

MULTILINGÜISMO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Hablaremos aquí del caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, mundo plurilingüe donde se habla desde tiempos inmemoriales cuatro lenguas de origen chibcha, más dos lenguas sagradas. Donde desde la llegada de los españoles se vienen dando procesos de colonización que han intentado, por una parte, la imposición del español y, por otra, la anulación de las lenguas indígenas. Proceso reforzado en el presente siglo mediante la institucionalización de la escuela y la prohibición de los sistemas educativos autóctonos y del uso de las lenguas vernáculas, en el marco de la colonización adelantada por el Estado (con misioneros a la cabeza) y por campesinos criollos venidos del interior del país.

Este proceso de colonización logró en cierta medida la hegemonía del español, porque la escolarización no estuvo encaminada a respetar los valores culturales del niño a educar. En los años ochenta, cuando el Estado entrega a los indígenas el manejo activo de su propia educación, éstos heredan un sistema escolar y su lengua, la española. En este contexto, los indígenas optan por un bilingüismo escolar impuesto por la situación heredada, conservando el sistema escolar, que han ido reformando poco a poco.

En este momento la enseñanza se desarrolla supuestamente en dos lenguas escolares diferentes: el español y la lengua materna del niño (koguian, ikan o damana). Esta situación enfrenta dos lenguas que oscilan entre dos *status* diferentes: la lengua de la enseñanza (español) y las lenguas a enseñar (español/lengua materna), lo que implica

la confrontación de dos universos semánticos distintos y opuestos, vehiculados por las dos lenguas en pugna.

El proceso de escolarización ha originado en los estudiantes una representación diferenciada de las dos lenguas. Como tal, esta confrontación desigual pone a los estudiantes en conflicto de identidad con relación a los diferentes universos que subyacen a las lenguas. La relación que se da entre el bilingüismo y la personalidad de los locutores puede variar según los contextos en los cuales se desarrolle el bilingüismo, dependiendo generalmente de la fuerza de los universos semánticos implícitos al español y a la lengua indígena.

En la Sierra, el bilingüismo es un producto de la situación colonial; este bilingüismo no puede ser asimilado a cualquier dualismo lingüístico. En este caso, la posesión de dos lenguas no es solamente la posesión de dos herramientas, sino la participación en dos reinos síquicos y culturales diferentes. Aquí, los dos universos simbolizados por las dos lenguas están en conflicto. Este tipo de bilingüismo, forzosamente, deja secuelas conflictivas en la personalidad del hablante. Los especialistas hablan con respecto a esto de “interferencias lingüísticas, psicológicas y sociológicas, susceptibles de determinar un conflicto de lenguas y por lo tanto de personalidad”.

Como quiera que estamos tratando de lenguas que son utilizadas y vividas por sus locutores, este bilingüismo podría ser definido como la utilización alternativa de dos lenguas que vehiculan contextos diferentes. Lo dicho podría esquematizarse en la siguiente forma:

1) En el contexto social se trata de un bilingüismo impuesto (no asumido) por superposición del español y conservado por impronta.

2) En el contexto de la escuela se trata de un bilingüismo escolar desigual, en el cual el español predomina como lengua de enseñanza a lo largo de los cursos, sirviendo de transmisor a las materias científicas y prolongándose sobre los universos técnicos y económicos.

El bilingüismo escolar está produciendo en algunos alumnos el manejo parcial y lacunar de las dos lenguas de la escuela, generando en ellos una especie de criollo, mezcla de las características gramaticales y fonológicas de las dos lenguas (español/lengua indígena). Estos criollos pueden ser de dos tipos, según que la influencia sea mayor del español o de la lengua materna del hablante.

Por otro lado, y debido a las situaciones de contacto entre indígenas y criollos o entre los diferentes grupos indígenas, en la Sierra se dan fenómenos complejos de plurilingüismo. Éstos pueden diferenciarse de la siguiente forma: considerando las tres capas térmicas del macizo y también que cada comunidad ha ocupado tradicionalmente cada una de las tres vertientes de la pirámide triangular que es la Sierra:

1) En las zonas altas se da un monolingüismo *ikan*, *koguian* o *damana*, hablado por *ikas* (arhuacos), *kaggabas* (*koguis*) y *wiwas* (arzarios), respectivamente en cada una de las tres vertientes.

2) En las zonas bajas se encuentran monolingües de español en cada una de las comunidades antes mencionadas.

3) En la zona de transición entre las dos anteriores se han establecido bilingües *damana/español*, *ikan/español* y *koguian/español*.

4) Además, en las zonas de intersección de las tres comunidades (*wiwas*, *koguis* e *ikas*), es posible encontrar casos de plurilingüismo que involucran hasta cuatro lenguas: *ikan/damana/koguian*, *ikan/damana/koguian/español*.

EL CONTEXTO CULTURAL DE LAS LENGUAS.

El *koguian*, el *damana* y el *ikan* son lenguas utilizadas en la vida cotidiana de cada una de las comunidades que las hablan y sólo en muy raras ocasiones son escritas. Sin embargo, el español puede ser utilizado en algunos casos como lengua de conversación, sobre todo cuando están presentes

personas que no hablan la lengua indígena del medio. Ésta, como se sabe, es la lengua oficial y, por lo tanto, la dominante política y socialmente en las inmediaciones de los territorios habitados por los indígenas.

Ahora bien, el hombre tradicional que vive en las alturas está marcado por su profunda inclinación al monolingüismo, mientras que el aculturado que comparte el hábitat de los colonos presenta tendencias hacia el bilingüismo. Este aspecto se observa también en el manejo de las lenguas según los estratos sociales, los cuales están caracterizados por los siguientes aspectos:

1) La edad. El uso del léxico parece estar estratificado de acuerdo con la edad. Así, los elementos esenciales reciben un nombre diferente, según que los designe un niño, un adolescente o un adulto. En otras palabras, es el cambio de edad lo que permite el acceso a un determinado vocabulario. El mama, por su parte, tiene un vocabulario técnico-científico que no es usado por el común de las gentes en las charlas cotidianas.

2) La ubicación residencial. Se reconoce en el hombre monolingüe de las alturas al hombre tradicional que guarda toda la esencia del ser indígena de la Sierra. La comunidad entera piensa que en él reside el secreto para seguir manteniendo la cultura. Es comprensible entonces la protección que se le prodiga al hombre de los páramos, la cual va de la mano con el respeto y la admiración que se le tributa al mama, y con la consideración hacia los kaggabas como hermanos mayores y guardianes de la Sierra. Existe la conciencia de que los kaggabas, el hombre de las alturas y el mama conforman el pie de fuerza que sostiene la cultura. En cambio, el bilingüe de las zonas de transición es mirado como el puente entre la sociedad nacional y la comunidad tradicional y, por lo tanto, se le estimula para que se perfeccione tanto en el manejo de su lengua materna y en las tradiciones de su pueblo, como en el manejo del español y

la cultura del bonachi¹. Existe además una parte del pueblo que sólo habla español y que quedó atrapada formando una especie de colchón de amortiguamiento entre el bilingüe tradicional y el colono y al que se le brindan las garantías necesarias para que tenga acceso tanto a la lengua de la comunidad como a los conocimientos y aportes de la cultura tradicional.

Otro aspecto que se tiene en cuenta en este proceso de fortalecimiento cultural es la etapa que corresponde a la socialización del niño. El hombre de las zonas de transición socializa a algunos hijos en las dos lenguas (materna/español) y al resto sólo en la lengua materna. Como no todos los hijos van a la escuela, los que se quedan en casa adelantan las labores tradicionales del medio y son, por lo tanto, formados únicamente bajo los moldes educativos tradicionales.

LAS LENGUAS SAGRADAS.

El teyzhuan y el terruna shayama son lenguas en las cuales se expresa la cultura religiosa de koguis y wiwas. Habladas por los mamas, y esencialmente orales, son el vehículo de transmisión de los mitos y en la realización de ceremonias especiales, pero jamás se emplean como lenguas de la comunicación y del uso cotidianos.

Estas lenguas han estado históricamente consagradas por el hecho de la adivinación y en ellas los mamas anuncian sus premoniciones y dictan las normas de procedimiento fundamentales que aparecen consignadas en los mitos. Por considerárselas sagradas poseen un *status* de privilegio que no permite que de ellas se haga un uso lingüístico ordinario, mediatizado por la cotidianidad.

Designadas como lenguas sagradas ocasionan un fuerte impacto sobre la opinión pública indígena y sobre quienes

¹ | bonacə |: expresión que designa al no indígena.

hacen trabajos lingüísticos. Son sentidas esencialmente como lenguas de la religión y de lo sagrado, de la comunidad religiosa, y fortalecen la identidad indígena que todo hombre tradicional considera un fundamento esencial de su personalidad individual y social.

El mama Narciso Garavito (q.e.p.d.), mestizo kogui-ika, decía: "El teyzhuan no se puede tocar porque es sagrado. No se puede hablar cualquier cosa, por eso mejor decimos que no sabemos hablar esa lengua". Es por esto por lo que, siendo las más conservadoras de las lenguas de la Sierra y protegidas por los mamas y demás miembros de la comunidad, las lenguas sagradas han traspasado el tiempo hasta llegar al nuestro sin hacer ninguna concesión.

Con un *status* superior han sido inculcadas después de siglos, y hasta hoy, en la mentalidad colectiva y son bien sentidas por la comunidad como lenguas de lo religioso. La comunidad como interlocutora se preocupa por entenderlas bien, aunque no las hable, ya que le interesa captar el mensaje y los consejos del mama. El acatamiento al texto sagrado conduce a una actitud de respeto por todo lo que representan el mama y su sabiduría. En este aspecto, el hecho de aprenderlas ha constituido durante siglos un acto religioso. Es posible que la base popular no tenga una competencia comunicativa en la lengua sagrada y sólo practique la comprensión escucha.

El hecho de que los mamas asumieran y sigan asumiendo el liderazgo en las luchas de resistencia por conservar la tradición indígena ha reforzado la percepción del teyzhuan y del terruna shayama como lenguas de la religión. Siguen siendo vivenciadas como lenguas religiosas, sobre todo en las alturas de la Sierra.

LA LENGUA MATERNA.

Las lenguas de comunicación de más del 90% de la población indígena de la Sierra Nevada son las lenguas vernáculas, lenguas de predominancia oral y las del primer

arraigo. Según el mama wiwa Rumaldo Gil, “es la [lengua] que el niño bebe con la leche de su madre”. En esta lengua opera la socialización progresiva del individuo, ya que ella lo va insertando poco a poco en la familia, la *tana* (especie de casta social), el centro social, el centro ceremonial y la comunidad, hasta la más extensa indianidad, por oposición al conglomerado de la humanidad. En esta lengua se le transmiten al niño las leyes que rigen el comportamiento cotidiano y se le aportan las primeras normas de respeto a los lugares sagrados, a la naturaleza en general y a los mayores. Se le infunde el hábito de hacer pagamentos a los Padres, Madres y Dueños². Esta lengua también les permite estar más próximos al sí mismo, a la realidad y a la sociedad indígena. Su condición de lengua oral pura favorece el mantenimiento de lazos íntimos entre los hablantes y enriquece cada tema con múltiples variaciones. El uso cotidiano de la lengua materna se ve prolongado y estilizado en formas elaboradas como el canto y la poesía. Ahora bien, el contacto con los colonos y las imposiciones sufridas por los indígenas han generado un conjunto de reivindicaciones que tienden a proteger la lengua materna, como lo es el deseo de desarrollar sistemas de escritura para estas lenguas, pero no para las lenguas sagradas.

EL ESPAÑOL.

La lengua española se conserva como un sello heredado desde la época de la Colonia. Por lo tanto, es una especie de apertura a un mundo mestizo que los rodea. Para algunos indígenas aculturados el español representa el mundo deseable de la técnica y el progreso; para los tradicionales, el mundo detestable del consumo, el individualismo y la degradación ecológica. Esto último se plantea a través de

² Deidades descendientes de la Madre Universal a las que hay que hacer ofrendas.

la consideración generalizada entre los indígenas de que el colombiano medio en general es una especie de hermanito menor, que no respeta ni el orden ni el ecosistema. Sin embargo, consideran que hay que tener acceso a la lengua de estas personas como un mecanismo de defensa, para comprender su cultura y así poder defenderse.

En un mito que explica la aparición de los distintos grupos humanos, *wiwas* y *koguis* manifiestan que, a los hijos de la Sierra, la Madre les dio el conocimiento profundo de la vida, de la filosofía, el conocimiento de lo inmaterial o espiritual y de la tierra. A los “hermanitos blancos” les concedió el conocimiento y el manejo de la técnica. Por lo tanto, ellos pueden tomar de los blancos aquellos avances tecnológicos que consideren necesarios para su desarrollo, pero a cambio deben cuidar y preservar la Sierra para que el mundo de los hermanos menores, ‘los blancos’, no se derrumbe.

En cierta medida, en las últimas décadas el español ha ayudado a forjar las realidades de la Sierra. Pero si bien estas comunidades están dispuestas a fortalecer su independencia cultural, no existe duda de que la lengua española con su aura ‘civilizadora’ ejerce una ambigua seducción, sobre todo para quienes están ubicados en las zonas de aculturación y de transición. Es difícil describir este mundo que de una u otra manera continúa ejerciendo tal influjo. Este mundo que seguramente encierra el mito del ‘progreso’, del alcohol y de la depredación del medio ambiente. En esta expectativa lingüística se vislumbra la atracción de un mundo a la vez deseado y aborrecido. Se trata en realidad de la necesidad del acceso a la lengua de la sociedad dominante, en la cual están escritos muchos documentos que necesitan manejar: títulos de propiedad del resguardo; la lengua de los colonos con los que tienen intercambios comerciales, la lengua de la administración nacional; la de las entidades educativas, la de los funcionarios con los que tienen que establecer relaciones obligatoriamente.

Es posible que a través del español se haya ido estableciendo otra identidad que remite a todo lo que está ligado con la 'modernidad'. De cualquier modo, está establecido que el español es la vía de acceso directo a ella. Desde hace unos años, se viene desarrollando una nueva *élite* en las zonas de aculturación, que tiende a realizar un modelo individual y hacia fuera, que se contrapone con el de las zonas tradicionales monolingües que siguen exigiendo un modelo tradicional hacia adentro y basado en ideas comunitarias. No obstante, ha podido observarse en muchos monolingües de español una especie de miedo a quedar marginados de las comunidades si no se recupera el dominio de las lenguas autóctonas, lo cual empalma con una corriente importante de recuperación de la lengua que se manifiesta en todas las comunidades indígenas del país, tal como lo demostró la amplia discusión en las jornadas de reflexión con motivo de los 500 años de la llegada de los europeos a tierras americanas.

PELIGROS QUE HAN CONFRONTADO LAS LENGUAS DE LA SIERRA.

Uno de los componentes de fuerza de la política de colonización con que se agredió el universo social y lingüístico del indígena, consistió en la anulación de los medios de difusión de las lenguas vernáculas y de sus soportes sociales. De este modo, se intentó reducir progresivamente las lenguas indígenas y se trató de hacerlas inoperantes en su propio universo. Así, mediante una política de imposición del español, el poder colonial manipuló la aculturación, intentando anular la lengua del colonizado, lo cual casi se logra, ya que, para ese entonces, una parte de la realidad estaba compuesta de objetos importados y de instituciones propias del colonizador. En otras palabras, se 'legitimó' progresivamente, a los ojos mismos de los hablantes colonizados, la necesidad de adoptar términos foráneos, haciendo creer que las lenguas vernáculas no tenían los dispositivos necesarios para crear las nuevas y necesarias palabras.

La oralidad dominante, el único recurso de comunicación en el medio socio-familiar, se constituyó en una fuerte resistencia a la despersonalización y a la aculturación durante el período de avasallamiento implantado por los colonos.

MESTIZAJE LINGÜÍSTICO Y CULTURAL.

El intento de imponer el español sobre la lengua indígena creó una profunda desigualdad entre las dos lenguas. Como es de suponer, en una dialéctica de dominación, la lengua del colonizador se superpuso a la lengua del colonizado y se invistió de una legitimidad 'necesaria' para los protagonistas de la Sierra. Ahora bien, las consecuencias de tal desigualdad produjeron la activación de un fenómeno inherente a la lengua dominada: el préstamo léxico masivo, ligado a las necesidades de nominación de los espacios coloniales. El proceso hegemónico de la lengua española se fortaleció entonces y, al lado del préstamo léxico masivo, se dan algunos préstamos sintácticos que en muchos casos produjeron un mestizaje lingüístico y cultural. Sin embargo, es necesario aclarar que afortunadamente esto sólo ocurrió entre aquellos indígenas que quedaron atrapados en el cordón de colonos que rodea la Sierra, ya que en las zonas de transición o bilingües fue eso una rareza.

Este fenómeno de mestizaje hace posibles algunos comentarios: en primer lugar, la lengua española se fortaleció a través de relaciones sociales que le fueron enteramente favorables y que pusieron al colonizado al servicio del colono. Este último, para poder comunicarse, le impuso la comprensión de su lengua al primero. En segundo lugar, este fenómeno se ha prolongado por las vías de una escolarización formal. En fin, el colonizado estaba obligado a aprender y a nombrar los objetos y el espacio del colono en la lengua de este último. Es en este contexto social y lingüístico donde opera una especie de *pidgin* que obliga a los hablantes indígenas, en su universo, a una doble representación social:

1) la que determina el espacio del colono, que está representado por un sistema económico y social dominante y que simboliza la eficacia en la mecanización y de ahí la modernidad;

2) la que determina el espacio tradicional de tipo comunitario —el propio—, que funciona como un sistema paralelo o yuxtapuesto y que simboliza el pasado y la tradición.

De esta forma, el universo indígena se ha convertido también para los hablantes bilingües de damana, ikan y koguián en un doble universo, en el cual la dualidad es desigual y en donde se da un fenómeno de interferencia lingüística, ligado a universos en conflicto.

Debido a esto, existen algunos hablantes bilingües, llamados por los especialistas ‘bilingües no equilibrados’ (pocos en realidad), que se expresan a menudo combinando el léxico y la sintaxis de las dos lenguas. Simpáticos ejemplos como los siguientes es posible encontrarlos en las parcialidades aledañas a los centros de colonización:

| porke mabiga diheron kuisanJina | “Porque ustedes dijeron mentiras”
//mabi-ga// “prs. 2 sng. - erg.”; //kuisa-nJina// “mentira- pl.”.

| raga δguanδn ke maka debe ir | “Yo pienso que debes ir”
// δguan- δn // “pensar- durat.”³.

Afortunadamente, éste es un caso extremo que cobija a un porcentaje mínimo de indígenas que están en vías de perder su lengua o la han perdido, pero que hacen desesperados esfuerzos por recuperarla. Estas combinaciones varían según los protagonistas o los sujetos del discurso en cuestión y según la lengua que más haya influido en la formación de esta especie de *pidgin*. Es posible encontrar ejemplos en los que la lengua indígena hace un aporte mucho mayor que el español, pero también, a la inversa, hay datos en que el

³ prs. = persona; sng. = singular; erg. = ergativo; pl. = plural; durat. = durativo.

español es la lengua que más aportes hace. Estos casos se dan más entre ikas y wiwas. En las zonas de contacto entre lenguas indígenas también está ocurriendo el mismo fenómeno. Sin embargo, esto no ha sido objeto de estudios sistemáticos.

Una primera clasificación de las lenguas de la Sierra puede surgir de la tipología propuesta por Fishman (1976), según la cual la "lengua principal" de un Estado es la utilizada al menos por diez millones de personas o por la décima parte de la población. Sin embargo, él mismo dice que cabe clasificar como "lengua principal" aquélla que presenta una o ambas de las siguientes características: ser "hablada como lengua nativa por más de un 25% de la población, o bien, por más de un millón de personas". Una "lengua menor" es, para Fishman, aquélla que presenta una de estas dos características: "ser hablada como lengua nativa por menos de un 25% de la población o no más de 100.000 personas", como es el caso del euskera o vasco.

Aquí valdría la pena hacer algunas aclaraciones:

a) Con relación a la población nacional y, según el criterio de Fishman, las lenguas de la Sierra serían lenguas menores.

b) Tomando en cuenta la realidad y el hecho de que la Sierra conforma un microsistema relativamente aislado, el mismo criterio de Fishman conduciría a la conclusión de que el ika es casi una lengua principal, mientras que el koguian y el damana quedarían en el plano de lenguas "minoritarias".

c) Además de estas lenguas, estarían el kankui, cuyos hablantes, los kankuamos, se mestizaron y aparentemente perdieron la lengua, o al menos su uso, y hoy son llamados atanqueros, porque un grueso número de ellos habita Atánquez, antigua Kankuama. En realidad, los kankuamos de hoy en día están mezclados con ikas y wiwas; sin embargo, algunas personas dicen hablar esta lengua. De ser así, estudiarlo sería un trabajo urgente de realizar.

d) También aparecen como lenguas el teyzhuan y el terruna shayama, lenguas religiosas utilizadas por los mamas wiwas y koguis en ciertas ceremonias, y que, según los wiwas, son formas antiguas del damana y del kankuamo, algo que hasta el momento no se ha podido confirmar.

Es sorprendente comprobar la profunda heterogeneidad lingüística de la Sierra, sobre todo porque los departamentos del Magdalena, Cesar y la Guajira tratan de figurar aún hoy como territorios monolingües. Lo cual equivale a decir que, consciente o inconscientemente, desconocemos nuestra propia realidad y no estamos interesados en profundizar en ella.

No deja de ser significativo el hecho de comprobar que el problema lingüístico comenzó a cobrar una particular agudización en la Sierra durante la década de los setenta, época en que se abrió un nuevo período de renacimiento cultural. Fue en ese momento cuando se propició, sin duda, una conciencia de identidad cultural y de potencialidad en las demandas planteadas, en forma más evidente aquí que en otras comunidades análogas de Colombia; sobre todo, por estar más enraizada en la conciencia indígena.

Los procesos de transformación ideológicos y sociales que hicieron de la Sierra una de las áreas indígenas con mayor presencia en el país, conllevaron dialécticamente en su propia dinámica profundos cambios en las estrategias lingüístico-culturales anteriores. Se pasó, después de un largo período de fluctuación, de una posición eminentemente defensiva a exigir la alfabetización del niño en su lengua materna. Es evidente que la imposición y el despotismo de los capuchinos hacia los ikas, lejos de diluir o borrar la conciencia de esta comunidad, contribuyó a reactivarla, pues en vez de seguir rehuyendo el contacto con colonos y sacerdotes, decidieron hacer frente a las agresiones, reanudando las exigencias de principios de siglo y logrando la adopción de medidas legales que les permiten adelantar hoy sus propios procesos educativos y preservar mejor los resguardos.

De todos modos, es preciso reconocer que una política lingüística futura tendrá que tomar como punto de partida la realidad socio-cultural. Es decir que a partir del hecho regional se llegue a un replanteamiento, al menos sectorial, de una política cultural que tenga en cuenta la diversidad lingüística y cultural de la región y las aspiraciones propias de las comunidades, sobre todo ahora cuando la Constitución del 91 permitirá remodelar las regiones de acuerdo con criterios culturales, históricos y geográficos existentes en las tradiciones regionales.

MARÍA TRILLOS AMAYA.

Centro Colombiano de Estudios
en Lenguas Aborígenes.
Universidad del Atlántico,
Barranquilla, Colombia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENNANI, JALIL, *et al.*, *Du bilinguisme*, Denoël, Paris, 1985.
FISHMAN, JOSHUA, *Sociología del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1982.
INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, Universidad de Barcelona, *Bilingüismo y biculturalismo*, Barcelona, 1978.
WEINRICH, URIEL, *Lenguas en contacto*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1974.