado en Donoso Rivas et al. 8).

Referencias bibliográficas

Araya Anabalón, J. 2002 "Identidad y conflicto mapuche en los discursos de Longkos y Machis (IX Región – Chile)." *Razón y Palabra*. 26. Acceso: 18 de abril de 2010. <<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n26/jaraya.html>>

Aylwin, J. A. 1998. "Indigenous Peoples Rights in Chile: Progresses and Contradictions in a Context of Globalization." *Fundación Rehue*. ONG mapuche. Acceso: 20 de febrero de 2005. <<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl2.html>>

Aylwin Oyarzún, J. 2004. "La política pública y el derecho de los *mapuche* a la tierra y al territorio." *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*. Ed. Aylwin Oyarzún, J. Temuco, Chile: International Work Group for Indigenous People. 279 – 291.

Aylwin Oyarzún, J. "Pueblos indígenas de Chile: Antecedentes históricos y situación actual". *Fundación Rehue*. ONG Mapuche. Acceso: 12 abril 2004. <<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html>>

Bengoa, J. 2000. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM.

Cayuqueo, P. 2009. "Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista." *PiensaChile.com*, Periódico online. Acceso: 9 sept. 2009. <<http://www.piensachile.com/content/view/5996/1/>>

Chakrabarty, D. 2002. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who speaks for the "Indian" Past?" *Representations*. 37: 1-26.

Clark, P. 2007. "Representations of Aboriginal People in English Canadian History Textbooks: Toward Reconciliation." *Teaching the Violent Past: History, Education and Reconciliation*. Ed. Cole, E. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield. 81-120.

Correa, S., et al.. 2001. *Historia del siglo XX chileno*. Santiago, Chile: Sudamericana Chilena.

Derrida, Jacques. 1967. *De la Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit.

Day, R. J.F. y Sadik, T. 2002 "The BC Land Question, Liberal Multiculturalism and the Spectre of Aboriginal Nationhood." *BC Studies*. 134: 5-34.

Donoso Rivas, M. L. et al. 2003. *Historia y Ciencias Sociales*. Santiago de Chile: Santillana.

Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito del otro*. 3ª edición. Quito: ABYA-YALA, 1994.

Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Trad. A.M. Sheridan Smith. New York: Routledge.

Godoy Sepúlveda, E., Hoces Reyes, K. y Roa Contreras, C. 2006. "Desmitificando la Historia Mapuche. Contribuciones para la Enseñanza de una Nueva Historia de Chile." Tesis de Maestría. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.

Gramsci, A. 1978. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Trad. y Ed. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence and Wishart.

Gros, C. 2006. "Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation: l'Amérique latine face au multiculturalisme." *Être indien dans les Amériques*. Ed. Gros, C. y Strigler, M-C. Bayeux, France: L'Institut des Amériques; L'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine. 263-272.

Guha, R. y Spivak, G. Ed. 1988. *Selected Subaltern Studies*, New York: Oxford University Press.

Guha, R. 1988. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press.

Gunew, S. 2004. *Haunted Nations: The Colonial Dimensions of Multiculturalisms*. New York: Routledge.

Hegel, G. W. 1998 F. *The Hegel Reader*. Ed. Stephen Houlgate. Malden, MA: Blackwell.

Iturriaga Echeverría, J. et al. 2005. *Historia y Ciencias Sociales*. Santiago de Chile: Santillana.

"Ley Indígena (Ley Número 19.253)". *Centro de Documentación Mapuche*. Documento jurídico electrónico. N.d. WEB. 19 abril 2010.
<<http://www.mapuche.info/indgen/ley-1.html>>

Marimán, J. A. "Movimiento Mapuche y Propuesta de Autonomía en la Década Post Dictadura." *Funadación Rehue*. ONG. Acceso: 5 mayo 2004.
<www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html>.

Marsden, W. E. 2001. *The School Textbook: Geography, History and Social Studies*. London: Woburn Press.

Mignolo, W. 2003. "La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Comp. Lander, E.. Buenos Aires: Clacso. 55-85.

Ministerio de educación. 2005. "Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Media 2005." Gobierno de Chile. Acceso : 18 sept. 2009.
<<http://www.curriculum-mineduc.cl/curriculum/marcos-curriculares/educacion-regular/educacion-media/>>

“Misión.” Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Web. Acceso: 18 sept. 2009.

Olivares Felice, P. 2007. “Concepto de nación e identidad nacional: una approche a través de las políticas educativas de la enseñanza de la Historia de Chile (siglos XIX-XX).” *Primer Seminario Internacional de Textos Escolares*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación. 161-165.

Pinto, J. y Salazar, G. 1999. *Historia contemporánea de Chile. Volumen II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago de Chile: LOM.

Rivera Bustos, F. “¡Bien por el Convenio 169!” *El morrocotudo*. Diario online. 27 sept. 2008. Acceso: 18 abril 2010.

<<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/17369>>

Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schurdevin-Blaise, C. 2007. “Les representations de l’Indien dans les manuels scolaires et leurs enjeux dans la construction identitaire nationale du Chili de la fin du XIXe siècle – début du XXe.” *Stéréotypage, stéréotypes: Identités*. Ed. Henry Boyer. Paris: Harmattan. 239-248.

Smith, A. D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

Spivak, G. C. 1988. “Can the Subaltern Speak?” *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Nelson, C. y Grossbourg, L. Chicago: U of Illinois P. 271-313.

Taylor, C. 1994. “Politics of Recognition.” *Multiculturalism*. Ed. Appiah, K. A. et al. Princeton: Princeton UP. 25-73.

Valencia Castañeda, L. et al. 2005. *Historia y Ciencias Sociales*. Santiago de Chile: Santillana.

Van Dijk, T. A. 2001. “Multidisciplinary CDA: a Plea for Diversity.” *Methods of Critical Discourse Analysis*. Ed. Wodak, R. y Meyer, M. London: SAGE. 95-120.

Vergara del Solar, Jorge Iván y Rolf Foerster González. 2003. “Permanencia y transformación del conflicto Estado-Mapuche en Chile.” *Actas del V Congreso latinoamericano de educación intercultural bilingüe: realidad multilingüe y desafío intercultural, ciudadanía, política y educación*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Ministerio de Educación, Cooperación Técnica Alemana. 183-194.

Zúñiga Fuentes, E. 2007. “Los indios en los relatos históricos del pasado de la nación. 160 años de textos escolares de Historia de Chile (1845-2005).” *Primer Seminario Internacional de Textos Escolares*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación de Chile. 176-182.

Legislación en materia de derechos lingüísticos y educación indígena en México

Rossana Blanco Gómez
Université de Montréal

Introducción. Derechos lingüísticos y educación (panorama internacional). Cambios socioculturales de las sociedades indígenas. Marco jurídico mexicano. Conclusión.

Resumen

Este ensayo versa sobre la legislación que en materia de derechos lingüísticos y educativos de los pueblos indígenas rige a nivel internacional y a nivel nacional. Dos son los instrumentos jurídicos internacionales que hacen referencia específicamente a los derechos de los pueblos indígenas. El primero es el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la OIT (1989). Además de ser el primero en referirse a dichos derechos, es el único instrumento vinculante. En septiembre 2007 se aprueba la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Esa Declaración afirma y amplía los derechos establecidos por el Convenio, pero sus disposiciones no son vinculantes para los estados que la suscriben. Estos instrumentos internacionales, junto con las demandas de las organizaciones indígenas, han presionado a los estados para que apliquen políticas conformes y adopten reformas legales. Así, en México se reforma el artículo 4º de la Constitución y por primera vez (1992) se reconoce la existencia de los pueblos indígenas y la pluriculturalidad de la nación. Esta disposición es posteriormente ampliada en el artículo 2º (2001), gracias entre otras cosas a la presión del movimiento armado del EZLN (1994). A partir de esa reforma se dictaron otras leyes para reglamentarlo: la Ley General de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, la Ley Federal para la prevención y eliminación de la discriminación, la Ley de la Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, todas publicadas en 2003. Se crearon también organismos como la Coordinación General de Educación Bilingüe e Intercultural y el Instituto Nacional para las Lenguas Indígenas. Todas estas leyes e instituciones tienen como objetivo promover, proteger y desarrollar las lenguas indígenas de México. En este renglón, la modalidad de la educación bilingüe se prefigura como el paradigma del cumplimiento de esos derechos.

Résumé

Cet essai étudie la législation sur les droits linguistiques et éducatifs des peuples autochtones en vigueur dans les sphères internationales et nationales. Il existe deux instruments juridiques internationaux faisant référence aux droits des peuples

autochtones : le premier est la *Convention 169* de la OIT (1989), c'est le seul instrument obligatoire; l'autre est la *Déclaration de Nations unies pour les droits des peuples autochtones*. Cette Déclaration affirme et élargie les droits qui sont établis par la Convention, mais ces normes ne sont pas obligatoires pour les États signataires. Ces instruments et les demandes des organisations indigènes ont exercé de fortes pressions sur les États afin qu'ils appliquent les politiques et les réformes légales appropriées. Ainsi, au Mexique on a réformé l'article 4 de la Constitution (1992) et pour la première fois on a reconnu l'existence des peuples autochtones et la pluriculturalité de la nation. Cette disposition a été amplifiée dans l'article 2 (2001), en réponse aussi à la pression du mouvement armé du EZLN (1994). Depuis lors le Mexique a décrété d'autres lois comme la *Loi Général de droits linguistiques des peuples indigènes*, la *Loi Fédéral pour la prévention et l'élimination de la discrimination*, la *Loi de la Commission National pour le développement des peuples indigènes*, toutes de 2003. On a aussi créé des organismes comme la *Coordination Général d'Education Bilingue et Interculturelle* et l'*Institut National pour les langues Indigènes*. Les lois et les institutions ont comme objectif la promotion, la protection et le développement des langues indigènes du Mexique. Au sujet de l'éducation, la modalité de l'éducation bilingue apparaît comme le paradigme pour l'accomplissement des droits.

1. Introducción

Podemos decir que en materia de derechos lingüísticos, y en general en materia de derechos de los pueblos indígenas, hay un antes y un después de la 'globalización'. Con el término globalización se hace referencia a la intensificación de ese proceso que comienza a sentirse a partir de la década de los 1980 entendiéndose por ello la intensificación de la expansión del capitalismo y de la ideología neoliberal que impulsa. Dentro de ese proceso debemos tener en cuenta el impacto que tiene el desarrollo y avance de las nuevas tecnologías de información y comunicación. Los procesos de globalización han generado que las decisiones que toman los estados nacionales, dentro de su esfera nacional y en cualquier ámbito, tengan impacto en todo el sistema internacional, de manera que las políticas que los estados adopten en lo referente a las lenguas y la educación indígena, así como la reacción a esas políticas por parte de los nuevos movimientos y organizaciones indígenas, acompañados por debates políticos y científicos, provocan cambios en las concepciones y en las decisiones de los órganos del sistema internacional. El tema de los derechos de los pueblos indígenas, en particular de los derechos lingüísticos, entra en la esfera internacional con mayor intensidad a finales de los años 1980.

A partir de la década 1990 el Estado Mexicano comienza a experimentar cambios profundos en materia de derechos de los pueblos indígenas. La lucha de las organizaciones indígenas por sus derechos y el cambio en la percepción de la

diversidad que se genera a nivel mundial han sido determinantes en las reformas constitucionales y la promulgación de las leyes reglamentarias en dicha materia.

Luego de hacer algunas consideraciones sobre los derechos lingüísticos y su ingreso a la esfera legal como derechos de los pueblos indígenas, pasaremos a estudiar la propuesta de una educación bilingüe como la alternativa para responder a los derechos lingüísticos de las poblaciones indígenas. Estos derechos han encontrado en la educación su más amplia expresión, pero no es el único ámbito en el que se manifiestan; las diversas disposiciones legales, como podremos observar en la última parte de este ensayo, muestran un panorama más amplio.

2. Derechos lingüísticos y educación (panorama internacional)

Comencemos por especificar qué son los derechos lingüísticos y cómo se manifiestan en la educación. Los derechos lingüísticos suponen un cuerpo legal que reconoce la existencia del derecho que le asiste a una comunidad lingüística y a sus miembros de tener su propia lengua y poder usarla en espacios privados y públicos y por lo tanto le garantiza el goce pleno de ese derecho respetando y protegiendo a la comunidad y a sus hablantes¹. Por otra parte, implica el reconocimiento de que las lenguas son de naturaleza histórica, social y cultural, es decir, las lenguas no se rigen por la evolución natural como los órganos biológicos que nacen, crecen y mueren. Las lenguas entran en contacto y son regidas, como cualquier producto cultural, por relaciones de poder casi siempre asimétricas. De esa manera se concibe la necesidad de regular, planear y legislar sobre lenguas. La legislación en este renglón se fundamenta en la necesidad de proteger los derechos de una comunidad o grupo lingüístico cuando éste se siente amenazado por otra comunidad en el mismo territorio. Entramos aquí en el terreno del enfrentamiento entre los derechos de las minorías o grupos subordinados y los derechos de la mayoría que además es el grupo dominante. Los derechos lingüísticos tardaron mucho en ser reconocidos como tales en los reclamos de las minorías porque el monolingüismo fue sentido como un elemento clave en la unidad nacional desde el surgimiento de los estados europeos y adoptado por los países latinoamericanos independientes en el siglo XIX. La primera vez que se hace referencia a los derechos lingüísticos de las minorías en Europa, a principios del siglo XX, fue a raíz de la creación de la Liga de las Naciones, pero posteriormente la Organización de las Naciones Unidas (1945) no reconoce los derechos colectivos de las minorías –y con ellos los lingüísticos- porque las naciones no estaban dispuestas a reconocer derechos colectivos a minorías que residen en sus territorios, por lo que se adoptó un marco general de derechos que planteaban la

¹ La reflexión sobre derechos lingüísticos se apoya en los textos de Pellicer (1997) y Hamel (1993, 1995).

no discriminación aduciendo diferencias de raza, color, lengua, etc. y se aprobaron los Derechos Universales Humanos (1948) en tanto parten del individuo como sujeto de derecho.

Los derechos lingüísticos forman parte de los derechos humanos fundamentales en tanto derechos individuales y colectivos y “se refieren a aquellas prerrogativas que parecen atributos naturales y evidentes para todos los miembros de las mayorías lingüísticas dominantes” (Hamel 1993) pero que resultan menos evidentes cuando se trata de minorías subordinadas como los pueblos indígenas. En la dimensión individual significa que una persona tiene derecho a identificarse con la lengua propia y usarla en cualquier contexto privado o público sin sufrir por ello discriminación. Implica también el derecho a recibir enseñanza en la lengua propia y a aprender la lengua oficial de su país de residencia, lo que supone, por un lado, que el bilingüismo es una facultad del individuo y, por el otro, que el estado debe garantizar ese derecho. Es su dimensión de derecho colectivo la que más obstáculos ha enfrentado, toda vez que los estados nacionales se han opuesto a reconocer el carácter de pueblos o naciones a sus minorías étnicas y les han negado sus derechos territoriales. Los derechos lingüísticos colectivos significan que las comunidades tienen derecho a ser diferentes, a usar y desarrollar sus lenguas en un marco de autonomía en la educación y a obtener por parte del estado el soporte para ejercer esos derechos. Los derechos colectivos se vinculan, por lo tanto, con el principio de territorialidad por el cual cada lengua tiene un área específica de ejercicio de derechos (Pellicer 1997) y presupone la existencia y mantenimiento de la comunidad lingüística.

Por otro lado hablar de derechos lingüísticos y educativos de los pueblos indígenas, en tanto que comunidades lingüísticas minorizadas y desplazadas por la comunidad dominante, obliga a tratar el tema del bilingüismo². En América Latina, la castellanización masiva provocó un abandono sistemático del mololingüismo indígena y su lugar fue ocupado por un bilingüismo sustractivo³. La castellanización masiva no denota escolarización sino desplazamiento, es decir, supone ‘desuso’ de las lenguas indígenas y su restricción a determinados ámbitos. Al faltar una educación bilingüe de calidad y pertinente, se instala en la población indígena un bilingüismo sustractivo que implica no dominar plenamente ni la lengua materna ni el español en el cual se observa una fuerte interferencia de la primera lengua. Debido a que la mayoría de los indígenas ya son bilingües, en diferentes grados, la única alternativa en materia de educación indígena es la

² En este renglón nos referimos en particular al contexto mexicano pero los conceptos y las modalidades de educación indígena implican a casi toda América Latina. Los estudios sobre el bilingüismo, base de esta reflexión, son los trabajos de Godenzzi (2006), Pellicer (1996) y Zimmermann (2004).

³ En México, por ejemplo, el 82% de la población indígena se declaraba bilingüe en 2000.

modalidad de educación bilingüe que tenga por objetivo alcanzar un bilingüismo aditivo. La educación bilingüe se prefigura como respuesta a los derechos lingüísticos en educación de las poblaciones indígenas, pues presupone el derecho a la preservación de sus lenguas y a la apropiación de la lengua mayoritaria nacional. Esa modalidad parte del derecho a recibir enseñanza de y en la lengua materna (L1), es decir, enseñanza de la lectoescritura y el desarrollo de los conocimientos escolares en L1 y el español como segunda lengua (L2). De acuerdo con el paradigma del bilingüismo, la lengua materna se aprende como asignatura y como lengua instrumental y el español como lengua franca, es decir, como solución vehicular de comunicación con las otras culturas. En materia de bilingüismo se tiene que tener presente la existencia de una gradación que va desde el monolingüismo indígena, pasando por un español incipiente, hasta hablantes indígenas que son prácticamente hispanohablantes y comprenden la lengua indígena pero no la hablan. Al respecto, y en el marco de la educación bilingüe, Godenzzi (2003, 74-75) propone tres modalidades de enseñanza del español: iniciación al español para comunidades monolingües o de bilingüismo sustractivo; español como L2 para comunidades bilingües; y español para hispanohablantes, indígenas que viven en zonas donde solo se habla español. En el ejercicio del derecho a la educación bilingüe se introdujo, a partir de 2001, el enfoque intercultural. El enfoque intercultural supone superar la concepción de la diversidad como problema y sobre la base del respeto usarla como recurso para alcanzar los objetivos de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Todos los instrumentos jurídicos internacionales que reconocen y protegen los derechos lingüísticos y/o los derechos de los pueblos indígenas tienen como base fundamental la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) en la que se afirma que todo el mundo tiene todos los derechos y todas las libertades sin distinción de raza, lengua o cualquier otra condición. Los derechos de los pueblos indígenas se han abierto camino en el sistema internacional desde los años 1950, como derechos de las minorías. A finales de esa década, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) publica un estudio sobre la situación de los pueblos indígenas y se adopta el Convenio 107 que después se convirtió, en 1989, en el *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* que rige actualmente. El Convenio 169 de la OIT “constituye hasta ahora el único instrumento jurídico internacional vinculante sobre los derechos de los pueblos indígenas” (Stavenhagen 2008,16). Este Convenio fue ratificado por México en 1991 cuando entró en vigor⁴. “Es el instrumento de derecho internacional más comprehensivo para proteger, en la legislación y en la práctica, los derechos de los pueblos indígenas y tribales para que estos puedan conservar usos y costumbres autóctonos frente a los de la sociedad nacional en la que habitan”

⁴ Hasta hoy ratificado por 14 países: Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Ecuador, Fiji, Guatemala, Honduras, México, Noruega, Países Bajos, Paraguay y Perú.

(Stavenhagen 2008,17). Reconoce las aspiraciones de los pueblos indígenas a asumir el control de sus propias formas de vida y desarrollo así como a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones. Los estados que lo suscriben se comprometen a reformar su legislación para dar cumplimiento a sus disposiciones. Dichos estados deberán reconocer en sus legislaciones como pueblos indígenas a aquéllos que “por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización [...], conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Y además “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones” (artículo 1º). En materia de derechos lingüísticos y educativos, la disposición fundamental establece el goce pleno de los derechos humanos y libertades fundamentales por parte de los pueblos indígenas (artículo 3º). Por esto se deberán tomar medidas para garantizar dichos derechos en los procedimientos legales en que participen, a través del uso de las lenguas indígenas o proporcionando intérpretes (artículo 12º) y para que los miembros de los pueblos interesados tengan la posibilidad de adquirir una educación en todos los niveles (artículo 26). Con respecto a la enseñanza bilingüe se dispone que deberá enseñarse a leer y a escribir en la propia lengua indígena, “siempre que sea viable”; y cuando no lo sea, las autoridades en consulta con los pueblos adoptarán las medidas que permitan alcanzar el objetivo, y asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país. Así mismo, se dispone que deberán adoptarse medidas para preservar y promover el desarrollo y la práctica de las lenguas indígenas (artículo 28). Una perspectiva intercultural se asoma al disponer que un objetivo de la educación deberá ser impartir conocimientos generales y aptitudes que ayuden a los niños indígenas a participar plenamente y en pie de igualdad tanto en su propia comunidad como en la comunidad nacional (artículo 29) y que los programas y los servicios de educación destinados a estos pueblos se desarrollen y apliquen con su cooperación y respondan a sus necesidades particulares y culturales (artículo 27). En materia de derecho a la información, se establece que los gobiernos deberán tomar medidas para darles a conocer sus derechos y obligaciones recurriendo a traducciones escritas y a los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos (artículo 30). Por último, es necesario mencionar los artículos 13 y 14 que, en consonancia con el artículo 1, disponen que los gobiernos deberán respetar la importancia cultural y la relación que los pueblos indígenas tienen con sus tierras y territorios y por lo tanto deberán reconocer el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan así como instituir procedimientos adecuados para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los mismos. Todas las disposiciones mencionadas hacen referencia a los derechos colectivos y presuponen una comunidad lingüística, en particular, los artículos 1, 13 y 14 son

más importantes en ese renglón, ya que si no se protegen el territorio y la comunidad los derechos individuales y colectivos lingüísticos y de cualquier materia quedan sin protección.

El Convenio 169 que acabamos de revisar era, hasta 2007, el único instrumento jurídico relativo específicamente a los derechos de los pueblos indígenas –y sigue siendo el único vinculante-; sin embargo, otros instrumentos legales, a pesar de no ser vinculantes, han influido en las políticas adoptadas por el gobierno mexicano en materia de derechos lingüísticos y educativos de los pueblos indígenas, pues, como señala Hamel, las políticas aplicadas a las minorías étnicas y lingüísticas se han convertido en elementos clave a la hora de evaluar la calidad de la democracia, el compromiso plural y la construcción de un estado moderno (Hamel 2008, 301) por otros organismos internacionales. En este renglón se encuentran la *Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos* (Barcelona 1996), suscrita por instituciones y organismos no gubernamentales, y la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (2001) aprobada por la UNESCO. Ambas declaraciones llaman a la reflexión sobre los efectos que la mundialización, y las nuevas tecnologías de información y comunicación (TICs), pueden tener sobre la diversidad cultural y lingüística.

La primera de esas declaraciones tiene como objetivo promover los derechos lingüísticos, particularmente, de aquellos que hablan alguna de las lenguas amenazadas por procesos acelerados de sustitución lingüística y que forman parte de comunidades no autónomas residentes en estados que en su mayoría han adoptado políticas contra la diversidad cultural y lingüística en sus territorios. En el Título primero se hacen algunas precisiones conceptuales muy importantes en materia de derechos lingüísticos. El principio de la territorialidad de la lengua se declara de la siguiente manera:

se entiende como comunidad lingüística toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros (artículo 1).

El espacio territorial no debe entenderse únicamente como espacio geográfico, sino que comprende también un espacio social y funcional indispensable para el pleno desarrollo de la lengua.

Ese principio explica que los derechos lingüísticos sean, a la vez y de forma interdependiente, derechos individuales y derechos colectivos. La lengua se constituye en el seno de una comunidad lingüística y de ella emerge el uso individual de la misma y por ello el ejercicio de los derechos lingüísticos

individuales requiere que se respeten los derechos colectivos de las comunidades lingüísticas. Esos principios están en consonancia con los artículos 1, 13 y 14 del mencionado Convenio 169.

De acuerdo con esos principios, la Declaración establece múltiples disposiciones dirigidas a promover los derechos lingüísticos en diferentes ámbitos. Por ejemplo, el derecho a usar la lengua en los espacios privado y público; a ser atendido por los organismos oficiales y a recibir información y documentación en la lengua propia; y a tener presencia de la lengua y la cultura en los medios de comunicación. En materia de educación se perfila el enfoque bilingüe-intercultural, pero sin calificarla como tal. La educación debe contribuir a fomentar la capacidad de autoexpresión lingüística y cultural y contribuir al mantenimiento y desarrollo de la lengua hablada por la comunidad (artículo 23); deberá permitir a todos los miembros de la comunidad “adquirir el pleno dominio de su propia lengua, con las diversas capacidades relativas a todos los ámbitos de uso habituales”; y también “el mejor dominio posible de cualquier otra lengua que deseen conocer”(artículo 26). De igual modo, la educación deberá permitir la adquisición de un “conocimiento profundo de su patrimonio cultural” así como el “máximo dominio posible de cualquier otra cultura que deseen conocer” (artículo 28). El derecho a recibir educación en la lengua propia del territorio en que se reside no excluye el derecho a acceder “al conocimiento oral y escrito de cualquier otra lengua que le sirva de herramienta de comunicación con otras comunidades lingüísticas” (artículo 29).

En cuanto a la *Declaración sobre la Diversidad Cultural*, su mandato es preservar y promover la diversidad cultural calificada como “patrimonio común de la humanidad” (artículo 1). La defensa de la diversidad cultural es inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana (artículo 4), ya que supone respetar los derechos humanos y libertades fundamentales, en particular, los de las personas que pertenecen a minorías y a los pueblos autóctonos; es decir, se contemplan derechos individuales y colectivos. Los derechos lingüísticos están incluidos en los derechos a la diversidad cultural. Por esa razón encontramos artículos como el que dispone que “toda persona debe [...] poder expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna”; “[tiene] derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural” (artículo 5). Todas las culturas y las lenguas tienen derecho a expresarse y a estar presentes en los medios de comunicación (artículo 7). Los estados miembros se comprometen a tomar medidas para alcanzar los objetivos de esta declaración: en materia de educación, fomentando la diversidad lingüística a través de respetar la lengua materna en todos los niveles educativos y la toma de conciencia de la diversidad cultural. Las dos declaraciones incluyen algunas disposiciones con respecto a la promoción del uso

de las TICs en la educación, en fomentar el acceso a las mismas y promover la diversidad lingüística.

A principios de los 1980 la Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas creó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en el que estuvieron presentes y participaron activamente numerosos representantes de organizaciones indígenas de todo el mundo lo que contribuyó a expandir el conocimiento de la situación de los pueblos indígenas en la conciencia de los estados miembros de la Comisión. Como resultado de esos trabajos y las demandas de las organizaciones indígenas se comienza a elaborar una declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, pero no fue aprobada sino hasta septiembre 2007 y dada a conocer como *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.

Las declaraciones a que hemos hecho referencia anteriormente si bien tienen como base jurídica fundamental los derechos humanos y los pactos internacionales no se referían, particularmente, salvo en alguna ocasión, a los pueblos indígenas. En cambio, la última Declaración se refiere a los derechos tanto individuales como colectivos, específicamente de los pueblos indígenas en un espectro amplio: territoriales, empleo, salud, lengua, educación, etc. Prohíbe la discriminación y promueve su participación en los asuntos que les conciernen, así como el derecho a su diferencia y el respeto de su autonomía.

Esta Declaración reafirma para los pueblos indígenas los mismos derechos que otros documentos internacionales disponen, a saber, el derecho de todos los pueblos a la libre determinación de su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural⁵. Ese derecho implica necesaria y urgentemente respetar los derechos a sus tierras, territorios y recursos que son derechos colectivos indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos. En materia de derechos lingüísticos: “los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir [...] sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas”; y por su parte los gobiernos adoptarán medidas que garanticen ese derecho, además de implementar las medidas lingüísticas necesarias para que participen en las actuaciones jurídicas o administrativas (artículo 13). En materia de educación se dispone que “los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que imparten educación en sus propios idiomas” y el estado deberá adoptar medidas, junto con los pueblos indígenas, para ofrecer a las personas indígenas, especialmente a los niños, la educación en su propia cultura y en su idioma (artículo 14). En correlación con el

⁵ Cabe preguntarse si hay en la práctica un pueblo que sea verdaderamente libre en esta era del capitalismo globalizado.

derecho mencionado y con un enfoque intercultural se dispone el derecho a que “la dignidad y diversidad de sus culturas [...] queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos”, para lo cual el estado establecerá las acciones “en consulta y cooperación con los pueblos indígenas” para combatir la discriminación, promover la tolerancia y las buenas relaciones entre los diferentes sectores de la sociedad (artículo 15). Siguiendo con los derechos lingüísticos, se establece el derecho de los pueblos indígenas a “establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas” y a acceder a todos los medios sin discriminación y por ello es responsabilidad del estado asegurar que los medios reflejen la diversidad cultural. En lo referente a derechos territoriales, el estado deberá garantizar el reconocimiento y la protección de los derechos ‘colectivos’ sobre las tierras, territorios y recursos, respetando “las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de los pueblos indígenas” (artículo 24). Insistimos en ese último derecho colectivo que como ya se ha dicho repercute en el ejercicio de los derechos lingüísticos.

Hasta aquí hemos hecho una revisión de los instrumentos legales internacionales que de un modo u otro obligan a los estados suscriptores a modificar su legislación y planificar políticas en materia de derechos lingüísticos y educativos de los pueblos indígenas. Antes de entrar en materia de legislación mexicana debemos tener en cuenta el rol que los propios pueblos indígenas y sus organizaciones han tenido en este renglón.

3. Cambios socioculturales de las sociedades indígenas

A lo largo de su historia las sociedades indígenas han experimentado cambios socioculturales provocados por procesos externos a ellas. Esos cambios han ocurrido en tres momentos⁶: los dos primeros podríamos agruparlos como procesos de “colonización y su prolongación neocolonial” y cubren desde la invasión europea hasta los años 1960. El tercer momento, contemporáneo, tiene como contexto económico y político la globalización y la ideología neoliberal y da comienzo a mediados de la década 1970. Es ese último periodo el que nos interesa particularmente, ya que los grupos indígenas presentan una nueva dimensión de la resistencia y aparecen nuevos movimientos y organizaciones políticas de base étnica. Esas organizaciones pueden comprender a un solo grupo étnico o bien constituirse como organización regional multiétnica.

En México, recuerda Guillermo Bonfil, las estrategias indigenistas desde los años 1930 se dirigieron a formar jóvenes de las comunidades para convertirlos en agentes de “desindianización”, por lo cual crece el número de maestros y promotores indios que funcionarían como “agentes del cambio” con que se

⁶ Esta concepción de los tres momentos está elaborada sobre la base de un argumento de Stavenhagen (1988).

esperaba redimir al indio a través de hacerlo desaparecer culturalmente. A pesar del “lavado de cerebro”, insite Bonfil, muchos de esos maestros y promotores, tomando conciencia, comienzan a “imaginar un proyecto alternativo de educación indígena”, reclamando como suyo un mayor espacio para la educación con contenidos propios y donde “las lenguas y las culturas indias ocupen un lugar junto al español y la cultura ‘universal’” (Bonfil 209). Convierten así el espacio de la educación en un campo de batalla en el que se va a luchar por los derechos lingüísticos en materia de educación. Estas nuevas formas de organización política indígena son dirigidas por nuevos líderes que conforman un nuevo sector indio que posee “una larga experiencia urbana y una educación media o superior que le permite manejar la cultura dominante” (Bonfil 210). Surgen esas organizaciones en el contexto de la inexistencia de los pueblos indígenas como sujetos políticos toda vez que ha sido negada su diferencia bajo la etiqueta de *campesinos*.

En general, las declaraciones y programas de las organizaciones tienen varios puntos en común: defensa de los derechos constitucionales, territoriales, educativos y lingüísticos, así como el derecho de autodeterminación. La Declaración de Temoaya (México 1979) planteaba la reforma de la Constitución para que se reconociera la pluriculturalidad en la que todos los indígenas estén representados (Stavenhagen 1988, 185). Un hecho importante de esas organizaciones es el salto a la escena internacional. Su participación en reuniones internacionales, en las que tradicionalmente eran representados por “especialistas” sobre los pueblos indígenas, les permite llevar sus propuestas y aprovechar esas instancias para hacerse oír a nivel mundial.

El panorama en materia de derechos lingüísticos antes de su legislación era que no existían los pueblos indígenas y por lo mismo tampoco sus lenguas. Desde los años 1960 se adopta, más en el discurso que en la práctica, una política de educación indígena bilingüe que más tarde se etiquetó de bicultural, pero que no tenía ninguna base jurídica, es decir, no existía ninguna ley que definiera la educación indígena como bilingüe pues la adopción de esa modalidad dependía de decisiones pedagógicas y administrativas de la política indigenista en turno (Stavenhagen 1988, 314). Las propias comunidades indígenas y los maestros bilingües demandaron la creación de un sistema educativo especial sobre una base jurídica. Se crea así, en 1978, la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) que reconoce la existencia de otras lenguas maternas de los mexicanos, asumiendo que los niños de esas comunidades lingüísticas no siempre hablan castellano al ingresar a la escuela, constituyendo para ellos una segunda lengua y que como tal debe ser enseñada. Dora Pellicer opina que la base jurídica de esta modalidad bilingüe bicultural la constituye el artículo 5° de la Ley Federal de Educación (1973) que enfatizaba “la importancia de la adquisición de una lengua común a todos los mexicanos por intermedio de la enseñanza del español”, sin

menoscabo del uso de las lenguas autóctonas (Pellicer 1996). Sin embargo, dicho artículo que se refiere al español como “la Lengua Nacional”, no establece “la obligación de impartir educación bilingüe-bicultural en las áreas indígenas” (Stavenhagen, 1988: 314), aunque es la primera vez que una Ley Federal menciona la existencia de “lenguas autóctonas”. Las organizaciones indígenas solicitaron al gobierno mexicano que se legisle en materia de educación bilingüe-bicultural y que se declaren idiomas oficiales las lenguas indígenas del país, ya que como decisiones políticas de las autoridades indigenistas y educativas pueden ser cambiadas sin modificar el marco jurídico existente. Se puede hablar de un reconocimiento a nivel del *discurso político* de la diversidad étnica y lingüística; de la necesidad de proteger la identidad de las diferentes comunidades; de una propuesta de “educación bilingüe durante toda la escuela primaria y el desarrollo de contenidos y objetivos curriculares enraizados en la realidad cultural de cada comunidad”, sin desatender la introducción del español y los valores de la ‘cultura nacional’ (Stavenhagen 1988, 314), pero no de una legislación. En conclusión, durante todo el siglo XX el Estado desplegó un conjunto de políticas para promover la asimilación de los indígenas a la cultura nacional y el principal vehículo fue el sistema de educación (PINALI 2008). La educación, incluso la modalidad bilingüe, buscó alfabetizar y castellanizar a la población indígena sirviendo como instrumento para el mestizaje. Un ‘mestizaje’ que debe ser entendido como “desindianización” (Bonfil) como lo constata la siguiente declaración: “si bien en los inicios de ese siglo [xx] una cuarta parte de los mexicanos era indígena, la enseñanza del castellano y la obligación de emplearlo para todos sus asuntos, hicieron que los hablantes de lenguas indígenas en la actualidad sean un poco menos del 7%. Después de casi dos siglos, la Nación ha unificado el idioma y la cultura mexicana en un 93%” (PINALI 2008).

4. Marco jurídico mexicano

La legislación mexicana en materia de derechos de los pueblos indígenas comienza con la reforma al artículo 4° de la Constitución (1992) al que se añade un párrafo que establece:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en los que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Es la primera vez que se hace referencia a la existencia de los pueblos indígenas; sin embargo, la disposición nunca fue reglamentada y por lo mismo los derechos que declara siguieron sin protección. En 1994, como protesta en contra del Tratado de Libre Comercio de América del Norte suscrito por México, entre otras injusticias, tuvo lugar el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De las negociaciones por la paz, que el EZLN y el gobierno federal entablaron en la Mesa de Derechos y Cultura Indígena, surgieron los *Acuerdos de San Andrés Sacam Ch'en*, los cuales fueron recogidos en una propuesta elaborada por miembros del legislativo constituidos en la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Usando el español como lengua franca, en estos Acuerdos se negoció que las lenguas indígenas tengan el mismo valor que el español. Se propuso elevar a rango constitucional el derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural teniendo en cuenta que la construcción de 'nuestra identidad nacional' incluye el conocimiento de las culturas indígenas. Se demanda la educación en la propia lengua y que la enseñanza del español se desplace a la secundaria sin abandonar la enseñanza de la lengua indígena y, una innovación importante, que los mestizos tengan la obligación de adquirir un conocimiento básico de la lengua indígena que se habla en su zona. La propuesta de la COCOPA fue presentada al Congreso que, después de modificarla⁷, publicó en 2001 la Reforma Constitucional al artículo 2. Dicho artículo en materia de derechos lingüísticos y educativos dispone:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas [...]

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho [...]a la autonomía para:

Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad (IV). [...] Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura [...] (VIII).

B. [las autoridades] tienen la obligación de: Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica[...] Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación (II) [...] Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación (VI).

Cuatro leyes reglamentan las disposiciones de la Constitución en materia de derechos lingüísticos y educativos de los pueblos indígenas. La primera es la *Ley General de Educación* (1993 y reformas) que dispone entre los objetivos de la

⁷ Modificaciones substanciales que fueron rechazadas por las organizaciones indígenas y el EZLN.

educación “promover mediante la enseñanza el conocimiento de la pluralidad lingüística de la Nación y el respeto a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Los hablantes de lenguas indígenas, tendrán acceso a la educación obligatoria en su propia lengua y español (artículo 7, IV). Dispone en lo referente a la educación básica⁸ que “tendrá las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como de la población rural dispersa y grupos migratorios (Artículo 38).

En 2003 se promulgaron tres leyes, dos de las cuales protegen derechos específicamente de los pueblos indígenas y la última es una ley general pero sin duda sus disposiciones se dirigen con más frecuencia a los indígenas. La más abarcadora en materia de derechos lingüísticos es la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* cuyo objetivo es regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso y desarrollo de las lenguas indígenas (artículo 1). Establece que las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional y expresan la composición pluricultural de la Nación (artículo 3). Define a las lenguas indígenas junto al español como lenguas nacionales con la misma validez en su territorio (artículo 4) y el Estado “reconocerá, protegerá y promoverá la preservación, desarrollo y uso de las lenguas indígenas nacionales” (artículo 5). Las lenguas indígenas serán válidas para cualquier trámite público y para acceder plenamente a la información (artículo 7). Establece el derecho de todo mexicano a comunicarse en la lengua de la que sea hablante, en el ámbito público o privado (artículo 9). Se garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas al acceso a la jurisdicción del Estado en la lengua indígena nacional de que sean hablantes (Artículo 10). En materia de educación, se establece que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural y la no discriminación; y en los niveles medio y superior que se fomente la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos (Artículo 11) así como para todo el sistema educativo (artículo 13).

Los planes y programas del Estado deberán contribuir a alcanzar los objetivos de esta Ley, promoviendo el uso y desarrollo de las lenguas en los medios de comunicación y, en los programas de educación, incluyendo información sobre las lenguas indígenas y sus aportaciones a la cultura nacional. Se dispone además que los profesores que atiendan la educación básica bilingüe hablen y escriban la lengua y conozcan la cultura del pueblo indígena al que estén asignados (artículo 13). Por último, para implementar acciones concretas en materia de derechos

⁸ En México, la educación básica es obligatoria y comprende preescolar (un año), primaria (seis años) y secundaria (tres años).

lingüísticos, se crea el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) cuyo objetivo es promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas así como el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la Nación. Entre sus funciones están: diseñar estrategias e instrumentos para el desarrollo de las lenguas indígenas y promover proyectos y acciones para vigorizar el conocimiento de las culturas y lenguas indígenas a través de: ampliar el ámbito social de su uso, estimulando su preservación, conocimiento y aprecio en los espacios públicos y los medios de comunicación; formular programas para certificar y acreditar a técnicos y profesionales bilingües; realizar proyectos de desarrollo lingüístico, literario y educativo; elaborar y promover la producción de gramáticas, la estandarización de escrituras y la promoción de la lectoescritura en lenguas indígenas (artículo 14).

En cuanto a la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, su objetivo es eliminar todas las formas de discriminación, particularmente, la discriminación por ser hablante de una lengua indígena y proteger el goce de todos los derechos y libertades consagrados en la Constitución, las leyes y los tratados internacionales. El Estado deberá tomar medidas para favorecer la igualdad de oportunidades para la población indígena, como establecer programas educativos bilingües, la promoción del intercambio cultural, así como la realización de campañas que informen y promuevan el respeto a sus culturas.

La última de las leyes que revisaremos es la *Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI). Esta Ley abroga la ley por la que se creó el Instituto Nacional Indigenista (1948). Como su nombre lo indica, su objetivo es coordinar acciones en lo que a desarrollo se refiere de conformidad con el artículo 2 de la Constitución. Ejerce funciones como asesora tanto de las diferentes entidades gubernamentales como de los pueblos indígenas en los diferentes programas o decisiones que conciernen a esos últimos.

En el renglón de las políticas y acciones que se han implementado en materia de lenguas y educación indígena, encontramos la creación en 2001 de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), que es responsable de la educación del niño indígena. Sus propósitos fundamentales son elevar la calidad de la educación destinada a los pueblos indígenas, ampliando el acceso de los indígenas a una oferta educativa culturalmente relevante a todos los niveles educativos y, con respecto al sistema educativo general, desarrollar una educación intercultural para todos los mexicanos. Cada gobierno (esto es cada sexenio) implementa políticas lingüísticas y educativas para dar cumplimiento a las leyes en materia de educación indígena. Así, el Programa Sectorial de Educación 2007-2012, en el objetivo 2 inciso 2.5, dispone “utilizar la lengua indígena (materna) como herramienta didáctica y el español como lengua nacional”; elaborar propuestas metodológicas de enseñanza enfocadas hacia el

dominio de competencias comunicativas; introducir como ejes transversales la educación pertinente, la interculturalidad y el bilingüismo en las escuelas indígenas; “diseñar materiales didácticos pertinentes que apoyen [a la enseñanza de la lengua materna, así como] el dominio de la lengua nacional”. En el inciso 2.19 se introduce la función del INALI a través del cual se propone el fortalecimiento de la educación indígena impartida en su propia lengua y en español con los enfoques de intercultural y multilingüe. En cuanto al sistema educativo nacional (es decir no indígena) se propone avanzar en el reconocimiento de los pueblos indígenas y elaborar materiales que incidan en la erradicación del racismo y la discriminación lingüística. Entre los objetivos se propone impulsar el conocimiento y disfrute de las lenguas indígenas nacionales y su enseñanza a la población hispanohablante. Fuera del ámbito escolar, se propone diseñar e impulsar una política para el ejercicio de los derechos lingüísticos y el uso de las lenguas indígenas en diferentes ámbitos de la vida social y pública.

En varias disposiciones de las diferentes leyes y políticas observamos que se establece como derechos lingüísticos en la educación de los pueblos indígenas el derecho a la enseñanza bilingüe, es decir, a la enseñanza en la lengua materna y también del español sin especificar claramente el rol de ambas lenguas, salvo el Programa Sectorial de Educación que se refiere al español como lengua nacional. Se insinúa el derecho lingüístico del hispanohablante, en materia de lenguas indígenas, por lo menos en el acceso a conocer que existen y en algunos casos se propone la enseñanza de las mismas⁹. Actualmente se pilotea el proyecto de la asignatura Lengua y Cultura Indígena para secundaria y se pretende que sea una asignatura obligatoria en las secundarias del sistema público en las entidades con 30% o más de población indígena. Cuatro son las instituciones que coordinadamente están encargadas de poner en práctica las políticas lingüísticas y educativas que el gobierno en turno disponga para dar cumplimiento a las leyes: DGEI, CGEIB, CDI e INALI.

5. conclusión

Podemos decir que la situación jurídica de las lenguas indígenas y sus comunidades ha mejorado, de eso no cabe duda, pero como señala Hamel la modalidad de EIB no es definida claramente en ninguna ley, por lo que el derecho del niño indígena a recibir enseñanza tanto de la lectoescritura y como de los contenidos de otras asignaturas en su lengua materna no está protegido. En

⁹ Se difundió un comunicado de fecha 5 de mayo de 2007 en el que se afirma que el Alcalde de la Ciudad de México anunció la incorporación al currículo de la enseñanza de una ‘antigua’ lengua indígena, el náhuatl, en todas las escuelas primarias públicas de la capital a partir del ciclo 2008-2009. http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/spanish/misc/newsid_6621000/6621877.stm

general los programas de submersión y transición al español de la perspectiva asimilacionista prevalece ya que el contenido de los programas sigue el currículo obligatorio nacional para toda la población (Hamel 2008, 309). La intención a nivel discursivo es buena pero en lo concreto no pasa de programas piloto, además uno tiene que preguntarse hasta qué punto el gobierno está preparado para compartir el poder en materia de educación con las comunidades indígenas y hacer efectivo el principio de autodeterminación. Quizá la respuesta sería que la situación en que se encuentran los pueblos y comunidades indígenas no permite pensar en la posibilidad de que comunidades indígenas y gobierno compartan el poder de decisión en lo que les concierne a aquéllas. En el contexto del sistema económico neoliberal y la función del Tratado de Libre Comercio (TLCNA)¹⁰ se ha erosionado la base territorial que constituye el componente fundamental de la reproducción de las culturas y las lenguas indígenas y ha provocado que grandes contingentes de población indígena migren a las ciudades del país y a Estados Unidos¹¹. Por lo anterior se colige que debe haber coherencia entre las políticas económicas y las leyes y políticas culturales porque de otra manera se violan los derechos reconocidos por el discurso jurídico.

Observamos que tanto en los instrumentos jurídicos internacionales como en los nacionales, los derechos lingüísticos, particularmente en lo que se refiere a la educación, contemplan el derecho a preservar y utilizar las lenguas indígenas y el derecho a la apropiación de la lengua mayoritaria 'nacional' u 'oficial'. El español convertido en un derecho lingüístico es un recurso indispensable de "empoderamiento" de los pueblos indígenas para participar en la vida nacional y ejercer sus derechos ciudadanos o bien para demandar su cumplimiento; y en el ámbito internacional, como lengua franca, construir la cooperación con otras comunidades y representarse a sí mismos ante el mundo. "El español también es nuestro", dice Natalio Hernández Xocoyotzin, maestro nahua. Este maestro propone que se vea al español como un árbol cuyas ramas se extienden para "comunicarnos y unirnos" y cuyas raíces se nutren y fortalecen en las ricas lenguas mexicanas contituyendo de esa manera la identidad del español que se habla en México (citado en León-Portilla 463-464).

La responsabilidad de la preservación y transmisión de las lenguas indígenas no se puede dejar al estado y sus políticas sexenales. José Antonio Xochime, un poeta nahua, llama a hombres y mujeres indígenas a que mantengan vivas sus lenguas y que luchan por su identidad cultural indígena. Resalta que es necesario que las lenguas autóctonas salgan de la oralidad y que se registren en el papel para poder incluirlas en los programas educativos y transmitir las a las nuevas

¹⁰ La Reforma al artículo 27 constitucional en 1992 responde a la política neoliberal del gobierno y fue criticada por académicos y por las mismas comunidades indígenas.

¹¹ 3.4 millones de campesinos abandonaron sus territorios en el sexenio anterior 2000-2006.

generaciones. Para el poeta sus idiomas “deben seguir vivos en el alma y en la práctica cotidiana” de los pueblos indígenas, porque son su “principal instrumento de cohesión e identidad” (citado en León-Portilla 135-139).

Referencias bibliográficas

Referencias generales

- Bonfil Batalla, G. 1994. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalvo.
- Bartolomé, M. A. 1996. *Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México. Serie Antropología*. Brasilia: Universidade de Brasilia.
- Godenzzi, J. C. 2003. "El castellano en poblaciones indígenas: Contextos sociolingüísticos y criterios para la enseñanza". Jung, I. y López, L. E. Ed. *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas*. Madrid: Ed. Morata/Cochabamba: PROEIB-Andes/Bonn: inWent. 72-81.
- Godenzzi, J. C. 2006. "Spanish as a Lingua Franca", *Annual Review of Applied Linguistics* 26: 100-122.
- Hamel, R. E. 1993. "Derechos lingüísticos". 25-03-2009
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/44/pr/pr6.pdf>
- Hamel, R. E. 1995. "Derechos lingüísticos como derechos humanos. Debates y perspectivas", *Alteridades* 5, 10: 11-23. 25-03-2009
<http://www.uam.antropologia.info/alteridades/alt10-1-hamel.pdf>
- Hamel, R. E. 2008. "Indigenous Languages Policy and Education in Mexico", S. May and N.H. Hornberger. Ed. *Encyclopedia of Language and Education*. 2nd Edition, Vol. 1: *Language Policy and Political Issues in Education*. NY: Springer. 301-313
- León-Portilla, M. y Shorris, E. Ed. 2004. *Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Aguilar.
- Máynes, P. 2003. *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México: UNAM.
- Pellicer, D. 1997. "Derechos lingüísticos en México : Realidad y utopía"
Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 13-03-2009
<http://lasa.internacional.pitt.edu/LASA97/pellicer.pdf>
- Pellicer, D. 1996. "El derecho al bilingüismo: Ley de Instrucción Rudimentaria al Diálogo de San Andrés Sacam Ch'en". *Dimensión Antropológica* 8.
<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1437>
consulta: 13-03-2009.
- Stavenhagen, R. 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Stavenhagen, R. 2008. *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes temáticos del Relator Especial*. www.unescomexico.org

13-05-2008.

Zimmermann, K. 2004. "El contacto de las lenguas amerindias con el español en México", *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 11, 2-4:18-39.

Documentos oficiales

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos 1917. México: D.O.F. 2002.

Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, OIT, 1989.
<http://www.inali.gob.mx/internacional.htm>

Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, Barcelona, 1996.
http://www.inali.gob.mx/pdf/Declaracion_Universal_Derechos_Linguisticos.pdf

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2001.
http://www.inali.gob.mx/pdf/Declaracion_UNESCO_Diversidad_Cultural.pdf

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

PINALI, *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales (2008-2012)*. <http://www.inali.gob.mx/pdf/fraccion.xv.pdf>

Ley General de Educación. México: D.O.F. 13-07-1993, última reforma 04-01-2005.
<http://www.sep.gob.mx/work/apps/progimer/EVALUACION/LGE.doc>

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, D.O.F. marzo 2003.
<http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/legmexfe.htm>

Ley Federal para prevenir y eliminar la discriminación, D.O.F. junio 2003
<http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/legmexfe.htm>

Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, D.O.F. 2003.
<http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/legmexfe.htm>

Programa Sectorial de Educación 2007-2012.
<http://www.conapase.sep.gob.mx:8090/Programa%20Sectorial.pdf>

Los caníbales latinoamericanos: reapropiaciones y resignificaciones del archivo colonial

Pedro Favaron
Université de Montréal

**Los gigantes traga-hombres. Brujería y depredación. La ingestión ritual.
La muerte generadora. Conclusión.**

Resumen

El presente trabajo es una revisión del *tropo* canibal del *archivo* colonial con el cual se interpretó la *divergencia* americana. La palabra canibal es el primer neologismo que una lengua europea debió a la llegada de las huestes conquistadoras al continente americano. Poco después del retorno de los primeros expedicionarios a la península, fue destituyendo en popularidad al término antropófago (palabra proveniente del griego con la que antiguamente se designaba en Europa a los humanos que comían humanos). El canibalismo fue una de las imágenes principales con las que los europeos legitimaron el *proyecto civilizador* de la conquista. La imagen de los caníbales siguió perturbando el pensamiento europeo. Aun en la ilustración (y luego en las nacientes repúblicas) no faltaron voces que siguieron calificando de caníbales a las poblaciones del continente que persistían marginales al estado. Las culturas de la Amazonía, en particular, fueron calificadas de caníbales por la mirada horrorizada de las élites nacionales. El presente trabajo revisa las propias concepciones de los pueblos amazónicos – grupos que solieron ser categorizados de caníbales por la mirada europea - sobre la antropofagia, para de esa manera ensanchar el *archivo* en torno al canibalismo y plantear un modo de entender la *alteridad* amazónica (con respecto al discurso académico occidental) desde el interior mismo de sus lógicas. Estas reflexiones nos permitirán vislumbrar que todo *archivo* es una construcción humana y, como tal, no se encuentra resuelto de una vez y para siempre; el *archivo* es un terreno de lucha interpretativa en el que diferentes actores participan conflictivamente en su constitución. El *archivo* sobre el canibalismo (y su simbología) se ensancha considerablemente cuando lo entendemos desde el interior de las lógicas rituales de los pueblos amazónicos.

Résumé

Ce travail est un révision du *trope* du cannibale de l'*archive* colonial avec lequel a été interprété la *divergence* américaine. Le mot cannibale est le premier néologisme qu'une langue européenne doit à l'arrivée des troupes conquérantes en terre américaine. Après le retour des premiers expéditionnaires à la péninsule, il remplaça rapidement le terme anthropophage (mot provenant du grec, avec lequel on désignait en Europe les humains

qui mangent des humains). Le cannibalisme fut une des images principales avec lesquelles les Européens justifiaient le *projet civilisateur* de la conquête. L'image des cannibales continua à perturber la pensée européenne. Même à l'époque des Lumières (et après dans les Nations naissantes) les voix pour qualifier de cannibales les populations marginales à l'État ne manquèrent pas. Les cultures amazoniennes furent particulièrement qualifiées de cannibales par les élites nationales horrifiées. Ce travail révisé donc les propres conceptions des peuples amazoniens sur l'anthropophagie, afin d'élargir l'*archive* entourant le cannibalisme et proposer une nouvelle manière de comprendre l'*altérité* amazonienne (par rapport au discours académique occidental) depuis l'intérieur même de ses logiques. Ces réflexions permettront d'entrevoir que toute *archive* est une construction humaine et, comme telle, n'est pas figée pour toujours; l'*archive* est une arène de lutte interprétative dans laquelle divers acteurs participent conflictuellement à sa constitution. L'archive sur le cannibalisme (et sa symbolologie) s'élargit grandement lorsqu'on la comprend depuis l'intérieur des logiques rituelles des peuples amazoniens.

1. Los gigantes traga-hombres

Una de las evidencias concretas y empíricas que más contrasta con la fantasía europea de los caníbales amazónicos, es la percepción horrorizada que las narraciones ancestrales (de muchas culturas de este territorio) muestran sobre el canibalismo. Es común a varios grupos amazónicos hablar en sus relatos de una semi-humanidad que existió en tiempos míticos y fue exterminada por sus excesos. Según cuentan las narraciones del origen, aquellos que repiten los narradores en las noches amazónicas, al principio el mundo era "verde": los modos de existencia que ahora conocemos, aún no habían cuajado. Las formas sólidas que hoy existen se hallaban endebles, sin fronteras y mezcladas, en constante cambio; el cielo no se había atemperado y replegado, la tierra no era habitable y firme, el vapor lo cubría todo. Los humanos todavía no eran plenamente humanos, ni las plantas eran plantas, ni los animales eran animales. Entre todo el espectro de seres mitológicos que existieron al principio, destaca la presencia de una semi-humanidad, media bestial, que gustaba de atormentar a los humanos y, tras capturarlos, se los comían. Estos semi-humanos, muchas veces representados como gigantes, no poseían las cualidades propias del ser humano; no se comportaban como debe comportarse un ser humano *digno* de su condición: eran poseídos por un deseo sexual desmedido, comían carne cruda, no recordaban el amor por los parientes y practicaban la endogamia. Es decir, realizaban todas aquellas acciones que atemorizan a la humanidad amazónica. Según cuentan los relatos ancestrales, si un humano realizara estas acciones, se convertiría en animal y se iría a vivir con ellos, olvidando los lazos del *estar-en-común*, transformándose radicalmente en un *otro*, enemigo y peligroso, que puede poner en riesgo la subsistencia de la comunidad. Estos gigantes o semi-humanos, entre todos los excesos que practicaban, tenían un gusto especial por devorar las carnes

de las personas, tal como cuenta el mito Awajún acerca de los peligrosos *Mánchumush*.

Cuentan que un Awajún tenía dos mujeres. Una era su favorita y siempre la llevaba al monte con él, mientras que a la otra la dejaba en casa con sus tres hijitos. Un día, después de haber estado en la selva, el hombre con su esposa preferida llegaron a casa con mucha fruta; la mujer despreciada le pidió a la otra que le diera un poco de fruta para sus hambrientos críos. Ésta le respondió que fuera al monte y ahí encontraría el árbol que su marido había tumbado con mucha fruta de sobra. La mujer y sus tres hijitos fueron y encontraron un árbol caído, pero no era el mismo que había tumbado su marido, sino otro que contenía una fruta del árbol *nankai*. Según cuentan los Awajún, la fruta de este árbol, al ser comida, hace que la persona vea a todos los animales con su antigua forma humana y pueda hablar con ellos. La mujer trató de volver a casa. Como tenía hambre no dejaba de comer la fruta *nankai*. Así fue como llegó, sin darse cuenta del peligro, a la casa del terrible *Mánchumush*, quien la recibió con aparente hospitalidad, invitándola a pasar la noche en su morada para recobrar fuerzas. Al día siguiente la mujer salió a la chacra de la casa con la hija de *Mánchumush*. Llevaba con ella a sus dos hijos mayores, pero su hijita menor se quedó.

“En la chacra de *Mánchumush* la mujer buscaba yuca para sacar y no la encontraba. La hija de *Mánchumush* decía:

- Vamos a coger esos zapallos.

Y diciendo así, agarró cinco carachupas. Y después dijo:

- Vamos a llevar también camotes.

Y diciendo esto agarró a siete palomas. Así era el lenguaje de los *Mánchumush*...

Mientras las mujeres estaban en la chacra, *Mánchumush* agarró a la chiquita y con su boca le chupó la cabecita y le comió los sesos. La bebida muerta la volvió a dejar en su hamaquita porque ya llegaban las mujeres de la chacra... Recién entonces la mujer cae en cuenta que los *Mánchumush* son hombres que comen gente, hombres tragones que comen carne humana. La mujer quiere escapar pero no la dejan...

Como la mujer no conseguía que le permitiesen enterrar a su hijita muerta, desesperada botó el cadáver al suelo. Entonces ahí mismo los *Mánchumush* lanzándose sobre el cuerpo muerto de la niñita y agarrándolo con avidez, se peleaban para comerlo. Todos jalaban del cadáver, tirando los brazos, pies, cabeza y de todo el cuerpo. Y descuartizando el cadáver, cada uno se comía la parte de carne que podía conseguir en medio de sonoras carcajadas.

Y la mujer contemplaba esta escena horrorizada y muerta de miedo. La mujer tirada sobre la cama, lloraba desconsolada y se quería matar. Y pensaba cómo podría salvarse ella y sus dos hijos mayorcitos.

De noche, en sus sueños, se le apareció una carachupa y le habló de esta manera:

- Tú esta mañana en la chacra mataste a mi hijita. Mi hijita que tanto quería, como tú también querías a tu hijita que mató Mánchumush. Pero voy a perdonarte y voy a ayudar a salvarte. Porque Mánchumush también quiere comerte a ti y a tus dos hijos restantes. Voy a hacer un hueco grande por debajo de la tierra que va a salir debajo de tu cama, pero sin que se vea. Cuando te despiertes, vete a la candela y pones ceniza sobre tu cabeza y sobre la cabeza de tus hijos. Después vas a quitarte la soga que usas como cinturón y debajo del vestido vas a ocultar a tus dos hijitos. Luego golpeas con tu talón debajo de la cama y el hueco se abrirá. Te escapas por el túnel para que no te mate Mánchumush. No te olvides de ponerte ceniza sobre la cabeza. Esto es importante.

Así le hablaba en sus sueños la carachupa...

Mánchumush, desde su cama, estaba mirando todos los preparativos de la mujer y cómo se metía en el hueco para escaparse.

Entonces Mánchumush se metió también en el hueco, persiguió a la mujer y le mordió la cabeza. Y al chuparle con fuerza para comerse sus sesos, se tragó la ceniza que tenía sobre la cabeza, se atoró su garganta y se ahogó.

Murió Mánchumush.

Los demás Mánchumush, que venían detrás al ver que caía muerto su padre, los despedazaban y se lo comían con avidez jalando sus extremidades.

Mientras los Mánchumush se entretenían en comerse a su padre, la mujer llegó a una casa grande que era donde vivía la carachupa. La mujer por efecto de la fruta nankái veía a la carachupa como persona" (Jordana Laguna 92-94).

Esta narración nos permite vislumbrar concepciones vitales amazónicas. La mujer se hallaba atemorizada por *Mánchumush* y temía por la vida de sus dos hijos. Se fue a dormir cavilando la manera de salvarse. Ya que para los Awajún los sueños son revelaciones que les permiten encontrar respuestas a sus dudas, imaginamos que la mujer buscaba en ellos los concejos de los espíritus que le permitieran hallar una manera de escapar a los monstruos caníbales y con esa intención cerró los ojos. Para los Awajún, el sueño es un verdadero viaje del alma. Al dormirse, el cuerpo biológico (de materia densa) de la mujer se relajó, permitiendo que su cuerpo espiritual se desligue de él para poder viajar hasta mundos invisibles a la percepción cotidiana. En otra dimensión se encontró con la carachupa. Según cuentan los relatos ancestrales, la carachupa, en el tiempo del principio, antes de ser convertido en pez, fue humano: porque aún conserva parte de esa su antigua condición, ama a sus hijos, comprende el amor filial y la preocupación que la madre humana siente por los suyos; desea ayudarla por sentir compasión. Por ese mismo motivo, pudo presentarse a la mujer bajo su antigua forma humana y hablarle en su lenguaje.

Los *Mánchumush*, en cambio, son crueles y aunque en su forma externa puedan parecerse a los humanos, son su contrapartida bestial, representando todos los

anti-valores que los humanos no deben practicar a riesgo de poner en duda su propia condición humana. Nunca fueron humanos estos gigantes. Al parecer, ni siquiera conocían el fuego, símbolo por excelencia de la condición humana, ya que incluso a la carachupas y palomas con las que se alimentan, “las descuartizaban y pura carne cruda, sin cocinar, comían”. Por eso, cuando los gigantes ven a su padre caído, en vez de sentir pena y llorarlo con amor filial, se lanzan ávidamente sobre él, los descuartizan y se lo comen crudo, sin el menor proceso de transformación cultural. No recuerdan el amor a los parientes, no conocen la contención ni la templanza de sus deseos, están gobernados por su apetito. Todos estos anti-valores merecen el absoluto desprecio de los Awajún.

El tiempo mítico existe en paralelo al nuestro. El cuerpo espiritual, al liberarse en el sueño o mediante el consumo de una planta sagrada de visión, puede convocar al entrecejo a la mayoría de presencias de la mitología amazónica. Los maestros visionarios de la amazonía son experimentados en estos viajes y son, entre los humanos, quienes mantienen vínculos más estrechos con los espíritus: entablan diálogo con ellos y fuman tabaco junto a los espíritus. Todo lo que existió en el principio sigue existiendo en algún otro plano existencia. El tiempo y el espacio no son una sola cosa; son muchos tiempos y espacios los que conforman la cabalidad de la existencia: aquello que existió permanece vivo en algún otro plano espacial, que no por pasar inadvertido a la mirada ordinaria, es menos real. Pero según Phillipe Descola, “la intemporalidad de los mitos achuar sufre una excepción con un conjunto de relatos dedicados a las fechorías cometidas antaño por una raza de gigantes caníbales” (Descola 224). Aparentemente, estos gigantes antropófagos del principio de los tiempos, entre los que se cuentan los *Manchumush* e *Iwa* de las narraciones Awajún, son los únicos seres de la mitología jíbara que parecen haber desaparecido para siempre del mundo. Es tanto el desprecio que sienten los Jíbaros por estos caníbales, que según entienden no merecían ni siquiera seguir vivos bajo alguna otra forma y estaban condenados por los principios existencial a una completa desaparición.

De sumo interés es la narración Awajún sobre el gigante *Ajaimpi* y el Niño Sol. Se dice que el gigante antropófago mató a una mujer Wambisa. Se la llevó a una quebrada, donde le abrió su cuerpo, le sacó los intestinos y empezó a limpiarlo. En el vientre de la mujer halló un huevo pequeño, que decidió comer. Antes de que lo pudiera hacer, el huevo reventó y nació el Niño Sol, *Etsa*, que fue capturado por el gigante. El Niño Sol se convirtió en un diestro cazador que atrapaba pájaros para que *Ajaimpi* los comiera. *Ajaimpi* era glotón y comía solo, sin cocinar los alimentos ni convidar nada a su mujer ni al Niño Sol. Un día que se había ido a cazar al bosque, un pájaro se le presentó al Niño Sol y le reveló que *Ajaimpi* no era su padre, sino su enemigo; que él había matado a su madre y tocaba música soplando en su calavera. El Niño Sol decidió matar al verdugo de su madre. Tomó su lanza para matar venados y, cuando encontró a la mujer de

Ajaimpi sacando la yuca en la chacra, la hirió con la lanza mientras repetía: “¡hazte venado!”. La mujer se convirtió en venado, excepto su cabeza, que continuó siendo humana. El Niño Sol le cortó la cabeza, que dejó en la chacra, y le llevó la carne a *Ajaimpi*. El gigante comió la carne pero no se sació, por lo que pidió la cabeza, la cual le fue entregada: recién entonces *Ajaimpi* se dio cuenta que había comido a su mujer. Entonces el Niño Sol lo hirió con la lanza, mientras le conjuraba: “¡Hazte hombre inválido!” *Ajaimpi* se calló al suelo, pero no moría. El Niño Sol convocó a una multitud de pájaros, que tomaron al gigante y lo llevaron por los cielos:

“Y lo condujeron volando río Maraón abajo. Y los pájaros dejaron a *Ajaimpi* sobre el río Santiago colocando sus pies una a cada lado de sus orillas. Y sus manos las dejaron libres. Entonces *Ajaimpi* no dejaba pasar los peces, porque todos los agarraba para comérselos. Los pájaros al ver esto, brujeados por el Niño Sol, que quería que los peces pudiesen pasar río arriba, escondieron la mano derecha de *Ajaimpi*, dejando libre la mano izquierda. Y de esta forma, sólo agarraba muy pocos pescados. Y con el tiempo, el brazo de *Ajaimpi* se convirtió en una rama. Y todo su cuerpo poco a poco se fue transformando en un árbol frondoso” (Jordana Laguna 106-107)

El gigante caníbal muestra una gula desmedida: incluso, cuando es transportado por los pájaros hasta el río Santiago, no deja pasar a ningún pez, pues se alimenta de todos ellos sin saciar su hambre. El canibalismo, entonces, no parece tanto una mera predilección de ciertos enemigos por la carne humana, sino resultado de una profunda insatisfacción, de un apetito desmedido. El hecho de que el mítico caníbal sea un gigante muestra que su excesividad se manifiesta incluso en su deformidad física. Es un guerrero que supera en fuerzas físicas a los humanos, pero esto no lo hace por ser superior a ellos; por el contrario, su sorprendente fuerza física es resultado de un exceso, de un desbalance, de una acumulación inapropiada de energías. Para muchos grupos amazónicos y su ética de la austeridad, el exceso de fuerzas es un peligro que nos enferma, al romper el necesario equilibrio que debe existir en el cosmos. El canibalismo es uno más de los síntomas del exceso, de la acumulación innecesaria de energías y apetitos.

Cuentan las narraciones de los Piaroa, del Orinoco venezolano, sobre el dios *Kuemoi*, padre de los alimentos cultivados, de las artes culinarias y de la cacería. Este dios era también un loco tiránico y grotesco. Siempre andaba creando intrigas, riendo con estruendo exagerado y gritando de rabia frustrada cada vez que sus malos deseos no se concretaban, entrando en pataletas propias de un niño caprichoso. *Kuemoi* era el dueño de las “cajas de cristal de la tiranía, la traición y la dominación”. Su voluntad y emociones estaban envenenadas por su poder. Sufría de la enfermedad que los Piaroa llaman *ke'raeu*, que es un estado de paranoia asociado a una rabia descontrolado y al deseo de matar. Según cuentan

las narraciones, al final del tiempo de la creación muchos dioses y seres sufrieron de esta misma enfermedad y se dieron muerte unos a otros; las comunidades se enfrentaron, se devoraban entre sí, desatando una orgía caníbal. Este caos violento se terminó cuando la diosa *Checheru* juntó todas las fuerzas jaguares de *Kuemoi* y las encerró en las cajas de útero de cristal. La diosa se llevó estas cajas a un lugar lejano del espacio celeste (Overing 2007, 26-27). Fue llevándose los poderes lejos que la diosa restauró el equilibrio. Fue el exceso de poder del *Kuemoi* lo que lo enfermó y lo hizo contagiar a los humanos y a los otros dioses de su locura, enfermedad que derivó en el canibalismo guerrero entre las tribus.

El canibalismo está asociado a los excesos, a la rabia desmedida y a la locura que produce el exceso de poder. Muchos pueblos amazónicos han calificado a sus enemigos de caníbales; es decir, que el canibalismo (no como práctica ritual, sino como acto de buscar nutrientes en la carne humana) no es una virtud que ellos consideren positiva, sino que por el contrario representaría el mayor grado de crueldad posible, el salvajismo de quien amenaza con su violencia a la comunidad propia. Por ejemplo, los Waoranis del oriente ecuatoriano, pensaban que los ríos eran terreno dominado por los *cowades*, los extraños, a todos los cuales pensaban caníbales. A su vez, los Waoranis eran también conocidos como *awqakuna*, los enemigos, por sus vecinos quechuas; esto, ante todo, porque no dejaban entrar a nadie a su territorio debido al temor que sentían ante los extranjeros, que creían proclives a las prácticas antropófagas. Tal era su miedo a los ríos recorridos por los caníbales, que los Waoranis vivían en colinas, evitando deliberadamente los terrenos aluviales de los valles. Pescaban en pequeñas quebradas, no nadaban ni usaban piraguas. Rechazaban a cualquiera que se les acercara. Esto defendió por largo tiempo su territorio de la penetración occidental. Sus vecinos los consideraban salvajes, “símbolos del corazón demoniaco de la naturaleza” (Davis 324), y fueron muchas veces ellos mismos acusados de caníbales. Es decir, que entre los Waoranis y sus vecinos, las acusaciones de canibalismo iban de ida y vuelta.

¿Es entonces la imagen del guerrero antropófago una mera construcción occidental de la otredad colonizada? ¿No estuvo nutrida esta concepción por narraciones locales? Es muy probable que desde los temores iniciales de Don Cristóbal Colón, las fantasías occidentales de los guerreros americanos comedores de gente, estuvieran alimentadas, no sólo de la mitología greco-latina y sus pesadillas, sino que también por relatos ancestrales de los antiguos pobladores del continente, así como de la percepción que tenían ellos de sus violentos enemigos. Los guerreros, aún admirados por las comunidades, siempre encierran la ambivalencia de un ánimo violento que no corresponde con el comportamiento necesario para preservar la armonía del *estar-en-común*. En el campo de batalla, es necesario que los guerreros se desenvuelvan de forma semejante a los grandes depredadores, como el jaguar que se acerca con sigilo a su presa y salta sobre ella

para despedazarla. El guerrero, como veremos con mayor amplitud en el capítulo siguiente, es asimilado a los grandes depredadores. Y los grandes depredadores son considerados sagrados, por su fuerza, sus habilidades, y por el temor que inspiran, ya que son los únicos animales que podrían llegar a alimentarse de carne humana. Si aceptamos la hipótesis de la mayoría de narraciones amazónicas, en las que se afirma que al principio de los tiempos los jaguares compartieron una misma condición con los humanos (y que algo de esa condición persiste en ellos), el posible acto de un jaguar comiendo un humano es un evento que tiene un tinte antropófago. De la misma manera, el humano que come un animal que antes compartía la misma condición existencial de los humanos, también realiza cierto grado de canibalismo. Tal es lo que dice Overing que consideran los Piaroa: haber consumido carne de cacería es “considerado ipso facto un acto de canibalismo: todos los animales del bosque fueron alguna vez seres humanos, y siguen siéndolo en los otros planos del multiverso” (Overing 2007, 31). Tal vez en esa explicación encuentre justificación muchas de los enormes cuidados en la limpieza de la sangre y cocido de los animales capturados en el monte. Muy al contrario de lo que establece el *tropo* canibal, los pueblos amazónicos parecen mostrar gran cuidado en no comer un igual y eliminar la sangre, elemento vital que comparten todos los seres vivos. Se trata de alejar la similitud de la carne que servirá de nutrición.

2. Brujería y depredación

Pero además de los enemigos físicos, también los ataques de espíritus pueden ser temidos como cierta forma de canibalismo. Un enemigo humano que ha sido asesinado, o un animal que se ha depredado sin el permiso del dueño espiritual de los animales, o un árbol talado sin el consentimiento del espíritu de la plantas, pueden volcarse contra el depredador y consumir su energía. Los ataques espirituales son entendidos también en términos de devoración. Los Wari del río Madeira de la Amazonía brasilera, por ejemplo, creen que el espíritu de un animal puede “devorar” a un humano; lo hace de manera invisible, espiritualmente, a través de las enfermedades. “Lo que es comida irá a querer comer al que se lo comió (por medio de la enfermedad, por ejemplo)” (Lagrou 224). La enfermedad es leída como una devoración del alma del enfermo por parte de un espíritu vengativo. La persona devorada empieza a adquirir ciertas características de su depredador, de su devorador espiritual. La víctima se transforma de a pocos en el animal que lo devora y de no ser curado a tiempo por un maestro visionario, al convertirse completamente en el animal devorador, en la *divergencia* digestiva, morirá. Devorar es transformar y ser susceptible de ser transformado. Esta transformación puede acarrear la muerte si no se restablece el equilibrio con el espíritu protector de la víctima y este espíritu cumple su venganza contra el depredador.

La brujería, que es un ataque espiritual, también es entendida como una suerte de canibalismo. La tradición indica que aquellos que se inician en el arte del curanderismo y la ciencia vegetalista de la visión, deben guardar un aislamiento ritual y una prolongada dieta en las que muchos alimentos y prácticas quedan excluidos. La ingesta de plantas sagradas busca aquietar el cuerpo biológico para que el cuerpo espiritual pueda acceder a los espíritus y establecer con ellos relaciones de afinidad. Pero quienes no guardan las dietas previas y posteriores a la sesión, corren el riesgo de verse envueltos por malas visiones. En vez de obtener dominio sobre los asistentes espirituales, como hacen los maestros poderosos, se vuelve un esclavo de ellos: los espíritus violentos le piden que ataque a los otros humanos y el brujo termina “volviéndose un ser come-sangre, depredador de los propios parientes” (Belaunde 142). El brujo no ha podido superarse a sí mismo mediante los ayunos y sacrificios; por eso está controlado por los espíritus y la rabia. La imagen del brujo como devorador de la parentela es común en muchos grupos amazónicos. Como dice Raquel Y. Antun´, un brujo *uwishin* shuar “puede devorar el alma de una persona por medio de la brujería” (Antun´ 34). Se supone que un brujo es capaz de raptar un alma, alejarla del cuerpo y encerrarla en una especie de cofre de donde resulta difícil liberarla. Un maestro visionario, al tomar sus plantas sagradas, puede descubrir cuando un alma ha sido raptada y el paciente está siendo devorado por un brujo enemigo. El cuerpo energético del paciente se muestra en un estado deplorable, con una extrema flaqueza y palidez, con las órbitas de los ojos vacías. Su energía está siendo devorada por un brujo comedor de gente.

La devoración es una práctica de los enemigos sobre su víctima en la que alguien con poderes espirituales le quita toda su fuerza a otro: lo depreda y consume. El enemigo es considerado un caníbal porque cuando cae su ataque sobre los parientes, pone en riesgo la totalidad del *estar-en-común*. Todo encuentro de guerra, por ejemplo, estrecha el mundo de las relaciones de la comunidad: por el miedo a ser víctimas de un ataque, los parientes casi no dejan la casa para ir a cazar, a trabajar en la chacra o hacer sus necesidades; la convivencia de todos encerrados en un pequeño espacio lleva al extremo la permanente tensión de las relaciones. En las comunidades, aún en situaciones pacíficas de vida, las posibilidades de un conflicto que ponga en riesgo la propia continuidad de los vínculos sociales son permanentes. El mundo de la comunidad es una frágil red de relaciones que deben ser cuidadas, alimentadas con la generosidad, las *buenas palabras* y el modo de actuar que enseñaron los ancestros arquetípicos. Como se hará evidente, no alimentarse de la carne de los parientes es un pre-requisito para salvaguardar la comunidad; los nutrientes deben buscarse afuera de la comunidad y luego ser traídos. No se nutre uno de aquellos con los que se mantienen vínculos de afectividad; uno no puede ver a sus parientes como presas de caza. Quien ve a sus parientes como presas de caza es un alienado. Denunciar a *otro* de realizar prácticas caníbales es evidenciar que, en su condición de alienado y no-pariente,

pone en riesgo la totalidad de los vínculos del *estar-en-común*. Aquel que no respeta las leyes de la existencia comunitaria, corre el riesgo de convertirse en un depredador de los suyos, en un monstruo desconocido de apetitos insaciables.

Algunos brujos, con un comprobado carácter anti-social, son considerados comedores de gente, pues llenos de rencores y envidias, son enemigos de los vínculos sociales. Entran al cuerpo de sus víctimas y las debilitan robándoles el alma; devoran su energía y se la apropian. Como la entrada occidental ha puesto en riesgo, de manera extrema, la posible persistencia del *estar-en-común* (reduciendo los territorios tradicionales, arrinconando a los grupos, menguando sus índices demográficos y asfixiando los vínculos sociales) no resultará extraño que los occidentales hayan sido asociados con la imagen de los gigantes caníbales. A los occidentales se les suele atribuir extraños poderes sobrenaturales. No sería demasiado arriesgado pensar que, dentro de ciertas lógicas amazónicas, los occidentales puedan ser considerados brujos traga-sangre: para el pensamiento tradicional, el poder de destrucción desplegado por occidente debe derivar de alguna indeseable alianza con espíritus negativos. La conquista de los territorios tradicionales ha robado el espíritu de la comunidad, debilitándola por dentro. Como suelen denunciar varios maestros visionarios, muchos de los miembros de las comunidades andan descreyendo de sus valores tradicionales, menospreciando las enseñanzas de los mayores, olvidando las relaciones de respeto que se deben entablar con los espíritus y pensando sólo en el dinero. Estos puntos los desarrollaremos con mayor profundidad en capítulos posteriores. Por el momento, limitémonos a afirmar que reforzar los vínculos de la comunidad demandará traer de vuelta al cuerpo de los enfermos el espíritu robado y encerrado por los gigantes-caníbales, los enemigos de la comunidad.

La ingestión ritual

“No se me escapan las grandes dificultades de intentar realizar la antropología histórica de una práctica como la antropofagia. En realidad, uno percibe que traspasa constantemente los límites entre la *realidad* y la ficción, sin control alguno. Es una especie de ensoñación...” (Pineda 234)

Influyentes antropólogos como Michael Harner o Marvin Harris han querido encontrar la lógica a las prácticas del canibalismo en razones económicas y ecológicas. Según ellos, los ritos caníbales que efectivamente tuvieron lugar en el continente americano habrían sido resultado de supuestas deficiencias proteínicas de los alimentos de ciertos territorios, de la presión demográfica experimentada por distintas culturas, del agotamiento ecológico del sistema de producción y de la ausencia de grandes mamíferos. Estas reflexiones materialistas partieron del presupuesto de que las culturas nacen unilateralmente de la adaptación humana a los “recursos” de un determinado territorio. Según su hermenéutica, la institución

del sacrificio y las prácticas del canibalismo nacieron por carencias ecológicas y en provecho de las clases regentes y militares. Sin embargo, mediante la revisión de materiales concretos, se puede arribar a la conclusión de que las prácticas antropófagas en la Amazonía (y en el continente indoamericano en general) nunca fueron practicadas en busca de nutrientes. Nunca se ejecutaron los rituales caníbales para saciar el hambre del pueblo, sino que ante todo correspondieron a motivaciones simbólicas de apropiación de la energía espiritual del *otro*. Lo que se busca adquirir, al ingerir la carne de otro humano, pertenece ante todo a los mundos invisibles.

La región del Caquetá-Putumayo de Colombia se hizo conocida desde el siglo XVIII por la existencia de guerreros que se comían unos a otros. Al parecer, quienes se enfrentaban en esa región eran unos pueblos de origen Caribe contra los Uitotos. Resulta de interés revisar aquello que los Uitotos actuales recuerdan sobre esas prácticas de canibalismo ritual. Los Uitoto habitan en grandes casas plurifamiliares denominadas *malocas*. El jefe de una *maloca* es un abuelo que guarda los saberes ancestrales del grupo, dando ha entender así el principal papel político que en esta sociedad cumplen sus maestros visionarios. Los Uitotos mantienen dos tipos de *malocas*, una llamada *murui* (a la que se le otorgan características masculinas) y la otra denominada *muinane* (esencialmente femenina). Según sostienen algunos Uitotos actuales, en el pasado existía al menos un tercer tipo de *maloca*, dedicada al culto, en la que “se realizaban rituales antropófagos, ya sea para sacrificar a los enemigos o para castigar a aquellos individuos que hubiesen cometido actos graves o criminales” (Pineda 226). Los “enemigos internos”, aquellos condenados por homicidios, adulterio o incestos, se les daba muerte y luego eran consumidos en pedazos crudos; los cuerpos de los enemigos externos eran hervidos y también ingeridos en trocitos. Aquella carne de gente que pertenecía al mismo grupo no necesitaba ser procesada por el fuego; en cambio, aquella que venía de afuera, necesitaba pasar por un proceso de transformación que la haga susceptible a ingresar a los cuerpos de la comunidad. Es de interés marcar que en ambos casos la carne era posteriormente vomitada con la ayuda de una pluma de garza blanca. Queda claro, entonces, que los ritos antropófagos de los Uitoto no estaban destinados a la adquisición de proteínas mediante el consumo de carne humana, pues esta era vomitada antes de que el cuerpo caníbal pudiera apropiarse de los nutrientes de esa carne; la digestión invertida comprobaría que los motivos de las prácticas eran religiosos y simbólicos.

Existían, al parecer, unos oficiantes especializados en estos rituales sagrados, los cuales se distinguían de los demás miembros de la comunidad por llevar una extensa cabellera, signo de su rango. Estos oficiantes habían sido entrenados (mediante técnicas que desconocemos) para poder transformarse en jaguares y, así, adoptar el punto de vista del depredador felino y percibir a los humanos

sacrificados como si se tratasen de presas de caza. La transformación en jaguar es una adquisición de la perspectiva del felino por parte del visionario. El visionario dejaba de ser sólo humano, convirtiéndose en humano-jaguar, antes de ingerir la carne humana. Pero la función que cumplía el proceso de transformación en grandes felinos no era meramente depredadora: los iniciados también “asumían el poder y la capacidad de comerse a las enfermedades” (Pineda 226). Es de suponer que el jaguar-curandero podía chupar las enfermedades de los pueblos sin verse contagiado por ellas. El acto de tragar y ser digerido está asociado así a un proceso de purificación o de transformación. Si entendemos la enfermedad, como sucede entre muchos pueblos amazónicos, como una pérdida del equilibrio energético, la transformación digestiva del jaguar-curandero tenía la propiedad de restablecer el equilibrio perdido. Estos rituales antropófagos son recordados como el “baile de comer gente”:

“De acuerdo con un testimonio oral uitoto, al baile de comer gente (bai) se invitaba a miembros de otras malocas por medio del ambil. Los anfitriones preparaban grandes cantidades de Maguana (bebida elaborada con el almidón de la yuca brava) y también se hacían buenas provisiones de coca y tabaco. Los invitados traían, como regalo, algunas frutas (chontaduro, caimo, canagucho, etc.). Cuando llegaban a la casa del baile, los invitados procedían a entonar diversas canciones que hacían alusión al mito primordial del acto caníbal en la casa de Jutziñamui. Mientras bailaban, con la víctima a la espera de la muerte, se tocaban con fuerza los tambores de menguaré, generando posiblemente un clima de trance, en el que los participantes se transformaban en verdaderos jaguares: es decir, percibían a su víctima como una presa” (Pineda 229).

Según los Uitoto, asemejándose en esto a la mayoría de otros grupos nativos de la Amazonía, la muerte suele tener un responsable; la muerte es causa de un ataque (sea con armas visibles a la percepción ordinaria del mundo, sea espiritualmente). “La muerte es pensada como un acto de devoración. *Jutziñamui*, el dios caníbal, o sus seres auxiliares, son los responsables, por diversos motivos, de la muerte de hombres, animales y plantas” (Pineda 228). *Jutziñamui* quema a sus enemigos por dentro como el fuego y con su fuego hace justicia, restableciendo el equilibrio quebrado por distintos actos de transgresión que mueven su ánimo caníbal-justiciero. Se dice que, al principio de los tiempos, el dios caníbal habitaba en esta tierra nuestra, pero por las continuas malas conductas de los humanos decidió castigarnos con el canibalismo y subir a habitar en el cielo, dónde espera a sus víctimas con la boca abierta. Según la lógica subyacente al relato de *Jutziñamui*, la muerte en sí podría ser interpretada como un castigo ante las transgresiones que realizaron los ancestros. La muerte no aparece entonces como algo natural, sino como una consecuencia de las acciones humanas. En el mundo de los muertos posee la deidad su olla de barro *moyo* donde cocina a los recientemente fallecidos. Parece posible interpretar este

hervido de los muertos como un acto de purificación necesario para que los espíritus se desprendan definitivamente de sus afectos mundanos y puedan acceder a nuevos planos de existencia, donde podrán habitar en la *maloca* de los sabios y visionarios (Pineda 230-231). Antes de ingresar a la comunidad de los espíritus, los muertos deben ser transformados ellos mismos en espíritu, liberándose de su humanidad. Así mismo, el acto de comer a un culpable estaría asociado con un proceso de purificación de sus culpas: los especialistas del rito, al convertirse en jaguares, dejan de ser sólo humanos, para convertirse ellos mismos en *Jutziñamui*; se asemejan al mismo tiempo con el rul justiciero y purificador de la divinidad caníbal. El rito caníbal trae al mundo visible de la cotidianeidad, las cualidades del mundo invisibles de las deidades. El mismo dios caníbal trae su presencia a la *maloca* y manifiesta sus poderes. Aquel que traga los pedazos de carne se identifica, en el espacio ritual, con el dios *Jutziñamui*; el mismo se viste con el traje del dios y puede ver el mundo a través de sus ojos. La experiencia extática es una adquisición de la perspectiva divina del mundo

El consumo de carne humana no era completo en el “baile de comer gente”, pues – como se ha dicho - la carne era expulsada. Sin embargo, el proceso era suficiente para incorporar las cualidades espirituales de la víctima y llevarla desde entonces dentro de uno. Los guerreros vencidos eran hombres fuertes y respetados, con muchos conocimientos de los bosques, de la cacería, del manejo de las armas, y que habían mostrado valor en el enfrentamiento: sus cualidades espirituales son deseables y es dable pensar que ingiriendo su carne, se buscaba incorporarlas. De forma cercana, se sabe que entre algunos grupos amazónicos, el guerrero vencedor se apoderaba de las posesiones del vencido y sus cualidades; incluso, algunas veces adoptaba su nombre, sucediendo una metamorfosis del vencedor, multiplicando sus poderes espirituales al combinar su espíritu con el de su víctima (Chaumeil 2004, 172). Se volvía así un nuevo ser con doble espíritu. La incorporación de las fuerzas de un enemigo vencido es común a muchos rituales de post-guerra entre los distintos grupos amazónicos. Algo similar sucedía, al parecer, entre los jíbaros. Algunos ancianos Awajún han contado que, luego de haber asesinado a un enemigo y apoderarse de su cabeza, durante las celebraciones para producir las cabezas reducidas *tsantsa*, se cortaba y se consumía ceremonialmente pequeñísimos fragmentos de la piel del guerrero derrotado. No en vano, según afirma Guallart, durante las celebraciones con cabezas reducidas las mujeres entonaban cantos que hablan de la antropofagia de manera indirecta.

“¡La linda bisha de Dekentai!
Recién perfuma, recién perfuma...
Le saco la piel, le saco la piel...
¡Pelé la cabeza del Tsemanchuk!
Recién traen a los enemigos,
Traen a los enemigos que atraparon...”

¡Mi comida es la cabeza del Dashimkit
es mi comida, mi comida... ahí está amontonada!"
(Guallart 256).

Nuevamente, el enemigo depredado es asimilado al alimento; "mi comida es la cabeza". Pero, puesto que – nuevamente siguiendo lo afirmado por Guallart -, sólo se ingerirá un pequeño pedazo del cráneo, la cabeza no era un alimento en el que se buscaban nutrientes, sino a un alimento espiritual mediante el cual se trata de incorporar las virtudes de la víctima, lo cual hablaría de un respeto profundo hacia el enemigo que ha caído en batalla. El enemigo es admirado, pues es también un guerrero que se ha comportado con honor en la batalla. Las cualidades espirituales de la víctima eran deseadas a la hora de emprender una expedición guerrera. Se sabe que el fin explícito de las batallas inter-étnicas al interior de la familia de los Jíbaros, era obtener estas cabezas para hacer *tsantsa* e incorporar al enemigo mediante el ritual de producción de las cabezas reducidas. Así mismo, estos rituales buscaban dominar y suavizar los ánimos de venganza del espíritu de la víctima. Incorporar la condición del enemigo es atemperar su coraje, domesticar su *divergencia* y hacerla parte de uno. Pero es también asimilarse al enemigo y ser capaz de ver el mundo desde sus ojos.

Uno de los grupos amazónicos históricamente más conocidos por sus prácticas caníbales sobre guerreros enemigos son los Tupinamba. Cuando un enemigo era capturado, era llevado al pueblo de los vencedores. Las mujeres recibían al prisionero con insultos y amenazas; pero pronto estos tratos intimidatorios cesaban. Al cautivo se le daba una mujer del grupo, muchas veces una hija o hermana de su captor; las mujeres cuidaban de ellos en todo, como a mascotas o niños pequeños, y al parecer consideraban un honor procrear un hijo con esos prisioneros de guerra. A los cautivos no se les negaba ni alimento ni nada en lo absoluto. Eran libres pero nunca escapaban: al parecer, huir de su cautiverio sería considerado el más grande deshonor para un guerrero. Incluso, se supone que una vez capturado, sus familiares lo daban por muerto y jamás organizarían expediciones para rescatarlo. Su periodo de cautiverio podía durar muchos años, pero se sabía que sería asesinado y comido tarde o temprano. Morir de esa forma era considerado un honor, en contraste a los hombres que morían de forma natural, echados en sus hamacas, como gente débil. Un día señalado, tras un enfrentamiento y posterior diálogo ritual con su verdugo, la víctima encontraba finalmente muerte. Una vez asesinado, la comunidad entera participa en el banquete caníbal; todos los guerreros, mujeres y niños ingerían la carne, excepto el mismo asesino, quien se retiraba a ayunar. Al parecer, la creencia tradicional señalaba que quien comía carne humana desarrollaba potencias extraordinarias: se volvía una suerte de super-humano, físicamente más fuerte, inmune a las enfermedades y podía vivir muchos años. El caníbal adquiría una forma de trascendencia que lo asemejaba a los inmortales.

La comunidad se entregaba a un banquete con tintes orgiásticos, en la que los humanos se tornaban en de jaguares-humanos comedores de carne humana. A diferencia de los jaguares de la selva, estos raros jaguares-humanos eran conocedores del fuego, comedores de carne humana cocida. Humanos-jaguares, pero en definitiva no humanos del todo, ni tampoco jaguares de la selva. Mientras tanto, se retiraba el asesino a ayunar. También el buscaba superar la propia condición humana pero mediante la operación contraria a la propuesta por el banquete caníbal: por medio de la abstinencia, el asesino buscaba espiritualizarse, acercarse a los dioses. Una vez pasado el periodo de reclusión y dieta, el asesino tomaba un nuevo nombre y se realizaban cantos en honor al fallecido. Se ha sugerido que el nuevo nombre tomado podría ser el mismo que tenía la víctima. Se supone que muchos otros miembros del grupo podían también tomar nuevos nombres tras el banquete caníbal: los que lo capturaron por primera vez, los que lo recapturaron en el ritual que anticipaba a la ejecución, la esposa del verdugo, las mujeres que alimentaron a la víctima y estuvieron con él a lo largo del cautiverio. Siguiendo la misma lógica, es sabido que los Tupinamba ponían nombres a sus hijos sólo después de haber asesinado. Parece cierto que el asesinato está siempre unido a la producción de nuevas subjetividades. Lo que se depreda y se ingiere, transforma. Uno come lo que uno no es, para ser un poco lo que uno come, para volverse *otro*. Cuando se ingiere la carne de un humano, se está comiendo a un ser muy similar a uno mismo; por eso, era un acto que se hacía con mucho esmero y cuidado ritual, para manejar las transformaciones que la ingestión iría a provocar en los caníbales. Los tres actores del ritual son la comunidad de caníbales, la víctima y el asesino: todos, a su manera, incorporaban algo incorpóreo, en busca de la inmortalidad. Cada quien obtiene el poder de ser *otro* y completar su espíritu, superar la condición humana asemejándose a los dioses (Viveiros de Castro 271-303).

4. La muerte generadora

La depredación siempre está asociada a un acto de creación; estos términos que parecen antinómicos para las exigencias de la lógica aristotélica, se unen en el pensamiento de muchos grupos amazónicos. Aquello que se depreda, es transformado por el fuego y luego sirve de alimento, dando sustento a las subjetividades, produciéndolas. La depredación encuentra su equilibrio en las transformaciones que provoca al interior de quien digiere lo depredado. La carne de una presa de caza, tras la muerte y su cocción, genera el cuerpo de quien come al atravesar por los órganos digestivos. La relación de indivisibilidad entre los procesos de depredación y creación se explicita (e incluso podríamos decir que se exagera) en la concepción de la sexualidad y la procreación de muchos miembros del grupo de los Pirahá, del río Marmelos, en el actual territorio del Brasil. Los cazadores creen que su fortaleza y energía para poder cumplir con su tarea de

buscar las presas de caza que sostendrán al núcleo familiar, la hallan con la acumulación de semen. Un cazador debe saber guardar dieta, reclusión y abstinencia sexual para poder cumplir su tarea. La energía vital está en estrecha relación con la cantidad de espermatozoides que se ha acumulado. Sin embargo, esta acumulación no puede ser eterna, sino que tiene que llegar a su fin para la producción de las subjetividades: la concepción del feto demanda la pérdida de la energía masculina. “Las relaciones sexuales son un acto de depredación de las mujeres hacia los hombres y fortalecen a las mujeres” (Belaunde 161). Entre los Pirahá se piensa que comúnmente es la mujer la que inicia el cortejo y en ese sentido, la mujer actúa como un depredador frente a su presa: la pérdida de la energía masculina significa la obtención de esa energía por las mujeres. El cazador es asimilado entonces a sus víctimas, los animales de caza, que mueren para nutrir a los parientes. La energía masculina, al interior de las mujeres, se transformará para la creación de nuevos niños que se integrarán al *estar-en-común*. La mujer, entonces, se convierte en una depredadora para cumplir luego con su función de procreadora, dadora de vida; se asemeja en este sentido al hombre cazador, que asesina para nutrir a los suyos y producir las subjetividades mediante el alimento. Así mismo, los Awareté dicen medio en broma, medio en serio, que el deseo sexual femenino es semejante a la rabia asesina. Sea como sea, se entiende que sin depredación no hay producción, no hay nacimiento de cuerpos, no hay vida.

Resulta de interés cerrar estas breves reflexiones sobre la sexualidad y la creación, con aquello que Pierre Clastres expresa sobre el nacimiento entre los Guayaki del Paraguay: según el antropólogo francés, la llegada de un nuevo humano genera un desequilibrio cósmico. Para que ese nuevo humano encuentre un espacio en el mundo visible, algún ser debe dar su vida para dejar el espacio libre y así restablecer el equilibrio de la existencia. No se puede sobrepoblar el mundo visible y romper así el equilibrio, pues esto traería consecuencias telúricas. Todo nacimiento necesita una muerte que deje el espacio para que la nueva subjetividad se integre a la red de relaciones existenciales. El padre, entonces, tras el parto de su mujer, debe salir a cazar; de no matar un animal, un jaguar vendrá hasta él y lo devorará, para restablecer el equilibrio (Clastres 21). No puede existir un nuevo ser sin que otro ser deje de habitar el mundo visible. El animal que caza el padre y con el cual sustentará a su familia, es también el ser que se sacrifica para que el hijo del cazador pueda ocupar un espacio en el mundo visible de manera legítima, sin perturbar el equilibrio. De no existir esta víctima sacrificial, el sacrificado sería él mismo padre; de una u otra forma, el nuevo nacimiento exige una muerte. Entonces, así como la depredación posibilita la creación, la nueva creación demanda una nueva depredación: las acciones de depredación y de creación se complementan mutuamente y deben a la vez permanecer equilibradas. De lo contrario, la persistencia misma del mundo se pone en peligro; mantener el

equilibrio es condición ineludible para que el mundo siga existiendo y cada subjetividad participa en esta mantención del equilibrio.

También los Wari de la Amazonía del Brasil pensaban que era necesario matar para engendrar. Entre ellos, un joven se volvía hombre adulto, capaz de procrear, sólo después de haber participado en una expedición guerrera. Después de haber asesinado, se suponía que la sangre de la víctima entraba en su victimario. El guerrero Wari que había triunfado, debía mantenerse en reclusión, en un ritual de asimilación de la sangre del enemigo: durante su reclusión, lo único que consumía era chicha de maíz. No mantenía relaciones ni hacía ningún movimiento brusco en el que pudiera herirse, evitando toda pérdida de sangre. Así, alimentado por el maíz y por la sangre del enemigo que había vertido, el guerrero se fortalecía y fortalecía su sangre. Tras la reclusión ritual, su sangre se hallaba mezclada con la del guerrero vencido, asimilando sus potencias. El guerrero vencedor había vuelto a su enemigo carne de su propia carne. Recién entonces, después de haber asimilado bien la sangre en la reclusión, el joven fortalecido y transformado por esta digestión simbólica, podía mantener relaciones sexuales nuevamente. “La sangre del enemigo procesada en el cuerpo del matador era transmitida a su esposa por medio del semen y engendraba a un hijo, nacido de la víctima y su matador” (Belaunde 167). Ya que el guerrero se había hecho carne de la carne del vencido, mezclando su sangre, el semen que depositaba entonces en la mujer era producto de esa mezcla de sangres y se consideraba que el niño a nacer sería hijo tanto del padre biológico como del espíritu del guerrero vencido. La energía de la víctima se encontraba presente en los latidos del niño nacido tras el guerro.

Según Aparecida Vilaça (1992), en el pasado las expediciones guerreras de los Wari culminaban en rituales colectivos en los que las carnes de los enemigos muertos eran consumidas. El cuerpo de la víctima era transportado al poblado, se le quitaba todo rasgo de sangre, era cocido y luego se le ingería con tamales de maíz. En estos banquetes funerarios sólo participaban quienes no habían estado en combate; los guerreros, en cambio, que llevaban la sangre de sus víctimas dentro suyo, no probaban la carne de los vencidos, pues ya eran ellos parte de la misma carne. Existía la creencia de que si un matador comiera la carne de su enemigo asesinado se moriría. Los Wari también practicaban canibalismo endogámico: comían la carne de los miembros de la comunidad muertos. Sus restos eran asados y los afines del muerto – no sus parientes directos, sino los parientes políticos: cuñados, cuñadas, suegros, suegras, yernos y nueras – eran los únicos que ingerían su carne. El canibalismo funerario de los afines era concebido como un acto de piedad: dejar que un cadáver sea consumido por buitres y gusanos les resultaba doloroso, una muestra de desamor frente al cadáver y sus parientes consanguíneos. Comer la carne de los muertos era el último favor y acto de amor que realizaban hacia ellos sus afines. Si dentro de la lógica occidental el

canibalismo es muestra de impiedad, de *salvajismo*, el canibalismo funerario de los Wari sería pensado, desde el interior de sus lógicas, como un acto de amor.

Resulta de interés revisar el destino *post-mortem* en el que creen los pobladores Araweté, de la familia tupí-guaraní del Brasil, que entrevistara Eduardo Viveiros de Castro. Como otros grupos de la Amazonía, ellos también tienen clara conciencia de que la necesidad de depredar es una constante entre todos los seres del cosmos, sean vivos o muertos, animales, espíritus o dioses: hay que alimentarse de otros para subsistir. Y saben que toda vida será depredada por la muerte. Pero la muerte no es un final, sino que los muertos siguen vivos en mundo invisibles para la percepción ordinaria. Según los Araweté, incluso después de la muerte los espíritus vuelven a ser depredados por los dioses *Mai hete*. Los espíritus de los muertos suben un camino occidental hasta la morada de los dioses. Estos se parecen a los humanos, pero son más grandes y fuertes, tienen larga barba y el cuerpo pintado con bellos diseños. Su olor es perfumado y agradable. Tienen bellos pájaros como mascotas. Al parecer, emiten una fuerte atracción sexual. Son expertos cantores y tienen grandes poderes espirituales, siendo capaces de resucitar a los muertos. Poseen la ciencia del eterno rejuvenecimiento y por eso son inmortales. En su territorio, hay abundancia de chicha y alimentos. Los *Mai* son más perfectos que los humanos, de gran belleza, con una mayor vitalidad y resplandor. Junto a ellos, los humanos parecen seres opacos (Viveiros de Castro 66-69).

Dicen los Araweté que todos podemos enfermarnos, pero sólo mueren aquellos que han sido tocados por el fuego celestial de los *Mai*. La muerte no es resultado del envejecimiento del cuerpo, sino que de la voluntad de los dioses. Ellos son los asesinos de la humanidad y así liberan los espíritus de la densidad del cuerpo material. Cuando una persona es tocada el fuego divino, el espíritu celestial abandona su cuerpo por la parte superior del cráneo. Un dios desciende en una canoa de algodón, para llevarlo por un *camino luminoso* a la morada de los dioses. La canoa se detiene, primero, en las copas de los árboles más altos, donde el muerto escucha los lamentos de sus parientes. Luego se dirige hacia el oeste, donde el espíritu del finado se encuentra con el *Padre de los Pecarís*, con quien bebe chicha de maíz. Luego sigue su ascenso hasta el pueblo de los dioses. Ahí el espíritu del recién fallecido es recibido por el *Maestro Gallinazo*, una deidad carroñera que le dice: “¡Vamos nieto, renazcamos!”. Es llevado al pueblo de los dioses, quienes lo reciben con curiosidad. Es entonces pintado con diseños hermosos, que son conocidos con “alma-nueva”. Después es asesinado por los dioses a flechazos. Se supone que los muertos son extranjeros entre los dioses, no saben relacionarse con ellos y por eso se los mata. Además, los dioses están molestos con los muertos recientes porque estos son feos, huelen mal y están resentidos por haber muerto (Viveiros de Castro 209-211).

Una vez asesinado, el espíritu es descuartizado y cocinado en una gran olla de piedra por una *Abuela*. Su carne será ingerida y el espíritu resucitará desde sus huesos. El *Hijo-del-Dios-Jaguar*, *Tiwawī*, es responsable de resucitar a las víctimas del banquete canibal de los dioses. Una vez resucitado, el espíritu es bañado en agua efervescente, devolviéndole la fuerza, juventud y belleza. Esta agua efervescente es la que usan los dioses para mantenerse siempre jóvenes. Entonces, el espíritu del muerto se transforma en un dios espléndido. Los muertos son depredados para luego tornarse ellos mismos en depredadores celestes, en grandes *Abuelos*. El destino humano es volverse otro, convirtiéndose en dios *Mai*. Los Awareté suelen definirse como niños. Los dioses, en cambio, son llamados *Abuelos*. Estas afirmaciones sirven a Viveiro de Castro para asegurar que los Awareté conciben que los humanos vivimos en un estado de incompletad, que sólo será llenado tras la muerte, al convertirnos en dioses. El gran dilema humano sería divinizarse, volverse dios (Viveiro de Castro 62-63, 74). Ser tragado por los dioses es la condición para volverse luego en dios. Con la digestión divina, en la transformación canibal, el espíritu llega completarse. Solo después de esa transformación, los espíritus ya hechos dioses, pueden tomar una esposa entre las deidades, hacer amigos e integrarse a la comunidad divina. Los dioses entonces harán a los muertos, poco a poco, olvidarse de sus parientes y su tristeza con un ánimo alegre y festivo, acostumbrándolos a su nueva vida. El buen humor es asociado a la capacidad de olvido y al cumplimiento de la transformación.

Pensaban los antiguos Awareté que las mujeres todas serían comidas antes de contraer matrimonio con un dios. Sólo los hombres guerreros que mataban a un enemigo durante un guerro y que, tras el asesinato, guardaron una dieta de reclusión, podían ingresar al mundo de los dioses sin ser comidos. Esto se debe a que el guerrero que ha asesinado durante su vida, ha mezclado su sangre con la de su víctima. Cuando muere el guerrero, su espíritu llega a la morada de los dioses junto al espíritu de su víctima. Es más, ambos, asesino y asesinado, forman una especie de nuevo ser: se han transformado en un *Iraparadi*, una terrible entidad que es temida por los propios dioses, quienes no se atreven a devorarlo. El *Iraparadi* va directamente a bañarse en el agua efervescente de la inmortalidad y el rejuvenecimiento. Alguna vez, a Viveiros de Castro le dijo uno de sus informantes Awareté: “un asesino no muere”. Esto sucede porque al matar, el guerrero victorioso muere junto a su víctima y luego del proceso de reclusión, el guerrero resucita habiendo incorporado el espíritu del asesinado. Él mismo ya es un canibal, un dios inmortal: la sangre de su enemigo circula dentro suyo. Por eso no necesita ser tragado, digerido y transformado antes de ser digno de tomar una esposa celeste entre los dioses (Viveiros de Castro 246).

Para los Huni Kuin (Cashinahua), en cambio, las mujeres no tenían nada que temer al morir: ellas serían llevadas donde los dioses por sus parientes. Al morir los hombres, en cambio, sus espíritus corrían el riesgo de ser devorados por

espíritus *yuxibu*, ser transformado en uno de ellos y no llegar a la morada de los dioses. Quedaría vagando en este mismo mundo pero en un estado invisible, sin parientes y eternamente insatisfecho. Sólo la asistencia de un dios con quien se ha desarrollado afinidad durante las sesiones de la *ayawaska*, puede llevar al espíritu masculino hacia la morada celestial. También los Huni Kuin creen que ciertas deidades, a las que llaman *Inka*, son violentos antropófagos. Los muertos completan el ciclo mortuorio de transformación sólo al convertirse ellos mismos en Inkas. El Inka es tanto el canibal que atormenta a los Huni Kuin como también la deidad que será conyugue del espíritu que se ha transformado a sí mismo en Inka. Son deidades ambiguas, que al mismo tiempo fagotizan y dan nueva vida, que asesinan pero también brindan una pareja celeste. Los Inkas son recurrentes personajes en la narrativa de los Huni Kuin.

“En aquel tiempo nuestros antepasados eran vecinos del Inca y vivían en estrecho contacto con él. De vez en cuando los visitaba y siempre con el fin de proponerles participar en un juego que lo alocaba: balancearse en una especie de columpio hecho de lianas. A los Cashinahua que se habían vuelto hábiles en el juego el Inca los repetaba; pero, ¡ay de los tropes: los mataba y se los comía!

Un día el jueguito les llegó a la coronilla y nuestro antepasados decidieron irse, de una vez por todas, lo más lejos posible para salvarse de los peligrosos capricho del incomprendible Inca.

Sin embargo, el Inca no aceptaba nunca esta separación y buscaba retomar contacto. Así una mañana se encontraba una vez más en camino por el bosque, buscando el lugar donde se habían refugiado los Cashinahua” (D’ans 83).

Es interesante que, según dice el relato, la costumbre antropófaga de los dioses forzó a los humanos a retirarse de su lado, a buscar una nueva tierra dónde vivir. En los relatos de muchos otros pueblos, son los dioses los que abandonan a los humanos por sus majaderías; en estos relatos, los dioses son mostrados como creules y de excesivo poder. Ellos fuerzan a los humanos a dejarlos. Sin embargo, a pesar de vivir separados, la distancia entre los Inka y los Huni Kuin es varias veces transgredida, restableciendo el antiguo y peligroso vínculo entre las deidades y los seres humanos. Incluso, esta relación es buscada por los propios dioses: así quisiera, la humanidad no puede desembarazarse del vínculo sagrado. De ahí la necesidad de contar con maestros visionarios que renueven las relaciones, el contacto, con las deidades y que salvaguardan el equilibrio de la comunidad. El mundo visible y los mundos invisibles tiene permanente contacto, pero este no puede ser excesivo. También hay fuerzas invisibles, incluso entre los mismos dioses, que pueden destruir la comunidad humana. Los dioses, ya se ha dicho, son deidades ambiguas y sólo maestros visionarios poderosos pueden entablar relación con ellas y controlar las transformaciones provocadas por esta relación. Pero, a pesar de los peligros del vínculo sagrado, las puertas no pueden

cerrarse entre los mundos. Las almas de los muertos no pueden acumularse en este mundo, aun sea de manera invisible; ellas deben recorrer de regreso la distancia entre la tierra de los humanos y el territorio de los Inkas.

También en el relato de las aventuras de *Basabo* (el cashinahua que venció al Inka), se cuenta que cuando este personaje llegó al pueblo de los míticos dioses, estos le ofrecieron un potaje de carne humana, “alimento favorito y habitual de los Inkas” (D’Ans 325). En este relato, los Inkas son descritos como adivinos de extraños poderes y habilidades sobre-humanas en el combate. Sin embargo, también cuenta la narración que el ingenio y la valentía humana alguna vez los vencieron. Por otra parte, en otros relatos los Inkas son descritos como generosos compañeros proveedores de alimento. Así sucede en el relato sobre las hijas de la bruja *Yoshánkoro*. La bruja había sido asesinada por el pueblo tras cometer maleficios y enfermar a los parientes. Las hijas de la bruja, temerosas de seguir la misma suerte, se marcharon por la selva; caminaron varios días hasta llegar a un pueblo maravilloso: “Se encontraron en el pueblo de los Inkas. Estos estaban de fiesta. Apenas las vieron, los Inkas se precipitaron sobre las jóvenes cashinahua; pero lejos de hacerles daño, las besaron, abrazaron y las hicieron participar de la fiesta” (D’Ans 245)”. En el pueblo, nunca más supieron de ellas: es de esperar que consiguieron esposo entre los dioses. Ellas mismas se transformaron en Inkas. Convertirse en una ambigua deidad Inka, parece también ser el destino de los muertos.

Conversando con Ismael Reátegui, un joven purguero de la ciudad de Pucallpa, me contó una historia interesante sobre una de sus sesiones de *ayawaska*. Me dijo que los días previos a esa *toma*, había estado manteniendo intensas relaciones sexuales con una joven extranjera. Cuando bebió, se sentía muy bien. Tuvo el recuerdo claro del cuerpo de la mujer y de cómo la había amado. En plena sesión, revivió las imágenes de sus relaciones eróticas sintiendo gran placer. Pero de pronto, le vino una suerte de malestar. Me comentó que se sintió hundirse en un lago de sangre. Recordaba haber sido transportado hasta una tela de araña, donde una tarántula lo asesinó y se alimentó de él. Luego, según me contó, podía ver todos sus órganos internos y sentía que el mismo universo era una suerte de gran aparato digestivo, “un inmenso estómago”, donde los cuerpos se disolvían en los jugos gástricos. Al parecer, fue entonces cuando sintió una náusea incontenible y vomitó. Dice que entonces se sintió purificado, limpio, ligero. Según me relató, justo en ese momento el maestro que dirigía la sesión se acercó hacia él, proyectó la mano en su dirección e Ismael sintió que una luz divina caía sobre él. Fue entonces cuando se percató que dos espíritus verdes y luminosos habían bajado a su lado y lo adornaban con coronas de plumas y bellos diseños. “Hay que purgar y limpiarse para que nos visiten los espíritus”, me dijo Reátegui. Según pude interpretar, esta tarántula que lo asesinó y comió, lo purificó en su aparato

digestivo y sólo así se hizo digno de ver a los espíritus celestes. Tal vez esa sea la función de la tarántula *Yotan* de la mitología Huni Kuin:

“En ese tiempo, ¿saben ustedes?, los bienes de este mundo no pertenecían a todo el mundo como hoy día. Así, por ejemplo, no todos tenían Sol – que es calor y luz- ni Oscuridad ni Frío ni Viento ni Lluvia. Unos pocos poseían algunos de esos fenómenos. Unos pocos poseían algunos de estos fenómenos. Los guardaban en recipientes y como no los compartían con nadie, eran los únicos en aprovecharlos.

El Inca, por su parte, poseía una botella de Noche, una botella de Sol y una de Frío y se lo dijo a Yotán, carente de todas esas cosas. Naturalmente, Yotán solicitó al Inca compartiese con él las riquezas que disponía.

Entonces el Inca aceptó, en parte.

-Si en lugar de permanecer aquí conmigo, aceptas ir a vivir a la Raíz del Cielo, entonces te daré mi botella de Noche y mi botella de Frío, decidió el Inca.

Yotán aceptó. Desde ese momento, se estableció allá, en la Raíz del Cielo. Sobre cuantos se aproximan a sus dominios abre su botella de Noche y pronto, una oscuridad opaca los envuelve. Inmediatamente, Yotan los atrapa y los hace morir introduciéndolos en una madriguera gélida” (D’Ans 84-85).

La palabra *yotán*, del Huni Kuin, tiene el doble sentido de tarántula y de época de friaje. La tarántula es símbolo de la muerte. Cuando una tarántula mete a una víctima a su madriguera, es para tragarla. Existe una conexión entre matar y tragar. Se mata para comer y se digiere (transforma) lo que se ha comido. También, hay una relación entre morir y ascender a los dioses. Toda muerte es una fagotización. Pero también una transformación. Si la tarántula fue mandada por el Inka a la Raíz del Cielo, es para que tragara a los muertos, los digiriera y transformará, para así cumplir el ciclo que les permitirá a los espíritus ascender al cielo y habitar con los Inkas, convertidos ellos mismos en dioses. La idea de ser tragado, digerido y transformado está presente en el curanderismo vegetalista. Entre algunos existe la creencia de que cuando se toma ayahuasca, una anaconda viene a tragar al aprendiz para iniciarlo. Tal es la historia que cuenta un vegetalista mestizo de la ciudad de Iquitos:

“Después de tres años de ayuno, apareció una enorme serpiente, sus ojos brillaban como faros de auto. Se acercó y untó mi cuerpo con saliva comenzando por los pies, introduciendo su lengua en mis orejas, ojos y nariz. Luego juntó mi cuerpo envolviéndolo con su lengua y comenzó a engullirme. Cuando la mitad de mi cuerpo estaba ya dentro de su boca, pedí que me vomite” (En Chaumeil 2004, 171).

Resulta sugestivo imaginar a un cuerpo humano tragado por una gran serpiente, por una anaconda. Los cuerpos ingeridos por las serpientes demoran un buen

tiempo en disolverse entre los ácidos digestivos del reptil. Es dable pensar que se podría ser tragado por una serpiente y (si se es vomitado en el tiempo justo) volver a la vida sin morir; o más bien, volver muriendo para renacer con un cuerpo intacto. El visionario tragado por la serpiente se asimila a la propia serpiente (que muy posiblemente podría ser interpretada como el espíritu del *ayawaska*, pues esta imagen de la serpiente asociada a la madre de la liana sagrada es común al mundo del curanderismo mestizo y de muchos grupos de la Amazonía peruana). Una vez tragado, el visionario se hace carne de la carne de la serpiente, su cuerpo se impregna del espíritu mismo del *ayawaska* y es así que completa su iniciación. De esa manera, adquiriendo las características del espíritu de la *serpiente-ayawaska*, el iniciado podrá pasearse por el mundo espiritual y ser considerado el mismo un espíritu por los otros espíritus. Podrá mirar el mundo a través de los ojos de los espíritus y ver a los espíritus tal como ellos se ven a sí mismos. Si bien el ser humano posee espíritu, en el espacio y tiempo que le ha tocado encarnar conoce el mundo a través, en gran medida, de su cuerpo biológico. Esto sucede en el plano existencia que llamamos el mundo visible a la percepción humana ordinaria. La experiencia de ser sólo cuerpo espiritual y de habitar en planos existenciales invisibles a la mirada cotidiana, es una experiencia *divergente* a la condición humana de la vigilia. Sin embargo, el pensamiento amazónico posibilita el asumir el punto de vista de la *divergencia*; la alteridad se incorpora y la nos cataliza, nos redescubre en nuestra potencialidad. Primero, el neófito bebe la planta sagrada, la ingiere; luego, la madre de la planta viene e ingiere al neófito: de esa manera lo transforma, permitiéndole desde entonces ser un visionario iniciado, con el poder de adoptar el punto de vista de los espíritus y poder observar con claridad los mundos invisibles para la conciencia ordinaria. La transformación del iniciado no implica que este deje de ser humano; simplemente, se trata de un ensanchamiento de la propia experiencia vital que le permitir ver el mundo a través de una mirada *divergente*, digamos, desde un estado de conciencia expandida, desde la perspectiva de los cuerpos luminosos de los espíritus.

Conclusiones:

Como se ha visto al revisar los materiales etnográficos recientes sobre las prácticas antropofágicas, las significaciones posibles del canibalismo se amplían cuando lo consideramos como práctica ritual que responde a experiencias de pensamientos muy diferentes a las lógicas hegemónicas en el occidente *moderno*. Es posible que la construcción del *archivo* colonial haya nacido de la confluencia de las narraciones locales sobre los míticos guerreros-caníbales y los miedos que traían consigo los adelantados europeos. Sin embargo, la utilización del *tropo* caníbal para asegurar la superioridad de una civilización sobre otra y así justificar un proceso de conquista, fue una innovación occidental. Las narraciones tradicionales de los pueblos amazónicos que hemos revisado, nunca pretendieron legitimar una empresa conquistadora, pues la conquista nunca fue parte de su

lógica guerrera. No existió entre los grupos amazónicos la idea de “apropiarse” de un territorio para depredar sus “recursos”, ni la práctica de conseguir esclavos para que realizaran los trabajos que una élite de conquistadores no estaba dispuesta a llevar a cabo. Cuando se consigue un esclavo, su status de *otredad* no trata de ser disminuido, pues es esta misma *otredad* la que justifica el hecho de que pueda ser reducido a esclavo: el esclavo es siempre un *bárbaro* al servicio de un amo *civilizado*. Por el contrario, revisando los textos etnográficos se encuentra que en la Amazonía, cuando un guerrero era capturado, o se le sacrificaba con honores, o se le trataba de integrar a la red de relaciones sociales, consiguiéndole pareja y hogar al interior de la comunidad: en ambos casos, tanto en el del sacrificio como en el de la asimilación por matrimonio, la *divergencia* del prisionero trata de ser asimilada.

El *archivo* sobre el canibalismo se ensancha aún más cuando se revisan los ritos caníbales de los pueblos amazónicos, tratando de comprenderlos desde el interior mismo de sus lógicas culturales. Las lecturas hegemónicas sobre el canibalismo realizadas desde occidente se desajustan ante las interpretaciones que hacen de sus propias prácticas rituales aquellos mismos que las practican (o practicaban hasta la llegada de los misioneros). Los materiales etnográficos que hemos citado líneas arriba, han realizado un esfuerzo por pensar las prácticas rituales caníbales tras haber asimilado las posibilidades simbólicas que tienen, en el pensamiento de distinto grupos amazónicos, las imágenes de los procesos de depredación, transformación y equilibrio: es sólo mediante la asimilación de las lógicas amazónicas que la nueva antropología ha podido evocar a los grupos amazónicos de manera diferente a las interpretaciones clásicas, descentrando la disciplina. Para que esta evocación sea leal a aquellos que han compartido sus pensamientos con nosotros, creemos que el etnógrafo debe, primero, hacer el mayor esfuerzo posible por dejar de lado los prejuicios de su formación académica; a esto nos referimos cuando decimos que debe “dejarse tragar” (metafóricamente hablando, claro está) por el mundo cultural del que pretende dar cuenta a sus lectores. Y debe, a su vez, “tragar” esas lógicas culturales que tratará de evocar luego en el proceso de escritura. “Tragar estas lógicas culturales” significa *transformarse* a sí mismo y ver los materiales concretos que interpretará desde los ojos mismos de las lógicas amazónicas. Con transformación no nos referimos a que el etnógrafo deje de ser él mismo, que niegue su procedencia cultural, así como tampoco el iniciado deja de ser del todo humano cuando es tragado por la serpiente del *ayawaska*. Lo que decimos es que las propias lógicas culturales amazónicas (en este sentido mucho más inclusivistas que las occidentales) nos revelan como posible ver el mundo a través de los ojos amazónicos y que esa es una invitación que no podemos rehusar si pretendemos ser fieles a quienes nos han dado un espacio entre sus afectos. Asimilando los pensamientos de la *otredad* es como se ensancha la propia percepción que se tiene de la existencia. Ir hacia los *otros* es una exposición del propio cuerpo y de la propia subjetividad: lo que conviene

relatar no es tanto lo que hemos estudiado bajo nuestras metodologías objetivas, sino lo que hemos aprendido en el roce de las distintas subjetividades.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, G. y A. Laera. 2003. "Avatares de un antropófago". *Grumo* 1
- Anglería, P. M. de. 1964. *Décadas del Nuevo Mundo*. México DF: Ed. J.Porrúa.
- Antun' Tsamaraint, R. y V. H. Chiriap Incht. 1991. *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Ecuador: Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza.
- Arens, W. 1979. *The man-eating myth: anthropology and antropophacy*. New York: Oxford Up.
- Belaunde, L. E. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Clastres, P. 1995. *Crónica dos índios Guayaki. O que sabem os ache caçadores nômadés do Paraguai*. Río de Janeiro: Editora 34.
- Chaumeil, J. P. y Chaumeil, J. 1979. "Chamanismo yagua". *Amazonía Peruana* 4.
- Chaumeil, J. P. 2005. "Un método de *asimilación*. Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas". Ed. Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Camacho Pineda, Jean-François Bouchard. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: IFEA.
- D'ans, A. M. 1975. *La verdadera biblia de los cashinahua*. Lima: Mosca Azul.
- Descola, P. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros, alta amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guallart, J. M. S. J. 1989. *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Harnier, M. 1977. "The enigma of the Aztec sacrifice". *Natural History* 86.
- Harris, M. 1977. *Cannibals and Kings*. USA: Vintage Books.
- Jáuregui, C. A. 2008. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- Jordana Laguna, J. L. S. J. 1974. *Mitos e historias aguarunas*. Lima: Retablo de Papel.
- Lagrou, E. 2007. "Identidad y alteridad desde la perspectiva cashinahua". *Amazonía Peruana* 30.
- Overing, J. 1989. "Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society". *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. Ed. Jahoda and Lewis.

Londres: Croom Helm.

Overing, J. 2007. "La descolonización de la intelectualidad". *Amazonía Peruana* 30.

Pensado, F. 2002. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires: Altamira.

Pineda Camacho, R. 2002. "Bajo el imperio del antropófago. Las casas caníbales y los sacrificios humanos entre los uitotos de la Amazonía Colombiana". *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Ed. Chaumeil, J.P. Pineda Camacho, R. Bouchard, J.F. Bogotá: IFEA.

Staden, H. 1983. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo América*. Barcelona: Argos Vergara.

Vilaça, A. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. Río de Janeiro: Universidad Federal do Río de Janeiro.

Viveiros de Castro, E. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago.

Lenguas en el norte grande de Chile: antecedentes históricos y situación actual

Víctor Fernández
Université de Montréal

Introducción. Periodo prehispánico. Periodo de la conquista. Periodo colonial. Periodo republicano. Periodo actual. Conclusión.

Resumen

Este trabajo se interesa por el español hablado en el “Norte Grande” de Chile, particularmente por el que se habla en la región andina de San Pedro de Atacama. Si se asume que un estado de lengua real es resultado de estados anteriores y de circunstancias particulares, para comprender el *momento actual* de la lengua española hablada en el pueblo andino de San Pedro de Atacama y sus alrededores, resulta pertinente centrarse primero en los antecedentes históricos de la lengua. Así, pues, el objetivo de este trabajo es revisar el proceso histórico de las lenguas en el pueblo de San Pedro de Atacama, desde el periodo prehispánico hasta la actualidad, de modo particular en lo que concierne al *estatuto* y a la *vigencia de las lenguas*, es decir, en lo que se refiere al prestigio social y político con que cuenta (o no) una lengua determinada en un periodo determinado y a la regularidad (o irregularidad) de su uso.

Mediante el empleo de diferentes fuentes históricas (p. ej., las técnicas de la arqueología, de la etnohistoria y de la lingüística descriptiva y comparada, transcripciones de documentos sobre las políticas lingüísticas hispanoamericanas, las primeras constituciones políticas chilenas y un cierto número de estudios actuales), el panorama histórico ofrecido describe, a grandes rasgos, cuatro periodos diferenciados en el tiempo: el periodo prehispánico; el periodo de la conquista y de la colonia; el periodo republicano; y el periodo actual

Résumé

Ce travail s'intéresse à la langue espagnole qui se parle dans le « Grand Nord » du Chili, plus particulièrement dans la région andine de San Pedro de Atacama. Si nous présumons qu'un « état de langue réelle » est le résultat d'« états antérieurs » et de circonstances particulières, il est pertinent, pour saisir le « moment actuel » de l'espagnol qui se parle dans la région de San Pedro de Atacama, de nous concentrer d'abord sur les antécédents historiques de la langue. Ainsi, l'objectif de ce travail est de réviser le parcours historique des langues de la région de San Pedro de Atacama, depuis la période préhispanique jusqu'à la période actuelle, particulièrement en ce qui concerne le statut et la vigueur des langues, c'est-à-dire en ce qui a trait au prestige social et politique dont une langue déterminée jouit (ou ne jouit pas), au cours d'un laps de temps déterminé, et à la

régularité (ou à l'irrégularité) de son utilisation.

À l'aide de différentes sources historiques (ex. : les techniques de l'archéologie, de l'ethnohistoire et de la linguistique descriptive et comparée, les transcriptions de certains documents sur les politiques linguistiques hispano-américaines, les premières constitutions politiques chiliennes et un certain nombre d'études actuelles), le tour d'horizon historique que nous offrons décrit, à grands traits, quatre périodes différenciées dans le temps : la période préhispanique, la période coloniale, la période républicaine et la période actuelle.

El "estado de lengua" real [...] es siempre "resultado" de otro anterior y, para el propio Saussure, es "producto de factores históricos"
Cosériu 18

1. Introducción

De modo general, en lo que al *estado actual de la lengua española* en Chile se refiere, una gran parte de estudios (socio)lingüísticos, altamente reconocidos, advierte una relativa uniformidad idiomática a lo largo de todo el país (Wagner 1996, 223). En efecto, a pesar de extenderse a lo largo de más de 4200 kilómetros, de norte a sur, a menudo se sostiene que, a diferencia del español de Bolivia o del español del Perú, "el español de Chile está sometido a muy poca variación regional" (Lipski 219). No obstante estas acertadas observaciones, cabe precisar que ya en los estudios decimonónicos del lingüista germano-chileno Rodolfo Lenz¹ (1940), los cuales, según Oroz (28), representan las primeras descripciones rigurosamente científicas del español en Chile, se advierten fenómenos de variación lingüística, en gran medida, con referencia al influjo de la lengua mapuche en el español del centro y del sur del país (Lenz 230-34), pero también con referencia al influjo que tuvo el "antiguo imperio quichua" (Lenz 229) en el español del norte de Chile². A partir de la observación de estos fenómenos, Lenz distinguió, sin nombrarlas, cuatro zonas dialectales para Chile (Wagner 2006, 16). Un poco más de medio siglo después, "Oroz [...] hace suyas las distinciones de Lenz" (Wagner 2006, 17) y divide el país en cuatro zonas dialectales bien

¹ Estos estudios fueron publicados, en alemán, entre 1891 y 1893. La publicación de los mismos en español data de 1940. La traducción estuvo a cargo de Amado Alonso y Raimundo Lida.

² Según el filólogo dominicano Henríquez Ureña (360), en cuanto al español que allí se habla, el norte de Chile estaría integrado a la tercera zona dialectal (sobre un total de cinco) que distingue para el español de América: "la región andina". Además de abarcar el norte chileno, esta zona abarca el Ecuador, el Perú y la mayor parte de Bolivia. En cuanto al español hablado en "la mayor parte de Chile" (Henríquez Ureña 360), éste constituye, según el autor, una zona por sí sola, la cuarta.

definidas: la zona nortina, la zona central, la zona sureña y la zona Chiloé (Oroz 1966, 46). En la actualidad, tanto a partir de los estudios previos anteriormente citados como a partir del examen de los materiales recopilados para el Atlas Lingüístico Etnográfico de Chile (ALECh) (Wagner 1998; Wagner 2006), se sigue postulando la existencia de cuatro zonas dialectales en lo que al español en Chile se refiere. La actual división se aparta de la de Oroz (1966) únicamente “en que no se considera a Chiloé como una región específica, no obstante lo cual al sur del [río] Bío-Bío se siguen distinguiendo dos regiones” (Wagner 2006, 18). A grandes rasgos, las otras dos regiones siguen siendo las mismas que Oroz (46) identificó como “central” y “nortina”.

Objetivo

Si bien este trabajo se incluye dentro de un proyecto mayor que tiene como fin la comprensión del *estado actual de la lengua española* hablada en el norte grande de Chile³ (o zona nortina), de modo particular en lo que se refiere al español hablado actualmente en el pueblo andino de San Pedro de Atacama y sus alrededores, el objeto de este trabajo se va a centrar en los antecedentes históricos que subyacen al *estado actual del español atacameño*, tales como la presencia de las diferentes lenguas indígenas en dicha región y las diferencias de colonización y de “integración” de las regiones del norte a la entidad nacional chilena, después de haber sido arrebatadas a Perú y a Bolivia tras la Guerra del Pacífico (1879-1884). En la línea de ese propósito, se señala el siguiente *objetivo*: estudiar la situación histórica de las lenguas en lo que hoy es el norte grande de Chile, desde el periodo prehispánico hasta la actualidad, de modo particular en lo que al *estatuto y la vigencia de las lenguas* se refiere, es decir, en lo que concierne al prestigio social y político con que cuenta (o no) una lengua determinada en un periodo determinado y a la regularidad de su uso. Para ello se han establecido, a grandes rasgos, cinco periodos diferenciados en el tiempo —el periodo prehispánico, el periodo de la conquista, el periodo colonial, el periodo republicano y el periodo actual— en los cuales se intentará dar cuenta de las diferentes lenguas usadas, de su estatuto y de la vigencia de su uso, mediante el empleo de diferentes fuentes históricas⁴.

2. Periodo prehispánico

Si bien no se puede precisar una fecha exacta de ocupación, lo más probable es que los primeros pobladores en transitar por el área norte de lo que hoy es Chile lo

³ Se entiende por “norte grande de Chile” la zona que abarca la XV Región de Arica y Parinacota, la I Región de Tarapacá y la II Región de Antofagasta.

⁴ Los datos propiamente históricos de los cuatro primeros periodos proceden, en gran parte, de Villalobos *et al.* (1974) y Villalobos (2002).

hicieron alrededor del año 10 000 antes de la era común⁵ o AEC (Lumbreras 1990, 13-34; Villalobos *et al.* 1974, 15-21). Las huellas más antiguas, a saber *Ghatchi I*, fueron ubicadas al noroeste del actual pueblo de San Pedro de Atacama, y, a partir de éstas, se puede afirmar que las bandas de Ghatchi se dedicaban de modo casi exclusivo a la caza. Cerca del 4000 AEC, la presencia de *conchales*⁶ (*Queani* en Arica, *Punta Pichalo* en Pisagua, Antofagasta, Taltal, La Herradura y Guanaqueros, por citar algunos sitios) da cuenta de un cambio de rubro, principalmente cerca de la región costera. Si bien tanto el instrumental como las técnicas de caza se siguieron desarrollando, fue el desarrollo del instrumental y de las técnicas de pesca que, mediante su mejora continua, otorgó mayor estabilidad alimenticio-económica a las bandas, y que, de modo eventual, les permitió establecerse en asentamientos casi permanentes. Sin embargo, el asentamiento, por decirlo así, definitivo coincide con las primeras muestras de una agricultura rudimentaria, las cuales aparecen hacia el año 3000 AEC y pueden relacionarse con tentativas análogas en toda el *área andina*⁷. Las primeras especies en cultivarse fueron algodón y calabazas; luego se agregó el maíz, la papa y la quínoa. De ahí que se pueda afirmar que hacia comienzos de la era común o EC, una vez adiestrados el instrumental y las técnicas agrícolas, gran parte de las poblaciones ubicadas en el norte grande de Chile, cerca de la costa, en las cuencas de los ríos, en los oasis y en los valles transversales se dedicaron al trabajo de la tierra a tiempo completo y, en consecuencia, se convirtieron en poblaciones sedentarias. La incorporación y el desarrollo de elementos culturales como la cerámica, la domesticación de llamas y alpacas, la elaboración de cucharas de maderas, tabletas y tubos para aspirar *niopo* (o rapé) y el uso de los metales (oro, plata, cobre, etc.) son otros elementos que dan cuenta de este nuevo tipo de organización en sociedades sedentario-agrícolas.

En el caso de las lenguas, con el recurso a las técnicas de la historia, la arqueología, la antropología, la etnohistoria y la lingüística descriptiva y comparada, se ha podido, en gran medida, reconstruir la historia idiomática del continente americano de la época preconquista (Torero 16). Según el lingüista peruano, con los datos que hoy se tienen, si en esa época alguien hubiera podido recorrer el continente americano del Pacífico al Atlántico y del polo norte al polo

⁵ La denominación *era común* sustituye, de modo alternativo, la referencia al año de nacimiento de Cristo como modo de medir el tiempo. De ese modo se adopta un enfoque universal, alejándose de la parcialidad cristiana. Así, “antes de la era común” (AEC) equivale a “antes de Cristo” (a. C.); y “de la era común” (EC) equivale a “después de Cristo” (d. C.).

⁶ Principalmente compuestos de conchas, los conchales son grandes acumulaciones de restos de origen marino.

⁷ A partir de Lumbreras (1981), para los fines de este trabajo, se define el área andina como una zona que abarca gran parte del territorio ecuatoriano, todo el Perú, casi todo el territorio boliviano, el noroeste argentino y el norte de Chile; y cuyo eje geográfico principal es la cordillera de los Andes.

sur, “habría comprobado entre sus pueblos la existencia [...] de numerosísimas (no menos de dos mil) lenguas distintas” (Torero 16), de uso relativamente extendido entre los hablantes. En el norte de lo que hoy es Chile, los grupos humanos prehispánicos más representativos fueron, sin duda, la *cultura San Pedro* o *atacameña*, cuyo auge abarca desde el año 300 hasta el año 1000 EC, y la *cultura diaguita*, cuyo nivel más alto fue alcanzado hacia el 1000 EC. De la llamada cultura atacameña, cuyo centro se ubicaba principalmente alrededor de los oasis y de las cuencas que bordean ríos como el *San Pedro*, el *Loa*, el *Vilama*, el *Puritama*, o el *Puripica*, en la actual II Región de Antofagasta, se sabe que sus pobladores tenían una lengua común, con distintas variedades dialectales, conocida como *kunza*, que significa “nuestro”, o como *lican antai*, literalmente “lengua de la comunidad” (Adelaar 376). Durante el siglo XIX, el kunza recibió una cantidad significativa de atención en variadas publicaciones (Adelaar 376). Sin embargo, esta atención giraba de modo principal en torno al prolongado proceso de extinción que afectó a la lengua de los atacameños. En efecto, a pesar de que, en el tiempo presente, en Chile, 21 015 personas se consideran pertenecientes al pueblo atacameño (INE 2008, 40), ya nadie habla la lengua kunza, quedando de ella sólo reflejos toponímicos, listados de elementos léxicos y algunos apuntes gramaticales elaborados en la segunda mitad del siglo XIX, entre otros, por Echeverría y Reyes, Moore, Philippi, San Román, von Tschudi y Vaisse *et al.* (cit. en Adelaar 376; Oroz 45; Torero 495). De la llamada cultura diaguita, la cual se ubicaba principalmente al sur del salar de Atacama, entre el noroeste argentino y los valles transversales de las actuales regiones de Atacama y Coquimbo, se sabe que sus pobladores hablaban *kakán*. Durante un largo periodo de tiempo, se consideró que tanto el kunza como el kakán pertenecían al mismo grupo lingüístico; sin embargo, la ausencia de datos fidedignos sobre la lengua de los diaguitas excluye la confirmación de esta hipótesis (Nardi 1979, cit. en Adelaar 376). Según Torero (493), el kakán, así como muchas otras de las llamadas “lenguas menores” del periodo prehispánico, desapareció sin dejar más señal que la toponímica y un puñado de elementos léxicos.

Por otra parte, se sabe que tanto el pueblo aymara como la lengua aymara, que fue la principal lengua de expansión de la influyente civilización Tiwanaku⁸, tuvieron y siguen teniendo una presencia permanente e histórica en el norte de lo que hoy es Chile (Adelaar 260; Gundermann 2004, 127; Gundermann, González y Vergara 2007, 123; Hardman 1-2; Lipski 222; Ludwig 357; Wagner 2005, 193). A pesar de que durante este periodo la lengua aymara nunca logró desplazar o superponerse totalmente a lenguas locales como el kunza y el kakán⁹, y que hacia

⁸ Para un estudio amplio sobre la influencia de Tiwanaku en las cercanías de San Pedro de Atacama, basado en el análisis de isótopos del estroncio, consúltese Knudson 2007.

⁹ Adelaar (376) señala que hacia finales del siglo XVIII, aún se usaba la lengua kunza, aunque la comunidad de hablantes no debe haber sobrepasado los mil individuos. En 1858, von Tschudi estimó que los usuarios de kunza no sobrepasaban los 200 (cit. en Adelaar 377). En Mostny 1954

el año 1000 EC, cuando la civilización Tiwanaku se desintegró, “las poblaciones que estuvieron sujetas al imperio [de Tiwanaku] volvieron a adoptar sus antiguas tradiciones locales” (Villalobos *et al.* 1974, 25), en lo que respecta de modo exclusivo a la lengua, la evidencia de los estudios recién señalados permite asentir que, por diversas razones —quizá para establecer y sostener redes de intercambio cultural y comercial amplias—, las comunidades locales, en este caso, atacameños y diaguitas, terminaron por mantener, en distintos grados y variantes, el aymara. De hecho, todavía a finales del siglo XVI, refiriéndose al espacio del territorio andino, el clérigo Balthazar Ramírez afirmaba que “la lengua aymará es la más general de todas, y corre desde Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile o Tucumán”¹⁰ (cit. en Cerrón-Palomino 1999, 139). Según Adelaar (171) el área ocupada por la lengua aymara, tanto durante como después del periodo prehispánico, fue tan extensa que las llamadas “lenguas menores” (o locales) como el kunza y el kakán, e incluso el mapudungun, la lengua de los mapuches, se vieron en parte influenciadas por ésta. En la actualidad, la lengua aymara se encuentra extendida por una amplísima región, la cual, además de incluir el norte grande de Chile, incluye el altiplano boliviano y el sureste peruano (Cerrón-Palomino 2007, 131; Gundermann 1994, 127; Hardman 1). Según datos procedentes del Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (INE 2008, 40), en el tiempo presente, con 48 501 personas, es decir, con un 7 por ciento del total de la población indígena del país, la presencia aymara en Chile es la segunda con mayor importancia, detrás del pueblo mapuche que, con 604 349 personas (87,3 por ciento), ocupa el primer lugar¹¹. Sin embargo, cabe aclarar que no todos los aymaras que viven en Chile son hablantes de la lengua aymara. Según Gundermann (1994, 135) y Gundermann, González y Vergara (2007, 126), un estudio realizado en los años ochenta estimó que, en lo que a Chile se refiere, sólo 14 924 individuos se autodefinen como hablantes de aymara. Más adelante se verán más detalles al respecto.

Otra civilización altiplánica de gran influencia en lo que hoy es Chile fue la inca. Si bien se piensa que en sus orígenes esta civilización estuvo compuesta por hablantes de aymara, o más bien de *puquina*¹², sus representantes usaron el

(cit. en Adelaar 377), se señala que el kunza sólo contaba con un puñado de “semi-hablantes”. Como se ha señalado anteriormente, los datos sobre la lengua kakán son prácticamente inexistentes y, sobre todo, poco fiables. Sin embargo, se cree que tuvo el mismo destino que la lengua kunza.

¹⁰ Más adelante se verá que, desde un punto de vista geográfico, la región a la que el clérigo Balthazar Ramírez alude como “hasta casi Chile” corresponde, en la actualidad, al norte grande de Chile.

¹¹ El tercer lugar lo ocupa el pueblo atacameño con un 3 por ciento; “todos los demás grupos [alacalufe, colla, quechua, rapa nui y yámana] tienen menos de un 1 por ciento de la proporción de la población indígena” (INE 2008, 40).

¹² Existe un gran debate en torno a cuál era lengua originaria del pueblo inca. A partir de su interpretación de la lengua de un cantar asignado al cronista Juan de Betanzos (*Suma y narración*

quechua como lengua y el Cuzco como sitio de la expansión del imperio Tahuantinsuyo, de modo particular entre los siglos XV y XVI, bajo los mandos sucesivos de Pachacuti Inca Yupanqui (1438-1463), quien integró los territorios contiguos al Cuzco; su hijo Tupac Inca Yupanqui (1471-1493), quien expandió el imperio a los territorios que hoy corresponden a Perú, Ecuador hasta Quito y el extremo norte de Chile; y el hijo de éste último, Huayna Cápac (1493-1525), quien llegó hasta lo que hoy es Bolivia, el noroeste argentino e incluso la zona central de Chile, hasta el río *Maule*¹³. Entonces, en lo que atañe a Chile, toda la región recién aludida pasó a formar parte de los territorios conquistados por el imperio inca. Los atacameños y los diaguitas, que según Villalobos *et al.* (1974, 68) fueron los grupos humanos más evolucionados de la región, puesto que poseían una jerarquía política a la que de cierto modo debían tributar y formaban poblados fijos dotados de sistemas agrícolas con explotación intensiva de la tierra y uso de métodos artificiales de irrigación, no tardaron ni en adoptar las innovaciones técnicas y culturales con las que contribuía el imperio inca ni en reconocer su superioridad y soberanía. Bajo el mando de Huayna Cápac, quien fue el penúltimo gobernante del incanato, se intentó imponer la lengua quechua como la lengua general en todos los territorios conquistados. Sin embargo, en el caso del norte de lo que hoy es Chile, dos factores frenaron el desplazamiento total de lenguas locales como el kakán y el kunza. Por una parte, pese a haberse caracterizado por ser expansivo-militar en el uso del territorio, el Tahuantinsuyo también era un imperio abierto al multiculturalismo, en el cual las comunidades locales pudieron conservar cierta autonomía sociocultural (Mannheim 16). Por otra parte, a diferencia de las regiones que circundaban la capital inca, la presencia física de los incas en lo que hoy es Chile nunca fue muy cuantiosa (Lipski 220). Debido a esto, se puede decir que, en lo que a la lengua se refiere, la supremacía del quechua corría de modo disparejo a lo largo de dicho espacio. Si bien es cierto que bajo el incanato la lengua quechua era considerada por muchos como la “absolutamente general” (Cobo 1653, cit. en Cerrón-Palomino 139), se cree que, en el mundo andino, hubo al menos tres lenguas generales, posteriormente reconocidas como tales por el propio virrey Toledo: “tales lenguas eran el quechua, el aimara y el puquina” (Cerrón-Palomino 139). De ahí que se pueda afirmar que, si bien *de jure* el quechua fue la lengua que se pretendió imponer como general en todos los territorios conquistados por el imperio inca, en lo que concierne a lo que hoy es Chile, por lo menos hasta el río Maule, fueron diversas las lenguas utilizadas durante este periodo. En efecto, los pueblos que habitaban

de los incas), Torero 1994 (cit. en Rivarola 133) se inclina por el aimara. En cambio, a partir del mismo texto, Cerrón-Palomino 1998 señala que “no obstante su base aimara, hay indudables rasgos puquinas en el texto transmitido por el cronista español, con lo cual la hipótesis del puquina como lengua secreta de los incas sigue siendo la más plausible” (cit. en Rivarola 133).

¹³ Según Oroz, en gran medida, “los incas subyugaron el país [solamente] hasta las riberas del río Maule”, porque en este punto “encontraron la tenaz resistencia de los indios del sur de Chile” (38), es decir, los mapuches.

dicha región y que estaban sujetos a dicho imperio, a saber los atacameños y los diaguitas, mantuvieron, en distintos grados y variantes, el uso generalizado de las lenguas aymara y el uso local de las lenguas kakán y kunza, haciéndolas convivir con el uso pragmático del quechua¹⁴.

La evidencia de los estudios citados hasta aquí indica que lo más probable es que al llegar los españoles a América, en lo que hoy es Chile, desde el río Maule hasta la actual frontera con el Perú, se hayan hablado (por lo menos) las cuatro lenguas recién señaladas¹⁵. Dos de éstas, las lenguas aymara y quechua, contaron con el prestigio que les daba su estatuto de “lenguas generales” (o extralocales), mientras que al ser consideradas como “lenguas menores” (o locales), como se ha señalado anteriormente, las lenguas kakán y kunza quedaron destinadas al desplazamiento lingüístico en los periodos siguientes.

3. Periodo de la conquista

Los primeros exploradores europeos en aventurarse por el actual territorio chileno lo hicieron por el extremo sur del continente americano, hacia el año 1520. La expedición estaba a cargo de Hernando de Magallanes, un navegante portugués al servicio de la corona española. Su misión principal consistía en encontrar un paso a las islas Molucas, que eran entonces renombradas por sus riquezas. Por eso, su interés en las tierras que reconocieron en lo que hoy es el extremo austral de Chile fue exigua y rápidamente siguieron su curso, a través del Pacífico, hacia las famosas islas. La conquista de Chile se llevó a cabo unos cuantos años más tarde, o más precisamente a partir de 1536, desde el Perú, “como una prolongación de las empresas conquistadoras que se desplazaban hacia el sur por el Pacífico y cuyo centro estaba en la ciudad del Cuzco” (Villalobos *et al.* 1974, 91). De ahí que se pueda afirmar que, de modo inicial, la conquista de Chile tuvo los mismos propósitos iniciales que guiaron a dichas empresas, es decir, el dominio de los territorios y de los pueblos conquistados y la imposición de la lengua española y de la religión católica como herramientas de dominio. Cinco años después de la partida, el 12 de febrero de 1541, Pedro de Valdivia, hombre de confianza de Francisco Pizarro, fundaba la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo (en la actualidad, simplemente Santiago), la cual fue la base primera del asentamiento español en Chile.

¹⁴ En el tiempo actual, con 6175 personas, la población quechua representa el 0,9 por ciento de la población indígena en Chile. Lamentablemente, a partir del censo nacional 2002, no se tienen datos sobre el número de hablantes de quechua en Chile. Se espera que para el próximo censo nacional, previsto para el año 2012, se repare este “olvido”.

¹⁵ Según el jesuita español José de Acosta, al llegar a América, los conquistadores se toparon con “una verdadera selva de idiomas” (1588, cit. en Rivarola 130).

Ahora bien, en lo que al norte grande de lo que hoy es Chile se refiere, es posible afirmar que la presencia que los llamados “conquistadores de Chile” tuvieron en dicha localidad fue intrascendente.

Primero, la región en cuestión se caracterizaba (y se caracteriza) por una serie de accidentes geográficos y un clima semiárido o árido, dependiendo de la cercanía a la costa y la altura. Estas características la siguen haciendo en la actualidad una región difícilmente accesible y habitable, por lo que de modo popular, desde la conquista, se conoce la región como “el despoblado de Atacama”. Para los conquistadores chilenos, esto significó una minusvalía de su potencial de asentamiento. Así, pues, a la luz de lo anterior, éstos siguieron ya sea su rumbo hacia el sur, en busca de riquezas y tierras con un cierto potencial de habitabilidad, o bien la ruta de regreso, volviendo al dominio de lo que hoy es Perú. Cabe mencionar que, a pesar de ser relativamente “poblados”, durante y después del imperio incaico, los oasis ubicados en San Pedro de Atacama y sus alrededores funcionaron principalmente como un punto de abastecimiento natural para quienes transitaban por los *Caminos del Inca*. En dicho lugar, convergían las rutas de Cobija (una ciudad del litoral que hoy ha desaparecido) a Potosí y de Arequipa a Copiapó. Hacia el sur, por la costa, esta última se prolongaba hasta el valle del Mapocho, en el cual, en la actualidad, se encuentra la ciudad de Santiago, y en el cual, en el siglo XVI, los conquistadores de Chile reconocieron condiciones óptimas para establecerse: “las aguas del río, los cultivos de los indios y las arboledas dispersas, creaban un ambiente propicio [para el asentamiento]” (Villalobos *et al.* 1974, 97).

Segundo, porque los pueblos atacameños y diaguitas, quienes en su conjunto alcanzaban apenas los 81 000 individuos, presentaron una escasa oposición (al igual como lo hicieron con las expansiones de los imperios Inca y Tiwanaku) y, con respecto a la población indígena localizada entre el área central y el sur de Chile, a saber un millón de mapuches, representaban un contingente reducido de mano de obra potencial para los conquistadores españoles (Villalobos *et al.* 1974, 70).

Tercero, porque de modo tradicional se considera que, una vez concluido el proceso de conquista de Chile, el territorio del llamado “reino de Chile” se extendía desde el valle de Copiapó hasta el seno de Reloncaví (Villalobos *et al.* 1974, 102), el cual, ubicado en la X Región de Los Lagos, marca el fin del valle central. Entonces, la región que corresponde hoy al norte grande de Chile quedó bajo la jurisdicción de la *Audiencia y Cancillería Real de Lima*¹⁶ (Villalobos

¹⁶ Existe una gran polémica en lo que a la distribución territorial de tierras conquistadas en el norte grande de Chile se refiere, particularmente en lo que atañe a los territorios circundantes al desierto de Atacama. En efecto, esta región fue reclamada numerosas veces por la *Audiencia y Cancillería*

2002, 79). De ahí que resulte pertinente, para dar cuenta de la situación de las lenguas en esta región durante el periodo colonial, utilizar como fuente los numerosos documentos a partir de los cuales se puede comprender la situación de las lenguas en el *Virreinato del Perú*. Durante dicho periodo, este último comprendió la totalidad del área andina bajo distintas formas de dominio de sus autoridades.

4. Periodo colonial

Como se ha señalado anteriormente, en lo que a las lenguas se refiere, las ideas y propósitos iniciales de los primeros conquistadores se dirigieron hacia una rápida y forzosa hispanización idiomática¹⁷. Según Rivarola (135), esto fue así de modo particular en el área andina. Efectivamente, antes de que se dieran por terminadas del todo las empresas de conquista, las primeras medidas ordenadas por la corona española para sus incipientes colonias atendían, de modo principal, a la “escolarización, con enseñanza implícita del español” (Solano LX). Un ejemplo de ello reside en el siguiente fragmento de la “Instrucción al Gobernador de las Indias ordenando que se formen pueblos con la población indígena dispersa y que les enseñen a leer y escribir. 1503” (cit. en Solano 6-7), en el cual, se sobrentiende que el instrumento de la enseñanza es el español:

mandamos al dicho nuestro Gobernador que [...] haga hacer en cada una de las [...] poblaciones y junto con las [...] iglesias una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones, se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternoster y el Avemaria y el Credo y Salve Regina.

La voluntad de hispanizar a los pueblos locales se siguió reiterando, con distintos grados de intensidad, en un gran número de instrucciones, ordenanzas y reales cédulas emitidas a lo largo del periodo colonial (los documentos sobre política lingüística recopilados en Solano). Sin embargo, debido a ciertas circunstancias que se enumeran a continuación, la hispanización idiomática total que se pretendía en un inicio se vio dificultada y nunca fue cabalmente completada.

Real de La Plata de los Charcas, entre su creación, en 1559, y las guerras de independencia. No obstante, según los documentos coloniales sobre reparto territorial que se manejan, el desierto se sitúa “en el término septentrional que divide del Perú a este reino de Chile” (Leyes de Indias cit. en Villalobos 2002: 81). Según Villalobos, esto vale decir, “Charcas no aparece para nada. No hay territorios intermedios entre Chile y el Perú” (2002, 81).

¹⁷ Según Solano (LX), la “conquista lingüística” del nuevo mundo se consideraba tanto el principal vehículo del proceso de aculturación de los pueblos conquistados, como una herramienta de dominación.

El primer elemento que se debe tener en cuenta es el factor identitario. En efecto, según Frago García y Franco Figueroa (181), en un inicio, en el seno de sus identidades, los pueblos indígenas no sintieron la necesidad del uso del español. En consecuencia, desde el mismo momento en que se intentó imponer el español como la lengua de uso general en los territorios conquistados y colonizados, su hegemonía fue puesta a prueba. Ciertamente, como se verá más adelante, tarde o temprano los pueblos indígenas tuvieron que reconocer en el español una lengua de prestigio, de movilidad y de industria; sin embargo, por lo menos en un inicio, no lo reconocieron como un elemento constitutivo de sus particularidades culturales. Desde el punto de vista de la “necesidad de identidad” (Maalouf 156), los pueblos indígenas resistieron, de modo casi natural, las medidas explícitamente asimilacionistas de la corona española y mantuvieron vivo el uso de sus lenguas identitarias, particularmente dentro de sus comunidades, haciéndolas coexistir, por cuestiones únicamente pragmáticas, con el uso del español. Esto fue y es así al menos para aquellos cuya conciencia propia depende de la vitalidad de su cultura¹⁸.

Por otra parte, la necesidad de evangelización en lenguas indígenas es un factor que se debe tener *muy* en cuenta (Alvar 44), puesto que es principalmente en beneficio de la aculturación religiosa que se sacrificó la empresa inicial de aculturación idiomática (Rivarola 135), y que, en consecuencia, el mantenimiento de ciertas lenguas indígenas se vio fortalecido. En efecto, a partir de mediados del siglo XVI, las recomendaciones de las órdenes religiosas modificaron la actitud oficial inicial y se dispusieron ordenanzas que dictaminaron que era necesario promover el estudio y la estandarización de las lenguas indígenas de uso general —en este caso, el aymara y el quechua— para escribir y difundir los textos de la evangelización entre la población indígena¹⁹ (Frago García y Franco Figueroa 184). En la ciudad de Lima, por ejemplo, ya en 1614, con 1720 personas, los “misioneros lingüistas” representaban el 6,9 por ciento de la población total de la ciudad. A título de comparación, con 1978 personas, la población indígena que vivía en Lima representaba el 7,9 por ciento (Cook 151). De modo interesante, cabe anotar que es prácticamente improbable que se empleara en la evangelización un número muy grande de idiomas fuera de las llamadas “lenguas generales”; más bien, “la tendencia parece haber sido [...] aprovechar para la evangelización las lenguas de mayor difusión” (Rivarola 137). En el caso del aymara y del quechua, esto explica en parte el hecho de que durante el periodo colonial, pese a la llamada “desintegración” de los imperios Tiwanaku e Inca, el

¹⁸ Para un análisis detenido sobre la importancia del reconocimiento de las particularidades culturales de los miembros de grupos culturales específicos, puede consultarse Maalouf 1998.

¹⁹ La difusión del evangelio en lenguas indígenas estuvo principalmente a cargo de misioneros jesuitas y dominicos. Este fenómeno facilitó el proceso de estandarización de lenguas como el aymara y el quechua, ya que las dotó de escritura, y por tanto de una forma discernible y de una relativa estabilidad que permitieron la difusión.

uso de estas dos lenguas se mantuviera en regiones en las que se hablaban también otras lenguas indígenas²⁰ (que tarde o temprano fueron cayendo en desuso), e incluso de que se extendiera a regiones donde no había llegado durante el periodo prehispánico. Existen varias fuentes que demuestran la importancia que se concedió al aymara y al quechua para la evangelización durante este periodo. Por su importancia vale la pena citar las siguientes publicaciones: en 1560, fray Domingo de Santo Tomas publicó, en Valladolid, *Grammatica, o, Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1995) y *Léxico quechua* (2006); en 1584, se publicó *Doctrina Christiana, y catecismo para instrucción de los indios* (1984), texto trilingüe en aymara, quechua y español, que estuvo a cargo del Tercer Concilio Limense; en 1607 y 1608, el jesuita español Diego González Holguín publicó, respectivamente, *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* (1607) y *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del inca* (1952); en 1612, el jesuita italiano Ludovico Bertonio, publicó *Vocabulario de la lengua aymara* (2006).

Finalmente, en lo que a dificultades en el proceso de hispanización forzosa se refiere, el factor geodemográfico es otro elemento que también se debe tener en cuenta. En efecto, ciertas condiciones naturales del continente americano, tales como los accidentes geográficos y el clima, y las diferencias de (des)población indígena ocasionadas por el llamado “colapso demográfico de la población originaria” (Cook), también influyeron en el proceso de hispanización. En las zonas costeras (o bajas), por tratarse de regiones de más fácil acceso para la inmigración y el asentamiento españoles, “las lenguas indígenas [...] fueron sustituidas por el español en un periodo relativamente corto” (Rivarola 140). En cierta medida, a esta situación contribuyó la grave crisis demográfica que sufrió la población indígena asentada en el área andina, la cual se inició principalmente como consecuencia de la violencia de la colonización. A raíz de ésta, en menos de cincuenta años, la población indígena costera disminuyó de modo muy radical. Se estima que en 1520 esta última era de 7 619 140 personas, mientras que en 1570, quedaban apenas 245 530 personas (Cook 53); lo cual representa una abrupta disminución poblacional del 97 por ciento. Como se ha señalado anteriormente, en la ciudad de Lima, por ejemplo, en 1614, la población indígena representaba apenas un 7,9 por ciento de la población total, mientras que los españoles (38,9 por ciento) y los esclavos negros (41,9 por ciento) representaban el grueso de la población (Cook 151). En cambio, las zonas medioaltas y altas del área andina, que, como se ha señalado anteriormente (§ 2), son más difícilmente accesibles, y cuyo clima es semiárido o árido, se caracterizaron por ser regiones de mayor concentración poblacional indígena donde “no hubo un fenómeno de sustitución lingüística como el reseñado” (Rivarola 141); la expansión del español fue un

²⁰ Como se ha señalado anteriormente (§ 1), el norte grande de Chile era kunza y kakán hablante.

proceso mucho más lento e irregular. En cierta medida, a esta situación contribuyeron, por un lado, el hecho de que, con respecto a la disminución poblacional que sufrió la población indígena costeña, la crisis demográfica que sufrió la población indígena en las tierras medioaltas y altas fue “menos radical”; y por el otro, el hecho de que la presencia de colonos fue mucho menor, en comparación con la presencia que tuvieron en las zonas costeñas. Según Cook (53), en 1520, la población indígena de las zonas medioaltas y altas era de 6 781 500 personas, mientras que en 1570, quedaban 1 045 189 personas. Esto no deja de representar una disminución del 85 por ciento. Ahora bien, con respecto a la población española asentada en estas zonas, la población indígena siguió siendo numéricamente superior. En el Cuzco, por ejemplo, hacia el año 1580, con aproximadamente 56 000 personas (Cook 216), la población indígena representaba un 94,1 por ciento de la población total, mientras que, con 3500 personas (Cook 215), la población española representaba apenas un 5,8 por ciento de la población total. Hasta donde se sepa, con muy pocas excepciones, los datos hasta aquí presentados son aplicables a toda el área andina.

Así, pues, se tiene que en muchos casos las dificultades que se encontraron para la hispanización forzosa hicieron que ésta pasara a segundo plano, mientras que la evangelización en lenguas indígenas fortaleció la situación de mantenimiento de las llamadas “lenguas generales”, a saber el aymara y el quechua, de modo particular en las zonas medioaltas y altas de la región andina, en las cuales, como se ha señalado con anterioridad, el proyecto colonial de hispanización se cumplió de modo relativamente lento e irregular. No obstante, es sumamente importante mencionar que, pese a la importancia que se concedió al aymara y al quechua para la evangelización, el hecho de que los indígenas conservaran sus lenguas siempre fue visto como un estorbo, tanto en las zonas bajas como en las zonas medioaltas y altas. Debido a su importancia, vale la pena referirse al siguiente documento: “Consulta del Consejo de Indias con Felipe II sobre las causas que inducen a ordenar que los indios hablen español, con el texto de una cédula para su envío a Indias. 1596” (cit. en Solano 112-115):

en todas las partes hay mucha variedad de lenguas: porque aunque en el Perú se platica y habla comúnmente la general que llaman del Inca, hay en provincias y lugares particulares de indios otras lenguas diferentes [...]. Y teniéndose esto entendido se ha deseado y procurado introducir la castellana, como mas común y capaz [...]. Por haber entendido que es gran estorbo para la buena institución, doctrina y enseñanza de los indios, y para encaminarlos en las buenas costumbres y vida política con que es justo que vivan, que conserven su propia lengua con que aprenden las idolatrías y supersticiones pasadas [...] os mando que desde luego déis orden que en todos los pueblos de indios [...] los curas, sacristanes y otras personas que lo sepan, puedan y quieran hacer con amor y caridad enseñen la lengua castellana y la doctrina en la misma lengua [...]. Y asimismo a leer en

romance castellano, para que deprendiéndolo de esta manera desde la niñez, hablen y entiendan esta lengua, dejen y olviden la propia [...], proveyendo en ello de manera que se cumpla, so graves penas.

El Consejo de Indias no obtuvo la aprobación de Felipe II, quien devolvió dicha consulta sin firmar. Ciertamente, el rey no podía ignorar la conveniencia de la hispanización para la política colonial; sin embargo, su desarrollado sentido político “le permitía darse cuenta de que el sistema compulsivo no era el más indicado para orientar la política lingüística en las Indias” (Zavala 1977, cit. en Rivarola 138). Ahora bien, como recién se ha mencionado, la preocupación de la corona por el lento avance de la difusión del español (que tuvo y tiene como contraparte la “resistencia lingüística” de los pueblos indígenas) fue incesante. Desde la perspectiva de la autoridad colonial, se puede decir que tal preocupación se justificaba sin duda en que percibían el mantenimiento del uso de las lenguas aymara y quechua (y sin duda de todas las demás lenguas indígenas) como un factor de cohesión y de resistencia sociocultural por parte de los pueblos indígenas. Así, pues, si bien la evidencia de los documentos citados hasta aquí indica que lo más probable es que la evangelización de los pueblos indígenas se siguió llevando a cabo en aymara y en quechua, reforzando la utilidad de estas lenguas en calidad de instrumentos de comunicación amplia dentro y entre las comunidades lingüísticas en cuestión, a partir del siglo XVII, y con mayor intensidad a finales del siglo XVIII, bajo el mando de Carlos III, “las orientaciones de política lingüística, incluso en materia religiosa, vuelven a tener un matiz coercitivo” (Rivarola 139). Cabe destacar que las disposiciones impuestas por este rey fueron resueltamente asimilacionistas y antiindígenas. Éstas implicaron, entre otras cosas, la expulsión de los “misioneros lingüistas”, en 1767, y actos de represión violenta contra los levantamientos indígenas de finales del siglo XVIII (Lüdtke 1988, cit. en Rivarola 139). Por su importancia en lo que a la situación de las lenguas durante el periodo colonial se refiere, vale la pena referirse a la “Real cédula ordenando se pongan los medios para erradicar los idiomas aborígenes y solamente se hable español, superándose así muchos inconvenientes. 1770” (cit. en Solano 257-261), en la cual se estipula que:

se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano y se les enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios [...], a cuyos fines ha ordenado tantas veces a todas las jerarquías que se establezcan escuelas en castellano en todos los pueblos [...] para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios, y sólo se hable el castellano, como está mandado por repetidas leyes, Reales cédulas y órdenes expedidas al asunto.

En los hechos, para los pueblos indígenas, esta misiva, que sin duda marca el momento final del proyecto colonial de imponer el español en el continente

americano, significó que sólo mediante la adquisición de esta lengua las distintas comunidades lingüísticas podrían integrarse en la sociedad que se les impuso, puesto que esta última consideraba de modo negativo la presencia y el uso de las lenguas indígenas. Según Frago García y Franco Figueroa (187), a partir de este momento, el proceso de aculturación idiomática condicionó a tal punto la mentalidad de todos los hablantes que por el prestigio que se adquiriría mediante el conocimiento del español, acaba comprendiéndose que el español sería, de modo definitivo, la lengua general de la nueva sociedad impuesta. En efecto, si bien las lenguas indígenas como el aymara y el quechua fueron enseñadas y habladas ampliamente durante el periodo colonial, manteniéndose en uso hasta la actualidad, en lo sucesivo, hasta el tiempo presente, la situación de estas lenguas es de subordinación con relación al español como lengua dominante en todo el dominio español, y, por inclusión, en toda el área andina.

Ahora bien, como se ha señalado anteriormente, el fenómeno de sustitución de las lenguas aymara y quechua por la lengua española fue mucho mayor en aquellas regiones donde la colonia española estableció asentamientos duraderos de tipo urbano, dentro de los cuales desplazaron o literalmente sustituyeron a la población indígena y sus lenguas, es decir, en zonas relativamente cercanas a la costa y fácilmente accesibles; lo que viene a coincidir con el área donde, en la actualidad, se encuentran gran parte de las llamadas “grandes ciudades criollas” (p. ej. Lima y Santiago). En cambio, en las zonas medioaltas y altas de los Andes, donde se concentró gran parte de la población indígena (la originaria y tal vez la desplazada), el fenómeno de mantenimiento lingüístico de las lenguas reseñadas fue mucho mayor que el observado en las zonas bajas. En gran medida, esto fue así porque las zonas medioaltas y altas de los Andes son zonas donde históricamente las lenguas aymara y quechua han sufrido menos presión por parte del español.

5. Periodo republicano

En el terreno socio-político, la primera mitad del siglo XIX estuvo marcada por las independencias de las colonias españolas en América. Éstas estaban compuestas principalmente por españoles “criollizados” y sus sucesores criollos. El principal objetivo del contingente republicano fue romper las amarras políticas que lo ataban a la corona española. Una vez lograda la independencia de las colonias, las nuevas elites criollas se impusieron como el grupo dominante de la región. Según Lavallé (300), a pesar de haber traído la autonomía política a las otrora colonias españolas, en lo inmediato, la independencia no provocó cambios significativos en cuanto a las estructuras estatales, sociales y económicas. Por ejemplo, en el Perú, que en los albores de la independencia comprendía todo el

territorio de lo que hoy es el norte grande de Chile²¹, el *tributo* (que es un antiguo impuesto racial que pagaban los pueblos indígenas) fue suprimido al día siguiente de la independencia, pero volvió a aparecer poco después con el nombre más neutro de “contribución indígena” (Lavallé 300).

En el terreno lingüístico, la situación fue relativamente similar. Como se ha señalado anteriormente, en el siglo XVIII, al manifestarse las primeras señales de oposición al control de la corona española sobre las colonias, el español ya estaba fuertemente establecido como la lengua de la vida pública y oficial. Por tanto, al lograrse la independencia, la permanencia del español como lengua general (o dominante, con respecto a las lenguas indígenas) nunca se vio realmente en peligro. En su mayoría, las nuevas elites americanas eran monolingües en español; por tanto, pese a que se luchó tenazmente contra algunas formas de la colonización española, en el terreno idiomático no hubo ruptura entre la corona y los criollos sobre cuál tenía que ser la lengua de la vida pública y oficial. Durante ambos dominios, se opinaba que era imprescindible un instrumento de cohesión y de dominación, lo mismo en el ámbito sociopolítico que lingüístico. Pese a la utilidad y difusión que tuvieron las lenguas aymara y quechua para la evangelización, desde el periodo colonial, la lengua española representa ese instrumento.

A raíz del fenómeno de mantenimiento lingüístico reseñado anteriormente, en el caso de las lenguas indígenas, es posible afirmar que, hasta la primera mitad del siglo XIX, las lenguas aymara y quechua aún se extendían de modo consistente a lo largo de gran parte del área andina, en las comunidades indígenas situadas en las zonas medioaltas y altas (p. ej. en los valles de Cochabamba, Cuzco y San Pedro de Atacama) y, según Gundermann, González y Vergara (2007, 137), incluso en las comunidades indígenas situadas en los valles bajos y en los centros mineros donde los indígenas históricamente han trabajado (p. ej. cerca de la ciudad de Iquique o Calama, en el caso de lo que hoy es Chile). Ahora bien, como se ha visto anteriormente, la relación entre la sociedad criolla y la sociedad indígena y sus respectivas lenguas había adquirido ciertas características específicas que, en su conjunto, situaron a los pueblos indígenas y sus lenguas en una condición de subordinación. En parte a raíz de esto, en parte porque desde la “anexión” de las regiones del norte grande al estado chileno, en 1884, las culturas y lenguas indígenas no han ocupado un lugar relevante entre las preocupaciones nacionales relativas a los pueblos originarios, en la segunda mitad del siglo XIX los pueblos indígenas de las zonas medioaltas y altas de lo que hoy es el norte

²¹ Bolivia logró salida al mar recién a partir de la constitución de 1831, en la cual, por primera vez, se declara a la *Provincia Litoral* como parte integrante de su territorio (vid. el artículo tercero de esta constitución, que puede ser consultada en línea, en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com>).

grande de Chile iniciaron un doble proceso de integración al país y de relativo abandono de sus culturas y de sus lenguas (Gundermann, González y Vergara 2007, 138). Esto se pone de manifiesto incluso en las demandas que los pueblos indígenas hacen a las autoridades chilenas a finales del siglo XIX y a lo largo de gran parte del siglo XX, las cuales “están orientadas a la incorporación o profundización del proceso modernizador e integrador, tales como la instalación de escuelas, el mejoramiento de los caminos o el apoyo en el ámbito productivo” (Gundermann, Vergara y González 2008, sin página). Como se puede constatar, en todas las reivindicaciones citadas está ausente la autoafirmación identitaria. Así, pues, a principios del siglo XX, la lengua española ya se había extendido consistentemente en las comunidades de las zonas medioaltas y altas del área andina, en desmedro de las lenguas originarias, particularmente en el norte grande de Chile. En las zonas altas, por ejemplo, la expansión masiva del español tuvo lugar, de modo particular, con la llegada de las escuelas públicas, a partir de 1930 (González 2002, 79).

6. Periodo actual²²

Como se ha señalado con anterioridad, en la actualidad, el aymara es la principal lengua indígena del norte de Chile, y la segunda en importancia a nivel nacional, después del mapudungun. Ahora bien, “el estado actual de esta lengua indígena y sus tendencias de desarrollo a futuro constituyen una materia de preocupación para la institucionalidad pública, el mundo académico y los propios aymaras, sus dirigentes y organizaciones” (Gundermann, González y Vergara 2007, 123). En efecto, si bien el Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC) cuenta con un Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) desde el año 1995, y que recientemente, en el año 2008, se ha constituido de modo oficial la *Academia Nacional de la Lengua Aymara*²³ como parte del *Programa de Recuperación y Revitalización de las Lenguas Indígenas en Chile* de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena de Chile (CONADI), en la actualidad, sólo 35,2 por ciento de quienes se consideran aymaras en Chile asegura tener un manejo “eficiente” de la lengua indígena. Entre quienes la hablan, se usa con baja frecuencia, puesto que a penas un poco más de un tercio de los hablantes (37,3 por ciento) sostiene emplearla a diario. La situación es aún más alarmante si se toma en cuenta que unas 33 500 personas (aproximadamente 70 por ciento) del total de quienes se identifican como aymaras en Chile afirman ser monolingües en español. En cambio, el monolingüismo aymara parece haber desaparecido casi completamente entre los aymaras chilenos. Esto entra en contraste con el hecho de que casi la

²² Gran parte de los porcentajes que aparecen enunciados en este punto proceden de Gundermann, González y Vergara (2007) y Gundermann, Vergara y González (2008).

²³ La función principal de esta Academia es promover y desarrollar la enseñanza y el aprendizaje de la lengua aymara, así como su uso habitual y generalizado.

totalidad de estos últimos asegura tener un manejo “eficiente” de la lengua española. Así, pues, a pesar de que, hoy en día, esta lengua vive un proceso de redistribución y ampliación geográfica, en parte a raíz de las intensas migraciones desde las zonas medioaltas y altas de los Andes hacia las grandes ciudades costeras y regiones de temprana colonización, y en parte a raíz de las instancias estatales que han iniciado un proceso de promoción y desarrollo de la enseñanza y el aprendizaje de la lengua aymara, la situación en la que se encuentra actualmente el aymara en Chile es una situación de “minorización” (Gundermann, Vergara y González 2008, sin página). Incluso allí donde una cierta proporción de personas asegura tener un manejo eficiente de la lengua aymara, el español parece haberla reemplazado como código de comunicación.

En cierta medida, la situación actual de la lengua aymara es tributaria del tardío reconocimiento gubernamental de los aymaras de Chile como cultura originaria, el cual tuvo lugar recién a inicios de la década de los noventa, como parte de la reforma de la política indígena del estado desde el modelo asimilacionista hacia uno multi o intercultural. Hasta ese momento, “los aymaras no habían sido incorporados a las leyes e instituciones indigenistas, cuya vigencia se extendía fundamentalmente a los mapuches” (Gundermann, Vegara y González 2008, sin página). No es pues de sorprender que se haya desarrollado entre los propios aymaras una tendencia a la integración al país en desmedro de su identidad cultural.

En el caso del quechua, hasta donde se sepa, no existe ningún estudio que haya investigado sobre el número total de hablantes de quechua en Chile. El único dato que se maneja con certeza mediana es que en Chile hay 6175 personas que se identifican como quechuas (INE 2008, 40). Como se ha señalado anteriormente, esto representa el 0,9 por ciento de la población indígena en Chile. Ahora bien, a la luz de lo anteriormente señalado con respecto a la lengua aymara, se está en medida de afirmar que si la situación del quechua no es igual a la del aymara, es (por lo menos) muy similar. Aunque tal vez es peor, porque el reconocimiento gubernamental de los quechuas como cultura originaria aún no se ha producido en Chile y la creación de una academia quechua de la lengua es un proyecto que, en la actualidad, apenas se contempla. Pero de ser tal como se presupone (el cual sería el “mejor” de los casos), de las 6175 personas que en Chile se identifican como quechuas, sólo unas 1850 personas serían hablantes de quechua, y únicamente 615 usarían esta lengua a diario. Así, pues, se puede afirmar que la situación en la que se encuentra actualmente el quechua en Chile, sin lugar a duda, también es de “minorización”.

7. Conclusión

Los precedentes (socio)lingüísticos presentados hasta aquí ofrecen una actual imagen de crisis de las lenguas aymara y quechua en Chile. En efecto, desde la irrupción de los españoles en América, ambas lenguas han estado sometidas a una extensa e intensa presión para su abandono por la lengua dominante, el español. En el caso de lo que hoy es Chile, particularmente desde la “anexión” del norte grande al estado chileno, esta presión ha sido acompañada de una enérgica acción estatal en favor del español (Gundermann, Vergara y González 2008, sin página). Es difícil determinar si cambios recientes tales como el reconocimiento de los aymaras de Chile como cultura originaria y la creación de la *Academia Nacional de la Lengua Aymara* van a revertir esta situación de “minorización”, porque la transición desde un modelo asimilacionista hacia uno intercultural es aún muy reciente como para hablar de cambios significativos (y estables) en cuanto al estatuto, la difusión y la frecuencia de uso del aymara. En el caso del quechua, la cuestión es todavía más nebulosa. Sólo el tiempo y la realización de estudios futuros irán despejando tales incertidumbres.

Por otra parte, no se puede dejar de mencionar que la relativa “convivencia” del español con las lenguas aymara y quechua suscitó una situación de *contacto de lenguas*²⁴ que fue generando una sucesión de procesos de adaptación lingüístico-cultural a partir de los cuales se dieron modalidades que se han ido convirtiendo de modo progresivo en variedades de español propiamente andinas, relativamente estables; de modo particular, en las zonas donde el fenómeno de mantenimiento lingüístico ha sido mayor, pero también en las zonas bajas donde actualmente residen migrantes procedentes de las zonas medioaltas y altas. Ciertamente, los pueblos indígenas del norte grande de Chile tuvieron que adoptar el español como lengua de uso general. Pero al hacerlo, hablaron (y siguen hablando) el español (la lengua-meta) con interferencias de sus lenguas propias (la lengua-fuente). Por consiguiente, en el caso del norte grande de Chile, de modo particular en lo que se refiere al estado actual del español hablado en el pueblo andino de San Pedro de Atacama y sus alrededores, es necesario volver a pensar la situación del español que allí se habla, y reconocerla como un proceso ambivalente de *andinización* del español y *españolización* del habla de los pueblos andinos de Chile.

²⁴ Según Lipski (comunicación personal, el 19 de septiembre de 2007), en una situación de contacto de lenguas, las transferencias lingüísticas, a saber, el *préstamo lingüístico* y la *sustitución lingüística*, no cuestan nada y son lo primero que ocurre. Thomason y Kaufman (1988) definen el *préstamo lingüístico* (borrowing) como un fenómeno que “se da en una situación de mantenimiento de la propia lengua, a la cual los mismos hablantes le incorporan rasgos externos. De un modo invariable, en tal situación, los primeros elementos externos que ingresan en la lengua son elementos léxicos”; mientras que la *sustitución lingüística* (interference through shift) es un fenómeno que “se da en una situación de cambio de lengua (de la lengua-fuente a la lengua-meta) y es el resultado producido por hablantes que hablan la lengua-meta con interferencias de su lengua materna” (cit. en Godenzzi 158).

Referencias bibliográficas

- Adelaar, W. F. H. 2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alvar, M. 1996. "Las investigaciones sobre el español de América." *Manual de dialectología hispánica. El Español de América*. Dir. Alvar, M. Barcelona: Ariel. 39-48
- Bertonio, L. 2006 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Cerrón-Palomino, R. 1999. "Tras las huellas del aimara cuzqueño." *Revista andina* 17.1: 137-161.
- Cerrón-Palomino, R. 2007. "Aimara." *B. APL* 44: 131-152.
- Cook, N. D. 1981. *Demographic collapse, Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coseriu, E. 1988 [1958]. *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Frago García, J. A. y Figueroa, M. F. 2001. *El español de América*. Cádiz: Universidad de Cádiz
- Godenzzi, J. C. 2005. "Transferencias lingüísticas entre el quechua y el español." *En las redes del lenguaje: Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico. 157-177.
- González Holguín, D. 1607. *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*. Ciudad de Los Reyes (Lima): Francisco del Canto.
- González Holguín, D. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Lima: Universidad de San Marcos.
- González Miranda, S. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990*. Santiago: DIBAM.
- Gundermann, H. 1994. "¿Cuántos hablan en Chile la lengua aymara?" *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 32: 125-139.
- Gundermann, H., González, H y Vergara, J. I. 2007. "Vigencia y desplazamiento de la lengua aymara en Chile." *Estudios filológicos* 42: 123-140.

Gundermann, H., Vergara, J. I. y González, H. 2008. "Situación actual y tendencias de cambio sociolingüístico del aymara en Chile." Manuscrito sin publicar; San Pedro de Atacama, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo.

Hardman, M. 2001. *Aymara*. Munich: Lincom Europa.

Henríquez Ureña, P. 1921. "Observaciones sobre el español en América." *Revista de filología española* 8: 357-390.

INE (2008) = Instituto Nacional de Estadísticas. 2008. *Población y Sociedad. Aspectos demográficos*. Santiago.

Knudson, K. 2007. "La influencia de Tiwanaku en San Pedro de Atacama: Una investigación utilizando el análisis de isótopos del estroncio." *Estudios Atacameños* 33: 7-24.

Lavallé, B. 1993. *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*. Paris: Belin.

Lenz, R. 1940. *El español en Chile*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Lipski, J. 2002 [1996]. "El español de Chile." *El español de América*. Madrid: Cátedra, 219-226.

Ludwig, R. 2002. "Urbanidad, migración e hibridación de la lengua: procesos de contacto en el español de Santiago de Chile." *La Romania americana. Procesos lingüísticos en situaciones de contacto*. Ed. Díaz, N., Ludwig, R. y Pfänder, S. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert. 357-386.

Lumbreras, L. 1981. *Arqueología de la América Andina*. Lima: Milla Batres.

Lumbreras, L. 1990. *Visión arqueológica del Perú milenario*. Lima: Milla Batres.

Maalouf, A. 1998. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset & Fasquelle

Mannheim, B. 1991. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

Oroz, R. 1966. *La lengua castellana en Chile*. Santiago: Universidad de Chile.

Rivarola, J. L. 2001. "Sobre la historia de los contactos de lenguas en el área andina." *El español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 123-157.

Santo Tomás, Domingo de. 1995 [1560]. *Grammatica, o, Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Cuzco: CBC, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Santo Tomás, Domingo de. 2006 [1560]. *Léxico quechua*. Cuzco: Convento de Santo Domingo-Qorikancha.

Solano, F. de. Ed. y comp. 1991. *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tercer Concilio Limense. 1984 [1584]. *Doctrina Christiana, y catecismo para instrucción de los indios*. Lima: Petroperú.

Torero, A. 2002. *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: IFEA, Editorial Horizonte.

Villalobos, S. et al. 1974. *Historia de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

Villalobos, S. 2002. *Chile y Perú. La historia que nos une y nos separa (1535-1883)*. Santiago: Editorial Universitaria.

Wagner, C. 1996. "Chile." *Manual de dialectología hispánica. El español de América*. Dir. Alvar, M. Barcelona: Ariel. 222-225.

Wagner, C. 1998. "El Atlas Lingüístico y Etnográfico de Chile (ALECh)." *Estudios filológicos* 33: 119-129.

Wagner, C. 2005. "Septentrionalismos léxicos y contactos dialectales en Chile." *Estudios filológicos* 40: 189-196.

Wagner, C. 2006. "Las zonas dialectales de Chile." *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 44.1: 13-29.

**Contacto lingüístico en la Cordillera Andina de Mérida:
Breve contexto histórico y
consideraciones sobre un caso particular**

Belkis Barrios
Université de Montréal

Introducción. Primeros pobladores, primeras lenguas. Demografía actual. Las canciones de Doña Agustina Araujo de Salcedo: una manifestación actual de contacto y evolución lingüísticos. Resistencia indígena y reformas constitucionales. Conclusiones. Anexo

Resumen

En la Cordillera Andina venezolana, particularmente en el estado de Mérida, se ha recogido la evidencia textual de cambios lingüísticos impredecibles, producto del contacto entre una diversidad de lenguas prehispánicas con el español. El resultante de este proceso es una variedad lingüística autóctona que no encaja dentro de una taxonomía preestablecida, sino que más bien es signo del proceso orgánico de cambio lingüístico que experimenta toda lengua con el paso del tiempo y bajo la influencia de factores contextuales específicos. En este trabajo, en el que amplió el estudio conducido recientemente por dos investigadores de la Universidad de Los Andes en Mérida, propongo que estos cambios no deben necesariamente percibirse como un hecho negativo que conduzca irreversiblemente a la pérdida de las lenguas autóctonas, sino como una realidad favorable en su posibilidad de contribuir al fortalecimiento y revitalización de las lenguas locales.

Résumé

Deux chercheurs de l'Université des Andes de la province vénézuélienne de Mérida ont récemment démontré l'évidence textuelle de quelques changements linguistiques imprédictibles dont l'origine est due au contact entre une variété de langues préhispaniques avec l'espagnol. De cette évolution a surgi une variété linguistique autochtone qui ne correspond à aucune taxonomie prédéterminée, elle est plutôt une preuve du processus naturel de mutation de toutes les langues à travers le temps et sous l'influence de certains facteurs contextuels. Dans ce travail j'essaie d'approfondir l'étude déjà faite par ces chercheurs en proposant de ne pas percevoir les changements linguistiques de la région comme une réalité négative, mais plutôt comme des circonstances favorables menant au renforcement et à la revitalisation des langues locales.

1. Introducción

Los grupos étnicos y las lenguas indígenas de la Cordillera de los Andes venezolanos han sido objeto de amplios estudios locales en distintas épocas, aunque a un ritmo bastante intermitente. Tulio Febres Cordero, Alfredo Jahn, Julio César Salas y José Ignacio Lares conformaron el primer grupo de antropólogos y lingüistas que emprendieron investigaciones en este campo, las cuales alcanzaron su período más fructífero durante la última década del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX y sentaron las bases de la antropología y de la historia de la región. Luego de un período más o menos extendido de menor actividad durante los dos últimos tercios del siglo XX, los estudios etnolingüísticos en el área andina se han retomado, en especial bajo la subvención de la Universidad de los Andes en Mérida y sus Centro de Investigaciones Etnológicas y Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), ambos a cargo de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño. La intensificación de los estudios en este tema coincide con las reformas constitucionales y legales de finales de la década de los noventa, en las que se dio un giro favorable en relación con la reivindicación de los derechos indígenas.

Nuestro propósito en este trabajo es el de esbozar algunas consideraciones de tipo teórico y socio-histórico en torno a ciertas evidencias marcadas de contacto lingüístico entre una lengua indígena local –aparentemente el Torondoy— y el español en el área de Nueva Bolivia (cuena del sur del Lago de Maracaibo en el Estado Mérida), a partir de un corpus que recopilaron dos investigadores de la Universidad de los Andes en el año 2002. En el estudio de este corpus, en el que la influencia del español es indiscutible, nos interesamos especialmente por la cuestión de la revitalización de las lenguas indígenas dentro del contexto de la reivindicación de los derechos de las comunidades autóctonas.

En la primera parte del trabajo, presentaremos entonces un breve contexto histórico sobre el poblamiento pre-hispánico de la Cordillera Andina Venezolana, en particular en el hoy llamado Estado Mérida, donde incluiremos algunas hipótesis que se han planteado sobre los primeros grupos étnicos presentes en el área y sus orígenes lingüísticos. Esta primera parte concluye con algunos datos demográficos que proporcionan una idea acerca de la población indígena actual del Estado Mérida.

Seguidamente, dedicaremos algunas páginas a contextualizar el corpus de estudio desde una perspectiva sociolingüística y, por último, en la tercera sección, discutiremos algunos aspectos relativos al nuevo marco constitucional venezolano que, de aplicarse de manera efectiva y consistente, podría representar un importante aporte en relación con la reavivación de las lenguas indígenas.

Conviene aclarar que, debido a limitaciones de espacio y también al hecho de que el corpus de análisis proviene del Estado Mérida, no nos extenderemos en consideraciones sobre el poblamiento prehispánico ni sobre las condiciones demográficas actuales de las comunidades indígenas en Trujillo y Táchira, los otros dos estados que conforman la Cordillera Andina venezolana.

2. Primeros pobladores, primeras lenguas

Investigadores de las distintas épocas coinciden en señalar que la identificación y clasificación de los grupos étnicos que habitaban la Cordillera Andina a la llegada de los conquistadores fue una tarea muy difícil, por dos razones fundamentales: primero, los españoles no se interesaron, aparentemente, en obtener información exacta y adecuada. Clarac (42) cita a Julio C. Salas:

...como no hablaban las lenguas indígenas, interpretaban lo que querían y anotaban los nombres indígenas (sin saber si se trataba de caciques, de comunidades o de grupos más numerosos) con un descuido total; [...]

La segunda razón, según Clarac, obedece a un fenómeno de desplazamiento:

La otra característica de la toma de posesión del territorio por el español, es la costumbre que adoptaron ellos de mudar a los indígenas de una encomienda a otra, de una comunidad a otra, lo que mezcló mucho la información original. (42)

En 1996, Clarac planteó que la población de la Cordillera debe de haberse establecido a través del tiempo por diversas olas migratorias y propuso la hipótesis de que la primera de estas olas se conformó por un grupo que se asentó en la zona desde un tiempo impreciso y cuya historia es muy poco conocida. Se puede deducir, según la investigadora, que el segundo grupo que comenzó a poblar la Cordillera al comienzo de la era presente ha debido de ser de origen chibcha, pues se conservan ciertas evidencias arqueológicas que revelan rasgos distintivos de esa civilización en cuanto a rituales culturales, religión, costumbres funerarias, técnicas agrícolas y mitología. La población actual de la Cordillera de Mérida, señala Clarac, podría descender de esta ola¹. Ya a principios de siglo, Febres Cordero había sugerido la presencia prehispánica de un contingente chibcha en el área andina venezolana, y se apoyó en los trabajos de Vergara y de Humboldt para inferir que, a su vez, ese mismo contingente chibcha era probablemente de origen pre-quechua o guaraní. Al igual que Febres Cordero, Salas planteó la posible presencia de componentes lingüísticos pre-quechua en

¹ De hecho, más adelante se comprobarán algunos rasgos lingüísticos chibchas en el corpus seleccionado.

ciertos vocablos (específicamente “chama” y “mucu”) de los Andes de Venezuela. Hacia el siglo IX de nuestra era, según Clarac, llegó un tercer grupo de probable origen arawak (Clarac en Gordones y Meneses 41-42).

Gordones y Meneses, ambos también investigadores de la Universidad de los Andes, sostienen que en la Cordillera de Mérida existía una rica diversidad étnica y lingüística al momento de la llegada de los colonizadores. De acuerdo con la interpretación de ciertas muestras arqueológicas, los científicos infieren que las diversas oleadas migratorias que allí se asentaron provenían de la región nor-oriental del país, de la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo y posiblemente también de los Llanos Altos Occidentales.

A efectos del artículo, resulta de interés conocer el hecho de que en la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo² coexistía, de acuerdo con los estudios de Gordones y Meneses (56-57), una diversidad de comunidades étnicas de habla arawak, chibcha y caribe y que las parcialidades de habla caribe y de habla chibcha vivían en guerra territorial permanente.

Los estudios léxico-estadísticos nos permiten plantear que los grupos de habla chibcha penetraron la cuenca sur-occidental del lago de Maracaibo antes que los grupos de habla caribe. Hace 4.500 años, los antepasados de los Barí iniciaron su penetración desde el territorio colombiano, específicamente desde Valledupar hacia la cuenca occidental del Lago de Maracaibo; en esa época se separaron de los antepasados de los Tunebos y los Muiscas que continuaron hacia el sur en dirección a la Sierra del Cocuy (Constenla, 1995). Mientras tanto, las parcialidades de habla Caribe, en cambio llegaron a la región hace aproximadamente mil años antes del presente en diversas oleadas migratorias provenientes, por un lado, de los llanos a través de la depresión del Táchira, y por el otro, desde la costa norte atravesando el Lago de Maracaibo (Ruddle y Wilbert, 1983; Tarble, 1985). (57)

Los topónimos y antropónimos de la cordillera de Mérida también nos permitieron establecer la existencia de un grupo étnico relacionado con la lengua Arawak hacia la vertiente sur-oriental de la cordillera. Hipotéticamente, la penetración de este grupo se pudo producir desde los Llanos de Barinas hacia esta porción de la cordillera de Mérida que colinda con el estado Táchira. (59)

Existen ciertas discrepancias entre los primeros investigadores de la Cordillera Andina venezolana en cuanto a las poblaciones y afiliaciones lingüísticas de las comunidades que se asentaban en el área en la época prehispánica. Por razones de

² Área precisa donde se recopiló el corpus lingüístico.

espacio, no nos detendremos en detalle sobre este punto sino que nos limitaremos a mencionar ciertos aspectos claves. Clarac (42) recuerda que José Ignacio Lares, en las primeras investigaciones sobre historia y antropología merideña, clasificó a las poblaciones andinas de Venezuela en dos grandes grupos: 1) los Timotes, a quienes ubicó en el Estado Mérida e incluyó bajo este nombre a todos los subgrupos de la región (Chamas, Tatuéis, Escagüeyes, Guaruníes, etc., y 2) la “nación de los Cuicas” en el Estado Trujillo. Según Clarac, Febres Cordero pareció también adoptar la misma clasificación. Alfredo Jahn (334) ubicó igualmente a los “cuicas” en el Estado Trujillo, mientras que para Mérida propuso la familia genérica de los timotes con sus tres parcialidades étnicas y lingüísticas principales: Timotes, Mucuchíes y Miguríes. Dentro de los Timotes, incluyó ocho parcialidades entre las que se encontraban los Esnujakes, Jajóes y Chachopos; dentro de los Mucuchíes colocó a 14 subgrupos entre los que se contaban los Torondoyes, Escagüeyes, Mucurubáes, Mucumpíes y Mucubajíes, y dentro del tercer grupo, los Miguríes, incluyó 32 parcialidades como los Tabales, Tatuéis, Mucujunes y Mucumbíes, entre otros.

Julio C. Salas, por su parte, introdujo un elemento importante de desacuerdo al distinguir cuatro grandes familias para los Andes venezolanos: en el Estado Trujillo se encontraban, según él, los Timotes y los Cuicas; en el Estado Táchira y en el sur del Lago de Maracaibo habitaban los Motilones y en Mérida coexistían los Mucus³ a quienes Salas llamó también Chamas⁴ (Clarac 44).

3. Demografía actual

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística de Venezuela, las cifras aportadas por el Censo General de Población y Vivienda y el Censo Especial Indígena del año 2001 reflejan que el total de la población indígena de Venezuela es de 534.816 habitantes, lo cual representa el 2,14% de la población nacional. El censo del 2001 reporta, además, que en el Estado Mérida existe una población total de 682.201 personas, de las cuales 2.378 aseguraron pertenecer a un pueblo indígena (es decir, sólo el 0,34%). Sin embargo, de éstas solamente 636 declararon que hablaban el idioma indígena del pueblo al que pertenecían, mientras que 661 reconocieron no hablarlo. Debe también tomarse en cuenta que el Instituto Nacional de Estadística estima que unas mil personas posiblemente hablen algún idioma indígena, aunque no lo hayan declarado así en el censo.

En el año 2003, de acuerdo a la información que suministra Bastidas (296), las comunidades indígenas del Estado Mérida se concentraban en tres de los 23 municipios que conforman el estado: en el Municipio Sucre se encontraban las

³ Según la obra de Salas *Tierra Firme*, citada en Clarac (44).

⁴ En todas sus otras obras, según Clarac.

comunidades de Quinaroos, Mukujumbú, Guazábara, Los Azules, Agua de Urao, Cacés y Quinanoes. En el Municipio Miranda, habitaban unos 100 indígenas Timote descendientes de los Mucuxaman, Quindora, Chiquimpú, Mucuguá y Mucumbas. En el Municipio Tulio Febres Cordero, específicamente en las localidades de Nueva Bolivia y Santa Apolonia, se encontraba un grupo de individuos que se llamaban a sí mismos Timoto-Cuicas, migrados a esa zona desde el páramo merideño (Timotes, Piñango, Torondoy, Nueva Bolivia). Fue en esta zona donde se recopiló el corpus lingüístico que comentaremos en la sección siguiente.

4. Las canciones de Doña Agustina Araujo de Salcedo: una manifestación actual de contacto y evolución lingüísticos

González Ñ. y Bastidas (miembros del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas de la Universidad de los Andes) informan que, de acuerdo con los estudios etnolingüísticos recientes, no se ha identificado hasta el momento ningún hablante de la familia de lenguas que usaban los antiguos grupos étnicos de Mérida, aunque aseguran que sí se han podido localizar, mediante diversos trabajos de campo, algunos indígenas que conservan en su habla ciertas huellas de la lengua de sus antepasados. En el año 2002, los investigadores emprendieron un trabajo de campo que les permitió recoger un corpus en lengua aparentemente Torondoy, una de las variedades de la familia lingüística del Mucuchíes que se hablaba en el Estado Mérida desde la época prehispánica, según la clasificación que propuso Alfredo Jahn (334). Este corpus consiste en tres canciones interpretadas por Agustina Araujo de Salcedo, mujer de 66 años de edad de origen Timote, habitante de Nueva Bolivia. Las canciones se grabaron y posteriormente se elaboró su transcripción fonética. Araujo les informó a los investigadores que había aprendido estas canciones en su juventud, al escucharlas de otros jóvenes habitantes de poblaciones cercanas, en la vía hacia Torondoy. A continuación, reproducimos las tres canciones (González y Bastidas 832-834).

Primera canción⁵

éri jati dikiráti tumisári mikibáke
tarikéni dekibáke kepapéki sintiráti
numikámi ripiráti nikifári mafanáti
éribasi dikitare kenimári namiráni
komo no te pidi bári
por eso tiene bucáni
no sia singa te mujeri

⁵ Interpretación en estilo de corrido ranchero mexicano de una canción cuyo intérprete y autor originales se desconocen. Araujo les aseguró a González y Bastidas que la lengua en la que ella interpretó su versión fue el torondoy; sin embargo, se verá que el análisis lingüístico que los investigadores realizan posteriormente indican la ausencia de rasgos del torondoy en el corpus.

no mi agasa nepináni

II
delabéke nenesaja
deso no ai ke dudáre
manitasa sa muchacha
saka nabi na paseare
kundinare nokonseña
¡ay que bonita Isamári!
me se hubiese sido imáis alto
ya pregúntale a Kapári
ke kalea la kampani
Kunke se tukába bári
pala béida de un ingata
ke pirári nopirári
ti pareme kontestare
no le meta kokiapáni
na majái ke sea selosa
se ne pronto (e)netáni
ke se kede kuma loka
ebísa numakamani

Segunda canción⁶

Si nasate sin corazón en el páche
ti ne tiene la kapa de se nasá
si me da tu korási yo te památi
ke tabáje kitiki kisí kisá
ya ne káme ni déme ni me namóre
ya mi bári n' es bári pensando in ta
a tanáne me lleva kuntuidifási
ke tabáje kitiki kisí kisá

Tercera canción⁷

Sembé una fói
tal vez será foimái...

A continuación, nos dedicaremos a plantear algunas consideraciones de interés en relación con este corpus lingüístico. En primer lugar, González y Bastidas

⁶ Interpretación en una lengua indígena que, según Araujo, sería Torondoy. Se observa en esta versión una fuerte influencia del español; la versión original de esta canción se titula "Sin corazón en el pecho", su compositor es Aurelio Marín y su intérprete más conocido Carlos Argentino, con la orquesta Sonora Matancera.

⁷ Fragmento de la canción "Flor sin retoño", del compositor Gasson, cuyo intérprete más conocido fue Pedro Infante. De nuevo, se observan rasgos de una lengua indígena castellanizada.

revelan que encontraron algunas semejanzas con las lenguas chibcha tunebo⁸ (Osborn en González y Bastidas 838) y barí⁹ (Rivet, Gordones en Gonzáles y Bastidas 839). “Se encuentra presente en esta muestra el morfema /asa/ el cual...se derivaría del étimo muisca y tunebo /hase/ correspondiente al pronombre de primera persona en singular” (837). En cuanto al léxico, también observaron correspondencias con el u'wa o tunebo: /itirá/ (“unas”), los vocablos /sintirati/ y /dikiráti/ y la palabra /delabeke/ que los investigadores relacionan con el verbo tunebo /bekáia/ (“para ir”) (838). En relación con las correspondencias con el barí, lo único que observaron fue la palabra /bári/, que podría corresponder, según sugieren, con la palabra del barí hablado hoy que designa a “persona” o “gente”. Así, infieren que el corpus muestra cierta similitud sintáctica, estructural y léxica con estas dos lenguas chibchas vecinas, lo cual podría conducir a pensar que existe una influencia ancestral del tunebo en la cordillera de Mérida, como se ha expuesto en la sección 2 de este artículo. Algunos investigadores como Clarac y Osborn (en González y Bastidas 839) sostienen que los tunebo han permanecido en contacto con la frontera entre Colombia y Venezuela y que consideraban a los antiguos indígenas de Mérida como sus antepasados.

Sin embargo, resulta curioso el hecho de que, si bien la Sra. Agustina aseguró que la lengua de las canciones que interpretó es el torondoy, los investigadores no encontraron correspondencias entre las palabras de las canciones y las palabras que recoge Lares (en González y Bastidas 835) como “dialecto mucuchis del torondoy”, ni tampoco en los vocabularios que recopiló Febres Cordero en 1969 sobre los dialectos mucuchís y mucubaches, ni en los vocablos que registra el “Léxico timote español” propuesto por Arrieta Espinoza. Tampoco identificaron en el corpus ninguna de las 16 palabras que Jahn incluye como del léxico torondoy en su tabla comparativa de los dialectos andinos de Venezuela con el chibcha, las cuales sí muestran semejanzas con el mucuchis y con el timote. Esto parecería confuso, en relación con el corpus en cuestión, si se toma en cuenta que la lengua torondoy mostraba una estrecha relación tanto con el mucuchís como con el timote, aunque posiblemente se trataba de idiomas diferentes según Lares, Febres Cordero y Jahn.

Al hecho de que los investigadores no encontraran vestigios ni de mucuchís ni de timote en estas versiones “torondoy”, pero sí de lenguas chibchas, se añade la marcada influencia del español en las versiones de esta lengua indígena recogida en el corpus, además de la influencia musical hispana, lo cual sugeriría un indicio de variedad lingüística surgida por contacto. Ahora bien, vale aclarar que al

⁸ Lengua hablada al norte de la cordillera oriental de Colombia, cuyos hablantes antiguos llegaron hasta la cordillera de Mérida.

⁹ Lengua hablada en la región adyacente de la Sierra de Perijá y que se extendió hasta la costa Suroriental del Lago de Maracaibo.

detenernos someramente¹⁰ en las frases castellanizadas contenidas en estas canciones, no observamos alteraciones significativas ni en la morfología ni en la sintaxis correspondientes al español. Lo que aquí se nos presenta es una versátil amalgama entre esa variedad de lengua autóctona y una lengua española bastante estándar, salvo por cinco irregularidades: 1) las grafías y contracciones asignadas libremente a la hora de realizar la transcripción fonética, tales como /deso no ai ke dudare/¹¹; 2) la presencia de tres infinitivos latinizados terminados en –re (Resnick 24): /dudare/, /paseare/, /kontestare/; 3) el reemplazo de /e/ por /i/ en /pidi/ en la frase /como no te pidi¹² bari/; 4) la secuencia invertida de clíticos en /me se hubiese sido imáis alto/ y, 5) en la misma frase anterior, el uso del verbo “ser” en vez del verbo “hacer”¹³.

Sin embargo, en vez de parecer el resultado de cambios propios de la evolución de una lengua prehispánica en contacto directo con el español desde la época de la conquista, algunas de estas irregularidades morfológicas y sintácticas parecerían inherentes a una dinámica compleja de contacto lingüístico, cuyas circunstancias y procesos evolutivos no sería posible predecir en este artículo. En el caso específico de los infinitivos terminados en –re, pensar en un contacto directo con el español sería un sin sentido: la terminación en /e/ característica de los infinitivos latinos no se conservaba ni siquiera en el castellano antiguo y los españoles llegaron a América muchos siglos después, en la baja Edad Media. Nos inclinamos por creer, entonces, que la terminación –re obedece más a un alargamiento fonético de la vibrante /r/ por parte de la intérprete, lo cual ha podido reflejarse en la transcripción fonética como –re en vez de la terminación –r del infinitivo del español moderno.

Asimismo, en el caso de la secuencia invertida de clíticos, sería tal vez inexacto afirmar que se trata de una irregularidad sintáctica producto de un contacto de la lengua andina con el español. El orden invertido, o no estándar, también llamado “vernáculo” en el que /se/ sigue a /me/ o /te/ (Heap 1) como en: /me se dañó el radio/ o /te se cayó el papel/, pasaron en el siglo XX de una posición predominante entre las hablas españolas populares a ser un vestigio arcaico que apenas sobrevive entre las capas rurales de más edad, en ciertas regiones de España (Heap 13-14) y no de Latinoamérica.

En este punto, cabría entonces formularse la interrogante: ¿qué tipo de variedad lingüística es la que se nos presenta en este corpus? Aparentemente, se trata de una variante derivada de múltiples contactos lingüísticos y culturales no sólo con

¹⁰ En este artículo no pretendemos presentar un análisis lingüístico exhaustivo de las frases castellanizadas presentes en el corpus.

¹¹ Debería decir: de eso no hay que dudar.

¹² Asumimos que la intención original debería ser /como no te pedí bari/.

¹³ Suponemos que la intención de la frase debería ser /se me hubiese hecho más alto/.

el español y las manifestaciones populares hispanas, sino posiblemente con otras lenguas indígenas.

Con base a la afirmación de González y Bastidas, quienes señalan que en su trabajo de campo fueron muy pocos los vocablos originales de lenguas locales que pudieron recoger, y a la evidencia de contacto con el español reflejada en nuestro corpus de estudio, se podría pensar que las lenguas ancestrales quizá no hayan desaparecido, sino que más bien pueden haber evolucionado para generar manifestaciones lingüísticas distintas a las lenguas originales, pero derivadas de ellas.

Los factores que podrían reforzar este planteamiento son de diversa naturaleza. Uno de ellos, quizás el más obvio, parte del modelo constitucional tradicional que, desde la colonia hasta el año 1999, tendió a ordenar la asimilación del indígena a la cultura dominante. La legislación anterior a la reforma constitucional de 1999 conducía de manera consistente a la homogeneización del indígena; así, se imponía el cristianismo como la única creencia religiosa legítima y el castellano como la única lengua oficial. El propósito, desde la época de la independencia, era el de “insertar al indígena en el nuevo modelo político de la naciente república, siempre con la finalidad de equipararlo al ciudadano criollo y así no sólo lograr su invisibilidad sino despojarlo de los pocos beneficios que obtuvo durante la colonia” (Bastidas 290).

El artículo 200 de la Constitución Federal de 1811 para los Estados Unidos de Venezuela, por ejemplo, establece:

Como la parte de ciudadanos que hasta hoy se ha denominado Indios no ha conseguido el fruto apreciable de algunas leyes que la Monarquía Española dictó a su favor,...y como las bases del sistema de gobierno que en esta Constitución ha adoptado Venezuela no son otras que la justicia y la igualdad, encarga muy particular a los Gobiernos provinciales, que así como han de aplicar sus fatigas y cuidados para conseguir la ilustración de todos los habitantes del Estado, proporcionarles escuela, academias y colegios en donde aprendan todos los que quieran los principios de la Religión, de la sana Moral, de la política, de las ciencias y artes útiles y necesarias para el sometimiento y prosperidad de los pueblos, procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos Ciudadanos naturales a estas casas de ilustración y enseñanza...a fin de conseguir por este medio sacarlos del abatimiento y rusticidad en que los ha mantenido el antiguo estado de las cosas...

Sin embargo, según Bastidas, la aplicación de instrumentos legales conducentes a la aculturación de los indígenas no dio del todo los resultados esperados por los conquistadores en la región andina de Mérida, puesto que los habitantes

primigenios de esta zona se han caracterizado por su prolongada resistencia a la integración y al cambio de una manera pasiva en general, con algunos levantamientos armados (Amodio en Bastidas 293). Además, Bastidas recuerda el hecho de que los criollos manifestaron poca disposición para aplicar las leyes y que la integración del indio a raíz de la convivencia con el criollo fue un proceso complejo e imprevisible porque el indígena se resistió a absorber las expresiones culturales del criollo en detrimento de las propias y, a su vez, el criollo asimiló gran parte del legado cultural indígena. Ocurrió entonces una especie de intercambio en vez de la esperada asimilación indígena e incluso se dio, en cierto grado, una “indianización” del criollo. De acuerdo con Samudio (en Bastidas 294) “esta situación contribuyó a la pérdida de homogeneidad étnica y al debilitamiento progresivo de los elementos socioculturales que identificaban la comunidad indígena”. Este peculiar contacto cultural y lingüístico que se produjo en el área de la Cordillera Andina venezolana sugiere la posibilidad de que a partir de entonces se hayan gestado variedades lingüísticas nuevas con mayor o menor influencia del español.

Ahora bien, Clarac resalta la necesidad de remontarse a épocas muy anteriores a la post-colonial para explicar el fenómeno del cambio lingüístico por contacto en esta región. Para sustentar su idea, la investigadora infiere que la convivencia entre las tres grandes oleadas migratorias y de asentamiento en la Cordillera de Mérida “habría llevado probablemente a esos diferentes grupos a homogeneizarse política-económicamente, y sobre todo religiosamente...es muy probable que se hayan constituido una(s) nueva(s) lengua(s) en base a estos contactos” (48).

Clarac complementa esta idea al acotar que las probables dificultades de adaptación de las poblaciones que venían de zonas bajas a una región con una topografía tan irregular y característica como la de la Cordillera merideña, conducirían a creer que estos nuevos pobladores no sólo debieron ajustarse a una nueva realidad de producción y tecnología agrícola (terrazas con muros de contención, sistemas de canales de riego) y a una nueva cosmovisión religiosa (en la nueva región los dioses eran las montañas y las lagunas y no el sol y la luna, dioses de los chibchas), sino que también debieron reformular sus lenguas de acuerdo con el nuevo patrón referencial, con la inédita y compleja situación topográfica y cultural (Clarac 50).

La investigadora cree (56) que, por las razones indicadas, han podido surgir en la Cordillera de Mérida nuevas lenguas procedentes de las grandes familias chibcha, arawak, tal vez caribe e incluso quizás quechua o pre-quechua como sugirieron Julio C. Salas y Tulio Febres Cordero, y que probablemente el mucuchí haya sido una lengua que surgió de esa manera, a raíz de la reformulación de otras lenguas diversas y que haya sido así como se conformaron otras nuevas.

Gordones (47) recuerda a Colin Renfrew, quien aseguró que las lenguas surgen en una región a causa de tres dinámicas: la colonización inicial, la sustitución y el desarrollo continuo. Los primeros grupos étnicos que se asentaron inicialmente en la Cordillera Andina venezolana penetraron y colonizaron un área geográfica deshabitada hasta entonces e introdujeron la lengua original en la región, proceso que según el esquema de Renfrew correspondería a la colonización inicial. El proceso siguiente, el de sustitución, se tiene que haber dado cuando la lengua que se hablaba en esa zona geográfica determinada se vio desplazada por otra(s) lengua(s). La penetración de rasgos lingüísticos foráneos a raíz de migraciones o conquistas dio lugar a una toponimia híbrida, a lo cual se refiere Clarac cuando menciona las distintas olas migratorias que se produjeron en la Cordillera de Mérida.

Tras la conquista, el nuevo proceso de sustitución estuvo a cargo de los españoles, quienes entonces comenzaron a implantar nuevos cambios fonéticos y morfológicos que modificaron la toponimia y la antroponimia de los idiomas que ya se hablaban en la Cordillera Andina, como por ejemplo el topónimo de /Xaxi/ que se transformó en su morfología a /Jají/, como se conoce hoy a la localidad (Gordones 47).

En la opinión de Clarac, es posible que a raíz de la imposición del español, haya surgido una o varias lenguas del tipo que hoy se denomina “pidgin”¹⁴ y tras una re-estructuración de esa modalidad pudo haberse generado una o varias lenguas del tipo que hoy se conoce como “criollas” (creole). La hipótesis de Clarac serviría como sustento teórico aplicable a corpus como las versiones hispanizadas de la lengua Torondoy presentes en las canciones interpretadas por la Sra. Agustina Araujo de Salcedo. Ya en 1971, Salas reflexionaba en su libro *Tierra Firme* sobre las comunidades donde todavía en aquella época se hablaban lenguas indígenas, y se refería precisamente al hecho de que en estas lenguas ya se apreciaba una “deformación” manifiesta debido a la apropiación de palabras del español “mal pronunciadas” (Salas en Clarac 56).

Mosonyi ofrece una serie de conceptos muy útiles para comprender la naturaleza de tales cambios lingüísticos. Expresa que, a causa del bilingüismo en las áreas colonizadas, las nuevas generaciones aprenden cada vez en menor grado la lengua autóctona y en su lugar adquieren cada vez en mayor medida la lengua dominante. Esto es lo que él denomina un mecanismo externo de desplazamiento, al que se añade un mecanismo interno de sustitución. Ambas dinámicas explican el hecho de que los códigos propios de la lengua indígena vayan perdiendo paulatinamente su coherencia gramatical, su sintaxis, su estructura léxica, sus giros idiomáticos,

¹⁴ Según el Diccionario de la Real Academia Española, “pidgin” es la lengua mixta usada como lengua franca en puertos y otros lugares entre hablantes de diferente origen lingüístico.

hasta transformarse en una manifestación lingüística que se asemeja cada vez más a la lengua dominante.

Para plantear un caso extremo, si decimos en guarao –un guarao muy influido por el habla criolla—‘tai enfermera kuare remedio ekida’, aunque no sepamos guarao ya entendemos de qué se está hablando, porque virtualmente el idioma utilizado no es guarao, sino algunos fragmentos de esa lengua ya relacionados y complementados por otro código diferente (la frase significa ‘la enfermera no tiene remedio’ y en guarao normal se construiría ‘tai tida ibajukatu kuare yarokota ekida’. (Mosonyi en Pottier 369)

Este fenómeno que describe Mosonyi es similar al que se refleja en el corpus recogido por González y Bastidas, específicamente en frases como: /por eso tiene bucáni/, /deso no ai ke dudáre/, /manitasa sa muchacha/, /me se hubiese sido imáis alto/, /ya pregúntale a Kapári/, /no le meta kokiapáni/, en las que se observa la presencia de un cierto código léxico indígena hibridado con una morfología, una estructura sintáctica y un léxico claramente hispanos, como ya se ha mencionado a lo largo de esta sección. Cabe indicar además la intercalación de una frase completa en español: “ay, qué bonita Isamari”, entre frases de lengua autóctona con mayor o menor grado de castellanización.

Mosonyi sugiere la posibilidad de que las variaciones lingüísticas híbridas de este tipo podrían generarse en el momento en que una lengua indígena coexiste plenamente con la lengua nacional, pero cada vez es más apreciable la necesidad compulsiva del indígena de utilizar el código lingüístico del colonizador. El nativo comienza entonces a utilizar algunas de las palabras y giros del español con lo cual espera complementar su propia lengua, que él mismo percibe ya como inferior, y con recursos expresivos limitados en relación con la lengua dominante. Su lengua ya no resulta un instrumento de comunicación lo suficientemente efectivo. Según Mosonyi, “este sería el período en que se encuentra la mayoría de las comunidades indígenas hoy existentes en Venezuela” (369).

Cabría resaltar en este punto el elemento de la vergüenza étnica que ya en 1927 mencionaba Alfredo Jahn:

En otra ocasión, cuando ascendimos a la cumbre del Páramo del Tambor, hallándonos alojados en la casa de Hilario Carmona, éste, en estado de completa embriaguez, prorrumpió en un monólogo en lengua extraña, pero callose tan pronto advirtió el interés que tomábamos por oír sus palabras y conocer su significado. Igual suerte tuvimos en La Sabana. Un indio viejo de allí, de quien aseguraban que poseía el dialecto antiguo, negolo con firmeza y al referir más tarde este incidente a Hilario, rióse éste y díjonos: ‘es que aunque sepa no les dirá’. Estos hechos nos hacen sospechar que

efectivamente se conserva aún el habla de los antiguos pobladores de Lagunillas como lenguaje secreto de los viejos. (Jahn 329)

Mosonyi (375) se refiere a esta vergüenza como “complejo étnico de inferioridad”. Explica que cuando surge una identidad colectiva oprimida, en la que la generación de jóvenes ya ha interiorizado esa colonización, surge tal complejo. En situaciones de diglosia, en las que un individuo es bilingüe y se siente degradado debido a su procedencia étnica, intenta ocultar sus orígenes aunque no renuncie del todo a ellos. Ello conduce, entre otras transformaciones, a la adopción progresiva de cada vez más elementos de la lengua nacional.

No se puede dejar de mencionar el hecho de que el cambio lingüístico se produce en paralelo con los cambios socio-económicos. En la mayoría de los casos, la influencia de una lengua indígena por el castellano viene dada por la necesidad de nuevos modos de expresión para designar un nuevo sistema cultural. Recuerda Mosonyi que la lengua nacional se ha introducido a través del sistema colonizador en todas sus manifestaciones: la educación, las instituciones, los medios de comunicación, con el refuerzo de un mecanismo subyacente de dominación económica. En tal contexto, predomina el uso de la lengua nacional, lo cual trae como consecuencia que la lengua indígena se distorsione, se mutile, “hasta el punto de que la población indígena se vuelve cada vez más escéptica acerca de la utilidad real y de las posibilidades expresivas intrínsecas de su habla materna” (Mosonyi 374).

Zimmerman presenta la idea de que los préstamos, como elementos de desplazamiento, no deberían necesariamente evocar una connotación negativa. En ciertas circunstancias, según su opinión, estos fenómenos podrían contribuir a revitalizar una lengua en la medida en que promuevan el enriquecimiento de sus facultades de expresión. En cierta manera, cabría sopesar la conveniencia o inconveniencia de incorporar préstamos léxicos que vayan dando lugar a modificaciones morfológicas y por último gramaticales hasta conformar una nueva variedad lingüística derivada de la lengua autóctona pero visiblemente diferente de ella, en contraste con la posibilidad de que la lengua se extinga por no tener cabida el cambio lingüístico que es un proceso, a fin de cuentas, natural de toda lengua.

Conviene aquí recordar a Coseriu (283), quien aseguró que “el cambio en la lengua no es ‘alteración’ o ‘deterioro’, como se dice con terminología naturalista, sino reconstrucción, renovación del sistema, y asegura su continuidad y su funcionamiento. *La lengua se hace mediante el cambio*, y ‘muere’ como tal cuando deja de cambiar”.

Así piensa también Zimmerman, quien se muestra en desacuerdo con algunos lingüistas que intentan describir un proceso de extinción de una lengua como una suplantación progresiva de componentes de la lengua autóctona por componentes de la lengua dominante.

El desplazamiento es un desplazamiento de las funciones de una lengua, es decir el desuso paulatino en dominios sociales. En ciertos casos sí puede darse un proceso paralelo de decadencia dentro de la lengua autóctona recesiva...Hay que recordar que todas las lenguas incorporaron préstamos a lo largo de su historia. Las consecuencias del proceso de préstamo en el desarrollo de la lengua receptora dependen de las actitudes que conllevan, así como de las fuerzas políticas, económicas y culturales y de la identidad de quienes adoptan dichos préstamos. (Zimmerman 113)

5. Resistencia indígena y reformas constitucionales

Con el propósito de relacionar las consideraciones anteriores con la realidad general actual de las lenguas en los Andes venezolanos y lo que podría llegar a ser de ellas, en esta sección se comentarán algunos avances que se han logrado en Venezuela en la última década con respecto a la reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas, particularmente en lo tocante a la conservación de su cultura y de sus lenguas, así como la participación específica de los indígenas de la Cordillera Andina de Mérida en las reformas conseguidas. Estos avances se reflejan en la Constitución de 1999 que incluye un capítulo completo (VIII) dedicado a los pueblos indígenas, así como otros nueve artículos relacionados y tres disposiciones transitorias¹⁵ y en otra serie de instrumentos legales como la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 2005, que contiene un cuerpo de artículos referidos a la educación, a la cultura, y a las lenguas indígenas¹⁶.

No obstante, resulta importante aclarar que este trabajo se limita a las fuentes documentales y de ninguna manera alcanza a verificar que las disposiciones previstas en los mencionados cuerpos legales se hayan llevado o se lleven efectivamente a la práctica en la actualidad. El comprobar la aplicación consistente de estos instrumentos regulatorios requeriría la puesta en marcha de un trabajo de investigación de campo extenso y riguroso, lo cual bien podría constituir una segunda etapa de esta breve investigación preliminar.

La influencia disgregadora del español sobre las lenguas indígenas es indiscutible, tal como lo ilustra el corpus que presentan González y Bastidas. En

¹⁵ Ver Anexo I.

¹⁶ Ver Anexo II.

la opinión de Mosonyi, sin embargo, resultaría simplista llegar a la conclusión de que el destino de las lenguas autóctonas es la extinción irreversible. Ya en 1983, (época en la que el antropólogo venezolano escribió el trabajo que citamos) creía que existían alternativas y posibilidades de acción para la recuperación y la revitalización étnica, e indicaba que ya de hecho numerosos proyectos encaminados a este fin se encontraban definitivamente arraigados en diversas comunidades y “constituían el signo más conspicuo de las nuevas políticas indigenistas ya parcialmente aceptadas por la mayoría de los estados nacionales” (371). Agregaba entonces que las políticas indigenistas de hoy en día tienden a incorporar los principios básicos de la pluriculturalidad, los derechos fundamentales de las minorías autóctonas y la creciente necesidad de una educación intercultural bilingüe.

Desde la década de los años 80 hasta nuestros días, ha habido numerosos logros en esta dirección, no sólo en Venezuela, sino en muchos otros países del continente. Como recuerda Zimmerman, en los últimos años se ha percibido un cambio gradual en la política lingüística de varios países latinoamericanos. Venezuela forma parte de este movimiento continental orientado a la revitalización lingüística y cultural de las comunidades indígenas, que comenzó en 1975 en Perú cuando la lengua quechua fue declarada oficial por el decreto 21156 (Zimmerman 129). En 1983, surgió en Bolivia el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular; en 1991 la Nueva Constitución de Colombia incorporó la oficialidad de las lenguas indígenas en sus territorios y el reconocimiento por parte del estado de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana; en 1992 la Constitución Mexicana dispuso que se reconociera la existencia de los pueblos amerindios, sus culturas y costumbres; en 1990 se creó en Guatemala la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, como entidad autónoma del Estado (Zimmerman 129-131). “Estas nuevas garantías constitucionales o legales demuestran el cambio de ideología y marcan un paso muy importante para la supervivencia de las culturas amerindias y de sus lenguas” (131).

El caso de Venezuela en este contexto es bastante particular. Van Cott recuenta que el país se mantuvo tradicionalmente en un atraso considerable con respecto a los derechos colectivos para los indígenas. En la Constitución de 1961, la única disposición concerniente a las comunidades autóctonas se leía en el artículo 71, que expresaba: “el Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina, la ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación”. De este artículo no sólo se desprende que el Estado pretendía englobar a la población campesina y a la indígena como un total homogéneo, sino que la prioridad política en torno al indígena era la asimilación a la sociedad dominante. Aún durante la mayor parte de la década de los años 90, mientras otros

países latinoamericanos integraron en sus instrumentos constitucionales un cuerpo de reivindicaciones para los indígenas, Venezuela se mantuvo a la zaga.

Sin embargo, la reforma constitucional de 1999 significó un cambio favorable de la situación precedente. La “transformación constitucional” se refiere a la adopción de valores nuevos por parte de las instituciones políticas y legales del Estado (Pogany en Van Cott 42). En Venezuela, según Van Cott, los indígenas fueron capaces de incorporar nuevos valores a las instituciones, tales como la diversidad, la inclusión, la ciudadanía colectiva, la consideración de sus lenguas autóctonas, y como resultado se generó una transformación de las relaciones entre el Estado y la sociedad y entre los indígenas y los no indígenas. “...los derechos conseguidos por los indígenas venezolanos son comparables o incluso superiores a aquellos de los países vecinos que cuentan con movimientos indígenas mejor consolidados” (42).

Según Bastidas, los indígenas de la Cordillera Andina de Mérida han participado de una manera activa y determinante en las reivindicaciones logradas en la última década, no sólo en la nueva Constitución sino también en la Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas. Bastidas presenta algunos extractos de comunicaciones enviadas a representantes del poder regional y nacional durante la etapa de aquellas reformas legislativas, en las que los indígenas reclamaban el reconocimiento de las tierras comunales indígenas, las garantías del hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y la inclusión de los pueblos autóctonos merideños en el censo indígena.

Nosotros, quienes suscribimos indígenas, de la comunidad de Timotes, municipio Miranda del estado Mérida...nos dirigimos a ustedes con el objeto de participar a esa comisión que ante el cercano proceso del Censo Indígena deseamos ser incluidos en este nuevo censo como población indígena y que no ocurra lo acontecido sistemáticamente en los censos anteriores que por omisión o desconocimiento se nos ha empadronado como población campesina y no como población indígena, lo que generó la negación de nuestra identidad étnica por parte de los sectores oficiales.¹⁷ (Bastidas 307)

Nosotros, como representantes de los Pueblos Originarios del estado Mérida...nos dirigimos a Usted, a fin de sugerirle la creación de la subcomisión de Asuntos Indígenas de este cuerpo legislativo...a la que le correspondería conocer todo lo relacionado con las comunidades indígenas de nuestro estado, cuyo reconocimiento como tales y sus problemas han

¹⁷ Comunicación enviada a la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional, en septiembre de 2001.

estado postergados hasta ahora, cuando el perfil étnico de nuestra Entidad Federal clama por ser definido como pluriétnico.¹⁸ (Bastidas 307-308)

6. Conclusión

Desde épocas remotas, la Cordillera Andina del Estado Mérida fue un medio de gran riqueza y diversidad étnica y lingüística, donde ha resultado muy difícil identificar y clasificar los grupos étnicos allí asentados, no sólo al momento de la llegada de los conquistadores, sino también para los investigadores contemporáneos que se han interesado en la historia y antropología de los Andes venezolanos. Aparentemente, las lenguas autóctonas prehispánicas, como tales, no perviven en Mérida, sino que sólo se conservan algunos vestigios de las lenguas ancestrales que se manifiestan en el habla de algunos indígenas y en ciertas expresiones culturales como las canciones del corpus. El legado de olas migratorias de diferentes procedencias y de antecedentes lingüísticos variados – pre-quechua, guaraní, chibcha, arawak, caribe—y de contactos más recientes con el español, lengua dominante, se refleja en una variedad lingüística autóctona contemporánea, la cual no es posible situar dentro de una taxonomía etnolingüística predeterminada.

La marcada influencia del español sobre esta variedad es incuestionable, debido en gran parte al modelo constitucional tradicional que tendió siempre a la asimilación del indígena a los modos sociales y culturales dominantes y que dio lugar a situaciones de mayor o menor grado de bilingüismo, diglosia y vergüenza étnica.

Bajo esta combinación de factores, se gestaron cambios lingüísticos impredecibles. Sin embargo, según los teóricos, el cambio lingüístico es un proceso natural que experimentan todas las lenguas y no tiene que percibirse necesariamente como un hecho negativo que conlleve a la pérdida irreversible de los idiomas autóctonos, sino que más bien podría contribuir al fortalecimiento y revitalización de las lenguas siempre y cuando les permita a los hablantes conservar sus facultades expresivas. El cuerpo constitucional actual en Venezuela favorece la reivindicación de los derechos culturales y lingüísticos de los indígenas y, si se logran implementar estos nuevos instrumentos legales de una manera consistente y eficaz, habría razones para creer en una revitalización progresiva de las lenguas en cuestión.

¹⁸ Comunicación enviada al presidente del Consejo Legislativo Regional del Estado Mérida en enero del 2002, firmada por líderes indígenas) Quinaroes, Mucúmbu, Guazabara, Los Azules, Agua de Urao, Casés y Timote).

Referencias bibliográficas

- Bastidas V., L. 2003. "De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural". *Boletín Antropológico* 59: 283-30. Portal académico de la Universidad de Los Andes. 27 Mar. 2009
<http://www2.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletinantropologico/num59/articulo3.pdf>
- Clarac de Briceño, J. 1999. "Los grupos étnicos andinos venezolanos en la visión de Julio C. Salas y la de investigadores contemporáneos". *Boletín Antropológico* 47: 35-28. Portal académico de la Universidad de Los Andes. 29 Mar. 2009
http://oai.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletinantropologico/num47/jacqueline_briceno.pdf
- Coseriu, E. 1973. *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- González Ñ., O. Y Bastidas V., L. 2002. "Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno 'Chontal' en la cuenca alta y media del Chama y en el sector Panamericana del Sur del Lago de Maracaibo". *Boletín Antropológico* 56: 815-42. Portal académico de la Universidad de Los Andes. 28 Mar. 2009
http://oai.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletinantropologico/num56/omar_gonzalez.pdf
- Gordones, G. y Meneses, L. 2004. "El poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida-Venezuela". *Boletín Antropológico* 60: 37-35. Portal académico de la Universidad de Los Andes. 29 Mar. 2009
<http://www2.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletinantropologico/num60/articulo2.pdf>
- Heap, D. 2006. "Secuencias 'invertidas' de clíticos: un cambio (¿?) en tiempo real". *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Madrid, 29 de septiembre-3 de octubre de 2003)*. Ed. de Bustos, J. J. y Girón Alconchel, J. L. Vol. I. Madrid: Arco/Libros. 785-798.
- Jahn, A. 1927. *Los aborígenes del occidente de Venezuela, su historia, etnografía y afinidades lingüísticas*. Caracas: Litografía y tipografía del Comercio.
- Mosonyi, E. E. 1983. "La situación de las lenguas indígenas en Venezuela y en el área del Caribe". Compil. Bernard Pottier. *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Resnick, M. C. 1981. *Introducción a la historia de la lengua española*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Van Cott, D. L. 2002. "Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa". *Revista Venezolana de Economía y*

Ciencias Sociales 8.3: 41-20. Revele-Revistas electrónicas de la Universidad Central de Venezuela. 2 Abr. 2009

<http://www.revele.com.ve/pdf/reveecciso/vol8-n3/pag41.pdf>

Zimmerman, K. 1999. *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*. Madrid: Iberoamericana.

ANEXO

I. A continuación reproducimos el artículo 9 y algunos artículos del capítulo VIII de la Constitución de 1999, referidos a los derechos de los pueblos indígenas, en especial en lo concerniente a las lenguas autóctonas y a la cultura.

Artículo 9.

El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.

Capítulo VIII: De los Derechos de los Pueblos Indígenas

Artículo 119.

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida...

Artículo 121.

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Artículo 125.

Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Artículo 126.

Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional.

II. La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, sancionada el 8 de diciembre del 2005, en su Título IV (De la Educación y la Cultura) establece un conjunto de artículos concernientes a la preservación de la cultura, la cosmovisión y las lenguas indígenas, con especial énfasis en la importancia de la educación intercultural bilingüe. Reproducimos en las líneas siguientes los artículos que consideramos más relevantes en torno a los aspectos cultural y lingüístico.

TITULO IV DE LA EDUCACIÓN Y CULTURA

Capítulo I. De la Educación Propia y el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe.

Artículo 65. Del derecho a la educación de los pueblos y comunidades indígenas.

El Estado garantiza a los pueblos y comunidades indígenas el derecho a su educación propia, como proceso de socialización y a un régimen educativo de carácter intercultural bilingüe, atendiendo a sus prácticas socioculturales, valores, tradiciones, necesidades y aspiraciones.

Artículo 67. Del régimen de educación intercultural bilingüe.

La educación intercultural bilingüe es un régimen educativo específico que se implementará en todos los niveles y modalidades del sistema educativo para los pueblos indígenas. Está fundamentado en la cultura, valores, normas, idiomas, tradiciones, realidad propia de cada pueblo y comunidad y en la enseñanza del castellano, los aportes científicos, tecnológicos y humanísticos procedentes del acervo cultural de la nación venezolana y de la humanidad. Los planes de estudio deberán considerar un régimen de equivalencias con todos los niveles y modalidades del sistema educativo nacional.

Artículo 68. De las obligaciones del Estado.

A los efectos de la implementación del régimen de educación intercultural bilingüe en los pueblos y comunidades indígenas, los órganos competentes del Estado, con participación de los pueblos y comunidades indígenas, desarrollarán:

1. Los planes y programas educativos para cada pueblo o comunidad indígena basados en sus patrones socioculturales.
2. La producción y distribución de materiales didácticos y de lectura elaborados en los idiomas indígenas.
3. La estandarización de la escritura del idioma de cada pueblo indígena.
4. El ajuste del calendario escolar a los ritmos de vida y tiempos propios de cada pueblo o comunidad indígena, sin perjuicio del cumplimiento de los programas respectivos.
5. La formación integral de docentes indígenas expertos en educación intercultural bilingüe.
6. Revitalización sistemática de los idiomas indígenas que se creían extinguidos o que están en riesgo de extinción mediante la creación de nichos lingüísticos u otros mecanismos idóneos.
7. La adecuación de la infraestructura de los planteles educativos a las condiciones ecológicas, las exigencias pedagógicas y los diseños arquitectónicos de los pueblos y comunidades indígenas.
8. La creación de bibliotecas escolares y de aulas que incluyan materiales relacionados con los pueblos indígenas de la región y del país.
9. Las demás actividades que se consideren convenientes para la educación intercultural bilingüe en los pueblos y comunidades indígenas.

Artículo 70. Enseñanza de idioma indígena y del castellano.

En el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe el idioma indígena se enseña y emplea a lo largo de todo el proceso de enseñanza-aprendizaje. La enseñanza del idioma castellano será paulatina y teniendo en cuenta criterios pedagógicos adecuados. Los ministerios con competencia en educación establecerán alternativas para la enseñanza de

los idiomas indígenas en el sistema de educación nacional, incluyendo a las universidades públicas y privadas del país.

Artículo 74. De la alfabetización intercultural bilingüe

El Estado, a través del ministerio respectivo, en coordinación con el ente rector de la política indígena del país y con la participación de las organizaciones indígenas, diseñará y ejecutará programas de alfabetización intercultural bilingüe para indígenas y deberá proveer los recursos necesarios para tal fin.

Artículo 75. Programas de estudio

En el régimen de Educación Intercultural Bilingüe los programas de estudio incluirán todos los elementos propios o constitutivos de la cultura, la historia y la realidad de los pueblos y comunidades indígenas. También se hará énfasis en el estudio, la comprensión y la práctica de los derechos indígenas. Estas áreas se desarrollarán sin perjuicio del estudio de las materias que sean de obligatorio conocimiento de acuerdo con la ley.

Capítulo III. De los Idiomas Indígenas

Artículo 86. Los idiomas indígenas como idiomas oficiales.

Los idiomas indígenas son de uso oficial para los pueblos indígenas y constituyen patrimonio cultural inmaterial de la Nación y de la humanidad, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y la presente Ley.

Artículo 87. Ámbito de aplicación de los idiomas indígenas.

El Estado garantizará el uso de los idiomas indígenas en:

1. La traducción de los principales textos legislativos y cualquier otro documento oficial que afecten a los pueblos indígenas, especialmente la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, las constituciones de los estados con presencia indígena y la presente Ley.
2. La presencia de intérpretes bilingües en los procesos judiciales y administrativos en los cuales sean parte ciudadanos indígenas.
3. El uso en actos públicos y oficiales de los estados con población indígena.
4. La utilización y el registro de la toponimia usada por los pueblos y comunidades indígenas en la cartografía y los documentos del Estado.
5. La publicación de textos escolares y otros materiales didácticos para fortalecer los diferentes niveles del régimen de educación intercultural bilingüe.
6. La edición y publicación de materiales bibliográficos y audiovisuales en cada uno de los idiomas indígenas dirigidos al conocimiento, esparcimiento y disfrute de los indígenas.
7. En los procedimientos de información y consulta a los pueblos y comunidades indígenas, incluida la traducción y reproducción de textos y otros documentos que ahí se empleen.
8. En los servicios y programas del sistema nacional de salud dirigidos a los pueblos indígenas.
9. Todos los casos en los que se considere necesario.

Jerarquía y descortesía en los Andes peruanos: Análisis del relato “El cuentero” de Edgardo Rivera Martínez

Rafael Vargas
Université de Montréal

Introducción. Corpus. Marco teórico utilizado. Los actos de intensificación y la descortesía positiva. La teoría de los actos de habla indirecta de alta codificación. Hipótesis. Elementos preliminares. Marcadores de poder. Formas de Tratamiento. Soluciones gramaticales. Pronombres personales. Verbos. Soluciones morfológicas (sufijos). Soluciones léxicas. Formas nominales. Formas adjetivales. Análisis lingüístico-pragmático del discurso. Conclusiones.

Resumen

Este trabajo presenta un análisis pragmático-lingüístico del cuento “El cuentero”, del notable escritor de los Andes peruanos Edgardo Rivera Martínez. El objetivo es explicar el uso de estrategias discursivas de descortesía ante una situación de jerarquías claramente diferenciadas entre hablantes de una de las variedades del español de los Andes centrales del Perú. Utilizaremos, para tal fin, herramientas provenientes de distintas disciplinas, como la lingüística, el análisis del discurso, la psicología social y la antropología. Este trabajo se inscribe en el marco del seminario “Lenguas, culturas y sociedades andinas” del profesor Juan Carlos Godenzzi, en la sección de Estudios Hispánicos de la Universidad de Montreal.

Résumé

Ce travail présente une analyse pragmatique-linguistique de la nouvelle « El cuentero » du l'écrivain des Andes péruviennes Edgardo Rivera Martinez. Le but est d'expliquer le choix des stratégies discursives d'impolitesse fait par le sujet au moment de l'énonciation en fonction des rapports de pouvoir existant avec le récepteur du message. Le cadre théorique utilise des outils provenant de diverses disciplines, dont la linguistique, l'analyse du discours, la psychologie sociale et l'anthropologie. Ce travail s'inscrit dans le cadre du séminaire « Langues, cultures et sociétés andines », du professeur Juan Carlos Godenzzi, au département d'études hispaniques de l'Université de Montréal.

1. Introducción

La cortesía, en tanto que fenómeno lingüístico explicado por la pragmática, se define como un conjunto de atenuaciones o intensificaciones del discurso que

tienen como fin, en una situación de comunicación oral entre dos o más interlocutores, reducir la incidencia de las amenazas inherentes a este tipo de interacción o reforzar la imagen del interlocutor de turno.

La comunicación entre seres humanos conlleva, según la hipótesis planteada por Brown y Levinson (1987): “un potencial de enfrentamiento, una lucha de tensiones entre los participantes de la comunicación (y) la consideración de que es deseable para todos evitar o compensar dicho enfrentamiento y lograr una cierta armonía” (citado en Albelda 196). Sin embargo, existen situaciones donde los interlocutores tienen intereses claramente opuestos, lo cual los lleva a tomar medidas que lleven a desacreditar la imagen del oponente. Este tipo de acciones se agrupa bajo el nombre de *descortesía positiva* en el estudio de la pragmática y se lleva a cabo concretamente mediante órdenes, prohibiciones, insultos o argumentos para desacreditar al interlocutor.

La cortesía (y la descortesía) han recibido una especial atención por parte de investigadores en la década pasada. Sin embargo, la gran mayoría de proyectos de investigación en este campo en lengua española provienen en su mayoría de España y México, lo cual representa una práctica ausencia de corpora respecto al español andino.

El presente trabajo busca, tomando como base el análisis de Godenzzi (2005) sobre las formas de tratamiento utilizadas por Guamán Poma, aplicar la teoría de los actos de habla en situaciones de conflicto clasificadas como *descortesía* a un relato cuya historia se desarrolla en el mundo andino. Se busca, entonces, establecer la correlación entre las relaciones de poder explícitamente asimétricas y la utilización de fórmulas de descortesía positiva por parte de agentes con objetivos antagónicos.

2. Corpus

El relato escogido como objeto de estudio para el presente análisis es *El cuentero*, cuento incluido en el libro *Ángel de Ocongate y otros cuentos* del escritor peruano Edgardo Rivera Martínez (1986)¹. Hijo de madre jaujina y padre arequipeño, Rivera Martínez nació en Jauja en 1933, en el seno de una familia de clase media. Luego de terminar la escuela secundaria en su ciudad natal, estudió literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima. Una beca lo llevó, al finalizar el bachillerato, a seguir estudios de postgrado en La Sorbona y en la Universidad de Perugia. Su trabajo como docente lo llevó de Lima a la sierra central peruana, y de ahí eventualmente a Europa y los Estados Unidos.

Su madre y otros parientes lo acostumbraron de niño a la narración oral de cuentos. Esta oralidad aparecerá constantemente en la obra del escritor y *El*

¹ Se utiliza la versión publicada en *Cuentos completos* para este artículo.

cuentero no es una excepción: los distintos niveles de la narración se muestran como narraciones orales de historias. No obstante, el mestizaje del autor aparece representado en el cuento por distintos elementos culturales como la geografía andina, la lengua española, la oralidad, la religión católica, por citar los elementos con mayor presencia.

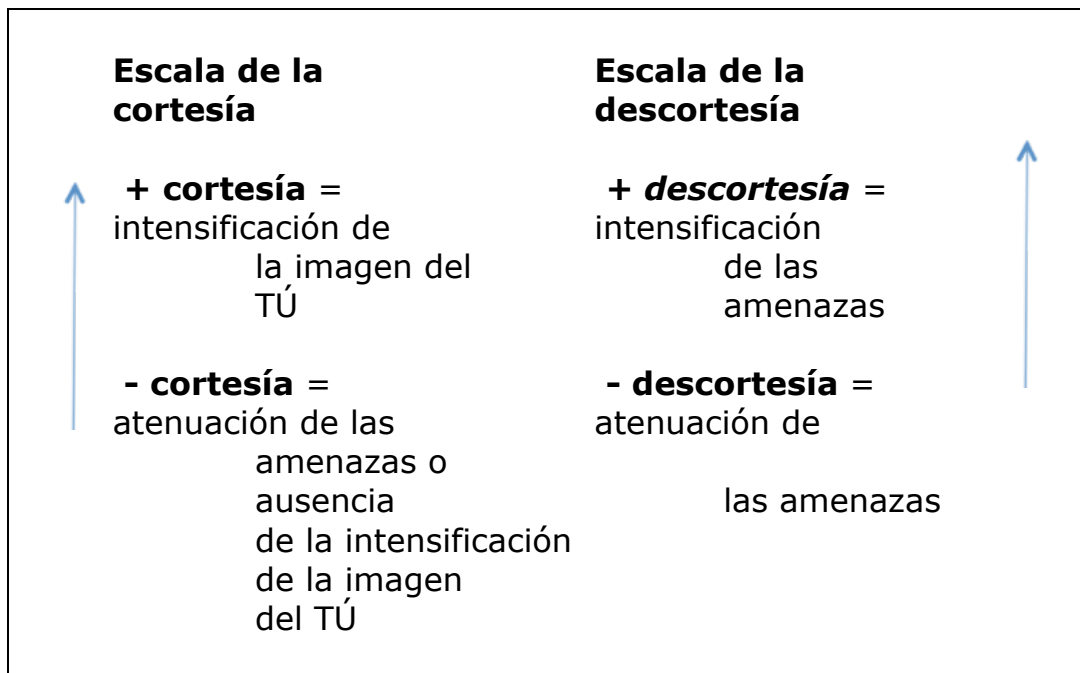
La acción transcurre en un pequeño pueblo de los Andes peruanos, presumiblemente cercano a la ciudad de Jauja. Un grupo de amigos está reunido jugando al tejo un sábado por la tarde, en casa de uno de ellos. Se trata del grupo de los “principales” del pueblo, la minoría de mayores recursos económicos: comerciantes y terratenientes. Mientras se encuentran en pleno juego, aparece un extraño que los amenaza a punta de pistola, los obliga a escuchar tres cuentos y a pagar fuertes sumas de dinero después de cada narración. El grupo intenta protestar pero el misterioso sujeto los hace desistir, sea con el arma de fuego, sea revelando terribles secretos de cada uno de ellos. Estas revelaciones no solo avergüenzan a los protagonistas sino que los indisponen con el resto, ya que se trata de fechorías y engaños cometidos por cada uno de ellos hacia sus amigos allí presentes.

La estructura del cuento muestra tres niveles narrativos en el primero de los cuales uno de los sorprendidos jugadores, un maestro, denuncia lo ocurrido al gobernador del distrito. La historia relatada por este maestro constituye el segundo nivel de la historia y aporta el grueso de la narración. Finalmente, en un tercer nivel, están los tres pequeños cuentos relatados por el *cuentero* a sus víctimas, el último de los cuales es la narración de lo ocurrido hasta ese momento y representa un retorno al nivel inmediatamente superior de la diégesis. Resulta interesante cómo los tres niveles de la narración repiten la misma historia aunque de distinta manera y bajo diferentes puntos de vista. El presente análisis se centra en los elementos encontrados en el segundo nivel narrativo, principalmente en los diálogos entre el *cuentero* y sus víctimas.

3. Marco teórico utilizado

3.1 Los actos de intensificación y la descortesía positiva

Marta Albelda (2007) complementa en su trabajo la teoría de la cortesía de Brown y Levinson publicada en *Politeness* en 1987 con la distinción realizada por Haverkate en 1993 entre los actos corteses y los no corteses, y la subdivisión de estos últimos en actos descorteses y no descorteses. La tabla siguiente explica de manera resumida la clasificación de los actos de habla realizada por Albelda:



En el cuadro anterior, se muestra la separación de las categorías *cortesía* / *descortesía*. En el primer grupo están los actos comunicativos que buscan beneficiar al interlocutor (*tú*), intensificando su imagen. El segundo grupo, por el contrario, reúne los actos comunicativos que buscan desacreditar la imagen pública del interlocutor. Los valores positivos indican la realización de una acción directa de intensificación, mientras que los valores negativos indican tan sólo una atenuación.

Entonces, los actos positivos (+) representan soluciones de intensificación, mientras que los actos negativos (-) se asocian con soluciones de atenuación. De esta manera, no corresponder al saludo de un interlocutor o no utilizar la fórmula “por favor” son ejemplos de actos de descortesía negativa (no se están atenuando las amenazas), mientras que insultar a la misma persona o tratarlo con diminutivos despectivos son ejemplos de actos positivamente descorteses.

Los actos de descortesía positiva incluyen todos aquellos comportamientos comunicativos de un agente que intensifiquen en mayor o menor medida las amenazas hacia el oyente de turno. Son acciones expresamente ofensivas de un interlocutor a otro. La naturaleza de las soluciones empleadas en el relato analizado permite su clasificación como actos de descortesía positiva. Es muy importante destacar que, como en toda teoría pragmática, el contexto de enunciación define la escala de valores que determina finalmente lo que es aceptable y lo que no lo es para los interlocutores.

3.2 La teoría de los actos de habla indirecta de alta codificación

Steven Pinker (2007) toma la clasificación general (Pinker califica esta teoría como “a sweeping theory”, incidiendo en su carácter amplio) de las relaciones humanas elaborada por el sociólogo Alan Fiske para explicar las causas del uso de los actos de habla indirecta. Dicha clasificación agrupa las relaciones entre las personas en tres grandes grupos: las relaciones de intercambio comunal, las relaciones de autoridad jerárquica y las relaciones de intercambio voluntario. Las relaciones de autoridad jerárquica, que son las que interesan para explicar las soluciones encontradas en el cuento materia de este análisis, se basan en una distribución asimétrica del poder entre los individuos. Este poder se define por la posesión de capacidades valoradas en los humanos como la inteligencia, la belleza o la fuerza física. El agente poseedor del poder ve amenazada su posición cada vez que se relaciona con los agentes subordinados (su posición es evidentemente deseada por los otros), por lo que hace alarde de sus recursos delante del resto. Los agentes subordinados evitan el enfrentamiento atenuando las amenazas hacia el agente dominante mediante el uso de la deferencia y el respeto en sus protocolos de comunicación.

El relato analizado ofrece un claro ejemplo del tipo de relación descrito como de autoridad jerárquica. La posesión de información y de un arma marca la asimetría. Además, los individuos participantes muestran el mismo comportamiento esperado del modelo de Pinker: las formas de tratamiento entre el agente dominante y los subordinados muestran las amenazas y el alarde de fuerzas, en un sentido, y la deferencia y el respeto, en el otro.

4. Hipótesis

Dada una situación de confrontación entre agentes con jerarquías claramente diferenciadas, existe una alta probabilidad de que dichos agentes usen formas de tratamiento descorteses, en el discurso literario de una de las variedades de español de los Andes centrales del Perú.

5. Elementos preliminares

La asimetría del poder y la existencia de objetivos encontrados son los dos elementos que dan origen a la acción del relato. El poder es concebido por Brown y Gilman (1960) como una variable social y psicológica que forma uno de los ejes de las relaciones sociales:

Se puede decir que una persona tiene poder sobre otra en la medida en que es capaz de controlar la conducta del otro... El poder es una relación entre por lo menos dos personas; y no es recíproco en el sentido de que ambas no pueden tener poder en la misma área de conducta. (Pedroviejo 830-831).

La caracterización presentada representa con mucha exactitud la situación de los personajes del cuento. El agente portador del poder (arma e información) es capaz de controlar la conducta de sus interlocutores sin que estos puedan actuar de manera recíproca.

Por otro lado, a lo largo del relato se puede constatar la existencia de objetivos opuestos entre los agentes participantes del proceso comunicativo. El siguiente pasaje es una muestra de cómo se da esta oposición en el cuento:

Y con una risita dispuso: “Anda, Tadeo, haz otra ronda con el sombrero”. Y mi compadre tuvo que dar otra vuelta al ruedo, y a fe que cada contribución era sentida como una estocada por nosotros, y como un lanzazo por mi comadre, a quien no le valió de nada invocar su condición de mujer casada. (Rivera 45).

La posesión del dinero es el objetivo del intruso, mientras que evitar que esto suceda es el de los asaltados. Una vez establecidos estos dos elementos de base, se puede proceder al análisis más detallado de los elementos que componen la estructura del relato.

6. Marcadores de poder

El agente en control del poder tiene a su favor algunos elementos de los cuales se vale para imponer su voluntad a sus adversarios. En el siguiente pasaje, él mismo describe los recursos que hace valer para poder apropiarse del dinero:

Y sin más, el fabulador tomó apariencia de un hombre, se agenció un pistolón y se fue por el mundo hasta dar en un poblacho cualquiera del Perú. Y diablo como era, averiguó en un santiamén los hechos y milagros de los vecinos, y muy en especial de los más pudientes. Enterado, pues, de todo, se introdujo una tarde en la casa donde un grupo de principales jugaba al tejo. Y allí nomás, espantándolos con su arma y unos cuantos gritos, y aún más con unas alusiones a latrocinios y amoríos secretos, les encajó no uno sino tres cuentos, por los que les cobró a precio de oro (Rivera 48).

Las referencias al arma de fuego aparecen en la primera parte de la historia, cuando el grupo de principales es sorprendido e intenta reaccionar primero ante la intromisión y luego ante las burlas y los insultos del cuentero. El narrador repite tres veces la palabra “enorme” al referirse al revólver, e incluso después se refiere al arma con el nombre de trabuco, que es un arma mucho más grande. La tercera vez que se cita el arma, el forastero la usa para amenazar directamente a uno de los amigos que intenta escapar: “...pero el fulano fue más rápido y en un tranco se plantó a su lado y le hincó el pistolón en las costillas” (Rivera 41).

Si bien es cierto que el arma de fuego es el objeto que marca la amenaza más concreta, también lo es la manera burlona y descarada del cuentero, así como el uso de epítetos con marcado acento peyorativo con que se refiere el intruso a sus interlocutores. Cuando los ocupantes de la casa se percatan de la presencia del intruso y lo increpan con preguntas, el extraño se limita a responder con “una risa medio burlona”, seguida de “una fría y burlona mirada”. Igualmente, las exclamaciones y exhortaciones forman parte del diálogo del maleante, ante la pasividad de los oyentes, quienes pasan de sorprendidos a aterrados.

En algunos pasajes de la diégesis, el cuentero plantea nuevas demandas, lo cual genera la reacción de sus víctimas. Estas reacciones son aplacadas de manera muy efectiva con la revelación de los ya nombrados secretos que son conocidos por el extraño. Es tal su nivel de conocimiento de las oscuras actividades de los principales, que éstos sospechan que se trata de un demonio, más que de un simple asaltante. La contundencia de los hechos revelados comporta un atentado directo contra la imagen de cada persona nombrada. La cita siguiente da un ejemplo de estas revelaciones:

Y encarándose con Ramón Lora le espetó: “Y tú, ¿negarás que les metes gato por liebre a los comuneros que bajan de Mollepata y Lambras? ¿Y que le cobraste sobreprecio por unos aperos viejos al tacaño de Tomás Choque, aquí presente? ¿Y no sabes que tu hermano se quedó por una miseria con el reloj de oro que le empeñó, hace años, la mamá del ilustrao?” (Rivera 44).

El intruso, entonces, establece una clara posición de dominio frente a sus interlocutores. La diferencia de poder, a favor del cuentero, es explícita y está sustentada por la posesión del arma de fuego y por la revelación de los secretos de los oyentes. Asimismo, esta situación es ratificada de manera simbólica cuando toma asiento en el sillón favorito del dueño de casa para proceder con sus narraciones, el mismo que está ubicado en una posición más alta con respecto al resto.

7. Formas de Tratamiento

7.1 Soluciones gramaticales

La revisión del texto del cuento, muestra el amplio y variado conjunto de soluciones utilizadas por el autor de formas de tratamiento entre los personajes del cuento, según tomen el rol de emisor o de receptor del enunciado. Estas soluciones se agrupan en tres categorías.

7.2 Pronombres personales

La forma *usted*, derivada del original *vuestra merced*, es la forma utilizada como tratamiento de respeto. Por el contrario, *tú* es la forma de tratamiento utilizada para dirigirse a interlocutores de igual o menor jerarquía. Estos usos son una herencia del español del siglo XVI y están vigentes hoy en día en Perú y Bolivia (Lapesa).

La secuencia con mayor profusión de diálogos es el relato que hace el profesor (“ilustro”) al momento de presentar su denuncia ante la autoridad. Esta secuencia se encuentra engarzada en el relato principal pero constituye la mayor parte del cuerpo del relato. Se pueden distinguir dos momentos diferentes en cuanto a la relación entre el cuentero y los principales. Inicialmente, el intruso es tratado con desprecio:

a. **Cuentero – Principales:** El cuentero se dirige a cada una de sus víctimas utilizando la forma *tú* de la segunda persona singular. Para comunicarse con todo el grupo utiliza la forma *ustedes* de la segunda persona plural.

Ejemplos:

“El que se va a mover y saludar eres *tú*, ¡idiota!”

“Bueno, hijo, *vas* a decir, y contigo *tus* colegas: ¡*Usted señor es el cuentero!*”

“¿Qué decías Arnulfito?”

“Pues verán *ustedes* que con dos o tres de mis relatos meto más cizaña que todos *ustedes*, y encima me gano un montón de plata”.

b. **Principales – Cuentero:** Las víctimas se dirigen al cuentero mediante la forma *usted* de la segunda persona singular.

Ejemplos:

“Oiga, ¿qué es lo que *quiere?*”

“¡Oiga *usted*, será mejor que se levante y se largue, pues nadie lo ha llamado!”

“Yo no sé de qué habla *usted*, ni tampoco he sonsacado nada a nadie...”

c. **Principales entre ellos:** Las víctimas se refieren unos a otros usando la forma *tú* de la segunda persona singular.

Ejemplos:

“¿Quién es ese, Tadeo, y qué hace en *tu* sillón?”

“Por lo demás, no *creerás* que es cierto lo de la vieja Emperatriz, ¿no? Y tampoco eso de Teodolinda para casarse conmigo ¿verdad?”

“En todo caso, amigo mío, yo voy a presentar una denuncia en la gobernación del distrito. *Tú* sabes, por si acaso...”

Es de destacar que el uso de *usted* comporta dos interpretaciones diferentes: en el primer momento, se trata al cuentero con la forma *usted* para marcar distancia (los principales tienen el poder de su lado). El uso de exclamaciones y de formas imperativas como “oiga” o “será mejor que se largue” denotan un total desinterés por el uso de formas de cortesía, así como la intención explícita de marcar distancia con el recién llegado. En un segundo momento, sin embargo, el uso de *usted* obedece más bien a la intención de mostrar deferencia hacia el extraño que ya hizo alarde de su revólver y que se dirige a ellos con sarcasmo y agresividad. Se mantiene la asimetría de poder pero en un sentido totalmente opuesto.

Es interesante remarcar que se observa un comportamiento análogo en el análisis de la obra de Guamán Poma: “Al surgir una desavenencia, se puede dar un distanciamiento abrupto y volver a la tercera persona (señor, señora y vuestra merced)” (Godenzzi 102).

El final del relato muestra a los personajes tratando de reconstruir la amistad deteriorada por las revelaciones del extraño. El uso de la segunda persona aparece en compañía de algunos términos de relación como “amigo mío”, que refuerzan la expresión de cercanía y solidaridad entre los interlocutores.

7.3 *Verbos*

El cuentero utiliza fundamentalmente el modo imperativo para los enunciados dirigidos hacia sus interlocutores. También utiliza el futuro en la modalidad *ir a + infinitivo*, la misma que tiene una clara connotación de orden: “Bueno, hijo, *vas a decir...*”. El uso del modo imperativo sin ninguna fórmula de atenuación (por ejemplo: “por favor”) representa una amenaza clara y directa hacia los oyentes. La imagen pública de estos individuos es atacada directamente sin que ellos puedan hacer nada para impedirlo. En ese sentido, la ausencia de fórmulas de atenuación funciona de manera análoga, aunque con menor intensidad, que la intensificación de las amenazas. Ejemplos:

“A ver, no sean malcriados. ¡*Saluden* todos!”

“*Anda, ¡habla!*”

“¡*Deja ya* los rezos, vieja, si no quieres acabar en el purgatorio!”

El modo imperativo es utilizado para expresar órdenes o mandatos de forma explícita al interlocutor. La locución *ir + infinitivo* comporta una carga semántica de tiempo futuro pero se utiliza aquí como una simplificación de la construcción *te ordeno que vayas a + infinitivo*, la cual tiene una carga evidentemente exhortativa.

Resulta interesante observar que, en la mayoría de los casos, el modo imperativo aparece conjuntamente con marcas de exclamación. La intensificación de la expresión no sólo se realiza a nivel gramatical, sino también gracias a la curva melódica exclamativa.

7.4 Soluciones morfológicas (sufijos)

Otro recurso utilizado por el agente portador del poder para intensificar la amenaza y mostrar superioridad sobre sus oyentes es el uso formas nominales con sufijos diminutivos, que apuntan a minusvalorar la imagen del interlocutor. Ejemplos:

“Y tú, *Tomasillo*, ¿dirás que no estás satisfecho?”
“¿Qué decías, *Arnulfito*?”

7.5 Soluciones léxicas

El cuentero utiliza también formas de tratamiento tanto nominales y adjetivales para dirigirse a sus oponentes, las cuales se clasifican en nominales como adjetivales.

7.6 Formas nominales

En el grupo de las formas de tratamiento nominales, se agrupan los sustantivos utilizados por el extranjero como recurso apelativo para dirigirse a sus víctimas. En algunos casos se trata de sustantivos que se refieren a seres indefensos o desprovistos de poder como “borregos”, “hijos” o “niños”. El uso de estos adjetivos para nombrar a los hombres más ricos y poderosos del pueblo genera un contraste que busca afectar directamente la imagen pública de los oyentes. Ejemplos:

“Bueno, *hijo*, vas a decir, y contigo tus colegas: ¡*Usted, señor, es el cuentero!*”
“A ver *muchachos*, digan si les ha gustado...”
“¡Ya basta, *borregos!*”
“¡Y tú me traes ahorita ese tesoro y papel y pluma, *chacarero estúpido!*”

El último ejemplo muestra el uso de un grupo nominal formado por un sustantivo y un adjetivo.

7.7 Formas adjetivales

En otra categoría aparecen los epítetos marcadamente peyorativos, así como los insultos, los mismos que son utilizados en momentos de mayor tensión o para

obtener resultados inmediatos. El siguiente ejemplo muestra una combinación de ambos: “¿Levantarme?”, se admiró el gordo, y siguió: “¿Dijiste ‘levantarme’, *anciano*?”... “Je, je,...el que se va a mover y saludar eres tú, ¡*idiota!*” (41). Ejemplos:

“Ay, *vieja*... ¿cuándo dejarás de ser *bocona*?”

“¿No oíste, *papanatas*?”

“Y entonces ¿cómo es que te juntas con estos señores, *platudos* todos, a jugar al tejo?”

8. Análisis lingüístico-pragmático del discurso

Las diferencias jerárquicas establecidas entre los interlocutores del cuento mediante los marcadores de poder se hacen evidentes en las formas de tratamiento utilizadas. La asimetría es patente en el uso de las formas de segunda persona singular *tú* y *usted* para dirigirse a un oyente de menor y mayor jerarquía, respectivamente. En ese sentido, el uso del modo imperativo, ya sea de forma directa y explícita o mediante el uso de locuciones perifrásticas, muestra la clara intención del enunciante de ejercer su posición de dominio frente a sus interlocutores.

La presencia conjunta de formas pronominales de tratamiento que indican diferencia jerárquica entre los hablantes, el uso del modo imperativo, y el uso de epítetos, insultos y sufijos diminutivos muestran claramente una actitud descortés del cuentero frente a sus interlocutores.

El cuentero se dirige de manera exclusiva con actos de descortesía positiva hacia sus interlocutores. Estos marcan una distancia inicial con el extraño, amparados en su poder económico y social, utilizando la forma *usted*, junto con exclamaciones y apelaciones descorteses como “¡Oiga!”. En un segundo momento, la asimetría se establece y los principales deben emplear la deferencia en sus tratos hacia el cuentero.

Hay una cierta tendencia a la protesta, una inercia que impide a estos individuos aparentemente acostumbrados a detentar el poder a cambiar de posición y a ser ellos los subordinados. Esta reticencia aparece con mayor fuerza cuando el intruso les pide que le entreguen el dinero. En todos los casos, el cuentero corta las protestas con los recursos que tiene a disposición, sea el revólver, sea la revelación de los secretos o sean las formas de tratamiento. La intensificación de las amenazas tiene, por definición, el objetivo de minar la imagen pública del adversario, por lo que funciona también como una retroalimentación de la asimetría que define el status quo entre los interlocutores.

El autor del relato ofrece al lector una situación donde la armonía inicial se rompe de manera brusca con la intromisión de un agente que manifiesta explícitamente la intención de apropiarse del dinero de los otros personajes y que hace una efectiva exhibición de los argumentos que posee para hacer valer su voluntad.

Según la teoría planteada por Steven Pinker sobre la negociación en las relaciones de poder asimétricas, la cual a su vez está basada en la teoría de relaciones sociales de Alan Fiske, la sola evidencia de los signos que detentan el poder por parte de un agente inhibe a los adversarios eventuales de cuestionar sus intenciones (Pinker 450). En el relato analizado, el cuentero hace uso de información privada y comprometedoras como arma para disolver eventuales oposiciones. Sin embargo, es la posesión del arma de fuego (y la amenaza de estar dispuesto a usarla) el elemento disuasorio que impide reaccionar a los afectados y los priva de cualquier forma de defensa.

Rivera Martínez establece a lo largo del cuento esta diferencia de estatus entre los personajes del relato mediante el uso de una amalgama de soluciones gramaticales y léxicas, presentes a lo largo del relato. El desequilibrio de poder es mostrado por el autor a cada instante de la diégesis del cuento, gracias a lo que podríamos llamar “un completo arsenal” de formas de tratamiento descortesas.

Resulta interesante cómo Rivera Martínez plantea primero el establecimiento de la jerarquía entre los personajes y luego el mantenimiento de la misma. Los recursos son desplegados en la medida en que son necesarios para que se mantenga este nuevo equilibrio entre la resistencia de unos y la presión del otro. La simetría inicial es violentamente desplazada a una situación asimétrica pero estable, que permite que uno de los agentes del relato imponga sus deseos sobre los otros. La aparición de la pistola funciona como una especie de llave que deja libre circulación al flujo de epítetos, sufijos, exclamaciones, insultos y demás formas de tratamiento que hacen patente la función de descortesía positiva entre el cuentero y sus víctimas. Este comportamiento es coherente con el conflicto de intereses que existe entre los personajes. El cuentero logra minar la resistencia (*imagen pública*) de los avaros jugadores y los convence de que le entreguen su dinero.

9. Conclusión

El análisis de las formas de tratamiento utilizadas en el relato “El cuentero” del escritor peruano Edgardo Rivera Martínez, un relato representativo de una variedad del español utilizada en la parte central de los Andes peruanos, muestra de manera evidente la relación entre las asimetrías de poder entre interlocutores y el tipo de formas de tratamiento utilizadas entre ellos. Estas formas se ven

reflejadas en soluciones de tipo gramatical y léxico que son empleadas eficazmente por el autor para marcar y sostener las jerarquías entre los personajes del relato.

La condición de base para que la acción del cuento pueda seguir su curso es la existencia de objetivos opuestos entre agentes con jerarquías claramente establecidas. Inicialmente, esta diferenciación está marcada por los distintos niveles de riqueza de los personajes. Una vez establecido el escenario de partida, la diégesis sigue su curso gracias a la inclusión progresiva de distintos elementos discursivos por parte del autor, los mismos que apuntan a un sostenimiento de la tensión entre los agentes del relato: el arma de fuego, la agresividad e ironía en el lenguaje del intruso y la revelación de los secretos del grupo de amigos, principalmente. Sea mediante descripciones del narrador, sea mediante los diálogos entre los personajes, la inclusión de estos elementos contribuye a la elaboración de un nuevo contexto y, con ello, al establecimiento de nuevas jerarquías entre los agentes participantes de la acción. A partir de ese nuevo escenario, el autor emplea con libertad las formas de tratamiento propias de tal situación.

Finalmente, podemos concluir que, en el discurso literario escrito en una de las variantes del español de los Andes centrales peruanos, es probable encontrar el uso de actos de habla descorteses, dada una situación de conflicto de intereses entre agentes con distinto nivel jerárquico. Estos actos de habla cumplen el rol de atentar contra la imagen pública de los interlocutores en la lucha del hablante por imponer sus deseos y son calificados como *descortesía positiva* por la teoría pragmática de la cortesía.

Referencias bibliográficas

Albelda Marco, M. 2007. *La intensificación como categoría pragmática: revisión y propuesta: una aplicación al español coloquial*. Frankfurt am Main: Lang.

Bravo, D. Ed. 2005. *Estudios de la (des)cortesía en español*. Estocolmo, Buenos Aires: EDICE, Editorial Dunken.

Godenzzi, J. C. 2005. "Cortesía y discriminación en la sociedad colonial: las formas de tratamiento en el discurso de Guamán Poma". *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación. 89-103.

Haverkate, H., Hengeveld, K. y Mulder, G. Ed. 1993. *Aproximaciones pragmalingüísticas al español*. Amsterdam: Rodopi.

Lapesa, R. 1981. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.

Marcos Marín, F. y España Ramírez, P. 2001. *Guía de gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa.

Pedroviejo Esteruelas, J. M. 2003. "Formas de tratamiento pronominales y nominales en el siglo XX. Análisis de dos obras de teatro: *Historia de una escalera* y *Bajarse al moro*". *Interlingüística* 14: 829 – 844.

Pinker, S. 2007. "The evolutionary social psychology of off-record speech acts". *Intercultural Pragmatics* 4.4. 437-461.

Rivera Martínez, E. 2004. "El cuentero" en *Cuentos Completos*. Lima: Instituto Nacional de Cultura. 40-52.

Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico

Christian Pageau
Université de Montréal

Introducción. Antropología simétrica. Antropología de las periferias. Conclusión.

Resumen

Este artículo se interesa en explorar la cuestión de la producción de los saberes hegemónicos y periféricos, desde dos perspectivas. Se trata primero de la antropología simétrica de Bruno Latour, que polemiza acerca de la producción de saber por parte de Occidente y subraya la división entre el polo natural y el polo social operada por los modernos. Demuestra que esta división en realidad no fue lograda. De hecho, no permite pensar lo híbrido, lo que pertenece a la vez al polo natural y al polo social. Se verá que lo híbrido mucho tiene que ver con lo periférico. La segunda perspectiva proviene de la antropología social, y de los estudios de Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Marisol de la Cadena. Estos tres intelectuales destacan que la producción de saber hegemónico por parte de Occidente excluye o silencia otra producción de saber, el saber marginalizado (periférico) del latinoamericano o del indígena. El artículo pone en diálogo las varias propuestas para demostrar que existen vínculos de sentido entre ellas. Ello permite vislumbrar una apertura hacia el saber periférico, hacia otra manera de ver y pensar el mundo, es decir una apertura en el horizonte epistemológico.

Résumé

Le présent article explore la problématique de la production des savoirs hégémoniques et périphériques, à partir de deux perspectives. La première concerne l'anthropologie symétrique de Bruno Latour, qui problématise la production de savoir de l'Occident et souligne la division entre le pôle nature et le pôle société effectuée par les modernes. Il démontre que cette division n'est pas réellement réussie. En effet, elle ne permet pas de penser les hybrides, ces entités qui appartiennent à la fois au pôle nature et au pôle société. On verra que l'hybride a beaucoup à voir avec la périphérie. La seconde perspective nous provient de l'anthropologie sociale et des études de Walter Mignolo, Aníbal Quijano et Marisol de la Cadena. Ces trois intellectuels mettent en lumière le fait que la production de savoir hégémonique par l'Occident exclut ou censure la production d'un savoir autre, le savoir marginalisé (périphérique) du latino américain ou de l'indigène. L'article fait dialoguer les auteurs mentionnés pour démontrer qu'il existe un réseau de significations entre leurs propositions respectives. Ceci permet d'entrevoir une

ouverture au savoir périphérique, à une autre façon de voir et penser le monde, c'est-à-dire, une ouverture dans l'horizon épistémologique.

1. Introducción

El propósito de este trabajo concierne al estudio de la producción de saberes en Occidente y América Latina, a partir de las propuestas teóricas de Bruno Latour, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Marisol de la Cadena. Yo planteo que, en la época actual, la producción de saberes, aunque dominada por corrientes hegemónicas, también da lugar a una producción de otros saberes, o periféricos. Mi argumentación se basa en que existen muchos vínculos de sentidos en las propuestas de las antropologías que se relacionan con el estudio de la producción de saber periférico (Quijano, Mignolo, de la Cadena) y la antropología simétrica (Latour). Mi acercamiento a esta problemática será a través de una puesta en relación dialógica de las propuestas teóricas de nuestros autores.

2. Antropología simétrica

Bruno Latour, filósofo y sociólogo francés ha desarrollado una propuesta de estudios que él llama antropología simétrica. La antropología simétrica es un proyecto de filosofía política, que explica en su libro *Un monde pluriel mais commun* (2003). De manera general, tiene el propósito de reabrir la negociación entre las culturas. Remite entonces a la noción de diplomacia porque las varias culturas todavía no comparten un mundo común. La pluralidad de los mundos implica primero medir la distancia, el abismo entre ellos. Esta distancia la explora en su libro *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique* (1991), en donde desarrolla el tema de la idea eurocéntrica de la modernidad. Latour postula que los "modernos" nunca lo fueron porque no lograron la separación real y efectiva del mundo en dos órdenes ontológicos que a la base se proponían. No supieron pensarse a sí mismos, ni se permitieron pensar los híbridos, porque en su tarea de purificación, se olvidaron del trabajo conexo de la traducción-mediación. Los conceptos introducidos por Latour necesitan una explicación más detenida.

Según Latour, la comprensión del mundo que han desarrollado los modernos, su producción de saber, se basa en la separación filosófica entre el polo de la naturaleza, y el polo del sujeto o de la sociedad. Este trabajo de separar estos dos polos pone al hombre en la condición de la modernidad. De esta manera, desde Hobbes, dice Latour, y desde Descartes, se podría argumentar, los modernos sólo lograron en su tarea de purificación exacerbar la distancia, sin permitirse pensar en los monstruos, los híbridos, los que no pertenecen del todo ni a uno ni al otro

de los polos, pero que están entre los dos, y que son el producto de la mediación, que él llama también traducción. La tarea de purificación de cada uno de los dos polos se ejemplifica en un rastreo histórico del desarrollo del pensamiento filosófico modernizante. Para poner un ejemplo, pensemos en el trabajo de distinción de Hobbes, al inicio del siglo XVII, quien con su *Leviathan* propone que el hombre pase de su estado natural a un estado civil, a través del establecimiento de un contrato social. Otro ejemplo más contemporáneo, es el campo de la semiótica que pone al discurso en el centro de la actividad humana y llega a pensar al hombre como producto de su discurso. Cada polo se hace más y más inaccesible, más puro, pero se niega pensar en la interacción entre los dos. Los híbridos no son productos espontáneos de la naturaleza, son el producto de un sistema de interacción entre las fuerzas naturales y las fuerzas humanas. Por ejemplo, se menciona a embriones congelados, al virus del sida, al agujero en la capa de ozono, etc. Los problemas con la capa de ozono, que disminuyen la protección contra las radiaciones nocivas, provienen del uso de CFC, producidos por empresas químicas transnacionales, las cuales a su vez requieren la intervención de los políticos, estableciéndose así múltiples asociaciones. De manera más global, la teoría de Latour se basa en la teoría de actores y redes (Actor Network Theory) (2006) que tiene en cuenta a los humanos, los no humanos y los discursos (todos actores, entidades que sufren una acción), asociados en redes de colectivos. Y el problema radica en la falta de crítica (reflexión) sobre estas entidades, mixtas, híbridas.

Los humanos que se sitúan en el plano de la mediación son los no-modernos, y se podrían identificar con los pueblos indígenas que todavía conservan su cultura ancestral, ya que en su concepción ontológica del mundo, el hombre está íntimamente ligado a la naturaleza, donde el orden social está en equilibrio con el orden natural. Por ejemplo los “Achuar” de Perú, estudiados por Descola, para los cuales modificar el orden natural es modificar el orden social y hacer visibles a los “monstruos”. En contra parte, los modernos ven la naturaleza como objeto de estudio, no como sujeto.

La producción de saber por parte de los “modernizantes”, los “modernos”, no sólo se arraiga en la división del mundo en dos niveles ontológicos, sino en un concepto lineal del tiempo, que acaba con el pasado, lo descalifica y se proyecta hacia adelante, hacia un futuro moderno. Por extensión, la asimetría naturaleza-cultura implica también una asimetría pasado-futuro. Dicho de otra manera, una producción de conocimientos, de saber que no es “moderna”, será vista por los modernos como arcaica, atrasada en el plano temporal y de escaso valor en su contenido o sus propuestas de significado. Por otro lado, Latour identifica a los modernos con Occidente, o más bien Europa, a través de los pensadores que nombra y pone por ejemplo (Hobbes, Heidegger, Derrida, Lacan, etc).

En su “Parlement des choses” (1991), Latour más bien habla de los híbridos, de volverlos no clandestinos en la sociedad; no habla de la naturaleza en sí misma. Quiere interesarse en el mundo, no en la naturaleza. No me parece que Latour tenga mucho en cuenta la cuestión anímica, ni la cuestión indígena. Hace una mención de ella una vez a través de Descola, para ilustrar la cuestión de la no separación entre el orden de la naturaleza y el de la sociedad, dando el caso de los Achuar del Perú amazónico. Latour piensa el mundo de la modernidad desde el interior, y quiere que este mundo amplie su horizonte para llegar a pensarse de manera más completa. Aunque menciona un dialogo entre culturas, su pensamiento no incluye el estudio de los “actores” del mundo indígena de manera directa.

Comentario

Latour no centra tanto su atención en la calidad hegemónica de la producción de saber por parte de los modernos, sino en la efectiva no modernidad del pensamiento de Occidente por su falla de principio, es decir, la división conceptual de lo natural y lo social, y la producción de un saber que no explica bien del todo el mundo moderno (Latour 1991, 91).

La propuesta de Latour en *Nous n'avons jamais été modernes* es dar un paso atrás, es decir darse cuenta de la omnipresencia del pasado dentro del presente, reconocer el valor de la experiencia anterior y abrir un espacio intelectual amplio que podrá incluir tanto las tareas de mediación, como las de purificación. Reconocer la mediación conduce entonces a considerar como válidas, y dignas de ser incluidas, las producciones de conocimiento que no se sustentan en la división del mundo en dos niveles ontológicos, sino que las ve como unidas. Tal proposición de apertura implica la cuestión de la diplomacia, es decir el diálogo y la negociación entre mundos culturales distintos con fin de lograr un consenso. De la misma manera, considera lo no moderno como una actitud que añade en vez de restar, que despliega, amplía en vez de revelar, que fraterniza en vez de denunciar y que selecciona en lugar de indignarse. Latour no quiere el final de lo moderno, sino encontrar una manera de rescatar lo bueno del pensamiento occidental (2003), y propone a la vez una pluralidad de mundos en un mundo común. Por otro lado, invita a abrir el horizonte epistemológico. De ahí que su propuesta filosófica también sea política. Propone, por otra parte, una nueva Constitución, la de los no modernos, la cual merecería ser analizada.

3. Antropología de las periferias

El propósito de esta sección es presentar las maneras de pensar la producción de saberes hegemónicos y periféricos, desde un punto de vista antropológico, apoyándose en las reflexiones de Quijano, Mignolo y Latour, estableciendo las

semejanzas y redes de sentidos entre ellos y la relación que se ofrece con el pensamiento de Latour.

3.1 Aníbal Quijano, colonialidad del poder, eurocentrismo y modernidad

Aníbal Quijano es un intelectual peruano post colonialista, investigador en el Centro de Investigaciones Sociales (CIES), en Lima. Es el investigador que introdujo el concepto de colonialidad del poder en su artículo de 1991 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”.

Colonialidad del poder. Quijano postula, en cuanto a lo que nos interesa, que en el nuevo patrón del poder mundial, que sostiene la globalización, “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (Quijano 1991, 238). El concepto teórico que apoya este patrón de poder mundial y sus efectos es la colonialidad del poder. La colonialidad del poder se sostiene en América Latina y en otras regiones que fueron colonizadas, en la imposición de una clasificación social de la población según criterios de raza “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (Quijano 1991, 228). Esta dominación racial crea nuevas identidades históricas (negros, amarillos, etc.), sujetas a abusos por ser inferiores, y justifica una sistemática división racial del trabajo, que llevará a un vasto genocidio en los primeros tiempos de la colonización. La división racial se extiende con la expansión global del capitalismo, eurocentrado. Dicho de otra manera, los que detentan el poder hegemónico adscriben al “otro” una identidad inferior, imponiendo una perspectiva binaria Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, y por extensión, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano 1991, 239). La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales, la primera, una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir la pérdida de su singularidad histórica; la otra, la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura.

Eurocentrismo. La imposición del eurocentrismo, a través de un capitalismo mundial impuso una nueva configuración intersubjetiva en torno de la hegemonía cultural europea u occidental.

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonia/moderno, capitalista, eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. (Quijano 1991, 248)

Este proceso de dominación se logra, según Quijano, en tres etapas. Primero, mediante la expropiación de las poblaciones colonizadas, una forma de colonización del espacio. Segundo, la represión violenta de las formas de producción de conocimiento, sus modos de expresión de su universo simbólico, y sus modos de expresar su subjetividad. Es una colonización del ser humano. Tercero, mediante la aculturación, en los campos de la actividad material, tecnológica y religiosa, lo que constituye una colonización del saber.

Modernidad. Volviendo a la cuestión de la modernidad, Quijano plantea los dos mitos fundacionales de la versión eurocéntrica de la modernidad. Primero, la idea de la civilización humana vista como una trayectoria lineal que lleva desde la naturaleza a la cultura, europea. Segundo, el hecho de no reconocer la historia del poder que diferencia a Europa de lo que no es Europa. Según nuestro autor, los europeos llegaron a pensarse como los modernos de la historia, es decir como lo nuevo y lo más avanzado de la especie. Se imaginaron además ser los portadores exclusivos de esa modernidad, y aun sus exclusivos creadores y protagonistas (Quijano 1991, 240). Su fuerza en el sistema-mundial se explica por el poder y la capacidad que tuvieron de difundir por todos lados este pensamiento hegemónico.

Hubo resistencia intelectual contra la idea de que la modernidad era sólo un hecho de Europa. Quijano avanza la idea de que las características “modernas”, por ejemplo la novedad, lo avanzado, lo racional-científico, laico y secular son también características de las altas culturas antiguas pre-europeas, tal como sucedió en Egipto, China, India, Grecia, Mesoamérica o los Andes. Lo que difiere en el caso de Europa es que se ha ido más lejos en cuanto al desarrollo científico-tecnológico, pero la pretensión europea de ser la única modernidad es vista por Quijano como una pretensión etnocentrista; y sería así solamente una europeización. Al contrario, lo que se vislumbra es una nueva modernidad, un cambio histórico en el actual sistema-mundo. Primero, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. Y ese patrón mundial tiene como novedad la cuestión de la liberación humana como interés histórico. Este sistema se inició en relación con la nueva América, y tiene tres factores que afectan a toda la población mundial, a saber la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Pero se trata de otra modernidad. Es un fenómeno histórico nuevo que empieza con América y que lleva a la constitución de una nueva intersubjetividad. Se trata entonces de un cambio global del mundo, mediante la percepción del cambio histórico.

En lo que antecede, se descalifica a Europa como la única fuente de modernidad. Existen grupos no europeos que produjeron conocimientos avanzados. Además, en el actual sistema-mundo aparece un cambio histórico que propone una nueva intersubjetividad, conformando una nueva modernidad.

La propuesta de Quijano (en su artículo de 1991) es de “aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano 1991, 277). Es una exhortación a cambiar y repensarse a partir de su lugar propio. Hasta menciona en un punto una necesaria revolución “democrático-burguesa”, pero demuestra su imposibilidad histórica. Insiste más bien en una redistribución radical de poder y una descolonización de la sociedad.

Movimiento indígena

En la partida es pertinente hacer notar que el actual «movimiento indígena» es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus crisis desde su constitución hace 500 años. (Quijano 2006, 13)

Quijano comenta en un primer tiempo las implicaciones de la neoliberalización-globalización, en el «movimiento indígena». Los efectos de este contexto son los siguientes. Primero, la desintegración de la estructura productiva que produjo no solamente el desempleo, la polarización social, sino también un proceso de re-clasificación social que afecta sobre todo a los trabajadores. Es decir, una crisis de identidad social que explica que el cambio de las identidades sociales expresadas en términos de «clases sociales» a identidades llamadas «étnicas», regionales, residenciales, o «informales» y «pobres». Segundo, el uso de la nueva red virtual como un modo de re-conocerse y de identificarse con los suyos dentro del sistema «racial» de discriminación y de dominación. Tercero, el debilitamiento del estado, su visible des-nacionalización e inclusive su re-privatización en muchos países de la región, procesos que afectan a las poblaciones de origen o de identidad «india», colocando, según comenta Quijano, al Estado en actividad contra la mayoría de la población. Y es ahí cuando ocurre la re-identificación en curso: de «campesinos» y de «indios» a «indígenas».

Prosigue Quijano dando ejemplos de las acciones de “Comunidades Indígenas” tales como la COICA, la UNCA, o la CONAIE, organizaciones conformadas de manera transnacional, todos en países andinos y en la cuenca amazónica, y que reivindican su lugar social. Así, en el caso de la UNCA (aimaras peruanos), se trata de autogobierno directo de las gentes asociadas en una red de comunidades, pero con la fuerza y la autoridad de todo un Estado. Por otro lado, este antagonismo organizado marca el inicio del período de tensiones y de presiones entre esas poblaciones y el Estado, que se amplifica y se intensifica hasta hoy.

En cuanto al sentido y las perspectivas del actual «movimiento indígena», Quijano propone el análisis siguiente. De entrada, no todos se orientan en las mismas perspectivas ni se dirigen hacia el mismo horizonte, pero sus reclamos coinciden en dos puntos. Primero, un reclamo común de identidad, en contra de la

discriminación que les impide asimilarse plenamente a la identidad nacional o cultural dominante. Segundo, los más organizados, como en Ecuador primero y luego en Chiapas, plantean la necesidad de un estado plurinacional. Resume así Quijano su pensamiento al respecto:

Se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los «indígenas» no tienen, no pueden tener, plena cabida. Es también cierto, sin embargo, que ese no es aún el horizonte de la mayoría de las poblaciones que se re-identifican como «indígenas» en América Latina. Pero esa demanda implica, de todos modos, el final del asimilacionismo político y cultural en América. (Quijano 2006, 25)

Como se ha visto, los movimientos indígenas latinoamericanos más fuertes y más organizados reivindican la comunidad como estructura de autoridad democrática. Se expresan así los nuevos imaginarios de cambio social y político. Por otra parte, Quijano juzga la demanda de Estados y de ciudadanía plurinacionales como más confusa y complicada, creando un serio problema sobre el control democrático de la autoridad colectiva o pública.

Comentario

Quijano comparte con Latour la concepción lineal de la historia para los modernos, y las consecuentes dicotomías pasado/futuro, arcaico/moderno. Tomando en cuenta el lugar de enunciación, Quijano reflexiona a partir de la otra cultura, desde América Latina, y su postura es la de denuncia de la colonialidad del poder de los modernos, en tanto que agresión ideológica y material, mientras que Latour estudia lo moderno desde adentro y su acción adentro (la proliferación de los híbridos), y en eso tienen propósitos distintos. Por otra parte, sus pensamientos se vuelven a reunir en sus propuestas de nueva intersubjetividad y de diplomacia en tanto que los dos conceptos incluyen un diálogo entre culturas. Se puede afirmar a la vez que la percepción de Quijano en cuanto al futuro es un cambio histórico en el mundo, una nueva modernidad que tiene como interés la cuestión de la liberación humana, mientras que Latour hace más hincapié en la necesidad de cambio de Occidente para que pueda volver a “ganar”¹, presentándose de otra manera y teniendo en cuenta los desacuerdos epistemológicos entre culturas, siendo el fomentador de una nueva mundialización. Se oponen así una perspectiva de liberación, y otra de nueva victoria, que me parecen dos polos que reproducen las dicotomías que se quieren evitar.

¹ A la pregunta de Ewald, “Selon vous, le monde occidental est à ce point menacé?”, Latour contesta “Il n’est pas menacé, il peut gagner à nouveau (...). Il doit mesurer le prix du désaccord, ce qu’il n’a jamais fait auparavant”. Ewald, F. *Un monde pluriel mais commun*, p.63.

Con respecto a la expresión de otros saberes, a través de la actividad de los “movimientos indígenas”, Quijano aporta un análisis de las implicaciones sobre la reconfiguración del Estado y de la idea de nación, el papel de los ensamblajes de comunidades como entidades democráticas y enfatiza el consiguiente reto a la manera de controlar un país de manera democrática.

3.2 Walter Mignolo, diferencias coloniales, comunicación inter-pistemológica, pensamiento fronterizo

Walter Mignolo es William H. Wannamaker, profesor de Literatura y Estudios Romances en la Universidad Duke, Durham, Carolina del Norte, EE.UU. Es de origen argentino. Mignolo plantea que existe una matriz modernidad/colonialidad que se implantó en el espacio /tiempo que corresponde al oeste del Mediterráneo y en el Atlántico, desde el siglo XVI, y que se hizo hegemónica hasta ahora (2004). En consecuencia, la comunicación intercultural se plantea hoy en torno a diferencias no culturales sino coloniales a través de la colonialidad del poder impuesta por los discursos hegemónicos. Lo que propone Mignolo es una comunicación inter-epistemológica, que tiene en cuenta la pluriversalidad del mundo y que recurre a la herramienta teórica del pensamiento fronterizo crítico. Estos conceptos se relacionan con el modo de pensar la producción de saberes, y se analizarán con esta perspectiva.

Diferencias coloniales. En el contexto de la comunicación intercultural, Mignolo demuestra que las diferencias culturales son en realidad diferencias coloniales. El poder hegemónico de Europa ha impuesto una configuración tiempo/espacio que se traduce en moderno/colonial, a través de la colonialización del ser, del espacio y del saber. En un rastreo histórico, se comprueba que las diferencias culturales no son naturales sino primero religiosas, después nacionales y finalmente científicas. En cuanto al nivel religioso, en los siglos XV, XVI, la comunicación se hace entre diferencias religiosas; y en Europa, el eje de referencia y clasificación es el cristianismo. En el siglo XVIII, cambia el contenido, pero no la lógica de la clasificación, y el criterio pasa a ser la nación. Así, se establece una jerarquía entre naciones, tomando a los ingleses, franceses y alemanes como punto de referencia máximo, y estableciendo desde sus perspectivas propias los criterios de evaluación de lo que es una civilización. Así, se cita a Kant, quien afirma que, fuera de Europa, no hay naciones capaces de experimentar lo bello y lo sublime. Se perfila en este periodo el criterio de la razón para juzgar del “valor” de los habitantes del planeta. La tendencia culmina a partir del siglo XIX, cuando es la ciencia la que define la clasificación y el punto de referencia. Finalmente, la ciencia ligada a la industrialización conforma los criterios actuales de los países desarrollados desde la Segunda Guerra Mundial. En consecuencia, las diferencias

rastreadas son coloniales por ser impuestas desde un centro de poder imperial, y por ende, colonial. Mignolo lo resume así:

Las diferencias coloniales son diferencias culturales organizadas jerárquicamente: civilizado/bárbaro, cristiano/pagano, desarrollado/subdesarrollado, racional/irracional. Por eso, la comunicación intercultural no puede escapar a la colonialidad del poder, del saber y del ser [...] la idea de modernidad está infectada por la colonialidad. (Mignolo 2004, 24)

Comunicación inter-epistemológica. La comunicación intercultural se enmarca en un contexto de disimetría de poder. Retomando la idea de modernidad, se dice que lo que está en juego son los principios fundamentales del saber y del poder impuestos por Occidente, “tanto en el pensamiento regulatorio como emancipatorio, que caracteriza la idea de la modernidad” (Mignolo 2004, 25). Se hace necesario pensar en el lugar de la “trans-modernidad”. Para evitar la modernización total, es decir la reproducción en todos los ámbitos de la sociedad de la colonialidad del poder, del saber y del ser, hace falta pensar en un cosmopolitanismo crítico, que se funde sobre todo en la idea pluri-versal de la paz perpetua, que permita pensar en otros mundo futuros, en un mundo en que quepan muchos mundos.

Pensamiento fronterizo. El método que se propone para lograr pensar la pluriversalidad es la epistemología fronteriza (pensamiento fronterizo). Se postula que detrás de la totalidad modernizante del expansionismo euroamericano, se encuentran la exterioridad y la heterogeneidad histórico-estructural. Primero, la exterioridad es la diferencia creada a partir y desde la interioridad, es una matriz espacio-temporal que crea las diferencias coloniales e imperiales, a partir de la imposición de la dicotomía modernidad/colonialidad. En vez de pensar a lo exterior, se prefiere pensar en lo que es sencillamente algo diferente. Además, esta diferencia se piensa a partir de los bordes de la ideología eurocentrada, para pensar una democracia que no sea neoliberal, un socialismo no comunista, etc. El pensamiento fronterizo se hace crítico cuando se amplía, sale de los bordes, del espacio de los marginalizados para volverse un proyecto epistémico, ético y político. Segundo, el concepto de heterogeneidad histórico-estructural, que reconoce la lógica del poder que organiza los procesos históricos. reemplaza al concepto determinista y lineal de la historia, historia que se moderniza en sí misma.

Comentario

Mignolo, como Quijano, comparte con Latour unas semejanzas de pensamiento. Pero Mignolo, desde Estados Unidos, siendo latinoamericano hace hincapié en la colonialidad del poder y la necesidad de pensar de otro modo, trascender la modernidad/colonialidad, pensar desde los bordes, las márgenes y propone un

nuevo proyecto epistémico (pensamiento fronterizo). Por su parte, Latour, desde Europa, Francia, desde el imperio, habla más de apertura y diplomacia. Mignolo propone producir el saber de otra manera, pero también anhela un mundo en que quepan muchos mundos, o dicho de otra manera, *un monde pluriel mais commun* en las palabras de Latour.

Mignolo y Quijano comparten de manera evidente la noción de colonialidad del poder. Quijano parece más radical, quiere una ruptura, una descolonización, una repartición radical del poder, su proyecto tiene connotación política más directa (y tajante, aunque no muy clara en su diseño real), que Latour o Mignolo. Quijano aborda la cuestión de la revolución, aunque la califica de imposible; y Mignolo aporta una herramienta teórica, el pensamiento fronterizo crítico, un modelo para pensar y permitir un mundo pluriversal.

En lo que se refiere estrictamente a la producción de los saberes, Mignolo reconoce y denuncia la producción hegemónica de los saberes, que tiende a homogenizar el pensamiento, al occidentalizarlo. Dice que hay que evitar la modernización total, hasta da el ejemplo del riesgo que podría representar la difusión hegemónica desde el norte de la corriente de los “estudios culturales y poscoloniales”, un “peligro” de la americanización académica (Mignolo 2004, 25). Por eso justamente propone el método del pensamiento fronterizo, un modo de pensar y producir saberes “periféricos” (que no serán producciones hegemónicas).

Tiene sentido que las propuestas éticas y pragmáticas vengan del margen, de esas naciones colonizadas, pero también es necesario que se haga en colaboración con críticos al interior del imperio colonial. Así se podrán conocer, vencer y superar las epistemologías colonizadoras desde una perspectiva doble. Pero aun así, estoy pensando en término de dicotomías. Habría que recurrir a Latour y pensar en abordajes múltiples, en perspectivas variadas; y entonces, uno se acerca a la pluriversalidad de Mignolo.

3.3 Marisol De la Cadena, hegemonía intelectual, multi ontologismo de Arguedas, pluralización de la política

Marisol de la Cadena es antropóloga de origen peruano, asociada a la Universidad de California, Davis. Contribuyó al desarrollo de la red internet World Anthropology Network (www.wan/ram.org). De entrada, a modo de guía para el apartado, me viene a la memoria una frase de la autora: “La historia de la antropología en América Latina es una historia del desarrollo de un saber periférico”.

En su artículo², De la Cadena hace un rastreo histórico de la antropología andina, un triángulo sin base según De Gregori, es decir un conocimiento antropológico de fuente exterior (EE.UU.), presente en la cúspide y no en la base, por no incluirse conocimiento de universidades de provincias. La hipótesis de su artículo es que “las relaciones nacionales de dominación y subordinación del conocimiento local (...) hacen posible la hegemonía intelectual de las formaciones económico-académicas euroamericanas” (de la Cadena 2004a, 108, 109). Así, el conocimiento antropológico universal se hace visible, es decir oficial y reconocido, mientras que la información local permanece invisible. En otras palabras, la colonialidad del poder (Quijano, citado por De la Cadena) descalifica las formas no occidentales de interpretar el mundo, es decir, la producción de saber periférico. Para ilustrar, se toma el ejemplo de los antropólogos que viajan a EE. UU. para obtener reconocimiento, y oficializar su información local, hacerlo conocimiento académico. Otro ejemplo es el financiamiento de las colaboraciones Norte/Sur por parte de EE.UU., por ejemplo, el ACLS-SSRC Joint Committee y Rockefeller. Se hallan además casos de jerarquización, en los que los especialistas peruanos son considerados aprendices, en sucedió en el contexto de producción del *Handbook of South American Indians*.

La reflexión de De La Cadena tiene su inspiración en el pensamiento de José María Arguedas (*Todas las sangres*, 1964). La novela cuenta en su aspecto narrativo el enfrentamiento entre dos hermanos que oponen fuerzas de la modernización y fuerzas de la tradición, y la mediación de un tercer personaje, un híbrido, a la vez capaz de pensar y actuar de manera moderna y no moderna. Según el análisis de la antropóloga, Arguedas “propone un movimiento social indígena alternativo, aliado de la izquierda moderna, pero él mismo con una lógica híbrida no moderna” (de la Cadena 2004a, 122). En otro artículo (2004b), había propuesto la noción identitaria (individual) de hibridización fractal, en un sentido similar a la idea de la lógica híbrida.

La autora afirma querer leer a Arguedas como “promotor de un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia e igualdad de condiciones y además socialista” (de la Cadena 2004a, 127). Identifica en Arguedas y con 30 años de anticipación, la noción de colonialidad del poder de Quijano, un detractor del primer periodo. Por otra parte, según De la Cadena, Arguedas utiliza la vida como fuente de conocimiento, presentando él su trabajo como “absolutamente cierto y absolutamente imaginado, carne y hueso y pura ilusión” (Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, citado por De la Cadena (2004a, 129)).

² 2004 a, Marisol de la Cadena, “La producción de otros conocimientos y sus tensiones (...)” en *Saberes periféricos(...)*, p.107-152.

De la Cadena ve la interculturalidad, un diálogo entre culturas, como una posibilidad de construcción de un nuevo estado, un lugar epistemológico para la producción de un tipo diferente de conocimiento. La propuesta de la autora, inspirándose en Arguedas y los movimientos sociales indígenas consiste en transformar la noción liberal de diversidad por dar un lugar social a otras ontologías y sus respectivas formas de conocimiento. La antropología puede contribuir en tanto que “proceso dialógico de traducción entre lo local y lo universal, entre historias e Historia, entre lo singular y lo general” (de la Cadena 2004a, 144). Esta posición se afirma y se concretiza en su artículo de 2007, cuando propone la pluralización de la política inspirándose en la acción política no convencional y hasta subversiva de los movimientos indígena-populares en los Andes. Toma el ejemplo de una carta escrita por un indígena (Humberto Cholango) al Papa Benedicto XVI. Menciona también los rituales de pago a la tierra en espacios públicos oficiales. Lo novedoso de estas acciones es que irrumpen en la esfera política reconocida. Los interpreta como un conflicto político por negociar, pero negado por la descalificación a la cual está sometida la cultura indígena a consecuencia del proceso de colonialismo anterior y el neoliberalismo actual.

En un primer momento, recurre al argumento no moderno de Mariano Turpo, quien afirma que el poder es un conjunto de fuerzas de la gente y de la naturaleza, con las cuales hay que negociar. En un segundo momento, acude a Latour para contrastar, e ilustrar que la modernidad se establece con la división del mundo en dos órdenes ontológicos, reservando la ciencia para representar a la naturaleza, y la política para la gente. Entonces, el pensamiento indígena, con sus pagos a la tierra en la esfera política reconocida, incluye la representación de la naturaleza en lo político, lo que significa una alteración de este orden moderno. El rechazo de esa actitud demuestra la colonialidad del poder, que censura lo que debe entrar o no en lo político. Es otro ejemplo más de descalificación de lo indígena con base de raza, cultura y clase. De la Cadena analiza que en estos conflictos, lo que se vislumbra es una disputa entre representaciones científicas y no científicas de la naturaleza, que rompe con la idea de modernidad política y propone otra historia. En fin, propone debatir el acuerdo fundacional de la modernidad y “pluralizar la política, más allá de [...] su registro moderno y postmoderno” (de la Cadena 2007, 38).

Comentario

En su manera de pensar la producción del saber, Marisol de la Cadena tiene declarada afinidad con Bruno Latour y Aníbal Quijano, y por ende con Walter D. Mignolo.

En lo que respecta a Latour, De la Cadena reconoce que en la modernidad, la producción de saberes se hizo hegemónica y basada en una división ontológica artificial del mundo. Visto así, claro que los modernos, los neoliberales del Norte no pueden aceptar, ni concebir la irrupción de los objetos en lo político. De ahí el cambio epistemológico que implica la representación de la naturaleza de manera no científica, por parte de comunidades populares o indígenas.

Abrir así el espacio político como lo quiere de la Cadena encaja bien en la apertura del horizonte epistemológico de Latour, pero con la diferencia esencial que de la Cadena exige una nueva política, mientras que Latour sólo remite a una negociación, una diplomacia sin hablar de ruptura en el orden político, que es lo que se vislumbra en realidad. Latour quiere la continuidad del occidente, de la “Europa moderna”, pero anhela darle las herramientas para definirse mejor y poder presentarse bien a las culturas distintas en el momento de negociar. Mientras Latour habla de los híbridos, de la Cadena habla más bien de incluir la epistemología indígena, que incluye saberes diferentes. Latour alude al saber más cercano de los actores-actantes de la “asociaciones modernas.”

La reflexión de De la Cadena es muy práctica y realista, en acuerdo con la apertura del horizonte epistemológico de Latour y, si bien utiliza sus nociones, es de manera general y ampliándolas, para lograr una propuesta que no se quede en el plano de la utopía, sino de un cambio radical de la práctica. Y de ahí radica todo el interés de su reflexión, que se basa en la observación y la crítica astuta de las realidades políticas y económicas de las cuestiones de producción de saber. Además, su inspiración se encuentra según declara y demuestra, en el pensamiento de Arguedas, “híbrido cultural” de Perú.

De la Cadena tiene filiación de pensamiento con el concepto de pluriversalidad de Mignolo por la cuestión de inclusión de otra epistemología. Mignolo quiere un mundo que incluya a otros, un poco como Latour, pero de la Cadena tiene el mérito de dar un paso más cuando apunta a la necesidad de un nuevo orden político y entonces designa el modo de producir el saber como eje fundamental, haciéndose imprescindible incluir la naturaleza en lo político, al contrario de los modernos. Lo que se vislumbra entonces según nuestra antropóloga es una revolución epistemológica, para los modernos, una mutación en la manera de hacer la política en base de una manera no moderna de definir el nuevo sujeto naturaleza.

De los cuatro autores estudiados aquí, es de la Cadena quien propone una verdadera apertura epistemológica cuando vislumbra la necesidad de incluir otros modos de producir el saber, otros modos de concebir lo que puede ser un sujeto político. Y por su formación, propone incluir el pensamiento indígena-popular en la arena política reconocida. De cierto modo, quiere ir más allá del estudio de lo

indígena, lo quiere conocer para incluirlo al mundo “moderno”. Que lo indígena pase de ser objeto de estudio a sujeto político, sujeto de derecho, no objeto de derecho. Por su lado, Quijano quiere una liberación humana en América latina, y su discurso (en el estado actual de mi trabajo), si no vehicula una propuesta teórica o epistemológica que permita acceder a otros modos de producir el saber, por lo menos observa los pasos políticos y sociales que dan las organizaciones populares o indígenas y, en consecuencia, el necesario cambio del Estado. Según él, este movimiento implica la redefinición de la cuestión nacional y de la democracia política para incluir nuevas ciudadanías.

Latour y Mignolo no demuestran realmente una apertura al saber realmente diferente, no moderno, salvo quizás Latour cuando invita al Occidente moderno a redefinirse, para poder negociar con las otras culturas, como la china que menciona sólo brevemente. Mignolo también piensa desde un centro moderno académico, desde EEUU, pero habría que indagar en que consiste realmente el pensamiento fronterizo, pues no es claro si incluye otros modos no modernos de producir el saber. Por lo menos aquí encontramos una pista acerca de la cuestión de dicotomías:

What all these key words [double consciousness, double translation, creolization] have in common is their disruption of dichotomies through being themselves a dichotomy. This, in other words, is the key configuration of border thinking: thinking from dichotomous concepts rather than ordering the world in dichotomies. Border thinking, in other words, is, logically, a dichotomous locus of enunciation and, historically, is located at the borders, (interiors or exteriors) of the modern/colonial World system (...). (Mignolo 2000, 85)

Un pensamiento crítico tiene que partir de una oposición, una puesta en contraste; y es así que en el nivel teórico recurrimos a oposiciones, dicotomías, pero eso no implica la imposición de dicotomías al mundo real, este mundo que es más bien un ensamblaje de grupos, relacionados, como una red de asociaciones. En otra palabras, el concepto no es la realidad, aunque ayude a comprenderla. Entonces, el pensamiento fronterizo implica una crítica con perspectiva doble.

4. Conclusión

Definir un nuevo modo de vivir juntos, que es lo que en definitiva está en juego, pasa necesariamente por una libre producción del saber, una producción inclusiva y descentrada. Teniendo en cuenta el natural antagonismo entre las varias culturas, se requiere una apertura del horizonte en el nivel político, que es uno de los lugares de expresión y defensa de la producción de los saberes. En este sentido, la propuesta de Marisol de la Cadena parece la más productiva, y la de Quijano, esclarecedora. Y para lograrlo, Occidente tendría que autocriticarse,

criticar su supuesta modernidad, y aquí Latour ha demostrado su utilidad. Por otro lado, hace falta no olvidar que el “otro”, el no moderno, también está presente en el centro, como los inmigrantes africanos en España y Francia. Quizás la difusión de saberes “periféricos” a partir de los nuevos medios de comunicación permitirá cierta apertura dentro de las sociedades “modernas”. También entran en juego la reconfiguración de lo que definimos como cultura (la cultura canónica, académica, frente a la cultura alternativa, marginal, de los jóvenes, de internet, etc.), la pérdida de poder efectiva del Estado en la libre producción de saber (neoliberalización aplicada a la producción de saber académico en las universidades, a través del financiamiento privado), la pérdida de poder político del Estado frente a las empresas transnacionales, etc.

Por varias razones no se puede concluir realmente este trabajo. Primero, se requiere un estudio más detenido y completo de los trabajos de nuestros autores, para poder ponerlos en una más completa y justa relación dialógica. Por lo menos, se ha comprobado que existe una red de sentidos en sus pensamientos. Lo que podrá surgir será, si no un guion teórico, por lo menos la continuación de una mirada crítica y compleja de la reflexión acerca de la cuestión, también compleja de la producción de los saberes. Segundo, la necesidad de seguir para asegurarnos que superamos en la práctica las dicotomías modernas, que pensamos en torno a la pluriversalidad, la apertura del horizonte epistemológico. Tercero, si bien se observan las relaciones de similitud de significado entre las propuestas estudiadas, se debería estudiar en el terreno, es decir en la sociedad, de qué manera y en qué condiciones se llevan a cabo la producción y la enseñanza de los saberes para seguir construyendo un mundo en que estos conocimientos dejen de distinguirse como modernos o periféricos, sino como plenamente humanos.

Referencias bibliográficas

De La Cadena, M. 2007. "El movimiento indígena-popular en los Andes y la pluralización de la política, una hipótesis de trabajo". *Forum* XXXVIII.4: 36-38.

De la Cadena, M. 2004a. "Indígenas mestizos, desindianización y discriminación: racismo cultural en el Cuzco". *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 323-346.

De la Cadena, M. 2004b. "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?". *Saberes periféricos, ensayos sobre la antropología en América Latina*. Comp. Degregori, C. I. y Sandoval, P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 109-152.

Ewald, F. 2005. *Un monde pluriel mais commun ; entretiens avec François Ewald*. Vacluse: Éditions de l'aube.

Latour, B. 2006. *Changer de société, refaire de la sociologie*, La découverte : Paris.

Latour, B. 2003. *Un monde pluriel mais commun*, Editions de L'Aube : Paris.

Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*. Paris : Éditions La Découverte.

Mignolo, W. D. 2004. "Globalización, doble traducción e interculturalidad", *de Signis* 6: 21-32.

Mignolo, W. D. 2000. *Local histories/global designs*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Quijano, A. "El 'Movimiento Indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina". http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a01.pdf

Quijano, A. 2004. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Ed. Pajuelo, R, y Sandoval, P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 228-281.

El aporte del “criollismo” a la forja de la identidad nacional argentina

Santiago Javier Sánchez
Université de Montréal

Introducción. “Criollo” y “criollismo”: una etimología ambigua. Una raza argentina. Conclusiones.

Resumen

En este artículo analizaremos algunos aspectos del llamado “criollismo”, un fenómeno social y cultural amplio que tuvo lugar en el pasaje del siglo XIX al XX y que contribuyó a la construcción de una identidad nacional en la joven y multicultural República Argentina. Para ello, nos centraremos en la figura del gaucho, poblador mestizo de la llanura pampeana, y compararemos su rol concreto, históricamente documentado, con la imagen idealizada construida a posteriori por el primer nacionalismo argentino, esto es, aquel que vio la luz en torno a 1910, año en que la Argentina celebró su primer siglo de vida política independiente.

Résumé

Nous analyserons, dans cet article, certains aspects du « créolisme », un ample phénomène social et culturel qui eut lieu au passage du XIXe au XXe siècle et qui contribua à la construction de l'identité nationale de la jeune et multiculturelle République Argentine. Nous nous centrerons sur la figure du « gaucho », habitant métis de la plaine argentine (la « pampa »), et nous comparerons son rôle concret, historiquement documenté, avec l'image idéalisée forgée *a posteriori* par le premier nationalisme argentin, celui qui vit le jour vers 1910, lorsque l'Argentine célébra son premier siècle de vie politique indépendante.

1. “Criollo” y “criollismo”: una etimología ambigua

Para comenzar, es conveniente intentar algunas precisiones etimológicas. Los términos “criollo” y “criollismo”, en rigor, adolecen de cierta vaguedad en sus significados. Transcribiremos, a continuación, las definiciones de “criollo” presentes en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: “Dicho de un hijo, y en general, de un descendiente de padres europeos, nacido en los

antiguos territorios españoles de América y en algunas colonias europeas de dicho continente. /Dicho de una persona nacida en un país hispanoamericano, para resaltar que posee las cualidades estimadas como características de aquel país. /Autóctono, propio, distintivo de un país hispanoamericano. /Peculiar, propio de Hispanoamérica". Por otra parte, cabe añadir que, según señala el mismo diccionario, "criollo" es una derivación de la palabra portuguesa 'crioulo', que viene a su vez de "criar".

"Criollismo", en tanto, es el "carácter, rasgo o peculiaridad criollos. /Tendencia a exaltar las cualidades de lo criollo. /Movimiento literario hispanoamericano del siglo XIX inspirado en la tradición criolla". En todo caso, es importante señalar que en la Argentina decimonónica, lo peculiar criollo era lo rural y siguió siéndolo durante el siglo XX, al menos dentro de ciertas corrientes del pensamiento nacionalista. También es cierto que, durante el período de la inmigración de masas (esto es, en el tránsito del siglo XIX al XX), hubo una reivindicación de esta peculiaridad entre algunos artistas e intelectuales, en el seno de la población criolla, especialmente la que residía en las ciudades, e incluso entre los hijos de los extranjeros. En ese sentido, la oposición entre criollos y "gringos", esto es, entre los "viejos" argentinos y los extranjeros recién arribados -oposición hecha extensiva, en muchos casos, a sus hijos argentinos- fue una problemática frecuente.

Esta tensión tuvo lugar en el plano de las relaciones interpersonales más variadas, y dejó huellas en la literatura. Así, podemos citar el caso de Evaristo Carriego (1883-1912), poeta entrerriano radicado en Buenos Aires, que retrató en sus versos la vida del Palermo suburbano del 900, y que acusaba un doble origen criollo-italiano. Por línea paterna descendía de un tradicional linaje criollo de la provincia de Entre Ríos, pero su madre era de origen peninsular. Jorge Luis Borges, en su biografía de Carriego, describe las características esenciales de un conflicto de identidad que no fue privativo del joven poeta sino que resultó común a muchos argentinos en estos años:

A las razones evidentes de su criollismo -linaje provinciano y vivir en las orillas de Buenos Aires debemos agregar una razón paradójica: la de su alguna sangre italiana, articulada en el apellido materno Gionello. Escribo sin malicia; el criollismo del íntegramente criollo es una fatalidad, el del mestizado una decisión, una conducta preferida y resuelta [...] Carriego solía vanagloriarse 'A los gringos no me basta con aborrecerlos, yo los calumnio', pero el desenfreno alegre de esa declaración prueba su no verdad. El criollo, con la seguridad de su ascetismo y del que está en su casa, lo considera al gringo un menor. Su misma felicidad le hace gracia, su apoteosis espesa. Es de común observación que el italiano lo puede tener todo en esta república, salvo ser tomado realmente en serio por los

desalojados por él. Esa benevolencia con fondo completo de sorna es el desquite reservado de los *hijos del país*. (Borges, 34)

Evaristo Carriego no era un criollo “puro”, sino un “mestizado” que criado en un suburbio porteño en el que la población criolla, proveniente del Interior del país, era abundante, optó por la identidad nativa, y abjuró de la europea. Esta opción debía, en consecuencia, ser necesariamente “una decisión, una conducta preferida” y “resuelta”, y no una “fatalidad”, esto es, un hecho que se produce casi naturalmente, por herencia familiar y social. Carriego no podía permanecer en una situación ambigua, detentando dos identidades a la vez o una sola, híbrida. Tampoco podía convertirse en “gringo”.

Muchos argentinos nacidos en estos años vivían una situación similar. También quienes tenían ambos progenitores extranjeros solían adoptar, con la vehemencia del que pretende asimilarse a una sociedad no del todo acogedora, esta identidad criollista reafirmada tan enfáticamente en momentos en que la llegada de inmigrantes era masiva. Precisamente, el “criollismo” fue un movimiento vasto, del que participaron tanto criollos “puros” como “mestizados”, y también “gringos”. Es lo que señala Adolfo Prieto, en su obra *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*:

Paradójicamente, sin embargo, en ese aire de extranjería y cosmopolitismo, el tono predominante fue el de la expresión criolla o acriollada; el plasma que pareció destinado a unir a los diversos fragmentos del mosaico racial y cultural, se constituyó sobre una singular imagen del campesino y de su lengua [...] a despecho de la circunstancia de que ese estilo perdía por entonces sus bases de sustentación específicas: el gaucho, la ganadería más o menos mostrenca, el misterio de las insondables llanuras”. (18)

Que el gaucho, antiguo jinete mestizo, deviniera en estos años un símbolo de la vieja argentinidad amenazada por el cosmopolitismo creciente no deja de ser significativo. Sobre fines del siglo XIX ya había desaparecido de la llanura pampeana, reemplazado por el peón rural. Sin embargo, la literatura folletinesca que cobró popularidad en este período, al avanzar la alfabetización y producirse un aumento de las publicaciones periódicas, lo convirtió en una figura de ribetes heroicos y de entusiasta y generalizada aceptación entre “viejos” y “nuevos” argentinos. Al auge paralelo del circo criollo, con sus exhibiciones de destreza ecuestre y sus representaciones teatrales en las que el gaucho era un personaje importante, junto a otros como “Cocoliche” -el estereotipo ridiculizado del inmigrante italiano-, se sumaron los carnavales populares, entre cuyos disfraces de corso aparecieron los personajes de estos mismos folletines, en especial Juan Moreira¹.

¹ Para más información sobre la historia del circo criollo, ver Livio Ponce.

En la cultura popular argentina de fines del siglo XIX y principios del XX, Juan Moreira, creado por Eduardo Gutiérrez, fue el personaje más celebrado y ensalzado de todos. Aparecido en una novela por entregas durante el año 1879, en *La Prensa Argentina*, su historia obtuvo un éxito inmediato, que se prolongó hasta poco después del Centenario de 1910. A diferencia del *Martín Fierro* de José Hernández -cuya segunda parte fuera publicada en ese mismo 1879- Juan Moreira no es el gaucho de la llanura salvaje sino que sus aventuras transcurren en escenarios modernos, con telégrafos, ferrocarriles y armas de fuego a repetición. Aunque su figura encarna la del tradicional gaucho valiente y peleador, diestro en el manejo del cuchillo y en el cabalgar, Juan Moreira puede ser considerado un personaje de transición. En él, el criollo rural convive con las primeras manifestaciones del orillero urbano, el mismo que más tarde sería cantado e idealizado en las letras del tango.

El paralelismo entre la historia de Juan Moreira y la de Martín Fierro es solamente parcial. En ambos casos, se relata la vida de un gaucho descrito como pacífico y noble, que vive en su rancho junto a su mujer y a sus hijos, y al que los abusos de la autoridad de campaña lo arrojan a una situación de virtual criminalidad. Tanto Juan Moreira como Martín Fierro son privados de la posibilidad de seguir llevando adelante una existencia honesta. La huída a las tolderías indias se produce en ambos casos, como último y desesperado recurso. Sin embargo, Martín Fierro logra redimirse, reencauzándose en la vida "civilizada". Juan Moreira, en cambio, persiste hasta el fin en una actitud que bien podría ser reputada de subversiva, enfrentándose en duelo desigual, una y otra vez, a las partidas policiales, hasta encontrar su trágico fin. Moreira, a diferencia de Fierro, muere desafiando temerariamente la ley, sin reconciliarse con el orden.

Hasta los treinta años, Moreira es un buen padre y un buen marido, hábil en las tareas camperas, querido y respetado en su pago, y que sólo ha peleado de manera sangrienta contra los indios, jamás contra cristianos. Como todos los gauchos retratados en este tipo de historias, carece de instintos y de perversiones crueles, y si se convierte en un criminal, sólo es contra sus deseos originales. Juan Moreira, en la visión de Eduardo Gutiérrez, no es más que una víctima social:

Moreira no ha sido el gaucho cobarde encenagado por el crimen, con el sentido moral completamente pervertido; no ha sido el gaucho asesino que se complace en dar una puñalada y que goza de una manera inmensa viendo saltar la entraña ajena desgarrada por su puñal.

No; Moreira era como la generalidad de nuestros gauchos; dotado de un alma fuerte y un corazón generoso, que lanzado en las sendas nobles, por ejemplo, al frente de un regimiento de caballería, hubiera sido una gloria patria, y que empujado a la pendiente del crimen, no reconoció límites a

sus instintos salvajes despertados por el odio y la saña con que se lo persiguió. (Gutiérrez 9)

Juan Moreira es además cantor y guitarrero. En él, la poesía y la música brotan intuitivamente, de manera análoga a la del mítico payador Santos Vega, cuya historia también recreara Gutiérrez. Cabe señalar que esta condición de trovador atribuida al gaucho es una de las cualidades más realzadas por la literatura criollista y nacionalista.

Aunque la fatalidad lo convierte en un asesino, Moreira conserva hasta el fin su nobleza y su sensibilidad. Profundamente afectuoso con su familia y con sus amigos, siempre leal con ellos, no mata nunca porque sí, sino cuando es desafiado, y siempre en duelo criollo, jamás a sangre fría. En verdad, Juan Moreira no puede sustraerse a su destino ominoso, el mismo que comparte con los otros gauchos:

El gaucho habitante de nuestra pampa tiene dos caminos forzosos para elegir: uno, es el camino del crimen [...] otro, es el camino de los cuerpos de línea, que le ofrecen su puesto de carne de cañón [...] Ve para sí cerrados todos los caminos del honor y del trabajo, porque lleva sobre su frente este terrible anatema: hijo del país. (Gutiérrez 14)

Es llamativo que, pese a que también alcanzara una gran popularidad, especialmente entre los pobladores rurales, el *Martín Fierro* no llegó a superar al *Juan Moreira* en las preferencias del público lector de estos años. Martín Fierro fue un personaje más, junto a otros creados o recreados también por Gutiérrez en otros folletines criollistas, como *Juan Cuello*, *Pastor Luna*, *El Tigre de Quequén*, *Santos Vega*, *Hormiga Negra*. Más tarde, sin embargo, los personajes de Eduardo Gutiérrez caerían en el olvido, y en cambio el de José Hernández llegaría a ocupar un sitio de honor dentro de la literatura y la épica nacionales, especialmente a partir de las conferencias de 1913 dictadas por Leopoldo Lugones en el teatro Odeón de Buenos Aires. Durante las mismas, el escritor cordobés defendería la imagen idealizada de Martín Fierro, prototipo del gaucho y de la argentinidad aceptado por las clases altas de prosapia hispanocriolla y despojado de todos sus rasgos rebeldes.

Tal como señala Adolfo Prieto, estos gauchos de novela, como Juan Moreira, eran una suerte de superhombres con los que se identificó un enorme sector de la sociedad argentina hasta aproximadamente 1920: “Superhombres inventados para cubrir las fantasías del lector urbano. Pero superhombres que necesitaban presentarse en el ropaje de gauchos” (Prieto 97). Por otra parte, en estas historias de folletín, despunta lo que Juan Agustín García llamara en su libro *La ciudad indiana*, de 1900, el “culto nacional al coraje” (Prieto 169-170). Muchas letras de

tango, en las primeras décadas del siglo XX, reflejarían también esta idealización del coraje personal y del duelo criollo a cuchillo. Pero volviendo al folletín, vale recordar que en una de las tantas oportunidades en que Juan Moreira se bate con la policía, se topa con el sargento Navarro, al frente de una partida. Ésta es dispersada fácilmente por el gaucho. El duelo, muy reñido, es entonces entre Moreira y Navarro. En un desenlace caballeresco, el primero vence al segundo pero le perdona la vida:

Era el valor subyugado por el valor. Si Navarro después de sus promesas, se hubiera batido flojamente, Moreira lo hubiera muerto o se habría burlado de él de una manera sangrienta; pero Navarro se había batido como un valiente, había sido vencido con bravura, y Moreira se había sentido cautivado.

Ya hemos dicho que el valor es la prenda que más se estima entre los paisanos. (Gutiérrez 169-170)

Paralelo a este “culto nacional al coraje”, eran fundados un sinnúmero de centros tradicionalistas en las ciudades de la llanura pampeana, las mismas que recibían la mayor cantidad de extranjeros. Las reuniones sociales, en las que se cantaba, se tocaba la guitarra, se tomaba mate, se bailaban ritmos “argentinos” y se organizaban payadas, fueron la nota distintiva de estas instituciones de surgimiento espontáneo y popular. En ellas, participaban muchos “nuevos” argentinos. Resulta curioso constatar que entre los grandes payadores de esta época abundaban los apellidos italianos: Francisco N. Bianco, Antonio A. Caggiano, José Betinotti, Generoso D'Amato, Juan Fulginetti (Prieto 131).

Contemporánea al criollismo es la aparición de la prensa anarquista y socialista. Ésta se ocupó también de la figura del gaucho y de su ascendiente sobre las clases populares. La actitud inicial de los anarquistas fue de rechazo al criollismo, ya que éste, con sus estereotipos de inferioridad social, era considerado como funcional a las clases dominantes. Sin embargo, hubo también intentos por captar a la población nativa. Tal es el caso de *El cancionero revolucionario ilustrado*, de 1905 (Prieto 165). Similar situación encontramos entre los socialistas, cuyo periódico *La Vanguardia*, señalaba hacia 1894 que el viejo elemento criollo, debía ser asimilado por los inmigrantes europeos, para alcanzar así un grado de civilización más elevado (Prieto 165). Esto cambiaría después. En 1897, fue editado, dentro de la *Biblioteca Socialista*, el volumen titulado *La situación del paisano*, dirigido a los criollos:

A ti -que ayer has sido libre como el pájaro- y que montado en tu soberbio ‘flete’ bien ‘prendado’ recorrías esa inmensa llanura argentina sin tropezar con cercos ni alambrados, te dedico este folleto.

Quien lo escribe ha pasado algunos años por esa campaña, donde a cada, y a todas horas, ha escuchado -no una sino mil veces tus lamentos. Esas narraciones sencillas, que con tanta frecuencia relatas al compás de tu guitarra, difícilmente puede olvidarlas, quien como tú, sufre la tiranía de esa clase rica, que vive a costa de nuestro trabajo. La lectura de este folleto, te hará comprender quiénes han sido y son los causantes de tu miseria y cuál es el recurso que te queda si aspiras a mejorar tu situación y quieres dejar de ser un esclavo o judío errante. (Prieto 167)

Este fragmento muestra cómo desde la izquierda, ya principiaba por entonces una relectura del pasado nacional desde la óptica de la lucha de clases. El “moreirismo”, precisamente, es la expresión acuñada en esta época para designar esa mezcla de coraje, temeridad y desafío a una autoridad considerada opresora. Pero también se convirtió en el término habitual para designar todo conato de rebeldía o violencia entre quienes integraban las clases populares. El “moreirismo”, para la oligarquía, estaba además asociado a las prácticas delictivas. Así lo señalaba Manuel Gálvez en 1910:

Este pueblo padece de una enfermedad muy grave que aún no ha sido bien diagnosticada: el moreirismo. El gaucho Juan Moreira, representando el más visible y castizo de los defectos nacionales, ha venido a dar una palabra que necesitábamos. Así como de Don Quijote se ha formado la voz qui jotismo para denominar el desequilibrio aventurero y quimérico de los españoles, así de Moreira forma el derivado moreirismo para denominar nuestras tendencias agresivas, nuestra afición a la guapeza, nuestro espíritu faccioso, nuestro culto del coraje y nuestra manía revolucionaria. Juan Moreira es un símbolo nacional. Puede afirmarse que ninguna obra escrita ni ninguna leyenda ha influido tanto en nuestro pueblo como Juan Moreira [...] De todos los gauchos célebres el que más admira el pueblo no es Santos Vega, gaucho poeta, ni Martín Fierro, gaucho bueno, sino Juan Moreira, gaucho agresivo y pendenciero [...] El moreirismo es el alma de nuestras democracias federales. Explica nuestras revoluciones, nuestras tendencias agresivas, y esa funesta lacra de nuestro pueblo, que se llama el ‘compadraje’. Dentro de todo argentino hay siempre un ‘compadre’, un Juan Moreira, así como dentro de todo español hay siempre un Don Quijote. (Galvez 197-198)

En todo caso, el Centenario de la Revolución de Mayo, celebrado en 1910, marcó el comienzo del reflujó del criollismo como fenómeno social. Gradualmente, las publicaciones folletinescas fueron decreciendo en todas partes, excepto en Rosario, en donde a partir de 1913 Longo y Argento pasó a ser la principal casa editorial del género en la Argentina (Galvez 80-81). Esta situación no deja de ser llamativa en una ciudad (la segunda en importancia del país) conformada abrumadoramente por inmigrantes, y en donde el elemento criollo era

minoritario. Es en esta Rosario cosmopolita que el político radical Ricardo Caballero, con un discurso por momentos xenófobo y fuertemente defensor de las tradiciones y de la población nativas, tuvo su principal base de apoyo electoral².

Una serie de obras editadas hacia 1910 en las cuales se reflexionaba sobre la historia, la identidad y el porvenir de la Argentina³, a las que cabe agregar las conferencias de Lugones de 1913, publicadas más tarde como libro⁴, preanunciaban, de alguna manera, el advenimiento de una literatura auténticamente nacional. En ella, la figura del gaucho ya no sería la del cuchillero alzado del moreirismo, que enfrentaba a las partidas policiales y proclamaba su rebeldía frente a un sistema opresor. Tampoco sería la del gaucho histórico, documentado por las fuentes del siglo XIX. Este nuevo paisano, cuya expresión más acabada, a partir de Lugones, sería Martín Fierro, constituye más una idea que una entidad objetiva, un paradigma, antes que un ser humano de carne y hueso. En 1926 Ricardo Güiraldes describía de esta suerte a Don Segundo Sombra, el resero de la pampa bonaerense, último representante de una raza en extinción:

Lo vi alejarse al tranco. Mis ojos se dormían en lo familiar de sus actitudes. *Un rato ignoré si veía o evocaba*. Sabía cómo levantaría el rebenque, abriendo un poco la mano, y cómo echaría el cuerpo, iniciando el envión del galope. Así fue [...] Por el camino, que fingía un arroyo de tierra, caballo y jinete repecharon la loma, difundidos en el cardal. Un momento la silueta doble se perfiló nítida sobre el cielo, sesgado por un verdoso rayo de atardecer. *Aquello que se alejaba era más una idea que un hombre*. Y bruscamente desapareció, quedando mi meditación separada de su motivo. (Güiraldes 193, énfasis nuestro)

La nueva literatura, nacional y vanguardista, florecería a partir de la década de 1920, en la pluma de escritores como Güiraldes, Borges o el propio Lugones, entre otros. Aquel criollismo de principios de siglo la había influido de modo directo. Pero lo que nos interesa ahora es regresar al criollo o al gaucho concretos, representantes de una “raza” nativa que, ante el aluvión inmigratorio, comenzó a ser revalorizada en lo atinente a sus aptitudes físicas y laborales.

² La figura de Ricardo Caballero, pensador telurista integrante de la denominada “Generación del Centenario” argentina, la hemos desarrollado con mayor amplitud en el artículo “Ricardo Caballero: nacionalismo y telurismo del Litoral.”

³ En 1909 Ricardo Rojas publicó *La restauración nacionalista*, seguida de *Blasón de plata*, en 1910. Este mismo año aparecieron *El diario de Gabriel Quiroga*, de Manuel Gálvez, *El juicio del siglo*, de Joaquín V. González, *Los gauchos judíos*, de Alberto Gerchunoff, y *Odas seculares*, de Leopoldo Lugones.

⁴ *El payador*, 1916.

2. Una raza argentina

Para comenzar a adentrarnos en la figura histórica del gaucho, nos remitiremos a Andrés Carretero, quien ensaya ciertas precisiones etimológicas y nos proporciona algunos datos importantes:

'Gauderio' es la denominación que siguió en el tiempo y se aplicó a los bandidos y ladrones, o sea, a los hombres libres y sin ocupación fija, equivaliendo en muchos casos a vagabundo [...] Se usó en el área del Río de la Plata, abarcando hasta el estado de Río Grande en Brasil y tuvo vigencia en el habla popular hasta fines del siglo XVIII. Para Groussac es el antecedente etimológico más directo del vocablo 'gaucho'. Se lo ha hecho derivar del latín 'gaudare' que significa gozar. (Carretero 41)

De la palabra "gaucho" vienen, por su parte, "gauchada", "gauchaje", "gauchar", "gaucherío", "gauchesco". Este último término sirve también para dar cuenta de un "lenguaje" propio o característico de la campaña rioplatense, que encuentra su expresión, no siempre fiel, en las obras literarias del género criollista. Cabe aclarar que, lejos de ser original, el lenguaje gauchesco emplea un sinnúmero de palabras castizas caídas en desuso en el español moderno y convencional⁵.

Pero volviendo al tema que nos interesa en este apartado, la palabra "gaucho" comienza a aparecer en las fuentes a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Las actas de los cabildos y las crónicas de los viajeros que pasaron por estas tierras, dan cuenta de su presencia. Henri Armaignac, Samuel Arnold, Cunninghame Graham, Alcide D'Orbigny, Robert Fitz Roy, Alexander Gillespie, Francis Head, William Mac Cann, son algunos de los visitantes que dejaron crónicas y relaciones de la vida en las pampas. En ellos, resultan coincidentes los testimonios que hablan de la libertad de acción del gaucho en las grandes llanuras sin alambrados, de sus destrezas ecuestres, de sus habilidades como artesano del cuero, de su enorme resistencia física, de sus conocimientos de baqueano, y también de su indolencia y austeridad de vida. En este último punto, son muchos los que cargan las tintas contra él, tildándolo de haragán, carente de hábitos de trabajo y de ansias de superación. Así, las descripciones elogiosas conviven con las denigratorias, a veces incluso en un mismo autor.

Entre los numerosos viajeros que escribieron sobre el gaucho, Francis Head pareciera haber ido un poco más allá en sus análisis, arribando, creemos, al quid de la cuestión:

⁵ Para mayores precisiones acerca del lenguaje gauchesco aplicado, o pretendidamente aplicado, en la literatura, ver Ángel Rama.

El gaucho ha sido acusado por muchos de indolencia: quienes visitan su rancho lo encuentran en la puerta, de brazos cruzados y el poncho recogido sobre el hombro izquierdo, a guisa de capa española; su rancho está agujereado y evidentemente sería más cómodo si le dedicara unas cuantas horas de trabajo, en un lindo clima carece de frutas y legumbres; rodeado de ganados, a menudo está sin leche, vive sin pan y no tiene más alimento que la carne y el agua y, por consiguiente, quienes contrastan su vida con la del paisano inglés lo acusan de indolente y se sorprenderían de su resistencia para soportar las fatigas de la vida.

Es cierto que el gaucho vive sin lujos; pero el gran rasgo de su carácter es su falta de necesidades: constantemente acostumbrado a vivir al aire libre y dormir en el suelo, no considera que agujero más o menos en el rancho lo prive de comodidad. No es que no le guste el sabor de la leche, pero prefiere pasarla sin ella, antes que realizar la tarea cotidiana de ir a buscarla. Es cierto que podría hacer queso y venderlo por dinero, pero si ha conseguido recado y espuelas, no considera que el dinero tenga mucho valor; en efecto, se contenta con su suerte, y cuando se reflexiona que, en la serie creciente de lujos humanos, no hay punto que produzca contentamiento, no se puede menos que sentir que acaso hay tanta filosofía como ignorancia en la determinación del gaucho de vivir sin necesidades; y la vida que hace es ciertamente más noble que si trabajara como esclavo de la mañana a la noche a fin de obtener otro alimento para su cuerpo y otros adornos para vestirse. Es cierto que sirve poco a la gran causa de la civilización, que es deber de todo ser racional fomentar; pero puede introducir en las vastas regiones deshabitadas que lo rodean artes o ciencias; puede, por tanto, sin censura, permitirse dejarlas como las encontró y como deben permanecer, hasta que la población, que creará necesidades, invente los medios de satisfacerlas. (Head 163)

En todo caso, lo que destacan las fuentes es la facilidad del gaucho para ganarse su sustento. La campaña rioplatense del siglo XIX poseía un mercado laboral reducido y de funcionamiento estacional, según las necesidades, en cada estancia⁶, de la yerra, el capaje, el faenamiento de los cueros, grasas y sebos, el arreo de ganado, etc. Aunque sin límites visibles, la tierra, de escaso valor económico, ya tenía dueños, y el latifundio predominaba. El acceso a la propiedad y la posibilidad de practicar la agricultura estaban prácticamente vedados. Estas condiciones sólo cambiarían de modo lento y parcial sobre fines del siglo XIX. Para entonces, el trigo se sumaría a la carne como nuevo producto de exportación, y principiaría un limitado desarrollo industrial. El movimiento obrero a éste asociado, en el que la presencia de extranjeros sería más que considerable, comenzaría paralelamente a organizarse y a luchar por sus reivindicaciones.

⁶ Entiéndese por “estancia”, en el área rioplatense, a la gran hacienda o latifundio dedicado, en sus orígenes, a la explotación ganadera, a la cual se agregó, en las postrimerías del siglo XIX, la agricultura extensiva.

En este contexto, habría quienes, en el seno mismo del régimen oligárquico, propondrían una serie de reformas laborales y legales con el objeto de solucionar racionalmente los conflictos -de creciente virulencia- y lograr la paz social por vía de una mejora gradual de la situación de los trabajadores. De este modo, podrían neutralizarse planteos abiertamente subversivos como aquellos provenientes del anarquismo.

En 1904, durante la segunda presidencia de Julio Argentino Roca, el Ministro del Interior Joaquín V. González impulsó, sin éxito, una reforma del Código de Trabajo. Ese mismo año, fue publicado un extenso y pormenorizado informe, encargado por el mismo González al ingeniero catalán Juan Bialeto Massé, sobre “el estado de las clases obreras” en la Argentina. Consideramos pertinente resaltar algunos puntos tratados en el mismo, ya que nos ilustran acerca de los problemas que padecía el país en relación al aluvión inmigratorio, el mercado laboral y la situación de la población criolla.

Resulta llamativo que, tratándose él mismo de un inmigrante, encontremos en Bialeto Massé una sistemática reivindicación de las capacidades físicas e intelectuales del criollo por sobre las del extranjero, el cual es presentado como inferior a aquél. La inmigración europea había sido, en su momento, considerada como la virtual panacea de todos los males que aquejaban al país, empezando por la despoblación, y siguiendo por la falta de hábitos de trabajo, de iniciativa y de conocimientos de los criollos. Ahora, los términos del problema se hallaban invertidos. La esperanza de progreso había dejado de radicar en los inmigrantes, para trasladarse a la propia población nativa.

Ya en el inicio de su informe, Bialeto Massé afirmaba que, a la luz de su propia experiencia como docente, los alumnos argentinos se destacaban de un modo muy particular:

La primera observación que hace todo profesor extranjero al llegar al país es la superioridad de la inteligencia de sus discípulos, tanto mayor cuanto más se acerca a la faja central de la República. Parece que este fenómeno fuera hijo de la luz radiante en el cielo claro y enrarecido de las alturas, y la continua visión de una vegetación gigantesca y exuberante. (Bialeto Massé 9)

En este fragmento, Bialeto Massé, con pocos años de anticipación, se acerca a escritores teluristas como Manuel Gálvez, Ricardo Rojas y Leopoldo Lugones, con los que comparte el apego y el realce de la tierra natal, considerada casi como una fuerza animista que modela hombres y pueblos. Para él, es el paisaje americano, son sus cielos, sus montañas y sus llanuras, es su “vegetación

gigantesca y exuberante”, los que determinan el alma nacional. Y el influjo telúrico es “tanto mayor cuanto más se acerca a la faja central de la República”, esto es, al Interior del país, en donde la inmigración fue mucho menor que en el Litoral y en Buenos Aires. Allí, la población criolla siguió predominando.

Según Biale Massé, también entre las clases trabajadoras era posible discernir las notables capacidades de los criollos:

Cuando después de vivir quince años la vida de la enseñanza nacional, desde Buenos Aires a Mendoza, a Córdoba y La Rioja, emprendí la fabricación de productos hidráulicos en Santa María (Córdoba), noté desde luego la excelencia del criollo como artesano y como peón. Casi sin aprendizaje, con meras explicaciones, tuve los operarios que necesitaba, y si su trabajo era, en cierto modo, tosco e imperfecto al principio, pronto se afinaba, y vi que había en él una inteligencia embotada por una vida rústica y miserable, fácil de despertar, que tenía ideas propias y una adaptabilidad de simio. (Biale Massé 9-10)

Tras estas afirmaciones, Biale Massé no vacilaba en atacar de lleno la política inmigratoria hasta entonces emprendida por los sucesivos gobiernos nacionales:

Uno de los errores más trascendentales en que han incurrido los hombres de gobierno de la República Argentina, ha sido preocuparse exclusivamente de atraer el capital extranjero, rodearlo de toda especie de franquicias, privilegios y garantías, y de traer inmigración ultramarina, sin fijarse sino en el número, y no en su calidad, su raza, su aptitud y adaptación, menospreciando el capital criollo y descuidando al trabajador nativo, que es insuperable en el medio. (Biale Massé 10)

Biale Massé, en este aspecto, coincidía con otros intelectuales contemporáneos en que la inmigración masiva y sin control resultaba perniciosa. No es que estuviera totalmente en contra del aporte extranjero, pero lo relativizaba. En muchas situaciones, según Biale Massé, el criollo demostraría un desempeño superior al del inmigrante. Incluso en las colonias agrícolas creadas por los europeos en la provincia de Santa Fe y que con frecuencia habían sido puestas como ejemplo por los defensores de la inmigración, el extranjero se manifestaría torpe y desconocedor de las labores agrícolas, que el criollo se habría encargado de inculcarle:

Todos se han preocupado de preparar el terreno para recibir al inmigrante extranjero; nadie se ha preocupado de la colonia criolla, de la industria criolla, ni de ver que aquí se tenían elementos incomparables, y sólo después de observar que los patronos extranjeros preferían al obrero criollo, que los extranjeros más similares y fuertes no eran capaces de

cortar tres tareas de caña en Tucumán, de arrancar un metro de mineral al Famatina, de estibar un buque en Colastiné, de orquillar en las trilladoras en la región del trigo, y de que si el extranjero siembra esas regiones portentosas de cereales, es después de haber fracasado dos y tres veces cuando el labrador cordobés y santiagueño se han colocado a su lado y le han enseñado a trazar el surco, sólo ahora nos apercibimos de que él es capaz, con su enorme potencialidad, de explotar este suelo. (Bialet Massé 10-11)

Al llegar a este punto, observamos cómo la creencia, tan firmemente arraigada durante la mayor parte del siglo XIX argentino, de que la agricultura pampeana sólo podría ser desarrollada por los europeos, es puesta en tela de juicio. La figura del gaucho, como vimos, había sido paradigmática en lo que atañe a la supuesta incapacidad del criollo para abocarse a tareas tan sistemáticas y especializadas como las agrícolas. Pero la opinión de Bialet Massé era diametralmente opuesta:

Es preciso recorrer las colonias para darse cuenta del estado de atraso en que viven los colonos y en el que permanecen; el contacto con el hijo del país, más hábil e inteligente, le daría medios de enriquecerse, que hoy no emplea porque no los conoce [...] así como la necesidad de crear colonias criollas, y en todas reservar un número de lotes para criollos, lo que en el orden político tendrá además grandes ventajas. (Bialet Massé 21)

Este pasaje contrasta con la visión de los pensadores liberales de la Generación de 1880, cuyo proyecto político y económico comenzaba a ser objetado por entonces. En ellos, prevalecía la imagen del colono extranjero enriquecido por su trabajo rural. Es lo que se observa en un autor como Estanislao Zeballos (1854-1923), en su libro de viajes *La región del trigo*, de 1883, pero que también encontramos un siglo más tarde en un historiador como Ezequiel Gallo, quien escribió una obra considerada clásica sobre la “pampa gringa” santafesina (2004). Las ideas de progreso y de movilidad social cristalizan en las descripciones entusiastas de Zeballos pero también procuran ser probadas, de una forma más objetiva y matizada, en el libro de Gallo. Asimismo, podemos apreciar otro contraste, bastante marcado, entre el informe de Bialet Massé y el testimonio de Francis Head. Cabe señalar, sin embargo, que el tipo social descrito por Bialet Massé ya no es el gaucho, extinguido años atrás, sino su descendiente, el trabajador criollo, que a comienzos del siglo XX se desempeñaba como peón en el campo y como obrero y artesano en las áreas urbanas.

Por otra parte, Bialet Massé también reconocía defectos en el “hijo del país”, aunque éstos eran, para él, un producto lógico de las injusticias y despojos de que fuera objeto durante décadas:

Cierto es que adolece de defectos y tiene vicios arraigados; pero no es su obra, ni es responsable de ellos. No se tiene en cuenta que durante ochenta años se le ha pedido sangre para la guerra de la Independencia, sangre para guerras extranjeras, sangre para guerras civiles, y a fe que ha sido pródigo en darla, y no sólo dio su sangre sino que le quitaron cuanto tenía [...] ¡La previsión del porvenir! ¿Acaso podía tenerla? Al día siguiente de casarse era llamado a las armas [...] ¡Hábitos de ahorro y acumulación! ¿Para qué? A su mismo patrón lo veía poner dos y tres veces en el banquillo, para sacarle hasta el último peso [...] Y cuando quedaba en el campo o sirviendo en la ciudad, bajo un régimen semejante a la servidumbre, con una disciplina casi militar, recibiendo escasamente lo indispensable para no morir de hambre, ¿qué es lo que había de ahorrar?. (Bialet Massé 11-12)

Las mismas protestas que vimos expresadas en el *Juan Moreira* de Eduardo Gutiérrez las reencontramos aquí. El servicio militar arbitrariamente exigido por la autoridad de turno, el desamparo legal, la incertidumbre del porvenir, la exclusión social y económica, forjaban los jalones de una interminable cadena de injusticias. Así, Bialet Massé se colocaba decididamente del lado de quienes consideraba víctimas sociales. Por otro lado, inteligencia aventajada, gran resistencia física, austeridad, habilidad ecuestre, valentía, disciplina, confianza, generosidad, nacionalismo elemental y antipoliticismo, eran las virtudes que Bialet Massé atribuía al criollo y que compendiarían su personalidad:

Posee una alta intelectualidad [...] resiste al trabajo largas horas, aún sin comer, y hace marchas asombrosas bajo un sol abrasador, con media docena de mates por todo alimento; es sobrio para la comida, como pocos madrugador; es jinete innato [...] Altanero, independiente, de un amor propio extraordinario, valiente hasta la temeridad y ceguera; sin embargo, se subordina bien en el ejército y en el trabajo, más por la convicción que por la fuerza [...] Confiado y generoso [...] es hospitalario como un oriental; nadie llega a su rancho que no tenga acogida; cuando no tiene cosa que brindar, comparte con el huésped el escaso plato de locro o la última cebada de mate que le queda.

Localista en extremo, tiene el orgullo de la nacionalidad; pero carece de ideales políticos, jamás ha sido llamado a la vida conciente de la política y se ha cansado de la lucha estéril de comparsa. (Bialet Massé 17)

Aunque la temática excede los límites de este artículo, no podemos dejar de mencionar que, al tratar la cuestión social, estas aptitudes morales fueron interpretadas por Bialet Massé desde una postura afín a la de las clases dominantes. El trabajador criollo, honesto, sumiso, políticamente neutro y “argentino”, fue contrapuesto así al extranjero huelguista y subversivo, ingrato con la nación que lo había acogido con generosidad.

3. Conclusiones

Este breve recorrido histórico nos ha permitido comprender, a grandes rasgos, la situación concreta del gaucho del siglo XIX así como la de su descendiente directo, el trabajador rural criollo de principios del XX. Al mismo tiempo, hemos hecho referencia a dos procesos culturales paralelos: por un lado, el criollismo, fenómeno espontáneo de identificación colectiva y de inclusión simbólica del que participaron tanto “viejos” como “nuevos” argentinos, y por otro lado, la emergencia de una cultura letrada nacionalista. El primero de estos procesos ponderó la figura del Juan Moreira de Eduardo Gutiérrez, gaucho alzado, de ribetes subversivos y víctima de un sistema opresor, mientras que el segundo, que principió a cobrar relieve a partir de 1913, hizo lo propio con el Martín Fierro de José Hernández, “gaucho bueno”, que acepta sumiso y noble su condición inferior. Con el correr del tiempo, Juan Moreira sería por completo olvidado, mientras que Martín Fierro se convertiría en símbolo de la nueva y oficial argentinidad, presente tanto en la literatura nacionalista como en los manuales de historia patriótica.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, C. y Sarlo, B. 1997. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel.
- Bertoni, L. A. 2001. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bialet Massé, J. 1985. *El estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Borges, J. L. 1998. *Evaristo Carriego*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cárdenas, E. y Payá, C. 1978. *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Carretero, A. 2002. *El gaucho argentino. Pasado y presente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Devoto, F. 2004. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Falcon, R. "Extranjería, cuestión étnica, clase obrera e identidad nacional en Argentina (1898-1912)". Documento de trabajo del CIESAL.
- Gallo, E. 2004. *La pampa gringa: la colonización agrícola en Santa Fe 1870-1895*. Buenos Aires: Edhsa.
- Galvez, M. 2001. *El diario de Gabriel Quiroga*. Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Gerchunoff, A. 2003. *Los gauchos judíos*, San Salvador de Jujuy: Arenal.
- González, J. V. 1979. *El juicio del siglo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Güiraldes, R. 1949. *Don Segundo Sombra*. Buenos Aires: Losada.
- Gutiérrez, E. 1980. *Juan Moreira*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Head, F. B. 1986. *Las pampas y los Andes*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Hernández, J. 1967. *Martín Fierro*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lobato, M. Z. Comp. 1999. *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. vol. V, "Nueva Historia Argentina". Buenos Aires: Sudamericana.
- Lugones, L. 1961. *El payador*. Buenos Aires: Centurión.

- Nun, J. 2005. *Debates de mayo. Nación, cultura y política*. Buenos Aires: Gedisa Editorial.
- Ponce, L. 1971. *El circo criollo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Prieto, A. 2006. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Rama, A. 1982. *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centre Editor de América Latina.
- Rojas, R. 1971. *La restauración nacionalista*. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor S.R.L.
- Rojas, R. 1946. *Blasón de plata*. Buenos Aires: Losada, por el diario *La Nación*.
- Rojas, R. 1916. *La Argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación 1810-1816*. Buenos Aires: Juan Roldán y Cía.
- Rojas, R. 1917-1922. *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Buenos Aires: Librería "La Facultad"; Juan Roldán y Cía.
- Romero, J. L. 1993. *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires: Brama Huemul.
- Romero, J. L. 1978. *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, L. A. 1994. *Breve historia contemporánea de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, S. J. 2008. "Ricardo Caballero: nacionalismo y telurismo del Litoral". *Revista del Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S.A. Segreti"* 8.
- Terán, O. 2000. *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin de siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Terán, O. Coord. 2008. *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zeballos, E. 1984. *La región del trigo*. Edición con la ortografía original. Madrid: Hyspamérica.

Reversos de la memoria en la narrativa íntima de Juana Manuela

Tatiana Navallo
Université de Montréal

Introducción. De fragmentos y recuerdos. Conclusiones.

Resumen

En *El mundo de los recuerdos* (1886) de Juana Manuela Gorriti se habilita una práctica de escritura con matiz autobiográfico, en la que un doble desplazamiento, físico y temporal, se inscribe en el presente. La restitución de la memoria familiar conforma un referente de sentido, fundante y legitimador, que le permite a la voz narradora evocar los modos de inserción de lo femenino en el espacio de la patria.

Résumé

Dans *El mundo de los recuerdos* (1886) de Juana Manuela Gorriti une pratique d'écriture avec des nuances autobiographique, dans laquelle un double déplacement, physique et temporel, qui s'opère dans le présent, est aménagée. La restitution de la mémoire familiale forme un référent de sens, fondateur et légitimateur, qui permet à la voix narratrice d'évoquer les modes d'insertion du féminin dans l'espace de la patrie.

*... cual si quisiera arrancarle del fondo del alma
un recuerdo del pasado.
Juana Manuela*

Introducción

La etapa de conformación de los estados nacionales en Latinoamérica trajo consigo maneras de ser narrada, en la que diversos textos y discursos pretendieron delinear al ciudadano como el sujeto social de un nuevo ordenamiento territorial y sociopolítico. Inscribiendo lazos simbólicos e interpelando a hombres y mujeres para que pertenecieran a una “comunidad imaginada” (Anderson) y se convirtieran en sujetos nacionales, estas producciones textuales concibieron en términos ideológicos e históricos, el sentido de pertenencia a un proyecto de Estado. Actuando sobre e inscribiendo en la memoria social mecanismos llamados a despuntar el proceso histórico de “construcción de la homogeneidad” (Quijada 8), este proyecto liberal, vehiculizado “sobre todo, a través de la literatura”

(Unzueta 13), se asumió como tal en el gesto fundacional promovido por sus propias “ficcionalidades”¹. Al instaurar matrices del “narrar” en el imaginario² los textos que en particular arraigan su proyecto escriturario en el vínculo “literatura-política” transparentan, por una parte, la tendencia a erradicar e ignorar las diferencias culturales, subsumiendo estas individualidades a una pretendida unidad cohesionada e identificada con el “pueblo soberano”³, al tiempo que integrada a fronteras territoriales coincidentes con los límites políticos del Estado. Por otra parte, y desde nuestro presente de escritura, develan el mecanismo de homogeneización, poniendo en consideración bajo qué condiciones este mismo proceso está lejos de considerarse en términos de realidad/veracidad, antes bien como configuración ideológica “a partir de la apropiación colectiva de percepciones que se resuelven en el nivel del imaginario” (Quijada 8).

Inscripta en este marco se propone la lectura de *El mundo de los recuerdos* (1886) de Juana Manuela Gorriti (1818-1892), en tanto permite delinear la emergencia de un tipo de subjetividad en el que se desdibujan los límites entre las esferas de lo cotidiano, lo privado y lo público⁴. Subyace asimismo el propósito de relevar en el texto los medios de convergencia del relato de viaje en una narrativa de matiz autobiográfico, destinada a configurar el “espacio” de la patria, en tanto lugar en el que el juego tensivo interioridad/exterioridad constela un

¹ Entendemos que la ficción posee un carácter dinámico, condicionado por la historia y la cultura. De manera que la “ficcionalidad”, siguiendo a Lelia Area, pone en discusión el problema de la enunciación en tanto contempla en simultaneidad la problemática del yo literario y el real. De manera que el llamado “pacto de ficción” invita a realizar un doble trabajo de reconocimiento y reconstrucción, puesto que el lector parte de códigos conocidos para construir un mundo que supera dichos códigos y construye un paradigma desconocido (11).

² Consideramos, de acuerdo a Bronislaw Baczko, que el “imaginario” refiere a una forma determinada de ordenamiento de una serie de representaciones que las sociedades se dan a sí mismas. Dichas representaciones tienen una realidad específica que reside tanto en su propia existencia y en su impacto variable sobre las mentalidades y comportamientos colectivos, como en la multiplicidad de funciones que ejercen en la vida social y en su capacidad de influir sobre la toma de decisiones políticas (8).

³ Más allá de la desigualdad y de la explotación propia de las relaciones de dominación, Benedict Anderson sugiere que la fraternidad, asentada en la horizontalidad de los vínculos, permite que el sentido y la percepción colectiva de unidad se produzca y reproduzca en términos de comunidad nacional (23-25).

⁴ Subyace a este respecto la distinción, aunque matizada, de J. Habermas entre la forma de esfera privada y esfera de la opinión pública. Para el autor “ambas guardan entre sí una relación de complementariedad. El núcleo institucional de la *esfera de la vida privada* lo constituye la familia pequeña, exonerada de funciones económicas y especializada en las tareas de socialización, la cual desde la perspectiva del sistema económico queda definida como economía doméstica, es decir, como un entorno del sistema económico. El núcleo institucional de la *esfera de la opinión pública* lo constituyen aquellas redes de comunicación reforzadas inicialmente por las formas sociales en que materializa el cultivo del arte [...] La esfera de la opinión pública, cultural y política quedan definidas desde la perspectiva sistemática del Estado como el entorno relevante para la *obtención de la legitimación*” (452, énfasis del autor).

territorio dotado de coherencia interna, a partir de la restitución de la memoria familiar de la voz narradora⁵.

De fragmentos y recuerdos

El mundo de los recuerdos (1886)⁶ supone un trayecto de escritura con “matiz autobiográfico”⁷ que persigue no sólo la recuperación de un pasado personal definido en estrecha relación familiar, sino también colectivo; para ello, desde el prólogo, firmando explícitamente como “la autora”, la voz narradora se dirige a un “lector” capaz de recordar “en prolongación infinita [...] horizontes de un pasado inmenso” (1), apelando al deseo de pervivencia de la memoria:

Vosotros, los que venís después, acostumbraos á grabar vuestros recuerdos en la memoria de muchos, á fin de poder encontrarlos, de poder asirlos, en ésta o en otra existencia (1).

La voz narradora funda su anhelo autorial dirigiéndose a un lector, al conformarse en el espacio de escritura como un “yo *debo* sólo hablarle al otro” (Derrida en Loureiro 2006, 20, énfasis del autor). Sin embargo, puesto que no se trata de una autobiografía como tal, sino de una serie de relatos, atravesados por un matiz autobiográfico, resulta impertinente establecer la completa identificación del yo textual con el del autor, asentada en una relación contractual, tal como propone Philippe Lejeune⁸. La identificación de la voz narradora con el “nombre

⁵ Puesto que la biografía de Juana Manuela Gorriti desborda los propósitos de este trabajo, solo mencionamos que perteneció a una familia de la oligarquía terrateniente argentina con tradición en el ámbito social, económico y político. Fue hija de José Ignacio y de Feliciano Zuviría y sobrina de Juan Ignacio, su tío canónigo y del coronel José Francisco Gorriti. Víctimas del exilio, como otras tantas familias unitarias, en 1831, durante la dictadura del federalista Juan Manuel de Rosas (1829-1852) pasaron al sur boliviano.

⁶ Los textos consultados para este trabajo se encuentran en el tomo VI (1999) de la compilación realizada por Alicia Martorell. Éstos han sido tomados de las primeras ediciones de las obras de Juana M. Gorriti, las que fueron respetadas, manteniéndose la ortografía fonética de la época.

⁷ Entre otros textos de la escritora que despuntan un perfil autobiográfico se encuentran *La tierra natal*, *Perfiles*, *Cocina Ecléctica*, *Veladas literarias de Lima*. En este juego de escritos se puede leer la recuperación de un pasado personal restituido en la proyección de una patria en la que convergen Argentina, Bolivia y Perú. Vemos aquí incluso que el sentido de Patria Chica (norte argentino) se modifica en función de los desplazamientos sufridos por la voz de la narración. Estoy relatos pujan por la insistente reposición de recuerdos proponiendo las borraduras de límites entre espacios privados, donde se expresa la cotidianeidad, y públicos, en el sentido más bien político del término. De manera que cada anécdota, cada conversación en una velada literaria, cada receta de cocina compartida imponen a lo narrado una permanente actualización de la memoria personal-familiar, histórica-política.

⁸ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975, 13-46.

propio” opera antes bien en el juego de registros oficiales que apuntan al reconocimiento social, en el sentido que le adjudica Pierre Bourdieu⁹.

En este caso en particular, algunos aspectos que configuran lo que se indica aquí como “matiz autobiográfico” están dados por la localización de *El mundo de los recuerdos* en el campo de escritos que establecen nexos entre autofiguración, identidad nacional y conciencia político-cultural¹⁰; igualmente, por la consideración de los márgenes del por qué la narración en primera persona logra o no un efecto convincente, fundado en un pacto de lectura. Esto no sólo está dado por el juego de información del momento histórico en el que se escribe sino por el grado de legitimidad del yo, es decir por la construcción de su propio saber. En este sentido, la dimensión ética que proyecta un relato autobiográfico, como sintetiza Loureiro de su lectura de Levinas, enriquecería el matiz autobiográfico de la escritura gorritiana. “Si el sujeto se origina como respuesta y responsabilidad hacia el otro” (Levinas en Loureiro 2005, 147), el vocativo “Vosotros, los que venís después” que abre el juego de relatos, nos lleva a considerar, siguiendo a Loureiro, el papel de la retórica en la autobiografía, y, en particular, a la función primordial del “apóstrofe” (2006, 26). El matiz autobiográfico cohesiona internamente *El mundo de los recuerdos*, otorgándole a la voz narradora una apariencia de sentido, independientemente del valor temporal y convencional de los recuentos narrados, de modo que es “la estructura ética de comunicación al otro [lo] que caracteriza a la autobiografía como decir” (2006, 27), evidenciada en este caso por la presencia de sus explícitos destinatarios textuales.

Con este índice de lectura se inicia la escritura dando cuenta de un desplazamiento geográfico, particularmente en los primeros relatos referidos al viaje que se leen en ROMERÍA A LA TIERRA NATAL¹¹; en ellos, se puede seguir el recorrido que va desde las márgenes del Paraná pasando por Rosario, Córdoba, Tucumán, hasta llegar a Buenos Aires¹². Avanzando por estos tramos, la voz narradora irá delineando los trayectos de la geografía histórica de su memoria; por

⁹ Pierre Bourdieu en “*La ilusión biográfica*” refiere que “...el nombre propio es el testimonio visible de identidad de su portador a través de los tiempos y de los espacios sociales, es el fundamento de la unidad de sus manifestaciones sucesivas y de la posibilidad socialmente reconocida de totalizar estas manifestaciones en registros oficiales [...] El nombre propio es, por excelencia, la forma de imposición arbitraria donde operan los ritos de institución” (11).

¹⁰ El corpus analizado por Silvia Molloy resulta esclarecedor para ver las formas de autodefinición junto a sus marcas ideológicas en la escritura, de acuerdo al momento histórico. Al respecto ver *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, México, FCE, 1996.

¹¹ *Romería a la tierra natal* es el primer apartado de relatos que conforman *El mundo de los recuerdos*. A partir de este momento seguiré la tipología impresa del texto consultado, presentando con mayúsculas los títulos de las narraciones citadas. El año de la edición consultada corresponde a 1999.

¹² Juana Manuela vivió en Lima hasta 1880, año en que se trasladó a Buenos Aires.

esto mismo se presenta en la escritura desde el doble reconocimiento del “comenzó, verdaderamente, para mí, la peregrinación á la tierra natal” (5) y del “parecíanme un sueño los dolores y las tempestades de mi vida” (6).

Desde este punto de intersección –recorrido-vida– el enunciador peregrina, tanto en el espacio geográfico como en el de la escritura, implicando el peregrinar un “darse cuenta” simultáneo al momento de la enunciación ya que, ni antes ni después, el matiz autobiográfico se transparenta en el texto. No obstante, la experiencia vivida por el sujeto histórico –Juana Manuela Gorriti– hace que la lectura de narraciones sea altamente productiva ya que el corolario de ese recorrido da lugar a un tipo de relato cuya referencialidad es, de alguna manera, histórica. Entonces, se lee la ficción a la vez que se configura dentro de ella un relato en el que prima un tono autobiográfico, por lo tanto, plausible de ser “una interpretación de la vida que reviste de coherencia y significado, tal vez no evidentes antes de la escritura, al propio yo y al pasado” (Bruss en Smith 96). Desde esta perspectiva, “la verdad” del relato autobiográfico no se traduce en términos de veracidad respecto de lo que se narra, en tanto adecuación a una experiencia pasada, “sino en su capacidad de dar forma a una vida, de ‘producir’ autoentendimiento (Loureiro 2006, 25).

En estos tramos textuales la voz narradora marca un recorrido geográfico, vinculado a lo político e inscripto en un proyecto de Estado, tornándose, por momentos, voz legitimada para reflexionar acerca de cuestiones referidas a la patria, en el acotado sentido de sentimiento colectivo de pertenencia a un territorio. Esta aclaración deja entrever que el “yo que escribe” se refiere a sí mismo en tercera persona excepto en aquellos momentos donde reconoce que, (in)directamente por su historia familiar, se relaciona a un proyecto político libertario, lo cual la reposiciona como sujeto femenino dentro de los ámbitos familiar y público. Cabe recordar que muerto el caudillo Martín M. de Güemes, los Gorriti dominaron durante una década (1821-1831) la política de la provincia de Salta que, en ese momento, incluía a la actual provincia de Jujuy.

La palabra dicha de la voz narradora deviene palabra autorizada por vínculos que le permiten dar continuidad a un proyecto de familia:

...Yo, nieta de un prócer de la Independencia, hija de un republicano, hermana de republicanos, sueño con un tribuno joven y elocuente, que invocando el símbolo sagrado de la ventura humana: Libertad, Fraternidad, Igualdad, electrice al pueblo con el calor de su palabra; con el fuego de su mirada; y que al descender del pavez donde lo ha elevado el entusiasmo de la multitud, caiga á mis piés y me llame su esposa (22).

Este posicionamiento trasluce la persistencia del principio de organización jerárquica del patriarcado; más aún, si bien el texto remite a un período de indefinición y de anarquía política, como indican los historiadores, aquí la explícita tendencia de la narradora a dotar de legitimidad su voz femenina – “nieta”– apoyada en un linaje patriótico, queda ceñida a lo corroborado por Francine Masiello, quien indica que frente una mayor anarquía a nivel social y político, la institución familiar alcanza mayor relieve, como agente estabilizador de una sociedad en permanente transición (1997, 30). Lo anterior adquiere relevancia si se tiene en cuenta que hacia 1837, Juan Bautista Alberdi, el opositor más vehemente de la oposición unitaria al federalista Juan Manuel de Rosas, reducía la situación legal de las mujeres, diciendo que es “una faz de la madre o del marido, no es ella misma, no tiene personalidad social, es algo cuando ya no es nada. Puede disponer de sí cuando ya nadie puede disponer de ella” (Calvera en Coromina 13). En todo caso, la voz narradora reposiciona de modo contundente el lugar de la mujer priorizando su rol de madre: “Ah! la muger es hija, amante, esposa hasta el día que es madre. Desde esa hora, buena ó mala, piadosa ó descreída, reina ó pastora, salvaje o civilizada, la muger ya no es, ya no sabe ser sino madre” (55).

Las constantes reflexiones sobre la práctica de la escritura en sí se refuerza, una vez más, en los lazos familiares, apareciendo como quien “había dejado el nombre de su estado para tomar el de su familia en el mundo de las letras” (82). La asunción del nombre paterno, evidencia una serie de desplazamientos simultáneos operados en diferentes niveles metafóricos. La clara reminiscencia religiosa católica de la cita relocaliza al sujeto de enunciación, yuxtaponiendo lo privado – familiar– a lo público –letras–, de manera que, el ejercicio público de la escritura anticipa la reevaluación de la realidad política y social del país. Esta apropiación del tono religioso devela la firmeza de la ideología católica en la cultura decimonónica. Como bien lo indica Lee Skiner, aunque la institución comenzó a modernizarse hacia 1870 impulsada por el afán de progreso, replanteando su inserción en la sociedad, “la retórica religiosa nunca perdió su poder” (63). Desde este horizonte apuntamos que la secularización del rol asumido por la mujer en la sociedad decimonónica se lee en la cita anterior, cuando la voz narradora apela a que “el símbolo sagrado de Libertad, Fraternidad, Igualdad [...] caiga á [sus] piés y [la] llame su esposa”. Si bien el ordenamiento hegemónico respecto del comportamiento de la población se traduce en la limitación de la vida femenina a la experiencia institucionalizada del matrimonio, aquí, son los valores de la “civilización” y la “modernidad” los que ejercen una presión nodular en la narración.

En este derrotero las referencias a un presente que pone en evidencia las desgajaduras del período de conformación del estado-nación, se constituyen evocando, contrastivamente, un pasado de luchas y proyectando un porvenir

reparador de los ideales románticos de libertad, justicia y progreso para el suelo americano¹³. Juana Manuela recuerda sin perder de vista que se halla “siempre en territorio conocido”, señalando “la topografía de sus localidades, cual si en otra ocasión las hubiera ya recorrido” (13). El viaje deviene inseparable del ejercicio de escritura, arraigado en un doble movimiento, puesto que se trata de un recorrido físico que impone “un gesto hacia el pasado, otro hacia el futuro” (Skinner 62). Para ello es “preciso garrapatear una fantasía de la pluma”, dirá en un momento “la humilde peregrina” (8). Cubierta bajo el tópico de la humildad la experiencia de lo vivido le permiten restituir e inscribir su historia personal y familiar, en el acotado espacio del norte argentino como en el regional. Movimiento evocador que llama a perfilar un espacio donde coexiste la Patria Chica (norte argentino) con la expansión metafórica de las fronteras nacionales. De este modo, la alusión de recuerdos personales configura el “espacio” de la patria –su interioridad y su exterioridad–, en las dimensiones anunciadas¹⁴. Así, pues, visitando LA CIUDADELA se detiene en ese “paraje memorable” que tendrá para ella “manchas de sangre y reflejos de gloria”, en él, dirá más adelante, “nuestros padres abatieron el pendon iberico; en él, despues, en guerra fraticida, perdieron patria y hogar” (7). Con relación a esto último, no está demás añadir que, con la caída del gobernador salteño Alvarado en la batalla de la Ciudadela, se produjo el exilio de numerosas familias a Bolivia.

Apoyada en la experiencia del destierro junto a sus inevitables implicancias –pérdida de patria y de hogar– se manifiesta un “yo enunciator” carente de historicidad. Sin embargo, esta carencia de historicidad “posicional”, en tanto una de las “tretas del débil” (Ludmer), forma parte de la construcción del “saber del yo”, mencionado con anterioridad al definir lo que se entiende por “matiz autobiográfico”. Aquí el saber se constituye, a partir de la insistencia del “yo” por recuperar la memoria histórica¹⁵. Se lee en OJEADAS DEL PASADO:

¹³ Si bien las reflexiones sobre el estado de la patria se debaten en el ámbito de la ficción en la escritura gorritiana, dentro de su producción general, advertimos, que la recurrencia al protagonismo político de sus antecesores, permiten una soslayada adscripción a la llamada tradición hispanoamericana del estadista-escritor, según la cual, “el letrado criollo de la época de las independencias y las posindependencias –al menos hasta algo más allá de la mitad del siglo XIX– estuvo directamente involucrado en la cresta de los manejos de los poderes sociales y políticos [quien se dedicará a] diseñar y edificar la nación, [a] impregnarla del sentido de sí mismo [y] marcarla con su impronta” (Lasarte en Coromina 31).

¹⁴ Lo interior y exterior, el adentro y el afuera, forman parte de un espacio semiotizado, en términos de Yuri M. Lotman, para quien sólo hay espacios de representación, espacios significantes; en este sentido, incluso lo excluido forma parte del universo semiótico que compone el espacio circunscrito (177).

¹⁵ Esta carencia de historicidad es posicional. Opera como una de las “Tretas del débil”, analizada por Josefina Ludmer en su análisis sobre Sor Juana Inés de la Cruz, en González, Patricia Elena y Eliana Ortega (Eds.), *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras-Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1985.

No quise dejar Tucumán sin visitar un monumento de venerada memoria: el recinto donde el primer Congreso de los libres, declaró la Independencia Americana [...] Mi padre hizo parte en aquella ilustre asamblea: representaba [sic.] á Salta, baluarte inespugnable, que resistió sólo, al embate de ejércitos enemigos durante años de continua lucha [...] en el aire que allí aspiraba, parecíame sentir el hálito sacro y puro de un pasado glorioso.

–Ah! pensaba yo– qué sublimes aspiraciones, qué heroicos propósitos traerían á este recinto los ilustres próceres que en él se reunieron, para sancionar la libertad de un mundo!

Cuán lejos estarían ellos de presentir el inmenso oleaje de iniquidades que había de pasar y repasar sobre la patria que, para sus hijos, con santas esperanzas, ese día cimentáran.

Por dicha, si hoy, alzando la lápida de sus sepulcros, esas laureadas frentes asomáran, hallarían realizado, al ménos en el suelo argentino, su esplendoroso ensueño. –Libertad, justicia, órden, riqueza, progreso; y desde el palacio hasta la cabaña, inmenso bienestar (9).

La apelación al antecesor familiar, “mi padre”, vierte en el espacio visitado, “recinto del congreso”, imágenes simbólicas que dotan de legitimidad al entorno inmediato. Desde la perspectiva de la geografía cultural, el espacio se convierte en territorio, en la medida en que el recuerdo de las acciones colectivas –a lo que añadimos, en este caso particular, acciones particulares acotadas al vínculo familiar de la voz narradora– “se enlaza con los caprichos de la topografía, sus arquitecturas notables o con los monumentos creados para sostener la memoria de todos” (Claval 18), produciéndose la identificación por antonomasia del recinto de la asamblea a Tucumán¹⁶. Al tiempo que la aprehensión discursiva del espacio delimita su interioridad evocando la integración de un partícipe de la gesta emancipadora –“mi padre hizo parte en aquella ilustre asamblea”– asignándole valor histórico al acto de proclamación de la independencia; su reverso, la exterioridad, traducida en la no participación “de las iniquidades que había de pasar y repasar sobre la patria”, permite que la referencia al sacrificio individual del gestor de la emancipación le confiera un tipo de heroicidad, sustentado en un andamiaje ejemplarizante y didáctico, explícito en el acto de resistencia ante ejércitos enemigos. No obstante, las alusiones al carácter utópico de este registro discursivo emancipador, se debaten problemáticamente, según Mabel Moraña,

¹⁶ En otro momento, la voz narradora perfila la fisonomía de un territorio cargado de afectividad: “Esta vez, mi paso por Córdoba no fué tan rápido que no me permitiera visitar los bellos monumentos [...] su bellissimo lago, su Observatorio, su Universidad [...] Los juveniles recuerdos de mi padre respecto á esos sitios queridos á su memoria, estaban vivos en la mia” (1999: 13).

entre parámetros culturales regidos por el principio del etnocentrismo y la pulsión americanista (84), lo cual queda claramente expresado en la reposición del proyecto integracionista de las naciones latinoamericanas:

...no está lejos la hora en que, cual nosotros, [los argentinos] los hijos de todos los pueblos americanos, se alzarán unidos por un mismo pensamiento; cumplirán en los infames que pretenden tiranizarlos, corromperlos o explotarlos, ejemplar justicia, y un abrazo de fraternidad hará, de la América Latina, desde el golfo de Darien hasta el estrecho de Magallanes, la *grande y gloriosa nación* (9, énfasis del autor).

De la visita a las distintas ciudades que conforman su itinerario de viaje resulta una amarrada individualización y ordenamiento, de los lugares recorridos; es así como en EL ROSARIO, la ciudad parece “un arrabal de Buenos Aires con las mismas casas; las mismas encantadoras quintas y bulliciosas calles” (5). La ciudad se proyecta en el futuro como una “poderosa metrópoli” (5). A esta fuerza modernizadora quedarán anexadas Buenos Aires y el Litoral como una extensión europea:

... son pueblos europeos que parecen trasplantados al suelo americano, de tal manera han tomado sus fisonomías, sus gustos y sus costumbres: plausibles modificaciones que han embellecido nuestras ciudades y civilizado nuestra campiña.

Mas, ah! Los ojos y el alma saludaros con religioso enternecimiento á ese pueblo bronceado, de pintoresco *chiripá*, que cabalga como los centauros, que tiene en su porte y en su aspecto la régia majestad de la Pampa, y guiado por un héroe, alzóse un día y fue á hacer dos naciones libres al otro lado de los Andes (5).

La región se presenta como el territorio susceptible de integrarse al programa modernizador. Si bien este modelo se construye sobre las bases de una nación de inmigrantes y la inserción del país a la economía capitalista como productor agrícola-ganadero; en tanto medio “civilizador”, el proceso no se redujo a una acelerada transformación de los sectores urbanos, puesto que igualmente impactó en las prácticas cotidianas, en los medios de comunicación con la extensión de líneas ferroviarias y la instalación del telégrafo, entre otros aspectos. Como se dijo, la misma base étnica se insertaba en un proceso de homogeneización, con las oleadas inmigratorias europeas. Sin embargo, la construcción simbólica de la “Argentina blanca” destinada a eliminar y soterrar las diferencias entre la población, para que pudiera percibirse a sí misma como partícipe de una unidad étnica y cultural, es desbordada en la cita con la presencia idealizada del “gaucho”. “Ese pueblo bronceado, de pintoresco *chiripá*” es presentado como actor de la lucha independentista y como sujeto susceptible de adecuarse a la modernidad. Aunque no se mencionan ni las poblaciones indígenas ni las negras,

en este momento del texto, no obstante, se obtura todo tipo de desencuentro violento que la presencia de identidades heterogéneas pueda suscitar. Por el contrario, al evocar su plena integración al espacio, la voz narradora propone una configuración territorial sin lugar a la disidencia. Este posicionamiento se adecua sin conflictos en un contexto mayor, puesto que a mediados del siglo XIX, ensayistas y políticos como Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi promovían la población de las tierras y fuerza de trabajo de las planicies argentinas con inmigrantes, preferentemente del norte de Europa y anglosajones. Entre 1880 y 1930 la expansión de la economía agropecuaria favoreció la llegada de inmigrantes, pero éstos llegaron del sur de Europa (italianos y españoles), seguidos por franceses, alemanes, polacos y gente proveniente del Oriente Medio. Puesto que la recién llegada población no se ajustaba al perfil buscado por las élites gobernantes, pronto se advirtió una actitud xenófoba en una legislación restrictiva que recuperaba positivamente “los valores culturales del gaucho y los descendientes de la colonia española” (Quijada 11-12).

TUCUMAN, otro punto visitado, aparece como esa “mezcla pintoresca de edificios derruidos y construcciones nuevas” (7)¹⁷. De su paso por la ciudad la voz narradora reseña con nostalgia dos conmemoraciones que movilizan cierto ordenamiento de la memoria social. La primera, una ceremonia pública en el teatro en honor al libertador General José de San Martín en la que, como parte del ritual celebratorio “la orquesta ejecutaba, en orden geográfico, los himnos nacionales de cada una de las repúblicas sud americanas” (8). La densidad de la experiencia opera como reserva de legitimidad, en tanto, por relación metonímica, subyace a la figura celebrada del libertador la de los recientes países independientes. En este sentido el recuerdo moviliza cierto principio de crítica como marco de lectura de la segunda, una conmemoración personal, asumida igualmente como experiencia colectiva. Esta última se centra en una “velada literaria” organizada por los amigos de Juana Manuela¹⁸ para sellar su despedida, en la propia casa familiar de la anfitriona. Lo particular de la réplica realizada en Tucumán de “esas asambleas de la inteligencia inauguradas por mí en Lima” (8)¹⁹, como apunta la voz narradora, es la mención al rol activo asumido por la mujer, desde el momento inaugural de estos encuentros. Esta selección de

¹⁷ Avanzado el XIX otros polos de desarrollo industrial, paralelamente alcanzado en la zona de la pampa húmeda, giraron en torno a las producciones azucarera de Tucumán y vitivinícola de Mendoza.

¹⁸ En este tramo narrativo se produce la identificación de la voz narradora con el sujeto histórico.

¹⁹ En *Lo íntimo* se refuerza la autopercepción del rol convocante de Juana Manuela para estos encuentros: “Cuando me haya restablecido de mis dolencias, organizaré unas veladas literarias. Esta para reunir a la gente de letras que anda azas desunida y querellada por causa quizá, de egoísmo ó vanidad. Yo, que gracias a Dios, no conozco de esas dos feas pasiones seré la clavija que los atornille y temple la diapasón de la concordia y de la paz, que en literatura, como en todo, tan bellos frutos producen” (231).

recuerdos se inscribe en un orden temporal general en el que las alusiones implícitas reconocen y organizan sus identidades, conjugado roles fundadores – libertador-padre / Juana Manuela-madre–, en los ámbitos confluyentes de lo político, literario y cultural²⁰.

Este paso por Tucumán, parte del itinerario del viaje, se complementa con EL BANQUETE DE LA MUERTE, relato dedicado a Ricardo Palma, figura igualmente nuclear de los salones literarios peruanos. En ambos se conjugan dos elementos significativos: la autofiguración de Juana Manuela como viajera junto a su implicancia activa en la promoción de salones literarios:

Tres años hacia, que, llevando la existencia nómada de las esposas militares, habia, en los frecuentes cambios de guarnicion, sucesivamente, habitado todas las ciudades de la República: Tarija, el país de las hermosas; Sucre, la Atenas boliviana; Potosí, la de cimientos de plata; la legendaria Paz, escondida entre peñascos y vergeles al pié del Illimani; y Oruro, en otro tiempo, rica y populosa, situada entre un Santuario y una Fortaleza [...] en Oruro [...] me ví rodeada de afectuosos amigos, y mi salon frecuentado por lo mas selecto de la juventud.

En honor suyo [Ricardo Palma], organicé un centro literario que con el título de *–Los caballeros de la espuela dorada–* se reunian en asambleas semanales de lectura, música y declamación. Todo esto, sazonado, con los relieves de una crítica, rica de espiritualismo y expansion. Estas asambleas tenidas en mi casa, halagaban mis gustos sedentarios (119).

La conjunción de lo privado y lo público, junto a los disímiles modos de inserción de la mujer en esos espacios, pone al descubierto la perspectiva que éstas asumen frente al orden impuesto. Para la época, tres instituciones habilitaron el acceso a la esfera pública: la tertulia, los hogares de beneficencia y la escuela. En particular, en Argentina, se reconoce que entre 1830 y 1852 la mujer adquirió mayor relieve, de modo que rápidamente comenzó a criticar el discurso nacionalista emergente, proponiendo una alianza entre países de América Latina²¹. Los salones literarios, se convirtieron entonces, en un foco donde se ponía el ojo crítico sobre las prácticas del nuevo estado. Este permanente ejercicio replanteaba constante y creativamente los posibles medios de participación de la mujer en el espacio público, quienes tomaron la iniciativa de participar en los campos de la política y la cultura. Así, las especulaciones llevadas a cabo, como

²⁰ El carácter organizador que posee el referente temporal al asegurar simbólica y culturalmente los imaginarios individuales y colectivos es analizado, entre otros, por Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1975 y Cornelius Castoriadis en *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.

²¹ Sin referencias a esta experiencia en el resto del continente, se acota la referencia a Argentina sólo por las fechas mencionadas.

indica Francine Masiello, en particular la defensa de la enseñanza laica, “no sólo permite a las escritoras denunciar los errores de la educación religiosa, también les abre un espacio discursivo para enaltecer la cultura argentina y latinoamericana frente a los modelos europeos” (1994, 8)²². En este marco se puede leer la intención explícita de Juana Manuela de articular públicamente el saber con el hacer escritura conjunta; de allí que el ejercicio de la letra convocada, al integrar a otras mujeres, redefine en sí la propia práctica motivada por un principio de reciprocidad:

Yo me voy a morir y no haré el desenlace de la novela que propuse escribir a Mercedes Cabello y a Clorinda Matto [...] “Los dos senderos” sería una novela de alto género social. Mercedes la habría comenzado, Clorinda, la hubiera impreso la marcha; yo habría tomado todos sus hilos y reuniéndolos, habría dado fin con un epílogo... (260)

Finalmente, el recorrido termina en LA METROPOLI ARGENTINA. La belleza de Buenos Aires deslumbra, apareciendo como “la mas grandiosa; mas populosas sus calles; sus edificios mas suntuosos” (15). El mito cultural identificado con Buenos Aires potencia la ciudad como el escenario dinámico de los cambios, los exhibe, en palabras de Beatriz Sarlo, “de manera ostensible y a veces brutal, los difunde y generaliza” (17). Desbordando lo semejante, desde la metaforización extrema de la ciudad, la voz narradora finaliza el viaje “sedienta” de las “embalsamadas auras” de Buenos Aires, anunciando que una vez concluido el trayecto de reconocimiento de la memoria histórica concluirá con él el relato de su vida: “Ah! quizá no está lejos el día en que vaya á pedirte, no la morada de tus elegantes casas, ni el perfumado ambiente de tus vergeles, sino la sombra de un ciprés en tu poético cementerio!” (16).

²² Incluso, siguiendo a Masiello, las mujeres intelectuales abogaron por una cultura autónoma con un currículo americano propio. Si bien con influencias europeas y estadounidenses, buscaron la producción de libros nacionales para construir una literatura propia. Esta abierta participación femenina se manifiesta en todos los planos de la vida cultural, en este sentido, es clara la conciencia que poseen las escritoras de la época respecto de la progresiva dimensión mercantil de la escritura, puesto que compiten en un mercado donde el triunfo será el del “nombre del autor como valor de comercio y garantía para el consumo” (Pozuelo Yvancos 205). No debe olvidarse el incidente entre Juana Manuela y la escritora española Emilia Pardo Bazán quien, por la misma época, decide escribir un libro de cocina. Esta situación motivó a Juana Manuela a adelantar la publicación de *Cocina Ecléctica*. Señala Juana Manuela en *Lo íntimo*: “En lo álgido de mi enfermedad, y como una ironía del destino, se publicó ‘Cocina Ecléctica’ [...] muy luego ‘Perfiles’ y ‘Lo íntimo’ tomarán el mismo camino. Pero, en verdad temo hallarme en las cercanías de la muerte y no tener espacio de tiempo para ver esas ediciones” (248).

Conclusión

Sin dejar registros, más bien construyéndolos, la voz narradora cierra su derrotero, luego de haber perfilado retazos de recuerdos fragmentados que apelaron a la aprehensión de una realidad aparentemente desordenada. Sin embargo, la función evocadora de la memoria personal y familiar, en la que se desdibujan los límites entre lo privado, lo íntimo y lo público, habilita un juego temporal permanente. Sin conformar una trayectoria, en el presente de la escritura se elabora una narración continua movilizadora por un matiz autobiográfico. En ésta confluyen marcas de las desgajaduras de la nación junto a un pasado glorioso de luchas independentistas para proyectar un futuro reparador, a partir del anhelo integracionista latinoamericano. Las liminalidades diseñadas, a través de la recuperación activa de la memoria histórica, generan una práctica crítica y constante del quehacer literario femenino.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. 1983. *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Area, L. 2007. "Prólogo". *Literatura e imaginario político. De la colonia a nuestros días*. Coord. Royo, A. y Altuna, E. Córdoba: Alción Editora. 9-23.
- Baczko, B. 1984 *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. París: Payot.
- Bourdieu, P. 1998. "La ilusión biográfica". Trad. Blajos, A. *Cuadernos de Literatura* 9.
- Claval, P. 1999. *La Geografía Cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Coromina, I. S. 2002. *Ficciones femeninas inspiradas en el rosismo: el aporte de la escritora a la narrativa política en la Argentina, 1846-1876*. A Dissertation in Romance Languages presented to the Faculties of the University of Pennsylvania.
- Durán, F. 1996. *Juana Manuela Gorriti. Su palabra y sus silencios*. Bolivia: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Gorriti, J. M. 1999. *El mundo de los recuerdos y Lo íntimo*, en *Obras completas*, Tomo VI. Salta: Instituto de Investigaciones Dialectológicas "Berta Vidal Battini".
- Habermas, J. 1990. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la función racionalista*. Madrid: Taurus.
- Iglesia, C. 1993. "La caja de sorpresas". *El ajuar de la patria: ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*. Iglesia, C. (Comp.). Buenos Aires: Feminaria Editora, 1993.
- Loureiro, Á. G. 2006. "Autobiografía: el rehén singular y la oreja invisible". *La ansiedad autorial. Formación de l autoría femenina en América Latina: los textos autobiográficos*. Comp. Russotto, M. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Universidad Simón Bolívar, Editorial Equinoccio. 19-38.
- Loureiro, Á. G. 2005. "La vida con los muertos". *La creatividad del yo. Memoria, olvido y texto autobiográfico*, *Revista canadiense de estudios hispánicos*. 30.1: 145-158.
- Lotman, Y. M. 1990. *Universe of de Mind, A Semiotic Theory of Culture*. London-New York: Tauris.
- Ludmer, J. 1985. "Tretas del débil". *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. González, P. E. y Ortega, E. Río Piedra, Puerto Rico: Ediciones Huracán. 47-54.
- Masiello, F. 1997. *Entre civilización y barbarie. Mujeres, Nación y Cultura literaria en la Argentina moderna*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Masiello, F. 1994. *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria.

Moraña, M. 2004. *Crítica impura*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert.

Pozuelo Yvancos, J. 1993. *Poética de la ficción*. España: Editorial Síntesis.

Quijada, M. 2000. *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, Centro de Humanidades-Instituto de Historia.

Sarlo, B. 1999. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Skinner, L. 2006. "El discurso religioso y los papeles de la mujer en el periodismo decimonónico hispanoamericano". *Revista Iberoamericana*. LXXV.214: 61-73.

Smith, S. 1991. "Hacia una poética de la autobiografía de las mujeres". Loureiro, Ángel G. (Coord.). *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Revista Anthropos* 29: 93-105.

Unzueta, F. 1996. *La imaginación histórica y el romance nacional en Hispanoamérica*. Lima, Berkeley: Latinoamericana Editores.

D. RESEÑAS

La historia interna del Atlas Lingüístico de la Península Ibérica (ALPI). Correspondencia (1910-1976). Introducción, selección y notas de Santi Cortés Carreres y Vicent García Perales. València, Universitat de València, 2009, 514 pp. [ISBN 978-84-370-7478-8].

Reseñado por Enrique Pato
Université de Montréal

La Universidad de Valencia acaba de editar una “historia interna” del *Atlas Lingüístico de la Península Ibérica* (ALPI). Las cartas seleccionadas, fechadas entre 1910 y 1976, corresponden con el inicio del proyecto del “mapa lingüístico de España” y la suspensión de los trabajos de edición del ALPI. El valor de esta correspondencia es grande, teniendo en cuenta que muchas de ellas habían permanecido inéditas hasta ahora. En concreto, los editores del volumen presentan 322 cartas de las siguientes personas: Tomás Navarro Tomás (104), Aníbal Otero (32), Aurelio M. Espinosa (8), Lorenzo Rodríguez-Castellano (61), Francesc de B. Moll (11), Manuel Sanchis Guarner (75), Armando N. de Gusmão (2), Luís F. Lindley Cintra (8), Ramón Menéndez Pidal (14), Rafael Lapesa (2) y Rafael de Balbín (10). El carácter “estrictamente epistolar” y la voluntad “de exhaustividad” del volumen, tal y como señalan los editores (*Introducción*, p. 24), son dos aspectos que merecen ser recordados.

Introducción. La información recogida en esta parte es, en términos generales, precisa y adecuada. Uno de los datos más interesantes es conocer que, para la confección de las listas y su posterior publicación, los colaboradores del ALPI se repartieron los cuadernos del siguiente modo: Sanchis (22 provincias), Rodríguez-Castellano (23) y Otero (4 provincias y 18 distritos portugueses). Por lo que respecta a los criterios de selección y de edición, es normal que los editores hayan eliminado las cartas repetitivas, pero no parece del todo adecuada la supresión que realizan de los párrafos “ajenos al tema central del epistolario” (p. 42) en algunas cartas. Esta supresión de fragmentos que no hacen referencia estricta al Atlas, y que se realiza en determinadas cartas, priva al lector de conocer “temas lingüísticos, editoriales o eruditos” entre las personas que estuvieron relacionadas directamente en el proyecto del ALPI. Creemos que mediante la lectura de los temas lingüísticos, editoriales y eruditos también se podrían descubrir otros “lazos existentes” entre colaboradores y maestros. Por otro lado, los editores ofrecen en nota a pie de página alguna información relevante de cartas no editadas en este volumen, pero que figuran en la Introducción, como por ejemplo los datos que resaltan sobre la relación entre Otero y Rodríguez-Castellano con Sanchis (p. 33,

n. 32), de Sanchis y Rodríguez-Castellano (p. 36, n. 37 y n. 38), o entre el malentendido que hubo entre Otero y Rodríguez-Castellano, por Espinosa (p. 35, carta reproducida completa, pero en nota a pie de página, n. 36). Además, se desconoce el número total de cartas excluidas del epistolario (p. 44).

Otra consideración menor, relacionada con el orden cronológico y de presentación de las cartas, el cual es impecable, sería adelantar la carta 77 y situarla antes que la 76, pues si bien ambas están fechadas el 20 de junio de 1944 (p. 144 y p. 145), en la c. 77 Moll le comunica a Rodríguez-Castellano que “Él [Sanchis] te escribe también hoy” (p. 145), haciendo referencia a la c. 76 en la que Sanchis escribe a Rodríguez-Castellano. Por otro lado, la errata más significativa figura en la p. 29, donde en lugar de “Se ha creído conveniente organizar el conjunto en *cinco* grandes apartados”, debería aparecer el numeral *seis*, pues seis son finalmente las partes en que se presenta el epistolario.

Presentaré a continuación, y de modo resumido, algunos de los detalles “ignorados o mal conocidos” que llaman la atención de la *historia interna* del ALPI, siguiendo para ello las partes en las que está dividido el epistolario editado.

Primera parte.

“I. Procesos de gestación, primeras excursiones e interrupción de la guerra civil (1910-1937)”. Cartas 1-56.

Las 56 cartas seleccionadas comienzan en 1910, cuando Menéndez Pidal indica a Miguel de Unamuno la necesidad de conocer las variedades dialectales que subsistían en España y su definición en un mapa dialectal, para obtener así una idea del “habla viviente que late debajo de la uniformidad literaria” (c. 1, p. 51). Idea que más tarde desarrollaría en su tendencia *latente activa*, oculta, que coexiste con la tendencia dominante que es la única ostensible o manifiesta. Ese trabajo “pesado” solo podía ser llevado a cabo por unos pocos, pensando que serían necesarios unos “4 ó 5 años” para realizarlo. Entre esos pocos preparados, Menéndez Pidal pensó en Federico de Onís, con el que había realizado ya algunas encuestas en un viaje dialectal, pero su participación en la empresa del ALPI nunca tuvo lugar, ya que Onís ingresó en la Universidad de Columbia en 1916.

Las siguientes cartas muestran que Menéndez Pidal debe figurar como “inspirador” y “supervisor” del ALPI, pero también que Navarro Tomás, tras su estancia en Francia (Montpellier, Grenoble, París), Alemania (Heidelberg, Marburgo, Hamburgo, Leipzig, Halle) y Suiza (Zurich), se convierte en el “responsable” del ALPI (1923). En efecto, la formación que adquirió Navarro Tomás entre 1912 y 1913 fue sólida y única, no sólo por el conocimiento que adquirió de primera mano de los Atlas europeos, los aparatos y las herramientas

disponibles en los laboratorios, su manipulación y compra con la idea de “llevar el laboratorio a las aldeas” y realizar una experimentación “ambulante”, sino por el conocimiento del paladar artificial, las excursiones con Millardet (para llevar a cabo una encuesta sobre el provenzal), y el conocimiento de las noticias sobre un proyecto de un Atlas lingüístico de España, y otro Atlas hispano americano, ideados en Hamburgo por el “audaz y ambicioso” Schädel (c. 7, p. 62), lo que suponía una verdadera “afrenta”, y algo “insoportable” al no ser siquiera anunciado a Menéndez Pidal. Lo cierto es que en 1913, el *Bulletin de dialectologie romane* V, p. 60, recoge la información del proyecto de un *Atlas lingüístico español y portugués* por el *Hamburgischen Romanischen Seminars*, dirigido por Bernhard Schädel.

El método de Gillieron no podía servir de modelo al proyecto español, y el de Wrede tampoco. Navarro descubre en Europa que “los que estudian fonética experimental no son dialectólogos y los que estudian dialectología no son fonéticos” (c. 8, p. 64), asimismo los investigadores que no son filólogos les falta “por consiguiente el cariño a la historia” (c. 8, p. 65). El entusiasmo de Navarro era grande, tenía ya un “plan” y deseaba salir a los pueblos con los aparatos.

12 años más tarde, en 1925, Menéndez Pidal se da cuenta de que no va a poder encargarse de la dirección del Atlas, ambición que no deseaba Navarro Tomás, pero “trabajando juntos yo no puedo considerarme como igual a usted” (c. 11, p. 67). El cuestionario estaba en marcha. En 1927 Griera se ofrece para colaborar en el Atlas Lingüístico de España, pero Navarro no lo acepta al considerar que “Griera es incapaz de hacer un buen Atlas de España” (c. 13, p. 71). Navarro continúa su formación en Venezuela y Puerto Rico, donde lleva a cabo el primer atlas lingüístico del español, con encuestas que le ocupan “de cinco a ocho horas” con cada informante (c. 13, p. 70). Para el caso de la Península, “con buen auto, buenas carreteras, clima agradable, dinero y buenas relaciones, el trabajo de recorrer los pueblos, buscar los sujetos, dominarlos y exprimirlos representa un esfuerzo bastante regular” (c. 13, p. 71). El trabajo se podría dividir en zonas entre varios encuestadores, pero lo mejor es que “una sola persona” recogiera los materiales, pues no es “fácil la colaboración en el Atlas” (c. 13, p. 71).

El tiempo va pasando, y Navarro ve necesario “contar con unos cuantos jóvenes” para llevar a cabo el trabajo, y así lo expone a Amado Alonso (c. 16, p. 74). Tras la ausencia de Alonso, tres jóvenes se someten en 1929 a un cursillo de fonética con Navarro Tomás: Rafael Lapesa, Ángel Lacalle y Paulino Ortega Lamadrid. Ninguno de ellos continuaría en los trabajos del ALPI. En 1930 y 1931 se incorporan Aurelio M. Espinosa, primer encuestador del ALPI a sus 23 años, Sá Nogueira, que finalmente renunciaría, y Rodríguez-Castellano (con 25 años). Los trabajos comienzan en 1932 por tierras de Soria y Guadalajara, más tarde serían Murcia, Almería, Granada, Málaga y Sevilla. Los viajes se suceden, y los

encuestadores alternan los cuestionarios “extensos” con los “pequeños”, siguiendo un sistema de “dos días para cada punto” (c. 22, p. 80). El viaje es “feliz”, pero pasan mucho frío, y son necesarios algunos cambios en el itinerario previsto. En ocasiones utilizan caballerías para llegar a los pueblos, y los sujetos son en su mayoría “hombres maduros e inteligentes” (c. 26, p. 84). En 1933, y para la parte de Valencia y Cataluña, Navarro piensa en Moll y en Sanchis Guarner (para la parte de fonética), que a sus 22 años se convierte en el colaborador más joven del proyecto, ambos tendrían una “remuneración mensual de 300 pesetas” (c. 27, p. 85), pero ambos deberían adquirir el “criterio concordante” y una “práctica acústica” para llevar a cabo el trabajo de forma correcta. Las encuestas por Cataluña, donde “el nivel cultural de esta región es bastante elevado” (c. 35, p. 93) se realizan normalmente a pie o en taxi, ya que los encuestadores no disponen de coche propio. Por último, se establece la incorporación del joven Otero (23 años), para realizar la zona gallego-portuguesa.

Los problemas durante el trabajo de campo fueron continuos, primero por el difícil desplazamiento por los pueblos, las “frecuentes reparaciones” del coche y la prometida compra de un nuevo Ford. Las cartas nos ofrecen, asimismo, rica información sobre el método de los “animales” y el “álbum” para desarrollar el cuestionario, así como los “documentos para los gobernadores” que se emplearon en el trabajo de campo para el ALPI. Por último y más importante, presentan datos concretos sobre los problemas con los presupuestos y la reducción de ayudas de la Junta de Relaciones Culturales y del Ministerio de Instrucción Pública al ALPI; la “advertencia” de Moll de “renunciar a intervenir” en la obra si no se aclaraban algunos aspectos económicos (c. 35, p. 95); y más tarde los enfados de Sanchis ante la “austeritat” y el “egoisme” de “Poncio” (Navarro Tomás), quien piensa presentar también la dimisión (c. 47, p. 106), tal y como hacía Otero, que “ha tret millor tallada que tots” presentando la dimisión a cada instante (c. 52, p. 112). Finalmente, las cartas confirman que Moll obtuvo un aumento de sueldo, pasando de 300 a 750 pesetas (c. 53, p. 113).

La relación ente el director del proyecto y los colaboradores fue estrecha, pero diferente. El trato con de Moll siempre fue de “Sr. D.”, mientras que a Sanchis y a Rodríguez-Castellano los trató de “queridos”, y les recomienda que “cuiden las comidas” (c. 39, p. 99). Al final del camino, Navarro confesará a Rodríguez-Castellano que “de todo el antiguo grupo es usted el amigo más fiel” (c. 321, p. 449).

La relación entre los equipos de encuesta (los “atlánticos”) no deja de ser entrañable, cf. por ejemplo la c. 36 en la que Moll y Sanchis cuentan a “R-Castellano y Espinosa” sus hazañas y aventuras (calificadas de “karáъa”). Aunque pronto habría “cruces” de equipos, pues Sanchis y Rodríguez-Castellano, en ausencia de Espinosa porque estaba terminando su tesis doctoral, se encargarían

de Valencia y Castellón, y más tarde de Zaragoza, Teruel, Cuenca y Huesca. Espinosa trabajaría ahora con Otero por tierras de Zamora y Orense, donde hacen cuadernos muy buenos, “llenos de observaciones y acotaciones” (c. 41, p. 101), y luego en Ávila. Los planes continúan, y se suceden las encuestas de Navarra, La Rioja y Álava. El ‘descanso’ de Moll, debido a que “sus muchas ocupaciones” le impiden volver al trabajo del Atlas, suscita en el resto de los colaboradores solicitar un descanso merecido, tras una “continua actividad”.

La guerra civil española interrumpe el proyecto. La carta de Menéndez Pidal a Gil Casares (c. 55, p. 115) solicitando la intervención para ayudar a Otero, hecho preso en Tuy, cierra esta primera parte del epistolario. Retomaré esta información al final de la reseña.

Segunda parte.

“II. Reanudación y retorno de los materiales expatriados (1939-1951)”. Cartas 57-116.

Tras la guerra civil, “no se sabe nada” de los trabajos del ALPI. Navarro Tomás, desde Nueva York, escribe a Amado Alonso informando de que la mayoría de los materiales están en su poder, y que el ALPI “ofrece ya un valor de documentación histórica” (c. 58, p. 122). Menéndez Pidal, de vuelta en España tras tres años de exilio, toma las riendas del proyecto. Sanchis es hecho prisionero en Salamanca. Nada se sabe de Otero, ni de Nobre de Gusmão. Navarro reanuda el contacto con Rodríguez-Castellano y confía en ver algún día terminada la empresa “en que con tanto cariño han trabajado para bien de la cultura española y del prestigio científico del país” (c. 63, p. 129). Los preparativos de la “Misión Diplomática” para recuperar los materiales “propiedad del Estado español”, y en caso necesario demandar a Navarro Tomás, son puestos en marcha por el propio embajador español en Washington (c. 64, pp. 130-132). Los contactos entre los colaboradores se recuperan. Otero vuelve a Meira (Lugo) tras ser liberado. Sanchis, que seguía cumpliendo condena de “doce años y un día” (c. 67 p. 136), es también puesto en libertad tras cuatro años. Rodríguez-Castellano, en cambio, al ver la situación en el Centro de Estudios anuncia apartarse “definitivamente de la Lingüística” (c. 69, p. 137), cosa que finalmente no haría del todo.

Menéndez Pidal, deseoso de ver publicado el Atlas, contacta a Otero para retomar los trabajos de Portugal, y con Moll y Sanchis para continuar la tarea y reanudar las encuestas catalanas. Moll le comunica que el trabajo “exige unos cuatro meses” y que los gastos “ascenderían por lo menos a unas cuarenta mil pesetas” (c. 73, p. 141). Menéndez Pidal les confirma que habrá dinero, y se alegra de “haber resucitado estos trabajos” (c. 75, p. 143). Desde Nueva York, y unos meses antes, Navarro confiaba en “poder reanudar nuestros trabajos

lingüísticos” (c. 74, p. 142). Sanchis y Rodríguez-Castellano sabedores de la noticia del acuerdo entre Navarro y el CSIC “para concluir y publicar” el Atlas bajo su dirección, le escriben para tratar sobre el encuentro en la Universidad de Columbia y los planes para repasar los cuestionarios, lo que incluía también “formar los borradores de los mapas” (c. 83, p. 154). Ahora, más que nunca se hacía necesario “disponer de un coche para las encuestas”. Y quedaba por confirmar si Portugal “al fin se va a incluir también” en el proyecto (c. 80, p. 149). El interés del CSIC por terminar la obra es grande, sobre todo tras conocer la noticia de que Arnald Steiger (y Griera) planeaba realizar un Atlas Lingüístico de la Península (c. 80, p. 150). Otero termina el trabajo en Galicia, constreñido “a un número limitado para no hacer la labor inacabable” (c. 82, p. 152).

El trabajo de Dámaso Alonso durante esta etapa debió ser importante, aunque las cartas no lo permiten confirmar del todo. La eliminación de Portugal y el Rosellón es algo que se baraja. Los planes para ir a Nueva York son continuos, y aunque a los encuestadores el Atlas les “rejuvenece”, las dificultades económicas son muchas. Mientras Rodríguez-Castellano encuesta en Asturias, en octubre de 1947, Sanchis lo hace en el Pirineo catalán, donde “resulta cada pueblo a unas 550 ptas.” (c. 89, p. 163). Los cuadernos de Valencia que se encontraban en paradero desconocido, son finalmente recuperados.

Los planes del Atlas se vuelven a estancar, a pesar de haber sido anunciado en la Asamblea Cervantina de 1947. Rodríguez-Castellano comunica a García de Diego su idea de renunciar “con carácter definitivo” (c. 92, p. 167) si no hay noticias sobre el viaje a Nueva York. Navarro y Lapesa señalan el posible interés de la Fundación Rockefeller de colaborar en el proyecto, pero los años pasan y poco se avanza. Balbín insta a Navarro para regresar a Madrid y “poner en marcha la confección y publicación del Atlas” (c. 95, p. 170), pero Navarro rechaza el ofrecimiento por la “necesidad imperiosa de atender la salud”; evidentemente había otras razones.

Las indicaciones de Navarro sobre la preparación de los mapas son continuas, “la numeración debería hacerse del norte a sur preferentemente” y los originales de los mapas creados por los colaboradores “de su puño y letra para evitar errores” (c. 95, p. 170), lo que finalmente no se hizo. Sanchis piensa en aprovechar el viaje para “preparar una aceptable Dialectología hispánica” (c. 96, p. 172); y Rodríguez-Castellano cree que les “sentaría muy bien un cambio de ambiente” (c. 97, p. 173). Ni la Guggenheim Foundation ni la Rockefeller conceden las becas solicitadas para que los dos colaboradores viajen a Nueva York. Navarro desea devolver los materiales antes de terminar su actividad académica (c. 105, p. 183), pero Sanchis le sugiere que “no tome la decisión sin que se le den las debidas seguridades pues pudiera muy bien ocurrir que fueran a quedar olvidados en cualquier rincón de Medinaceli” (c. 108, p. 185).

Finalmente Rodríguez-Castellano y Sanchis logran obtener “9.200 pesetas para el viaje” y “630 dólares para estancia y viaje de regreso” (c. 111, p. 189). Después de un periodo de casi dos meses, el 17 de enero de 1950 los colaboradores reciben “todos los materiales del Atlas Lingüístico de la Península Ibérica que tenía bajo su custodia” Navarro Tomás (c. 115 p. 193).

Otros asuntos colaterales fueron la solicitud del premio Nobel para Menéndez Pidal (c. 86, p. 158), y las primeras aproximaciones de éste con Lindley Cintra para preguntar por un “posible entendimiento” sobre la realización del Atlas peninsular entre ambos países. Por otro lado, llama la atención la tardía carta de Navarro a Otero, interesándose por su persona (c. 112, p. 190), cuando desde hacía más de diez años que Rodríguez-Castellano estaba en contacto con Otero, y el propio Menéndez Pidal le había escrito hacía siete años. Retomaremos algunas noticias sobre la figura de Aníbal Otero al final de la presente reseña.

Tercera parte.

“III. Entendimiento con Portugal y terminación de las encuestas (1951-1956)”.
Cartas 117-202.

Los colaboradores por fin tienen “asignado despacho en Medinaceli” (c. 117, p. 197). Asombra las palabras casi premonitorias de Navarro, quien en 1951 desea que el Consejo mantenga esa buena actitud “y que no quede todo a la publicación del primer volumen” (c. 119, p. 199).

Menéndez Pidal informa de que “el Instituto para a Alta Cultura presta su colaboración al Atlas” (c. 121, p. 201). Se piensa en sustituir a Gusmão, por motivos de salud, y el propio José M. Piel propone como candidato a Chorão de Carvalho, además de ofrecerse para acompañar al equipo de encuestadores. Según Otero, “Piel cree que esta demora es debida a que el Consejo no tiene interés en publicar el Atlas” (c. 124, p. 205), y que se estaba “perdiendo lamentablemente el tiempo, por falta de Dirección eficiente” (c. 125, p. 205). El “asunto de Portugal está sumamente confuso”, y en principio la aportación de Portugal era “un colaborador y un coche” (c. 127, p. 207). La participación de Gusmão finalmente se diluye, pues parece ser un “pesimista empedernido” (c. 130, p. 209); además, el colaborador no recibía la información necesaria para el buen desarrollo del trabajo (lista de lugares, modificaciones y simplificaciones del sistema de transcripción, etc.) (c. 134, p. 214). No fue posible “ceder um automóvil para as deslocações” (c. 139, p. 220), y a pesar de que Gusmão era becario del Instituto para a Alta Cultura y había cobrado por el trabajo, su “estado mental” era preocupante (c. 140, p. 221). Finalmente, y por motivos de salud, “no puede colaborar” en el ALPI (c. 143, p. 224). “La enfermedad de Gusmão se llama esquizofrenia”, escribirá Otero

(c. 145, p. 228). Menéndez Pidal informa a Otero de que “ante la enorme dificultad para contar con Chorão de Carvalho, se ofrece Cintra a hacer el recorrido de Portugal” (c. 150, p. 232).

Se planifica la encuesta al Rosellón. En diciembre de 1951 Sanchis y Rodríguez-Castellano son hechos “colaboradores oficiales” del CSIC. Lo convenido era “hacer ahora el 1^{er} cuaderno nada más, hasta componer 100 mapas, el 1^{er} tomo” (c. 135, p. 215). Menéndez Pidal, Dámaso y Balbín indican la necesidad de activar los trabajos del Atlas. Para la numeración de los enclaves era conveniente dividir la península en cinco zonas dialectales, “simplemente por simplificar”, incluyendo “Albacete con Castilla y Murcia con Andalucía”, y ponerse de acuerdo sobre las palabras que formarían el primer tomo (c. 136, p. 216, y c. 138, p. 219). Dámaso es nombrado para la supervisión de los trabajos del Atlas. Las “diferencias entre amigos” son continuas. Rodríguez-Castellano escribe a Dámaso para comunicarle que “anulen al menos temporalmente, mi nombramiento de colaborador”, pues no podía trabajar si “Sanchis hace en cada momento aquello que se le mete en la cabeza o lo que conviene a él, pero no lo que la obra del Atlas exige” (c. 141, p. 222). De hecho, los colaboradores publican trabajos de divulgación del ALPI de manera independiente. Rodríguez-Castellano escribe a Balbín para manifestarle que “mucha culpa” de que los trabajos del Atlas no vayan bien “la tiene Sanchis”, al que tacha de ególatra que se cree un sabio (c. 151, p. 233), y a Lapesa le señala la “actitud egoísta” (c. 154, p. 237). El envío de las normas de simplificación y unificación de las transcripciones fue una de las causas del malentendido entre los dos colaboradores, del “tono realmente antipático” (c. 161, p. 245) y de la “cierta sequedad” (c. 164, p. 248) de Rodríguez-Castellano con Sanchis. En realidad, el trabajo en Nueva York con Navarro había sido menor del que pensaba Rodríguez-Castellano, y en su enfado hay cierta envidia encubierta. El propio Navarro escribiría meses más tarde a Rodríguez-Castellano que era “fácil darse cuenta de que entre usted y Sanchis no existe una compenetración suficiente de maneras de conducirse en su colaboración que debiera ser de completa confianza y lealtad” (c. 173, p. 259).

La confección de las listas empezaron con “las palabras que fueron elegidas para reflejar los problemas de Fonética histórica” (c. 149, p. 231). Según lo convenido “se hacen ahora 107 palabras”, aunque “cada tomo constará de 100 mapas [...] por si no se aprovechan algunas palabras” (c. 158, p. 242). Dámaso deja la supervisión del proyecto, “que en realidad nunca había tomado” (c. 154, p. 237), y le sustituye Balbín. Menéndez Pidal cree conveniente una reducción mayor de los signos fonéticos ya simplificados.

Otero se desplaza a Lisboa y comienzan las encuestas de Portugal, “labor de principal importancia y de mayor compromiso”, en palabras de Navarro (c. 165, p. 250). Pero sin coche, “no se pueden hacer más de dos [puntos] por semana” (c.

167, p. 251). Según Otero, “Cintra es muy trabajador y entusiasta” (c. 167, p. 252). En tres meses se encuestan 20 puntos. El propio Cintra, muy preocupado “de que se eche a perder una gran parte del trabajo” sugiere a Menéndez Pidal el nombre de Lapesa para estar “al frente de la publicación” (c. 168, p. 253). Tres meses más tarde se habían encuestado 35 puntos, y para septiembre de 1954, había 26 puntos más. El propio Cintra manifiesta su preocupación por incluir los 15 “puntos visitados en el 36 por Otero y Gusmão” (c. 170, p. 255), y cree que habría que prescindir de ellos, pues “es un defecto bastante grande que la mayor parte de España, por un lado, y Portugal, por otro, sean estudiados en épocas tan distintas”. Finalmente deciden “no hacer sino 80 puntos” (c. 176, p. 262), y la encuesta de Portugal se da por terminada. No obstante, “existen discrepancias de oído y de método” entre Cintra y Otero, porque no fue “un trabajo de equipo, como en el resto del ALPI, pues ha faltado la unidad de criterio y de método y la sintonía” (c. 182, p. 270). El problema principal estaba en los datos contradictorios recogidos sobre la diptongación portuguesa de *ou* y *ei* (y de si Otero había oído “músicas celestiales”). Otero, como colaborador del Atlas, quería serlo con “sus” sentidos y no con los ajenos, y no deseaba que su trabajo figurara en una simple nota; por su formación con Navarro realizaba transcripciones fonéticas muy matizadas. Para Navarro lo más razonable era “inclinarse a tomar en consideración el testimonio del que afirma la presencia de un fenómeno, en lugar de decidirse por el que lo rechaza” (c. 187, p. 278). Para solucionar el problema, Cintra aporta una cinta magnetofónica en la que no aparece la diptongación en el sujeto informante. Para aclarar mejor el asunto y conciliar pareceres se decide llevar a cabo una excursión de comprobación “para discutir sobre el terreno el impugnado diptongo” (c. 200, p. 295), con una “gratificación de 2.500 pts.” (c. 201, p. 296). Otero decide no participar, decisión tomada después de que el Consejo le hubiera “dado de baja como colaborador”, sin previo aviso (c. 197, p. 291).

Respecto a la relación entre Navarro y Otero, podría calificarse de ‘extraña’. El propio Otero confesaba, “nunca podré contar con la simpatía de Navarro” (c. 131, p. 211). En alguna ocasión habían tenido, maestro y discípulo, ciertos conflictos por “el complicado timbre que sólo él [Navarro] había oído”. Las dificultades “provenían de mi famoso ‘defecto de carácter’”, escribirá Otero (c. 145, p. 227). Lo lamentable es que en el Consejo pasaba lo mismo, y para el ‘caso Gusmão’ nadie quiso “tomar en consideración mi opinión” (c. 142, p. 224). Otero fue de los pocos que se expresó siempre con claridad, llegando a escribir a Balbín: “aunque no quieras desempeñar un papel de primer orden en la publicación de la obra, debías abandonar un poco tu diplomático papel de coordinador y asumir una especie de autoridad para que las cosas se hagan lo mejor posible” (c. 180, p. 267). La relación de Navarro y Rodríguez-Castellano fue muy distinta, tal y como veremos. Al final Navarro le trata por su nombre: “Querido Lorenzo” (cf. las

cartas de 1952 a 1959). Volveré sobre estas y otras relaciones personales más adelante.

Datos adicionales de interés aparecen en el informe de Sanchis (1951, n. 59, p. 150), donde se aclara que las Islas Canarias quedaban excluidas del proyecto del ALPI porque allí “el español se extendió en época tardía”; aunque en un principio parece que se pensó incluirlas (c. 81, p. 150 y c. 177, p. 264), así como las capitales de provincia. Otro dato relevante es la omisión del enclave de Muros (A Coruña) de la edición final del ALPI, hecho que Otero señaló oportunamente en 1955 (c. 190, p. 280), pero que no se tuvo en cuenta; además de la consideración que hacía el propio Navarro “como mero director retirado o excedente” del Atlas (c. 195, p. 289). Por último, cabe señalar la dualidad de Cintra a la hora de escribir, mientras que en todas las cartas dirigidas a Menéndez Pidal emplea siempre el español, al resto de los colaboradores les escribe sistemáticamente en portugués; y Espinosa “no quiere saber nada de la obra” (c. 199, p. 294).

Cuarta parte.

“IV. Traslado de los materiales a Mallorca e inicio del proceso de cartografía. El Congreso de Lisboa (1957-1959)”. Cartas 203-249.

La confección del Atlas se traslada a Mallorca, no sin reservas, especialmente por parte de Rodríguez-Castellano, pues “no hay que olvidar que es una obra en colaboración” (c. 206, p. 304). La excursión de Sanchis y Cintra por Portugal, para la comprobación de los diptongos, concluye con el juicio de que “es inexacto y desorientador transcribirlas como tales diptongos, según hacía Otero” (c. 204, p. 302). Otero, como indicamos, no participó en dicha excursión por desavenencias con Balbín (c. 205, p. 303), y por problemas familiares (c. 210, p. 308), pero finalmente continuará como colaborador del ALPI.

Rodríguez-Castellano, “en vista de que los materiales son ya demasiado viejos” y de que “están ya en marcha varios atlas regionales”, considera que debería publicarse un sólo tomo con los principales problemas fonéticos, y el resto de los materiales en forma de listas de palabras. Así se lo comunica a Balbín (c. 206, p. 305), y al propio Alvar (c. 213, p. 311).

Las cartas de reproches y acusaciones entre Rodríguez-Castellano y Sanchis son continuas. Los problemas del ALPI se centran, por una parte, en las transcripciones, demasiado complicadas (sobre todo las del andaluz), y en el modo de simplificarlas, en la confección del mapa-pauta, en la lista de palabras seleccionadas para la parte de Fonética, en el diseño “espinoso” de la portada de la obra (en la que Navarro de ningún modo quería figurar como director: “Insisto en que mi nombre debe ser omitido”, c. 234, p. 336; “Es asunto que tengo bien

meditado y decidido y ruego a usted y a sus compañeros que acepten y obedezcan mi deseo”, c. 245, p. 349), y en los “extravíos” de algunos de los materiales, por el desorden de Sanchis. Por otro lado estaba la falta de fondos para poder pagar a las personas de las editoriales: la becaria (Aina Moll), los dibujantes y ayudantes, y la editorial Seix y Barral.

En noviembre de 1957 el Sr. Fullana, primer dibujante del ALPI, llevaba “ocho mapas hechos” (c. 217, p. 315), y los colaboradores del ALPI se habían comprometido a realizar 100 mapas y tener listo el primer volumen para el IX Congreso de Lingüística Románica de Lisboa de abril de 1959 (c. 217, p. 316). En marzo de 1958 Sanchis habla de “una veintena de mapas” listos (c. 221, p. 320), en julio tenía el compromiso de entregar “los 25 primeros mapas en el establecimiento litográfico” (c. 229, p. 330) y en noviembre de 1958 había 40 mapas (c. 234, p. 336 y c. 237, p. 340). A este respecto el propio Navarro señala, “comprendo que haya dificultades económicas, también las había antes, y sin embargo pudo llevarse adelante el trabajo con relativa rapidez. Algo debe faltar, sin duda, aparte del dinero” (c. 219, p. 318). En efecto, los retrasos por parte de ciertas personas e instituciones hacen que el desarrollo del proyecto se vea afectado, tal es el caso de Balbín (c. 226, p. 325), Cintra (c. 229, p. 330), Badía (c. 231, p. 333), Seix y Barral (c. 240, p. 343), y el Consejo mismo (c. 243, p. 346).

Las pruebas del mapa-pauta del ALPI están hechas en junio de 1958. Navarro realizó una revisión cuidadosa del mismo (c. 227. p. 326-7, y c. 230, p. 331-2).

Entre los detalles más llamativos de la confección de los mapas está la inclusión de Eljas (Cáceres) en el Atlas, localidad estudiada por Espinosa para su tesis (c. 232, p. 334), o el despiste en las fechas en que se realizaron las encuestas (c. 238, p. 341). Por otra parte, es curioso que Sanchis, como “Redactor jefe” del ALPI, no estuviera en contacto con Navarro y que este escribiera, “hace años que no recibo noticias directas de su mano” (c. 225, p. 323). La excusa de Sanchis fue que había “extraviado” la dirección del maestro (c. 239, p. 324). Asimismo, la relación que mantuvieron los colaboradores, y el propio maestro, con Espinosa es otro de los aspectos interesantes: “otra dolorosa decepción fue la de Espinosa”, escribirá Navarro en 1971 (c. 311, p. 437). En efecto, Sanchis y Rodríguez-Castellano cuentan a Navarro, “nosotros no mantenemos con él contacto alguno y ya sabe Vd. que en Nueva York no hablamos con él aunque escuchamos su conferencia” (c. 244, p. 348). Navarro les contesta que “tampoco yo tengo comunicación con Espinosa” (c. 245, p. 349). Años más tarde confesará de nuevo, esta vez a Otero, que “tampoco he tenido ninguna correspondencia con Espinosa desde que vine a los Estados Unidos, caso lamentable de los profundos estragos de la guerra” (c. 312, p. 437).

Finalmente, los colaboradores anuncian a Navarro que “estamos ya afortunadamente en la etapa final” (c. 244, p. 348), y aunque el contrato con Seix

y Barral no se había formalizado (c. 248, p. 352), se logra disponer de 17 mapas para seleccionar una muestra y presentar el proyecto del ALPI en el Congreso de Lisboa.

Quinta parte.

“V. Preparativos finales y edición del volumen inicial (1959-1962)”. Cartas 250-281.

Aunque Sanchis, en enero del año 1960, escribe “podemos pronosticar ya sin miedo alguno que será el que aparecerá el ALPI” (c. 257, p. 364), los problemas económicos, la falta de fondos del Consejo y los acuerdos y relaciones con la editorial Seix y Barral continúan (c. 250, p. 357). El traslado de Sanchis de Palma a Valencia “va a trastornar los trabajos del ALPI” (c. 254, p. 361), pues se cambia de dibujantes (c. 255, p. 362), y Ana Moll deja de colaborar como becaria en el proyecto (c. 256, p. 363), al parecer “inteligente pero muy poco constante” (c. 266, p. 378). Por otra parte, se debe realizar una revisión y simplificación del alfabeto fonético y pensar en el “folleto de notas que debe acompañar cada tomo” (c. 258, p. 367, y c. 264, p. 377), es decir los datos de los sujetos, las fechas, las descripción de los pueblos y las notas lingüísticas (c. 266, p. 380).

El número de ejemplares de la tirada proyectada era de 1.500, pero el Consejo (en carta del propio del Castillo) creía conveniente “dejarla en 1.200 ó 1.300” (c. 261, p. 371).

Si bien Lapesa tenía “un interés especial” en que llegara el volumen I completo del ALPI al Congreso Internacional de Dialectología de Bélgica, en agosto de 1960, (c. 262, p. 372), lamentablemente ningún delegado del ALPI asistió a Lovaina (c. 270, p. 384).

Navarro escribe a Rodríguez-Castellano una de sus cartas más extensas e interesantes en la que le cuenta la gestación y “los cimientos de la empresa”, tal y como había anunciado (c. 245, p. 349 y c. 246, p. 350). En principio, la idea era que “el atlas español lo hiciéramos don Ramón y yo”, y “no se trataba más que del dominio del castellano y del aragonés”. Los jóvenes colaboradores añadieron la experiencia de “análisis fonético y de descripción de variantes de sonidos en la que no cabía pensar en los tiempos a que me refiero” (c. 263, p. 374), gracias sobre todo a la formación y los conocimientos adquiridos por Navarro en Francia, Alemania y Suiza (1912-1914). Navarro estaba convencido de que “la fonética y el cuestionario eran inseparables e indispensables en el Atlas” y mantuvo la idea de que “el Atlas debía comprender todo el espacio peninsular” (c. 263, p. 375).

Por imposibilidad material para llevar a cabo el proyecto, Menéndez Pidal “tuvo que desistir de tal propósito y dejarlo en mis manos”, el cambio “fue en perjuicio de la obra” y “lo he lamentado siempre” (p. 375), además de la “espina que dejó en don Ramón este involuntario renunciamiento” (p. 375). La iniciativa y el plan fueron de Menéndez Pidal, pero “el Atlas que originariamente concibió don Ramón no era el que en definitiva se ha ejecutado” (p. 376).

Las tensiones y los reproches entre Rodríguez-Castellano y Sanchis continúan (c. 265, p. 377, c. 266, p. 378). Aunque la lista de “palabras previstas para el volumen II” ya estaba hecha (c. 267, p. 381), Rodríguez-Castellano informa a Sanchis de que “Balbín tiene verdadero interés en que salga este primer volumen. Dudo, en cambio, que tenga un interés igual en la continuación de la obra. Si ello ocurre así, se deberá en gran parte a nuestra desastrosa colaboración” (c. 268, p. 382). En efecto, Balbín cree que corre prisa acelerar el proyecto, pues “Alvar publicará, antes del mes de Junio, alguna cosa de su Atlas de Andalucía, y nuestra situación vendrá a ser un poco desairada” (c. 271, p. 386).

Los “malos entendidos” con Seix y Barral retrasan la corrección de las pruebas de los mapas. Sanchis no recibe en Valencia las pruebas pedidas, pero sí llegan al Consejo porque “el envío de las cuatro copias a Madrid ha obedecido a una petición concreta del Sr. Forte” (c. 273, p. 388). La primera parte de la “Introducción” del volumen es revisada por Navarro, quien la encuentra “clara, justa y precisa” (c. 274, p. 389), sin embargo anota algunos detalles, como el de que él no formó parte “de ningún equipo” de encuesta (p. 389). Sanchis le pide una “crítica rigurosa” de la segunda parte (c. 275, p. 390), y le comunica que algunas de sus observaciones “no nos ha sido posible atenderlas” (p. 391), pues algunos puntos en los alrededores de Madrid “están firmados por Vds. dos” (p. 391). Además le anuncia el “futuro archivo fonográfico apéndice del ALPI” y espera que “cada año y medio pueda publicarse” un nuevo volumen del Atlas (p. 391). Navarro, celoso de algún dato, le dice que “no hubo la menor idea de que Espinosa y yo formásemos equipo” y que debería ser “un detalle de la historia interna del trabajo que no tiene por qué salir al público y que evita en cambio la extrañeza de ese infundado equipo” (c. 278, p. 394), reforzando la ruptura total que hubo con Espinosa tras la guerra.

El Consejo piensa en obsequiar a Navarro con un “ejemplar lujosamente encuadernado, como los que regalan al Papa [Juan XXIII en aquel tiempo] y a Franco” (c. 277, p. 393). No obstante, y tras las búsquedas realizadas, hemos podido comprobar que en los fondos de la Biblioteca Apostólica Vaticana no figura ningún ejemplar del ALPI. En la Biblioteca Nacional, en cambio, hay dos ejemplares (uno en Sala de Consulta, y un ejemplar de conservación). A pesar de los problemas con la editorial, el 21 de marzo de 1962 Seix y Barral saca el primer volumen del ALPI, y “cuarenta ejemplares completos” salieron con rumbo

al Consejo (c. 281, p. 398). El primer volumen podría ser presentado, por fin, en un congreso internacional, el de Lingüística y Filología Románica de Estrasburgo.

Sexta parte.

“VI. Etapa final: un proyecto inacabado (1962-1976)”. Cartas 282-322.

El ALPI es “recibido con todos los honores” en Estrasburgo (c. 282, p. 401). Navarro, del mismo modo, lo recibe “con gran alegría y hasta con emoción” (c. 283, p. 402), pero se lamenta de que “no haya sido posible incluir las capitales de provincia en la forma proyectada” (p. 402), y le “conmueve ver convertida en realidad una parte por lo menos de la idea que se ha perseguido durante tanto tiempo” (c. 287, p. 406). El propio Navarro solicita a Zamora Vicente una reseña del ALPI, “una mina inagotable para artículos y monografías filológicas” (c. 285, p. 405), pues cada mapa “encierra materia para un buen comentario histórico-geográfico-lingüístico” (c. 287, p. 407), y revisa y encuentra pequeñas confusiones, como el trueque de lugares y su denominación entre el número 763 (Ademuz) y 756 (Fanzara) (c. 293, p. 413).

La tirada final del volumen I se elevó a 1.563 ejemplares, aunque el Consejo acordó que “se harían solamente 1.000 ejemplares”, lo que aparte de echar “por tierra los cálculos de coste y de consumo de papel, nos agrava el problema de almacenamiento” (c. 286, p. 406).

Rodríguez-Castellano hace una última encuesta para el ALPI en Gilena (Sevilla), en septiembre de 1962, y Sanchis otra en Palas-Perrín (Murcia), aunque la correspondencia no da prueba de esta última encuesta, y el cuestionario no está completo.

No hay noticias de la marcha del segundo volumen del ALPI (c. 294, p. 414), pero “el libro anejo al primer volumen” estaba bastante avanzado (c. 295, p. 415), en el cual deberían figurar también “los errores” que se hubieran detectado (c. 297, p. 418) y la “lista de erratas” (c. 298, p. 420). Dicho trabajo se ve retrasado por Cintra (c. 306, p. 429 y c. 307, p. 430). La idea de Sanchis era poder presentar el II volumen en el XI Congreso de Lingüística Románica de Madrid de 1965 (c. 299, p. 421), pero “la publicación del ALPI sigue detenida” en diciembre de 1964, sin saber “si ellos es debido a Sanchis o al Consejo” (c. 301, p. 423). Rodríguez-Castellano se pregunta por las causas de la lentitud y no sabe “si la demora obedece a razones económicas, a negligencia de los colaboradores o a informalidad de las imprentas” (c. 304, p. 426), “quizá no falten personas que opinen [...] que se debe dejar paso libre a los Atlas Regionales” (p. 427), atlas que “consiguen preferencia por ser de ejecución más rápida y menos costosa” (c. 305, p. 428). Sobre todo ello, sobrevuela la figura de Alvar, tal y como veremos más

adelante. Según el propio Sanchis, la táctica de Alvar “es la de considerar el ALPI como un trasto viejo que debe ser arrinconado y que no interesa continuar” (c. 306, p. 429). El silencio y la “incomunicación” que mantuvo Sanchis desde entonces fue algo notorio, y tanto Rodríguez-Castellano (c. 308, p. 432) como Navarro lo hacen notar, pues aunque el proyecto del ALPI se halla “completamente paralizado [...] no debería ser esto razón para que cortase la comunicación” (c. 310, p. 434); “Además es posible que Sanchis desistiera de la empresa por la pesadez del trabajo y la escasa remuneración” (c. 319, p. 446). Con el paso de los años Navarro solicitará a Sanchis “la devolución al Consejo de los materiales del ALPI” (c. 317, p. 443). Balbín confiesa a Navarro que el silencio de Sanchis venía de lejos, y que “ya va para diez años mi falta de comunicación con él” (c. 318, p. 444).

Las últimas cartas del epistolario se centran en la figura de Navarro, quien no desea volver de ningún modo a España, y no por una “cuestión de política, sino de actitud intelectual, de concepto civil y sobre todo de ética”; además “las amistades perdidas no se han reanudado; la helada fue tan honda que llegó hasta las raíces” (c. 294, p. 415), por otro lado, y según confiesa el propio Navarro, “tengo el defecto de no olvidar lo pasado y de no perdonar deslealtades ni traiciones” (c. 302, p. 425). Con motivo de la muerte de Menéndez Pidal, escribirá, “venero su memoria como hombre sabio y bueno. Lamento en el alma que en la prueba inexorable de la guerra le fallara la moral” (c. 311, p. 436). En cuanto al ALPI, aclarará a Lapesa que “no hay que esperar ningún descubrimiento que altere las bases conocidas de la dialectología española [...] su principal utilidad consistirá en completar ese conocimiento poniendo a la vista la riqueza de variantes de cada palabra, la múltiple subdivisión de las zonas generales, los enlaces y enclaves entre unas áreas y otras y la corriente de expansión de cada fenómeno” (c. 296, p. 417). Años más tarde, le hará ver a Rodríguez-Castellano que “el ALPI tiene la importancia indiscutible de abarcar conjuntamente la unidad de la Península y de distribuir su material de un modo equilibrado entre lo fonético, lo gramatical y lo lexicológico” (c. 310, p. 435), que “habrá que resignarse a considerar el ALPI como un material histórico para futuros lingüistas” (c. 311, p. 437), y que “el ALPI tiene el valor de representar la totalidad de la Península, base para la dialectología comparativa íbero-hispana” (c. 319, p. 446).

La última carta editada, la de Rodríguez-Castellano a Navarro Tomás, recuerda la labor del maestro por “hacer ver a los escépticos o mal intencionados el valor real que tiene esta obra, si se la mira con ánimo limpio y teniendo en cuenta la fecha en que se hicieron las encuestas y los fines que se deseaban alcanzar” (c. 322, p. 450). A este respecto, cabe señalar que el ALPI figura en todas las bibliotecas científicas españolas, desde el CSIC a las Universidades Autónoma de Madrid, Barcelona o Valencia, entre muchas otras, pero no en los fondos de la Universidad Complutense.

El volumen de esta correspondencia se abre con una Presentación de José Jesús de Bustos Tovar (pp. 11-14), y se cierra con el Epílogo de David Heap (pp. 455-458). Cuenta además con un Índice de nombres (pp. 459-466), un completo Índice de cartas (467-474), unas Referencias bibliográficas (pp. 475-482) y un considerable Apéndice fotográfico (pp. 485-514) de 44 imágenes, fotos de los colaboradores (solos o con los informantes, p. 489) y de los miembros del CEH (p. 485) y del CSIC (p. 504, donde “la persona no identificada” es Alvar), imágenes del cuaderno I (p. 487), mapas del ALPI (p. 503), algunas de las cartas editadas y las portadas de ciertas publicaciones relacionadas con el Atlas (pp. 510-514), entre otras cosas.

Consideraciones finales.

Otros asuntos de interés que aparecen en la correspondencia editada y que por falta de espacio trataré someramente son, en primer lugar, la omisión final en el ALPI de las encuestas en el País Vasco, a pesar de que Navarro indicara que “quedan por señalar otros puntos que habrá que estudiar más al norte en los pueblos vascos bilingües” de Navarra (c. 48, p. 108). Por otro lado, la confirmación de Menéndez Pidal de que aprovecharon los “donativos particulares de Puerto Rico y de Buenos Aires” para, junto con la solvencia del Centro de Estudios Históricos, hacer frente durante un tiempo a los gastos del Atlas (c. 55, p. 116).

A lo largo de esta nota hemos ofrecido algunos datos de interés sobre Manuel Alvar y el ALPI, información que aparece de manera expresa en la correspondencia entre los colaboradores. Dado que no ha sido todavía bien establecida esta relación, recupero otros pasajes de las cartas. Conviene recordar, en primer lugar, que en 1981 Sanchis quiso poner los materiales del ALPI a disposición de Alvar, pero este los rechazó, y cuando Alvar los quiso recuperar, le fueron denegados (cf. *Introducción*, p. 38, y n. 46). Por las fechas en que la edición del único volumen publicado del ALPI se estaba gestando, Alvar pasó a ser consejero adjunto del CSIC (1958), y justo un año después de la publicación del ALPI, en 1963, era Director del Departamento de Geografía Lingüística y Dialectología del CSIC. En 1968 obtuvo la cátedra de Lengua Española en la Universidad Autónoma de Madrid, y en 1971 la de la Universidad Complutense. Su currículum es, a todas luces, impresionante, como investigador y académico. En efecto, en 1975 pronuncia el discurso como miembro de número de la Real Academia Española (sillón T), organismo que dirigió de 1988 a 1991.

En cuanto a las valoraciones que hizo sobre el ALPI, son de sobra conocidas (cf. la nota 58, p. 242 para un resumen). En la reseña del ALPI, publicada en el *Archivo de Filología Aragonesa* XIV-XV (1964) escribe, entre otras cosas, “el

criterio con que se ha hecho el reparto de puntos sobre el mapa no parece muy científico, al menos se aparta de lo que es norma en la realización de los atlas lingüísticos”. Años más tarde, de la conferencia “Estado actual de los atlas lingüísticos españoles” (1968), Rodríguez-Castellano comentaría, “eché en falta unas palabras amables para el ALPI; sólo se recalcó en esta disertación el retraso de los trabajos, acaso con la intención de establecer un contraste con la febril actividad que se despliega ahora para hacer los Atlas Regionales” (c. 304, p. 426). Y Sanchis le contestaría, “ya comprenderás que escuché la conferencia de Alvar por lo menos con tanto disgusto como tú. Si como estaba programado, hubiese sido una ponencia en lugar de una conferencia, habría habido debate y nosotros hubiésemos podido defendernos. La táctica que sigue es la de considerar al ALPI como un trasto viejo que debe ser arrinconado y que no interesa continuar” (c. 306, p. 429).

Las críticas de Alvar venían de lejos, en “Metodología e historia lingüística. A propósito del Atlas de Rumanía” (1951), arremete contra el ALPI escribiendo que tras la prueba igualatoria de la Guerra Civil se reanudaron los trabajos de encuesta como si nada hubiera pasado, juntando materiales recogidos en 1930 con materiales de 1947, y se pregunta por el valor actual de un Atlas cuya preparación empezó 40 años antes de su publicación (pp. 51-52). En esta ocasión, da por hecho que ‘la gente de pueblo’, los sujetos informantes del ALPI, iban a cambiar el nombre de las cosas por ese motivo, generalizando los acontecimientos históricos a los lingüísticos. Rodríguez-Castellano fue uno de los colaboradores más críticos con la postura de Alvar: en mi “nota sobre el Atlas [...] se trataba simplemente de dar señales de vida, ya que parece haber personas interesadas en hacer ver que el Atlas está muerto. Ante el anuncio de que Alvar preparaba un nuevo *Cuestionario*, me di prisa en publicar esta nota y la expresión «para aviso de impacientes» la escribí pensando en él” (c. 154, p. 237); “Respecto al Cuestionario de Alvar, merecería un comentario serio por las pullas que tira al Atlas. Él tiene la pretensión de creer que el que él publicó para Andalucía es mejor, cuando la realidad es que aplicado a la Península sería mucho peor” (c. 158, p. 242); “Veo que no has tomado en consideración mi sugerencia de hacer juntos una nota bibliográfico-crítica del Cuestionario de Alvar. En vista de ello quizá me disponga a hacerla yo más adelante, porque entiendo que no se puede, mejor dicho, no se debiera pasar en silencio las «pullitas» que tira al Cuestionario del ALPI” (c. 164, p. 249). En 1953 Alvar publicó el proyecto del Atlas Lingüístico de Andalucía, “afán” que no hacía “ni pizca de gracia” a los colaboradores (c. 158, p. 242), que lo veían como un serio competidor del ALPI y presumían la suspensión del proyecto, tal y como finalmente ocurrió, pues de los diez volúmenes previstos para la publicación del ALPI, dos de fonética y ocho de léxico, solamente el primero vio la luz. “Entretanto Manuel Alvar lleva adelante sus atlas regionales, tal vez por eficacia de su gestión personal para la subvención” (c. 319, p. 446), escribió Navarro.

Por último, y antes de cerrar esta reseña, desearía apuntar siquiera unas breves notas sobre la figura de Aníbal Otero (Ribeira de Piquín, Barcia 1911 - Miera 1974), ya que las cartas editadas nos ofrecen valiosa información para ello. Como es sabido, la obra de Otero lingüista incluye, entre otras, *Contribución al diccionario gallego* (Vigo, 1967), *Vocabulario de San Jorge de Piquín* (Santiago de Compostela, 1977), así como el trabajo que presentó en conjunto con Sanchis, Rodríguez-Castellano y Cintra en el Congreso Internacional de Lingüística Románica en 1962. No obstante tenía seis o siete artículos lexicográficos “en el cajón a la espera de turno para salir a la luz” (c. 199, p. 294), pero el propio Otero creía que sus artículos eran “mal considerados por los científicos de formación sólida” (c. 171, p. 256). No obstante el propio Navarro se sorprende al conocer la labor dialectal de Otero. Tal y como señalamos más arriba, la relación con el maestro fue ‘extraña’, pero finalmente se consolidó. En palabras de Navarro, “aunque no le escriba, no necesito decirle que lo recuerdo siempre con el mismo afecto” (c. 312 p. 437), escribiendo de él que fue “un amigo afectuoso y un colaborador de rigurosa y responsable disciplina” (c. 313, p. 439), “callado, reflexivo y discreto. Sus observaciones eran oportunas y acertadas” (c. 316, p. 442).

En sus cartas, Otero se lamenta de que “nunca nadie me invitó a nada”, y de que cuando le llegaron las invitaciones (la inauguración de la Biblioteca de Ribadeo, o el III Congreso de Poesía en Santiago, por ejemplo) no pudo atenderlas, cosa muy de acuerdo con su “mala suerte” (c. 175 p. 262). Tras la campaña de encuesta en Portugal, aparecieron las serias “discrepancias” entre Cintra y Otero, y antes de que se confirmaran los datos recogidos, Otero confesó a Sanchis que “todos, lo mismo en Madrid que en Portugal, confiarán más en el ‘más grande medievalista portugués desde los tiempos de Herculano’ que en mí” (c. 181, p. 268). El propio Sanchis calificaría a Otero de hombre “poco comunicativo”, y de “huraño, poco flexible” (c. 185, p. 274-5), pero Navarro confió siempre en su trabajo. Con Menéndez Pidal y con Balbín, en cambio “no piso terreno firme” (c. 190, p. 281), llegó a escribir Otero.

En 1951 deja claro a Rodríguez-Castellano que sus “gustos y aspiraciones [...] van por el camino puramente literario” (c. 120, p. 200); son su contribución al Archivo del Romancero de Menéndez Pidal, con la versión del romance de *Alma romera libera a su marido*, recogida en 1931 en Negueira de Muñiz (ant. Fonsagrada, Lugo) y de otras versiones en El Bollo (Orense) en 1933. Sin embargo, Otero se sintió “algo enfadado” con Menéndez Pidal, “porque después de haberle enviado desinteresadamente más de 250 romances escogidos, ahora que publicó los dos primeros tomos del romancero, no se digno enviármelos; esto no tendría importancia si no fuera porque se los envió a Cintra, que no le envió más que 6 versiones malas de romances conocidísimos”. La resignación le hacía

escribir en la misma carta que “bien miradas la cosas, es más natural que D. Ramón envíe sus libros a un Prof. de la Universidad de Lisboa que a un labrador de Barcia” (c. 169, p. 254). Con respecto al problema ya mencionado de la diptongación portuguesa, y como antiguo colaborador del ALPI, Otero simplemente siguió el sistema que se había empleado en las encuestas de España, es decir, “cuando los dos transcritores discrepaban, se anotaban las dos transcripciones” (c. 194, p. 287).

A lo largo de su vida Otero desarrolló una suerte de amistad-confesión con Rodríguez-Castellano. De gran interés para conocer su figura son ciertos pasajes de las cartas editadas: “Cintra es muy simpático, pero poco [...] Yo soy poco sociable”; “Nunca he pretendido que los demás me consideren igual a otro. Cada uno puede tener de mí la idea que le dé la gana; como le concedo esto de buen grado no me arredran las postergaciones que puedan venir de juicios ajenos” (c. 194, p. 287-8); “yo en el Atlas no pincho ni corto”, “Había de ir a hacer el estudio de la localidad de Monforte, donde tiene mi mujer la escuela, pero el desánimo que tengo hace que lo vaya dejando” (c. 300, p. 422); “la desgracia de mi hijo, mi mala salud y las miserias de la vida, me han hecho cada vez menos comunicativo” (c. 309, p. 433).

Por otro lado, Otero escribió una novela autobiográfica póstuma, *Esmoriz* (Santiago de Compostela, 1994), fruto del paso por la cárcel de Tuy, donde tuvo como compañero a Pampillón (alias ‘Artaza’). De sobra conocido es el episodio: en julio de 1936, y haciendo el trabajo de campo para el ALPI, Otero es detenido y finalmente encarcelado por supuesta conspiración. En el capítulo XI de *Esmoriz* (1994: 79) el protagonista habla con Don Alexo, y este le dice: “Vostede non ten nada, nada máis que *unha confusión*, que logo se aclarará —dixera entón don Alexo—. Vostede está mais seguro que carracuca”. Recientemente se ha solicitado la consideración de Aníbal Otero como escritor del año (2011) (cf., por ejemplo, el artículo de Juan Soto, “Aníbal Otero: Aviso para desmemoriados”, ABC, España, 14/03/2010).

Después de esta breve *historia interna* del ALPI, de conocer la falta de supervisión eficaz que hubo, los malentendidos entre los colaboradores, los intereses creados en torno al Atlas, las continuas dificultades que se presentaron para realizar las encuestas y para llevar a cabo la publicación del único volumen, es una suerte poder contar con los cuadernos del ALPI, recopilados por David Heap, y saber que el proyecto de su publicación definitiva se está llevando a cabo en el CSIC, bajo la dirección de Pilar García Mouton, y la colaboración de Inés Fernández-Ordóñez (Autónoma de Madrid, RAE), David Heap (Western Ontario), Maria-Pilar Perea Sabater (Barcelona), Xulio Sousa (Santiago de Compostela) y João Saramago (Lisboa). Tal y como pronosticó Navarro, “algún día, en circunstancias más favorables, se publicará la obra total” (c. 313, p. 439),

ya que “el atlas general tiene la ventaja, por su parte, de presentar la geografía de cada fenómeno en vista de conjunto con mayor unidad de método que la que podría resultar de la suma o confrontación de todos los atlas parciales” (c. 289, p. 409). Ese es el deseo de la comunidad científica española e internacional.

Nos queda, por último, desear que los editores de este volumen que reseñamos se animen a publicar una segunda parte de la *Historia interna del ALPI*, con la correspondencia, cartas, correos electrónicos, fax y otros documentos, fechada entre 1977 y 2010. Habría material para ello.

