

INGAMANDA PARLU
Estrategias de resistencia bilingüe

CARLOS ENRIQUE PÉREZ OROZCO

Colección “Exploraciones”



INGAMANDA PARLU
Estrategias de resistencia bilingüe

CARLOS ENRIQUE PÉREZ OROZCO

Universidad Icesi

Serie Derecho y Ciencias Sociales

Ingamanda Parlu. Estrategias de resistencia bilingüe / Carlos Enrique Pérez Orozco

1 ed. –Cali: Universidad Icesi, 2007.

Xxx p ; 22 x 14 cm.

ISBN:

1. Inga 2. Bilingüismo 3. Code-switching 4. Etnolingüística I. Tit.

306.440 – cd 21

Ingamanda Parlu. Estrategias de resistencia bilingüe

Colección “Exploraciones”

Universidad Icesi

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia

Director Académico

José Hernando Bahamón

Comité editorial

Ximena Castro Sardi

Julio César Alonso Cifuentes

Luis Eduardo Múnera Salazar

Melquicedec Lozano Posso

Rafael Silva Vega

Diseño

Pablo Sánchez

Impreso en Cali – Colombia

A.A. 25608 Unicentro

Tel. 555 23 34 Ext. 404

Fax: 555 17 06

E-mail: Exploraciones@icesi.edu.co

Cali, Colombia

Primera edición, julio 2007

ISBN

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Índice

Yaykungapa (Introducción).....	
1. Yunguillo llagta (El escenario).....	
2. Iskay simiyug (Un pueblo de dos lenguas).....	
3. Maymata inga simi riku (Interpretación lingüística).....	
4. Inga sinchiyachingapa (El proyecto de mantenimiento y desarrollo del inga en el Pec de Yunguillo).....	
Challay (Conclusiones).....	
Kilkaskakuna (Bibliografía).....	

Kammaṇḍa

Pay ningapa
(Agradecimientos)

Deseo expresar mi agradecimiento a las comunidades ingas de Yunguillo, Osocochoa, Tandarido y San Carlos, por permitirme convivir con ellos vida y sabiduría. De manera especial mi reconocimiento para Rosa Muchavisoy (*imasa nuka mamasina kangi*); Hilda Julia Garzón Jamioy por sus incesantes correcciones a mi uso del inga, y Juan Carlos Mutumbajoy (*yachachidur markaswawa kaskangi*). Ni este trabajo, ni mi vida entre los ingas, hubiesen tenido sentido sin el respaldo de la Orden de los Hermanos Menores de la Provincia de San Pablo en Colombia y del Convento de San Pablo en Quito. Mi gratitud al maestro Tito Nelson Oviedo, por sus valiosos aportes a la versión final de este texto. Finalmente, doy las gracias al profesor John Landaburu por sus valiosas sugerencias y orientaciones que me sirvieron de estímulo para decidirme a publicar este trabajo.

ABREVIATURAS

C	Castellano
C1	Cultura materna
C2	Cultura de la segunda lengua
I	Inga
IY	Inga de Yunguillo (dialecto)
L1	Lengua materna
L2	Segunda lengua
Q	Quechua

Yaykungapa

(Introducción)

Cuando llegué a Yunguillo, en vísperas del carnaval de 1997, me parecía que a casi todas las palabras que escuchaba les sucedía una risa. Supuse lo mismo que la mayoría de los mestizos de Mocoa cuando escuchan hablar a los ingas: “se ríen de mí”. Sin comprender palabra, esa suposición se me afirmaba cuando, al esperar ellos una respuesta mía, no podía más que encoger los hombros, y, entonces, de nuevo reían.

El domingo inició el baile. El constante toque de los cuernos llamaba a las comparsas. El ritmo de los tambores seguía el latido de los corazones agitados que daban vueltas de

casa en casa, abrazando a los vecinos. Y a medida que me acercaba al baile, a medida que bailaba yo también en medio de ellos y las risas continuaban, al compás de los rítmicos versos del carnaval, fui reconociendo palabras que antes no me parecían familiares. *Redondo redondo [...] bailanakusunchi*. Era una instrucción clara: me llevaban de la mano y dábamos vueltas bailando. *Bailanakusunchi* no podía significar otra cosa que bailemos. Entre una tazada de *anduche* y otra de *aswa* y otra de guarapo, los versos se me hacían cada vez más comprensibles, y yo también reía. Ya no me reía, con ellos, de mí mismo: estaba en su mismo trance. ¿Por qué comprendía estos versos? ¿Era solo el efecto del maíz y la yuca fermentados? Quizás, pero pronto fui confirmando que mucho de lo que cantaban me era comprensible porque usaban palabras de mi propia lengua, entreveradas con palabras de otra lengua, cuyos sonidos, ahora, no me parecían extraños; todos los podía repetir; me eran familiares.

Llegó el martes. La bandera blanca y negra guiaba una larga fila de mujeres, y el tricolor colombiano presidía la comparsa de los hombres. Giraban en direcciones contrarias hasta encontrarse y desencontrarse, como olas que se estrellan contra el acantilado. Entonces el gobernador habló. Se puso de pie, tan solemnemente como la ebriedad se lo permitía, y pronunció un discurso de agradecimiento para despedir el carnaval. De nuevo reconocí las palabras de mi lengua.

A mi tristeza de ver terminarse el carnaval, de recoger las banderas que reposarían en algún rincón durante un año en espera del nuevo baile, en el que quizás no todos los que hoy estamos estaremos, se unió un presentimiento igualmente melancólico y fatalista: “no van a pasar muchos años antes de que todos los versos los canten en mi propia lengua, y el discurso oficial sea leído de una página blanca escrita en la lengua de Cervantes”.

Cuando con el correr de los días me propuse comprender su lengua y hablar con ellos a su manera, fui encontrando muchas más expresiones del castellano en medio del inga que aprendía. Lo más curioso del asunto es que, cuando me las enseñaban, me decían con firmeza: “*chita propio ingami kan*” (eso es inga propio ~ legítimo). Y en verdad tuve la sensación de que lo eran, pues la manera de usar las palabras era nueva; habían tomado otros giros: las vocales se deslizaban frecuentemente de la /e/ a la /i/, de la /o/ a la /u/. De modo que tuve una visión, movida por la curiosidad, de preguntarme cómo y por qué había tanta interpolación del castellano sobre el inga, y por qué seguía siendo el inga la lengua predominante para la construcción de casi todos los discursos.

La primera premonición que me asaltó, acerca de la tarea investigativa que realizaría, fue la de fungir como cronista agorero de la inminente desaparición del inga, o testigo del nacimiento, en el crisol del cambio cultural, de una nueva lengua híbrida entre inga y castellano (lo que jocosamente llaman en Yunguillo el “Ingañol” o en la sierra ecuatoriana “*chawpilengua*”). En las condiciones de subordinación en las que viven las comunidades ingas respecto de la sociedad nacional castellano-hablante, no podrían calificarse las relaciones como contacto tangencial. Más bien se trata de una relación de progresivo avasallamiento que ha entrado en el espacio simbólico más sagrado de una cultura: la estructura de su lengua. Pero si es tan fuerte el uso del inga en la comunidad, ¿cómo se conjugan esta devaluación del inga, que permite la inclusión de palabras castellanas, con la permanencia del discurso inga? La segunda premonición, fue la de que sería testigo de una lucha simbólica, una lucha lingüística en la que el inga se resiste a ser desplazado por el castellano.

La muerte de una lengua por la imposición de otra, glotofagia, en términos de Calvet (1981), o el sincretismo de una lengua dominante con la dominada, han sido dos estrategias de dominación y resistencia desde siempre. La evolución de todas las lenguas deja rastros de estos conflictos en las lenguas sobrevivientes pero, ¿cómo registrar adecuadamente lo que sucedía en el inga hablado de Yunguillo y al tiempo participar en los proyectos de fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe y del Plan de Vida del Pueblo de Yunguillo para los cuales trabajaría en el Resguardo?

La tensión de hacer etnografía sobre el hecho cultural (lingüístico en este caso), y participar activamente en un proceso de intervención sobre las dinámicas de cambio cultural, es cosa normal en el quehacer antropológico colombiano; de modo que dejé de lado la preocupación por separar la etnografía de la antropología aplicada. Las notas de campo al tiempo que me servían para pensar en los problemas de los proyectos para los cuales trabajaba, me sirvieron de apoyo para aprender la lengua inga y aventurar descripciones gramaticales. Mis entrevistas con los miembros de la comunidad eran al tiempo clases de inga e intercambio de saberes que permitían resolver problemas prácticos del Cabildo o del Colegio. Participar en los espacios públicos como asambleas, mingas, rituales religiosos o sesiones del cabildo, me integraban a la comunidad como miembro activo, de modo que los registros que hacía de lo vivido, más que notas de campo, terminaban siendo informes de trabajo, o el servicio de secretaría para los gobernadores o la comunidad educativa del colegio. El trabajo con

los docentes indígenas en la recopilación de tradición oral¹, la edición de materiales pedagógicos, el debate sobre los programas curriculares se convirtieron en reflexiones sobre la identidad inga y el germen que dio origen al proyecto de construcción del Plan Integral de Vida del Pueblo Inga de Yunguillo (*Yuyarispá Kawsasunchi*). Los talleres acerca de la lengua inga con los maestros bilingües del Proyecto Etnoeducativo Comunitario de Yunguillo (PEC) se convertían en verdaderos trabajos entre pares sobre la lingüística inga; de allí se han alimentado las notas de este libro, y sin aquel ejercicio no habría aprendido a mantener una conversación en la lengua los yachags.

Pero hay un momento en el que se debe escribir con otra retórica, quizás para hablar con y en el ámbito académico, pero de todas formas como fruto de esa formación profesional de occidente que nos impulsa a pasar de la experiencia al relato y la descripción, de éstas al modelo y del modelo a la hipótesis explicativa. Este texto está tejido con esa pretensión etnográfica clásica.

De las muchas preguntas que me formulé acerca del proceso de cambio lingüístico del inga me interesó describir y explicar las interpolaciones lingüísticas del castellano² en el inga de Yunguillo. Sucedió que, al registrar el habla, y aventurar algo acerca de la lengua, me era imposible no percibir fonemas, morfemas y palabras, de un claro origen castellano que hacían ya parte de las estructuras del inga. Me propuse, entonces, identificar, caracterizar y explicar las trazas de la lucha y la resistencia lingüística, presentes en esas interpolaciones lingüísticas del castellano en el inga hablado por las comunidades del Resguardo de Yunguillo. Para ello, fue preciso diferenciar contextos de uso, reconocer el predominio de una lengua u otra en cada espacio sociolingüísticos. De las notas tomadas en cada uno de ellos, escoger un corpus de textos representativo del habla de Yunguillo que, sumado a la observación participante, sirviera de base para el análisis lingüístico. Se trataba de tener una muestra sobre la cual realizar operaciones formales como el conteo de las interpolaciones y el cálculo de su peso porcentual en la construcción de los discursos, de modo que, al inferir una regla lingüística, no se hiciera una reducción apresurada de lo registrado en un evento de habla aislado. Reconocidas

¹ Memorias de este proceso se publicaron en el texto, Yunguillumanda Parlukuna (compilación de relatos de la tradición oral), Mocoa, 2000.

² La preferencia del término castellano para referirse a la lengua que también se conoce como español se hace preferentemente para facilitar expresiones como *castellanización* o bien *castellanismos* en lugar de *hispanización* o *hispanismos*, que podrían connotar más relaciones con la nación española que con la lengua.

ciertas continuidades, vino la descripción y clasificación de las mismas en ciertas categorías básicas; con ellas se podía pasar a la confrontación con otras formas semejantes en las lenguas de la familia Quechua y terminar con el planteamiento de hipótesis explicativas a estas categorías. Como se verá en el texto, las interpolaciones se clasificaron en grandes grupos: 1) Fonológicas (como la sustitución de fonemas, adopción de paradigmas silábicos y reglas de combinación nuevas, etc.); 2) léxico-semánticas (como la introducción de palabras, raíces lexicales con modificación de sus significados); 3) morfosintácticas (la adopción de partículas morfosintácticas, especialmente en el sistema aglutinante del IY); 4) sintácticas (omisión de partes, inversión del orden sintagmático, duplicación de morfemas con funciones equivalentes, sustitución, dislocación o transposición); 5) Discursivas (la construcción de textos y el uso retórico de los diversos recursos disponibles en el habla bilingüe de acuerdo a condiciones pragmáticas). Este proceso de clasificación es el que fundamentalmente se presenta al final del capítulo 2. El análisis contrastivo de las expresiones modificadas (o suplantadas) por las formas lingüísticas interpoladas, se presenta en el capítulo 3, donde de una manera más formal se proponen hipótesis explicativas acerca de cómo se expresan variables socioculturales de los procesos de lucha, resistencia y construcción de identidad en el cambio lingüístico.

Al llevar mis notas al diálogo con otros docentes indígenas bilingües, el lenguaje formal de la gramática hacía casi imposible el diálogo. Las pistas de explicación a los procesos de cambio en la lengua los encontraban mis colegas indígenas en la misma historia de la comunidad. El análisis del material lingüístico no podía dar, por sí solo, información del contexto social y del proceso histórico de constitución de la comunidad de Yunguillo como Bilingüe; por ello, la indagación documental, bibliográfica y en la tradición oral acerca de la historia de la comunidad que hacíamos para rastrear la génesis de la comunidad, se convirtió en insumo para rastrear la génesis de su bilingüismo. El cruce de esta información se presenta en el capítulo 1 del libro.

Yunguillo bilingüe, donde se “salta” del uso de un código lingüístico a otro, donde las lenguas se prestan y se quitan, se adaptan y se resisten, se transforman y se fijan, es el escenario de un complejo conflicto socio-cultural que tiene su correlato en el uso de las lenguas; esa es la hipótesis que guió el análisis de los datos: la normalización de interpolaciones del Castellano en el Inga de Yunguillo expresan la opción por mantener la lengua materna como matriz de la comunicación dentro del grupo y rechazar allí el

dominio de la segunda lengua. Las interpolaciones de la segunda lengua en la primera serían funcionales a la eficacia comunicativa de contenidos culturales propios de los grupos dominantes de la segunda lengua y, por lo tanto, las nuevas formas constituirían un enriquecimiento expresivo en la matriz de la lengua materna para expresar tales contenidos.

Durante mis años de permanencia en Yunguillo, fui testigo de cómo, al adoptar concientemente una política de mantenimiento y desarrollo de la lengua materna en los espacios de educación escolar, se obtuvieron impresionantes incrementos en las habilidades comunicativas bilingües de los educandos y un fortalecimiento del sentido de pertenencia a la comunidad con importantes efectos políticos. Si, intuitivamente, mantener como matriz comunicativa la lengua materna fue parte de la estrategia histórica de resistencia cultural, ahora, en un nuevo contexto político en el que los pueblos indígenas tienen la posibilidad de dirigir sus propios proyectos educativos, es posible una nueva expresión táctica de la vieja estrategia de resistencia bilingüe de la que se habla en este libro. En el cuento del inga (*ingamanda parlu*), de hablar y escribir en inga, de ser bilingües, se juega real y simbólicamente la pervivencia y la autonomía del pueblo inga.

Carlos Enrique Pérez Orozco

Cali julio de 2007

1.

Yunguillo llagta³

(El escenario)

El resguardo de Yunguillo

La cabecera del **Resguardo indígena inga** de Yunguillo se encuentra localizada a 76° 26' longitud Oeste y a 1° 20' latitud norte, sobre las márgenes occidental y oriental del río Caquetá en su cuenca alta, en el **Piedemonte Amazónico** de los Andes del sur de Colombia. En la actualidad, se encuentra jurisdiccionalmente dentro de los municipios de Mocoa (Putumayo) y de Santa Rosa (Cauca). En el primero se encuentran las **veredas** de Osococha y de Yunguillo (cabecera del **resguardo** y sede de su cabildo mayor); y en el segundo, las veredas de San Carlos (lugar que ocupó Pueblo Viejo) y Tandarido (nuevo nombre de la vereda Coquero). En el área del **resguardo** la altitud oscila entre 500 y 1500 m.s.n.m. La topografía es quebrada y al paisaje lo define el cauce del río Caquetá (*Atunyaku*).

La población de Yunguillo se encuentra a unos 30 kms. de la ciudad de Mocoa, desde la cual se puede llegar en transporte público por la vía a Pitalito, tomando el cruce del camino Condagua - Yunguillo, a la altura del kilómetro 18. El camino es carretable sólo unos 10 Kms., hasta un punto conocido como “La Punta” o “Los Cortes”, ubicado un poco antes de entrar al área del **resguardo**. Desde allí, el camino solo permite el tránsito de personas y animales por un estrecho sendero que se extiende

³ Yunguillo+llagta = Yunguillo+pueblo ≈ el pueblo de Yunguillo

unos 6 Kms. hasta llegar al pueblo de Yunguillo, pasando por el de Osocochoa. Este tramo está al cuidado de las comunidades indígenas del resguardo.

Existen igualmente otros dos caminos de acceso al resguardo: uno es el camino Santa Marta - Tandarido, que se encuentra actualmente “empalancado” en una mínima parte; es usado especialmente por las comunidades de Tandarido y San Carlos cuando el río Caquetá se encuentra crecido y no permite ser cruzado en balsa con seguridad, para acceder al camino de herradura de Condagua-Yunguillo. El otro camino conduce de Yunguillo a Descanse (Cauca); tiene un trazado de unos 35 Kms. y, a la altura del río Cascabel, cuenta con un puente peatonal colgante. Existen en desuso rutas que comunican con San Francisco, en el Valle de Sibundoy, por las que antiguamente se realizaba el comercio e intercambio entre las comunidades andinas y las del Piedemonte Amazónico.

El resguardo fue creado por decreto presidencial N° 2536 de 1953, durante el gobierno del general Rojas Pinilla y por tanto se rige por la ley 89 de 1890. Como territorio indígena, se ampara en lo dispuesto en la Ley 21 de 1991, que asumió el convenio 169 de la O.I.T. y las demás disposiciones legales del Estado colombiano para este tipo de entidades territoriales. El proceso de creación del resguardo fue, en aquel entonces, promovido de manera especial por el Vicariato Apostólico de Sibundoy, en orden a proteger el derecho de propiedad de los territorios ancestralmente ocupados por los indígenas inga de Yunguillo.⁴ Dicen en la comunidad que “cuando se hizo el resguardo fue para vivir la gente, porque no podían tener para pagar impuestos de propiedad particular de un territorio de este tamaño”. Este resguardo tiene una extensión de 4.320 hectáreas. “Nosotros como conocemos –dicen en la comunidad– sabemos que hay partes que no se pueden colgar ni los micos, no todo sirve para sembrar. Como la juventud va aumentando, para darles una herencia hay conflictos. Por eso se necesita ampliar”. El resguardo cuenta ya con el trazado de trochas que marcan los límites para una posible ampliación del mismo y un estudio socioeconómico realizado por el INCORA desde 1988, actualizado en 2003, requisitos para la legalización del territorio. En repetidas ocasiones se ha afirmado el compromiso del Estado de dar el reconocimiento a la ampliación; sin embargo, ésta no se ha legalizado aún. Se espera que el nuevo resguardo tenga unas 25.000 hectáreas.

⁴ Archivo INCORA Bogotá, expediente 41.209, fol 20 al 22.

La comunidad indígena inga que vive dentro del Resguardo de **Yunguillo** está compuesta por una población de 1.189 personas: son 249 familias, con un promedio de 4.7 personas por familia. El número de hombres y mujeres en promedio es equilibrado: 49.6% de mujeres, mientras que los hombres representan el 50.4%.

Distribuida por rango de edades y por género, la población en las comunidades del resguardo es la siguiente:

Rango edades	Hombres		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0 - 4	91	7,65	94	7,90	185	15.5
5 - 9	88	7,40	85	7,14	173	14.5
10 - 14	77	6,47	72	6,0	149	12.4
15 - 19	70	5,88	70	5,88	140	11.7
20 - 24	52	4,37	50	4,20	102	8.5
25 - 29	44	3,70	45	3,78	99	7.4
30 - 34	40	3,36	38	3,19	78	6.5
35 - 39	31	2,60	28	2,35	59	4.9
40 - 44	20	1,68	17	1,42	37	3.1
45 - 49	19	1,59	19	1,59	38	3.1
50 - 54	17	1,42	23	1,93	40	3.3
55 - 59	15	1,26	15	1,26	30	2.5
60 - 64	14	1,17	15	1,26	29	2.4
65 >	22	1,85	18	1,51	40	3.3
TOTAL	600	50,4	589	49,6	1189	100,00

En la siguiente tabla se presenta la distribución de la población por comunidades, en ella se incluyen las familias afiliadas al cabildo urbano José Homero Mutumbajoy de la ciudad de Mocoa, que se consideran parte de la comunidad de Yunguillo por sus lazos de parentesco.

Comunidad	Familias	Personas
Yunguillo	142	723
Tandarido	42	180
Osococho	33	141
San Carlos	32	145
José Homero	37	151

Comunidad	Familias	Personas
Total	249	1.340

La expectativa de vida apenas sobrepasa los 55 años, lo cual hace que deba atenderse la calidad **de vida** de los adultos mayores con especial atención. Por otra parte, el 55.2% de la población tiene menos de 20 años, lo cual, al tiempo que constituye una gran esperanza para el desarrollo de la comunidad, también implica una gran preocupación, pues la distribución de la tierra productiva en un futuro inmediato tendrá que hacerse con nuevas estrategias. De igual manera, estas cifras son un reto para el sistema educativo y de especial atención en el PIVI (Plan Integral de Vida Inga).

Por fuera del resguardo hay una comunidad urbana que es considerada parte de la comunidad: son familias que han establecido su vivienda de manera permanente o transitoria en la ciudad de Mocoa, y se han organizado en el cabildo del **barrio** José Homero Mutumbajoy. En este **cabildo** se cuenta con 37 familias y 151 personas.

Elementos de reproducción de la identidad étnica

Cuando se interroga a los ingas de Yunguillo acerca de lo que los identifica como tales, **en la respuesta** afloran cuatro elementos fundamentales: la lengua, la autonomía,⁵ las fiestas tradicionales (carnaval y fiestas patronales) y la generosidad. Con este último concepto hacen referencia a las bases éticas de su economía de solidaridad, reciprocidad y de control de la repartición equitativa de las riquezas, a mecanismos de nivelación de la comunidad, que **permiten** que sus miembros vivan en igualdad de condiciones.

Hay que tener presente que el pueblo inga se ha mantenido en un relativo aislamiento político de los procesos de construcción de un proyecto identitario de los pueblos andinos de habla **Q** que, hundiendo sus raíces en el mito del *Tawantinsuyu* y su lengua franca,⁶ han enarbolado la *wipala* desde Bolivia hasta el Ecuador. Los pueblos ingas tienen puesta su mirada más al oriente que a las cumbres andinas.

⁵ Concepto amplísimo en el que engloban tanto territorialidad como el ejercicio de la autoridad tradicional en los ámbitos familiar o público.

⁶ Lo andino, reivindicado como macrocontexto cultural construido desde este proyecto político, antropológico y lingüístico, no es término de referencia para las comunidades ingas de Colombia, quienes han construido una referencia mayor hacia la Amazonía, como se evidencia en su adscripción a la COICA

Estos ejes de reproducción de identidad⁷ que reconocen los *ingas* se pueden ver afectados por la rápida inserción en la economía regional, proceso de interacción asimétrica entre las comunidades indígenas y la **sociedad nacional**.

Los acelerados cambios que en este contexto del Piedemonte Amazónico colombiano se vienen dando, especialmente en el orden económico y político, han presionado para que las comunidades *ingas* se inserten en la economía regional. Este es uno de los principales factores que alteran las bases éticas de la economía tradicional, lo que determinaría la aceleración de cambios culturales. Introducir a las comunidades de una manera brusca o atenuada dentro de un modelo económico en el cual el principio es la acumulación del capital, choca con el principio **ético** de la generosidad, eje de la identidad étnica *inga*, según su autodefinición.

Este principio ético puede verse afectado por muchos otros factores contextuales, no necesariamente por los directamente económicos: **los** mismos cambios de funciones políticas que han tenido que asumir los cabildos a partir de la promulgación de la ley 60, por la cual los resguardos tienen el manejo coadministrado de recursos de inversión social girados por el Estado central, ha traído como efecto el surgimiento de corrupción, preferencias familiares para asignar contratos o el **peculado**.⁸ Estas situaciones devalúan la institución de los cabildos y afectan la legitimidad de las autoridades tradicionales, no solo ante sus comunidades sino, también, ante el mismo Estado nacional.

La economía tradicional de la comunidad es de autosubsistencia, basada en unidades familiares de producción. La principal actividad económica es la agricultura, diferenciada en dos espacios básicos: el primero es la chagra, en la que de manera

(Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), o su uso cultural de una medicina basada en el *yagé* y toda la simbología derivada del mismo (Almeida, 1999). La escasez de estudios arqueológicos en el sur occidente colombiano que indaguen sobre la ocupación inca o de los *Mitimakuna* se ve reflejada en Hyslop (1998) y Rodríguez, Carlos Armando, *Los hombres y las culturas prehispánicas del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*. Universidad del Valle – Taraxacum. Cali, 2005. Sobre el Q como Lingua franca confrontar a: Cerrón Palomino (1995).

⁷ Entenderemos **identidad** como un proceso de autoconciencia y un sentido de pertenencia, en el sentido de una dinámica en construcción y no como un hecho dado por la “tipología” de una cultura: “la identidad étnica es el resultado de la objetivación y de la autoconciencia de los grupos humanos en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, de sus diferencias sociales y culturales. De ahí se pasa al intento de explicación de las movilizaciones étnicas en términos de movimientos de defensa de las propias instituciones sociales y de los valores culturales subyacentes. En definitiva, las luchas étnicas representan una toma de posición frente a la amenaza de un agente externo que pretende asimilar al propio, negando la reproducción de la diferencia” (Pujadas, 1993 : 12).

⁸ Los términos pertenecen a la normatividad penal nacional, extraños a la experiencia *jurídica* indígena.

integral se cultivan diversos productos alimenticios como yuca, plátano, ñame, merena, cebolla, cilantro, arracacha, ají, yota, tomate, frijol; frutales como la papaya, banano, naranjo, mandarina, aguacate, caimo, uva caimarón y guamas, entre otras. En la chagra el trabajo de desyerbe de la yuca (*almay*) lo realizan preferencialmente las mujeres y los niños; en momentos fuertes, trabaja toda la familia.

El segundo espacio de trabajo agrícola es el de la siembra del maíz, principalmente realizado en las laderas de montaña, con la técnica de roza, riego y tumba. Los trabajos para la siembra y cosecha del maíz, dirigidos especialmente por los varones, vinculan a la familia extensa en redes de reciprocidad e intercambio de mano de obra. Buena parte de la producción de maíz se comercializa en el mercado de Mocoa, con muy poco margen de utilidad. Esta salida permite la circulación de dinero en la comunidad y el intercambio con productos del mercado regional. El maíz es usado en la comunidad más para la alimentación de animales (gallinas) que como base fundamental de su dieta alimenticia, la cual está dominada sobre todo por la yuca (*rumu*) y el plátano, lo que muestra la influencia amazónica en las costumbres de los ingas.

La propiedad de la tierra es colectiva (legalmente hablando, por la figura jurídica del resguardo); se reconoce internamente la propiedad de las *mejoras* y el uso ancestral de lotes específicos por parte de una familia. Un área abierta o desbrozada se reconoce como de propiedad de quien hizo el trabajo y lo puede explotar para su beneficio, dejarlo como herencia a sus hijos o vender el derecho a usufructuar las mejoras realizadas. Hay algunas familias que concentran más que otras la tierra, ya sea porque ha sido heredada, por trabajo o porque la han comprado; también hay miembros de la comunidad que, al haber salido del territorio, dejan a sus familiares sus mejoras o las han vendido a terceros. Hasta el momento, en el área del resguardo no han entrado colonos (nombre con el que se refieren a los no-indígenas de la región) para la compra o el uso de la tierra; de hecho, en los estatutos internos⁹ de la comunidad prohíben el ingreso de personas que no pertenezcan al mismo grupo étnico inga, para ocupar terrenos, a menos que establezcan alianzas matrimoniales con un miembro de la comunidad.

⁹ Tanto en las prácticas consuetudinarias como en la formalización escrita de reglas de convivencia formuladas con el nombre de estatutos, es tajante la prohibición de vender a no indígenas el derecho al uso de tierras o ceder derechos sobre otros recursos que se encuentran dentro del resguardo.

En algunas oportunidades se dan pleitos por linderos de tierras, que se pueden solucionar con la intervención del cabildo. Él recoge las pruebas necesarias para dirimir el conflicto. La mayoría de los pleitos se resuelven pacíficamente con la intervención de las autoridades tradicionales, pero no es costumbre expedir documentos donde se delimiten los linderos, salvo en algunos casos en que se firman actas de acuerdo.

Influenciados principalmente por la economía de los colonos, desde hace unas tres generaciones se viene incrementando la ganadería extensiva. Esto ha exigido una gran cantidad de trabajo en el desmonte de las laderas de montaña. Estas labores son principalmente masculinas. El ecosistema del piedemonte, especialmente por su alta pluviosidad¹⁰ y la delgada capa de humus de los suelos, no permiten el pastoreo prolongado. Obliga a abrir casi dos hectáreas de selva por cabeza de ganado. Este sistema productivo, a pesar de sus altos costos económicos y ecológicos, es el que hace posible la inserción de la comunidad en el mercado regional con algún producto comercial. Algunas familias de las comunidades del resguardo “trabajan en compañía” con ganaderos de Mocoa: estos les entregan terneros de levante, bajo un acuerdo de porcentajes (bastante inequitativos) de participación en la ganancia obtenida por la venta de los animales adultos. Quienes tienen ganado propio lo venden preferentemente al matadero de Mocoa, negocio que constituye la principal entrada de moneda a la comunidad.

El precio interno de la carne es fijado por la comunidad, en una ecuación que se calcula junto al valor del jornal: un jornal vale dos kilogramos de carne. Esta correlación da cuenta de cómo la ganadería introdujo una nueva manera de entender el trabajo como mercancía, aun cuando los sistemas de intercambio y de reciprocidad sigan dándose en la dinámica productiva de las familias.

Un importante eje identitario cohesionador es la organización socio-política en torno al cabildo. Esta figura, creada en 1889 por la ley 89 para todas las comunidades indígenas del país, consiste en un gobernador, un suplente (o Principal, o Alcalde Mayor) y un grupo de 5 alguaciles elegidos anualmente por consenso en la comunidad. Sus funciones son administrar justicia interna, según los usos y costumbres, dirimiendo

¹⁰ El Resguardo de Yunguillo es considerado como zona pluvial, con un promedio de 230.5 m.m. de pluviosidad anual y un cociente P/B de 3.6. Su vegetación se cataloga como bosque tropical húmedo y su temperatura media oscila entre los 18 y 24° C. (Fuente : Estación limnográfica de Yunguillo, datos del Boletín meteorológico de 1994, de CORPOAMAZONIA).

conflictos internos; ordenar el censo de la comunidad; ser mediador con las autoridades del Estado nacional y representar ante el mismo a la comunidad. Internamente, el gobernador preside las asambleas, los trabajos comunitarios de beneficio común en mingas y las fiestas tradicionales como el Carnaval.

Etnohistoria

Pierre Bourdieu afirma que:

“[...] para que una forma de expresión entre otras (en el caso del bilingüismo una lengua, un uso de la lengua en el caso de la sociedad dividida en clases) se imponga como la única lengua legítima, es preciso que el *mercado lingüístico* se unifique y que los diferentes dialectos de clase (de clase, de religión o de etnia) se midan en la práctica por el rasero de la lengua o según su uso legítimo. *La integración de la misma "comunidad lingüística"*, que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, *constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística*" (1985:20). [las cursivas son mías].

No obstante lo dicho por Bourdieu, en Yunguillo la lengua del grupo dominante no se ha impuesto de manera contundente, sino que se ha mantenido la lengua nativa como marcador de identidad. Las relaciones de dominación no han llevado a la supresión de una lengua, sino a la construcción de un sistema bilingüe. ¿Cuál fue el proceso histórico por medio del cual Yunguillo, como comunidad lingüística Q, llegó a *intersecarse* de una manera tan estrecha con la comunidad lingüística castellana, para que el bilingüismo se hiciese parte de su identidad y llegara a influir de una manera tan determinante la misma estructura lingüística del Q regional?

Ha sido prácticamente imposible tener acceso al registro de textos o discursos antiguos del Q hablado en la región. Solo a partir de la década de los 60 aparecen algunos escritos en inga, cuya forma lingüística no difiere significativamente de la actual. Si hubiese tales textos tendríamos un material de primera mano para interpretar el proceso histórico de la aparición de interpolaciones y la resistencia lingüísticas. Pero se intentará, desde los datos históricos y etnohistóricos disponibles, profundizar en la configuración de este "mercado lingüístico" (como lo llama Bourdieau) y a partir de allí

inferir los modos en que los procesos de dominación y resistencia se han fijado a la estructura lingüística del IY.

La historia de los **ingas** del suroccidente colombiano y de la presencia quechua en el Macizo Colombiano ha tenido dos posibles explicaciones. Una afirma que parte de la ocupación del valle del Sibundoy, a donde habrían llegado, en calidad de **mitmakuna** (campesinos forzados por el estado inca a migrar), indígenas súbditos del **Tawantinsuyu**. La resistencia unificada de Pastos y **Quillasingas** (conocidos también por los incas como el **reino** de **Kunturmarca**, o rincón del cóndor) motivó a Huayna - Capac (11°. Inca) a enviar este destacamento colonizador que sirviera de frontera y base de avanzada para su propósito expansionista. El ocaso del **Tawantinsuyu**, simultáneo con el inicio de la conquista española, hizo que este grupo de **mitmakuna** quedase aislado y se aliara con otros pueblos, como el **Kamentzá** de Sibundoy, junto al cual reconfiguraría su cultura (Romoli, 1962 y Guevara, 1997). Al avanzar este grupo por el curso del río Cascabel hasta la cuenca alta del Caquetá, en lo que hoy es Santa Rosa y Almaguer, fueron creándose nuevos asentamiento quichuahablantes. Esta situación puede inferirse de la abundante toponimia de origen Q en este territorio que hoy ocupa la etnia yanacona.¹¹

La otra explicación,¹² afirma que, anterior a esta avanzada colonizadora de los **incas** por la sierra andina, se dio la entrada de grupos quechuahablantes por las selvas orientales, quienes habrían subido por los cauces del Putumayo y del Caquetá hasta sus cabeceras. Esta tesis se apoya no solo en razones lingüísticas y toponímicas sino, también, en el hecho de que algunas familias de reciente arribo a la región vinieron por la misma ruta (por Iquitos, por ejemplo), o a que costumbres culturales de profundo arraigo entre los ingas, como el ritual del **ayawaska** (**yagé**), tengan una presencia más fuerte en grupos amazónicos, y de todo el piedemonte andino-amazónico, que en grupos andinos. Asentamientos ingas como los de La Dorada tendrían más probablemente este

¹¹ Los yanaconas reivindican el mismo ancestro incaico que los ingas, aunque hoy no posean una lengua propia (López, Claudia Leonor, 1995).

¹² Ana María Grott y Eva Hooykaas realizan un análisis de la mayor diversidad lingüística y arqueológica en el área quillacinga, hacia el piedemonte oriental de la cordillera de los Andes, área donde predomina el Q cuzqueño (Terminaciones -yaco, -pamba, -urcu) lo que, entre otras razones, les lleva a pensar que: “(hubo) una entrada por una ruta oriental, por el Puno, por (parte de) las fuerzas incaicas, explicaría la ausencia de una toponimia de quechua nativo en el territorio de los pastos. Curiosamente, la aserción de Garcilaso de la Vega de que los Incas entraron primero donde los quillacingas, después los pastos y otavaleños, podría tomar validez” (1991 : 64).

origen. Cualquiera que sea el caso, la ocupación de quechuahablantes en el área del Alto Caquetá no sería mayor a los 500 o 600 años, sin que con ello se descarte la presencia precolombina o simultánea de otras etnias. Se hace urgente, por ello, una exploración e investigación arqueológica en la región, para reconstruir muchos vacíos de nuestra historia nacional.¹³

Frente a esta posible doble migración, como origen de presencia de comunidades ingas en el suroccidente colombiano, vale la pena registrar lo que las comunidades de Santiago (Alto Putumayo) afirman en su tradición oral: dicen que los ingas de San Andrés, en el mismo valle de Sibundoy, son “hijos de Amaran”, es decir, hijos de la anaconda; esta es una manera de simbolizar su procedencia amazónica diferenciada de la andina, que sería la de los santiagueños. De hecho, las particularidades dialectales de los ingas hablantes de San Andrés se acercan más a las de Yunguillo y Guayuyaco que a las de Santiago, a pesar de estar geográficamente más cercanos a los de Santiago.

Desde tiempos precolombinos ha habido un intenso flujo comercial y simbólico entre los Andes surcolombianos, el Macizo Colombiano y el Nudo de los Pastos, con la Amazonía y la Costa Pacífica. Cárdenas Arroyo (1998) identifica en la cerámica de los pastos, figuras animales de tierras bajas, costeñas y amazónicas, y signos chamánicos ligados al consumo de plantas alucinógenas como el yagé, el yoco o el rapé. Las comunidades de Sibundoy, inga y kamentzá son consumidoras de yagé, pese a no ser este un producto del ecosistema de su valle interandino. Es necesario un comercio activo de esta planta con las comunidades del piedemonte o con las de tierras bajas, o incluso con otras etnias como los Cofanes y los Sionas en la cuenca del río San Miguel. Para todo este intercambio, que en opinión de Langebaek (1995) pudo servir como mecanismo de legitimación de las élites, era necesaria una lengua franca. Si ésta fue el Q antes de la conquista, es imposible de probar; pero que lo fue después de las fundaciones españolas de Quito y Popayán, no habría mucho lugar para la duda.

¹³ Las recientes investigaciones arqueológicas e históricas en la cuenca alta del Caquetá dirigidas por Cristóbal Gnecco (integradas al proyecto **Uso humano del espacio en el alto Caquetá, cuyos resultados aún no se han publicado**), empiezan a arrojar luces sobre el asunto. Son bien conocidas las hipótesis arqueológicas que relacionan, en un dinámico y constante flujo económico y simbólico, a las culturas que produjeron la estatuaria de San Agustín con las que esculpieron los petroglifos del Río Caquetá, que se encuentran también en el área del resguardo. Por no poder hacer inferencia alguna acerca de las lenguas de estos pueblos en contacto en tiempos precolombinos, no se debaten aquí esos asuntos (Urbina, Fernando, 1991).

Por otra parte, son mucho mayores las semejanzas entre el Q ecuatoriano del oriente (del Napo, por ejemplo), con el IY, que entre éste y el Q de la sierra ecuatoriana.¹⁴

El sustrato amazónico de la cultura de Yunguillo en la tradición oral

Existe un sustrato amazónico en algunos de los relatos de estructura mitológica más reconocible.¹⁵ El caso del relato *Kuchaluma Parlu*,¹⁶ por ejemplo, tiene el tema de la **anaconda** que es cortada desde adentro y que deja a los hombres en diferentes partes del río. Este *tema* es muy conocido entre tukanos, murui y otros pueblos amazónicos. Los informantes anotaban acerca de la importancia de este relato por la definición tanto de la toponimia como de los lugares de habitación de diferentes grupos humanos, tal como se presenta en los mitos amazónicos de la anaconda, en los que reparte a los clanes y a las etnias a lo largo del río serpenteante. Esta continuidad simbólica no puede despreciarse, menos aún si confirma en otro sentido el que los ingas sean hijos de Amaran (Cf. Supra).

Existen, por otra parte, mitos en los que son identificables normatividades de comportamiento y manejo del medio ambiente, descritos más como amazónicos que como andinos. El relato de *Sug yachag sachakuchi tukuskamanda parlu* (Cf. PEC 2000), tiene como conclusión el mandato **de** no sobre-explotar el recurso de la cacería. Es prácticamente una restricción al volumen de la caza que es capaz de sostener un medio ambiente. En el relato, el personaje principal es un *yachag* (un conocedor, sabio) cuya fuente de conocimiento y poder (que incluye la capacidad para transformarse en animal) es el *ambiwaska*.¹⁷ La función principal del *yachag* es la de ser mediador entre

¹⁴ Al trabajar en talleres de Lengua, maestros y estudiantes del PEC de Yunguillo tuvieron la oportunidad de enfrentarse a textos con cuentos del Napo (NOAL, 1978) y con otros de la sierra ecuatoriana, de Perú, Bolivia, e incluso de la Argentina. De los textos confrontados, hubo una notoria mayor inteligibilidad reconocida por los participantes del taller con el Q del Napo. En formas particulares de transformación del Q como en *ñam* → *ñambi* (camino), la sonorización de oclusivas junto a nasales etc. Incluso se identificaron en textos del Q del Napo interferencias del castellano semejantes a las que se presentan en Yunguillo, en expresiones como “*shu blanco tacuta apasa rirca*”, “*cuidarcani ñuca wawata*”.

¹⁵ Para una mirada más amplia de la significación y reproducción de la tradición oral de Yunguillo, ver.: Garzón, *et al.*, 1998.

¹⁶ PEI Yunguillo, *Yunguillumanda parlukuna*, Mocoa, 2000 (Compilación de relatos de la tradición oral). Los relatos serán referenciados aquí según el nombre que recibieron en esta compilación.

¹⁷ Literalmente, *bejuco de remedio* y conocido comúnmente en la región del Putumayo como *yagé* (*Banisteropsis caapi*). Este bejuco tiene propiedades alucinógenas y es utilizado en sus diversas

la comunidad y los *amos de los animales*. Como tomador de *ambiwaska*, los *yachags* son capaces de ver el alma de las cosas, el espíritu protector de cada uno de los animales o de los fenómenos naturales. Durante los trances del *ambiwaska*, el *yachag* consulta cuáles son las plantas que pueden curar tal o cual enfermedad, cuál es el origen de un mal en la comunidad, quién es el culpable de un robo, etc. Si bien actualmente su función en la comunidad se circunscribe casi exclusivamente a la de terapeuta, su autoridad moral es indiscutible; su palabra es escuchada como la de una persona con sabiduría (*yuyarispá kawsan*). Ahora bien, como la cacería no constituye hoy en día una fuente importante de alimento para los ingas de Yunguillo y las restricciones rituales – tabúes para la caza no tienen ya un gran peso en la organización social, la mediación entre el *yachag* y los espíritus tutelares de los animales, su licencia para iniciar una expedición de cacería, ya no es requerida. Esto no impide que hayan sobrevivido toda una serie de creencias y tradiciones en torno a esta práctica productiva fundamental en la amazonía.¹⁸

La literatura de los pueblos amazónicos es prolija en la descripción de tabúes y restricciones a la caza; estas pueden ser cíclicas, es decir sujetas a temporadas anuales, o determinada por la consulta a algún tipo de oráculo –realizada en estados de conciencia alterados, en los cuales el alma y la conciencia del *chamán* viaja a otros mundos para conocer la voluntad de los espíritus–. Esta ritualidad no se encuentra actualmente entre los ingas de Yunguillo. Sin embargo, en el relato de *Sug yachag sachakuchi tukuskamanda parlu* parecen dejar memoria de uno de estos “viajes” hacia el mundo de los espíritus como fuente de autoridad para una restricción en la práctica de la cacería. Estamos, seguramente, frente a un relato de sustrato amazónico que correspondía a tabúes de caza, a la definición del rol mediador del *yachag* en estados de trance, y a su influencia sobre las prácticas de acción sobre la naturaleza de su comunidad.

variedades (los ingas conocen siete) por etnias como Cofanes y Kamentzá, todos pueblos amazónicos o del piedemonte y con fuertes tradiciones shamánicas.

¹⁸ Existen algunas costumbres como las del deber del cazador novato de repartir toda su presa a familiares y amigos; en caso de no hacerlo, se cree que no tendría nuevamente éxito en la cacería. Desde una perspectiva materialista, se trataría de una normatividad que fortalece el compromiso con la reciprocidad para mantener el equilibrio económico y evitar prestigios desmedidos en el seno de una comunidad que se precia de igualitaria. Tabúes sexuales están también presentes alrededor de la caza, por ejemplo: no permitir que las mujeres salgan a la cacería, la abstinencia sexual antes de cazar, impedir que una mujer pase por encima de la presa de cacería. Otros tienen que ver con el temor a que los huesos de la presa caiga al suelo, o el agua de su cocimiento se derrame sobre el fogón.

Para los mismos ingas, que el *yachag* del relato deba saltar tres cercos formados por serpientes para llegar hasta el mundo de los amos de los animales, no es un hecho que reciba una interpretación precisa. Sin embargo, al interpretar la función que cumple en el relato la serpiente, como obstaculizadora del tránsito entre este mundo y el otro, barrera finalmente salvada por el personaje central de la historia, podría pensarse en una analogía con *la toma del yagé*: el *yachag* experimenta la necesidad de hacer no solo un toma, o salto, sino hasta tres, para realizar el tránsito entre los mundos. La triple toma se considera como una dosis alta y que pocas personas con aptitud especial, quizás solo los *yachagkuna* prestigiosos, pueden realizar. Una posible confirmación de la función del relato como legitimador de la función mediadora del *yachag*.

El amo de los animales hace una restricción al *yachag* invitándolo a no dejar heridos a los animales, esto constituye una garantía para mantener el suministro de carne abundante. La aceptación de este compromiso tiene como efecto que el viejo le regala más carne de la que el *yachag* es capaz de cargar por sí mismo. Se le da a la presa de caza su valor exclusivamente como fuente de alimento. Consumir estrictamente lo necesario, no matar por el placer de matar, o por prestigio, sino para satisfacer la necesidad básica, parece ser la garantía para agradar al amo de los animales, con quien se establece una relación consciente de intercambios recíprocos: uno se compromete a no lastimar de balde a sus animales (*mana yangamanda animankunata tugsingapa*) y el otro garantiza la pervivencia de este recurso.

Otros relatos de la tradición oral (PEC 2000) como el de los *Aukas* que querían destruir a Yunguillo, o el del *Salvanje* o el de *Sacha gente*, dan muestra de la memoria ancestral de conflictos y sincretismos con otros pueblos amazónicos, como los llamados *andaquíes*. Y el intercambio ancestral con pueblos amazónicos de tierras más bajas podría confirmarse en el que tuvo lugar, hasta hace tan solo tres generaciones, con etnias del Bajo Putumayo; se mercadeaban productos naturales (como plumas de pájaros), y elaborados (como veneno para dardos de caza).

Es notable la existencia de algunos *relatos etnohistóricos*, más que míticos, que dan cuenta del origen y vicisitudes de los ingas de Yunguillo. Se trata de un género textual influido por la estructura del relato mítico, pero que guarda cierta independencia de éste: se refiere a personajes rastreables históricamente. Esto podría ser, además, una evidencia de la influencia de la mentalidad andina, que en el *Tawantinsuyu* pretendió conservar la memoria histórica de cientos de años de constitución del imperio en la

tradición oral sin que necesariamente se confundieran el género del relato histórico con el relato mítico, o que les permitía convertir relatos históricos en mitos, usando esta transformación como propaganda religiosa de la legitimidad del Estado inca. Como quiera que sea, esta podría ser otra veta de investigación acerca de la síntesis entre cultura andina y amazónica que se ha dado entre los ingas. Como una variante de este género, están los relatos anecdóticos, como el caso de *Basilo loma* o *Tigrewa peliaska parlu*. Relatos que se han formado seguramente en el seno del espacio familiar al que fue confinada la transmisión de la tradición oral.

El prolongado contacto con los castellano-hablantes

En su libro *Maravillas de la Naturaleza*, fray Juan de Santa Gertrudis (1956)¹⁹ menciona la presencia de indios de habla **linga** que hacían de cargueros en la ruta de penetración hacia las misiones del Caquetá y Putumayo, atravesando el Macizo Colombiano siguiendo el curso del río Caquetá. Menciona, además, un pueblo de *neófitos* cercano a la población de Almaguer llamado *Pongo*: “la llaman Pongo porque en lengua linga, que es la lengua general de los indios del Perú, pongo quiere decir criado que sirve a la mano” (tomo I cap. 6).²⁰ Los indios de este pueblo sirven de guías a los frailes en sus incursiones hacia la Amazonía. La función de la lengua **linga** en el siglo XVIII aparece claramente como la de lengua general. Por tanto, encontrar trazas de Q en la toponimia de los asentamientos en la ruta no debe parecer extraño. De hecho, en el Macizo Colombiano, y aún en las inmediaciones de la misma ciudad de Popayán, se pueden identificar hoy estos nombres Q.²¹ En Popayán se conserva La capilla de los **yanaconas**, una de las primeras construidas en esta ciudad, que servía para la doctrina de

¹⁹ El libro pretende ser una crónica de un viaje misionero bastante prolongado en el territorio de la actual Colombia y norte de Ecuador. Los hechos relatados habrían sucedido a mediados del siglo XVIII pero la redacción del libro podría haber sido mucho más tardía. El texto permaneció como manuscrito, inédito hasta el siglo XX.

²⁰ La imprecisión es obvia. Muy seguramente *pongo* es una derivación del Q *pungu* = puerta. Lo interesante es el registro de la lengua del Perú como la raíz de la toponimia local.

²¹ El Tambo, los Quingos, Yambitará, Yanaconas etc. En poblaciones como Santa Rosa se habla de la *afilanga* para referirse a una clase de piedra suave que se usa para afilar por lo cual aún en la lengua viva muchas formas lingüísticas sincréticas entre quechua y castellano están presentes; de igual manera pueden encontrarse apellidos como Chicangana o Catuche que tampoco pueden ocultar su origen Q.

los indígenas traídos como cargueros y siervos (*yanakuna*) desde el Perú²² por Sebastián de Belalcázar, y posteriormente por todos los conquistadores del suroccidente colombiano.

Llama la atención que en la lengua general usada por los indígenas mencionados por Santa Gertrudis, se encuentra el término *saparu* (canasto tejido de bejucos) que no es un término de origen Q pero que aún está en uso entre los *ingas* y entre otras etnias amazónicas de Colombia y del Ecuador. Estos indios cargueros y guías de ruta son descritos usando cerbatanas o bodoqueras para la caza, arma amazónica por excelencia, cuya fabricación exige una alta especialización y cuyo uso fue, hasta hace poco, frecuente en Yunguillo. Los venenos necesarios para esta técnica de cacería son obtenidos de la cocción de diferentes plantas que solamente crecen en las planicies bajas de la Amazonía. Esto nos indica que el comercio entre el Macizo Colombiano y la Amazonía era muy dinámico por la cuenca del Alto Caquetá, para el intercambio no solo de productos sino de técnicas de producción y culturas; y que eran estos guías de habla **linga** quienes articulaban costumbres andinas y amazónicas.

En la tradición oral de Yunguillo se habla de que el último comerciante de venenos para la caza con dardos era un turco residente en Mocoa en la década de los sesenta. El producto, traído del Perú y del Brasil, donde los *huitotos* lo fabricaban,²³ era pagado a altos precios o intercambiado por el oro lavado en las playas del Caquetá. Fray Juan relata que **“el veneno lo fabrican ellos del jugo de varios bejucos [...] y fuera se vende a 4 patacones o pesos duros la onza”** (Santa Gertrudis: 151).

Para el siglo XVIII parece darse un uso general de algún Q en este corredor Amazonía – Macizo Colombiano. Para efectos del intercambio comercial entre los numerosos pueblos de lo que es hoy el Putumayo, habría sido necesario el bilingüismo. Fray Juan escribe:

²² El término “El Perú” podía designar aún a mediados del Siglo XVIII a toda la vasta extensión andina del Ecuador, Perú y Bolivia.

²³ El término Witoto o Huitoto, tanto en la literatura como en la tradición oral regional, es un término con el que se designa a varios clanes de los grupos Murui y Muinane, extendidos por las riveras de los ríos Putumayo y Caquetá. El origen de la palabra parece ser Carijona y podría haber significado "esclavo" o "come gente".

Y más en empezando ellos su murmullo de su lengua, cuyo sonido y sílabas son muy desentonadas para uno, mayormente si no entiende aquella lengua; y al oír que muchas sílabas unas las pronuncian con la nariz, otras con gemidos y varios gestos y otras con susto y ademanes de manos... ya puesto uno adentro y solo entre ellos es cosa para asustar al más intrépido corazón. Ellos hablan la lengua general que llaman lengua *linga*, que de cuantas allí hay es entre todas la más común y usada” (Santa Gertrudis: 152).

Es claro que la descripción que se hace es la de un multilingüismo, en donde el *linga* (que no es precisamente la lengua nasal y tonal descrita por fray Juan) cumple una función de lengua de interacción entre distintos pueblos indígenas. Lo que es difícil de determinar es el grado de incidencia que en esta expansión del Q sea atribuible a la labor misionera y colonizadora de los españoles, pues no sería descabellado pensar en un uso interétnico del Q en el Putumayo precolombino difundido por el **pie demonte** desde el oriente ecuatoriano, como se dijo anteriormente.

La ruta del Alto Caquetá, usada por los misioneros de Popayán, tenía como alternativa la penetración desde la ciudad de Pasto. Desde allí, en solo 8 días podía llegarse al río Putumayo, **en contraste con la ruta de Almaguer, que tardaba 17 días hasta el mismo punto.**

Fray Juan describe a Santa Rosa, pueblo central en la ruta desde Almaguer, como **"un pueblo de 8 casas de indios, convento y capillita [...] Los indígenas ladinos de allí hablaban en castellano"**. El misionero destaca, de un carguero de Santa Rosa, que “el primer día a la noche nos dijo un indio ladino **de nuestra lengua**: padre, ya a esta hora saben en todos los pueblos que ustedes van allá” (Santa Gertrudis: 152). El que remarque el uso del castellano por parte de este **indígena-guía** sugiere que se trata de un hecho especial, una situación en contraste con lo normal, el uso poco frecuente del castellano por parte de los lugareños. El bilingüismo inga-castellano no sería tan generalizado; más bien sería una habilidad de los viajeros más frecuentes. ¿Podrían ser las comunidades ingas del alto Caquetá descendientes de estos indígenas plurilingües que hicieron de siervos de los conquistadores del siglo XVI y de los misioneros del XVIII?

Acerca del poblado de **Mocoa** se dice en el texto, que está a 9 días de San José, centro de la Provincia de los Andaquíes. La historia de Mocoa se remonta a 1557, fundada por Francisco Pérez de Quesada en una avanzada desde Bogotá en búsqueda de

El Dorado (Casas 1999: 37). Esta población habría sido destruida en repetidas ocasiones por la resistencia indígena de los **andaquíes**.²⁴ La violencia y el maltrato de los españoles para con los indígenas en estas tierras tan aisladas y agrestes, fuente de las sublevaciones andaquíes, fueron objeto de preocupación de las autoridades civiles coloniales; en repetidas ocasiones se nombraron jueces y capellanes protectores de los indios en la región para controlar los abusos. Acerca de uno de los levantamientos indígenas, a principios del siglo XVII, se dice que:

Los insurrectos dieron muerte a los naturales que demostraron fidelidad a los españoles; destruyeron las minas de oro y se llevaron las armas y herramientas. Nuevamente en la década de 1660 los mocoas, en alianza con los andaquíes y los tamas repitieron la misma acción (Casas 1999: 71).

El levantamiento es contra españoles y "naturales fieles" que podrían ser los Q hablantes descritos antes. En el medio Putumayo, y en la región de Yunguillo –Mocoa que nos ocupa–, la etnohistoria codificada en leyendas y otros relatos, guarda la memoria de una guerra entre ingas y andaquíes. El nombre de andaquí es mencionado en los relatos de manera alternada con el de *Awka*, una categoría cultural clasificatoria para el salvaje, el incivilizado,²⁵ al igual que el término andaquí, usado por los españoles. Sin embargo, el relato desborda en admiración por los conocimientos y poderes chamánicos de los *awkas*, que, a pesar de ello, fueron superados en astucia militar por los ingas. En el relato (Cf. PEI 2000) se da cuenta de un casi total aniquilamiento de los *awkas* a manos de los ingas, pero se registra la pervivencia de la etnia en las cabeceras del Mandiyaco,²⁶ y en el personaje de *sacha Andrea*, hija de un

²⁴ Friede (1947) ha demostrado por su parte que el término andaquí designa genéricamente a varias naciones que ocuparon el **piedemonte cordillerano oriental** entre los ríos Caquetá y Caguán. De carácter rebelde, no parecen ser los ingas.

²⁵ Hoy en día *awka* es un término usado para el no-cristiano, es decir, el no-hombre, el desprovisto de cultura, el no-integrado a la sociedad; de una u otra manera, el término sigue connotando la oposición cultura – no-cultura.

²⁶ En la actualidad en la región no está presente otra etnia diferente de la inga (si despreciamos la reciente colonización de familias Yanaconas en la zona de Santa Marta y Verdeyaco, indígenas campesinizados provenientes del macizo colombiano). Una comunidad asentada en Mandiyaco al ser interrogada acerca de la existencia de *awkas* se refieren a su presencia como algo no comprobado, solo como una hipótesis que vendría a explicar la eventual aparición de cogollos de palma partidos, el ahuyentamiento de la cacería y otros fenómenos, pero no mencionan contactos. Los *awka* han pasado a ser parte de los fantasmas de la selva, de sus habitantes invisibles.

inga y una mujer andaquí, parece simbolizarse un proceso posterior de mestizaje y aculturación de los *awkas* por parte de los ingas. Esto hace suponer que la hostilidad de los ingas hacia los *awkas* era compartida por los españoles, lo que reforzaría la idea de que los asentamientos ingas del **piedemonte amazónico** se dieron juntamente con la colonización hispana y las misiones católicas.

La resistencia bélica andaquí se extendería hasta principios del siglo XIX, cuando se conjugarían la crisis de operarios para las misiones religiosas, y el auge de la economía extractiva de la quina (reemplazada más tarde por la extracción del caucho). Estos factores traerían una renovada incursión violenta de la sociedad occidental, ante la que la resistencia indígena andaquí terminaría sucumbiendo. En contraste con la casi aniquilación de los andaqués, los pueblos ingas supervivieron asentados en Mocoa junto a los *colonos*, y en las rutas de penetración cauchera. Estas partían desde Pasto, pasaban por el Valle de Sibundoy, Santiago y San Andrés, o bien por la cuenca del Alto Caquetá, pasando por Descanse, Yunguillo y Condagua.

Estos pueblos ingas aparecen siempre descritos como pacíficos, aptos para desarrollar labores misionales (Restrepo, 1998: 29-30). Precisamente en la zona del Alto Putumayo fue donde con mayor solidez se implantó la fe cristiana y la consecuente dominación simbólica occidental con sus instituciones más fuertemente aculturadoras: la iglesia y la escuela.²⁷ El conflicto cultural entre ingas y *colonos* no habría alcanzado los niveles de violencia física que se tuvo con los andaqués. Parece ser que, en contraste con ellos, los ingas asumieron la estrategia de la resistencia silenciosa: refugiarse en el nuevo contexto dominado por los *colonos* castellanohablantes, adoptar su religión, someterse a sus autoridades civiles, aprender su lengua, pero manteniendo una cohesión e identidad étnicas que no permitieron la absorción – disolución de los grupos por parte de la cultura dominante.

El Prefecto civil de la Provincia de Mocoa, en su informe al gobierno nacional de 1849, cuenta de **cuatro** escuelas en el Putumayo, una de las cuales era la de Descanse: "con 13 varones racionales y 6 varones indios" (Restrepo, 1998:72). No hay nada que nos haga creer que fuesen escuelas bilingües, pero para los niños ingas matriculados en

²⁷ En estas zonas de frontera, el modelo de implantación de la iglesia en el siglo XX se mantuvo de la mano del Estado, el cual contrató con la Iglesia la dirección y administración del sistema educativo regional, e incluso la apertura de caminos. La iglesia se hizo el rostro del estado y el instrumento para la implantación del Estado.

ellas, cabe suponer que desarrollaron algún grado de bilingüismo que influiría en la configuración del bilingüismo de sus comunidades. Con las misiones capuchinas tenemos un poco más de información sobre la escuela de Yunguillo; al menos, datos de los niños matriculados:²⁸

Año	Niños	Niñas
1927	31	21
1928	?	19
1934	23	17
44	15	20
45	25	25
49	27	28
62	39	60

Aún antes de las misiones capuchinas de finales del siglo XIX, los visitantes de la parroquia de Mocoa recomiendan a los sacerdotes, en 1873, hacer visitas anuales a Yunguillo, y residir allí por un mes, para la instrucción en la "doctrina cristiana" (Restrepo 1998: 38-39). Incluso contrastan las advertencias para la misión en el poblado de Descanse, colindante con Yunguillo, conformado principalmente por "advenedizos" y el cual, según el visitador, estaba "lleno de vicios"; no así Yunguillo. Se pide la construcción de un sagrario para la iglesia de este poblado indígena,²⁹ y queda la obra a cargo de un "sacristán". Que exista este ministerio en la comunidad revela un significativo arraigo del cristianismo allí. Si en el siglo XIX ya había un adoctrinamiento sistemático, debía ser en castellano, pues no hay rastros de que hubiese un manual de catequesis en lengua inga.³⁰ Tampoco hay referencias en los documentos,

²⁸ Datos extractados de diferentes documentos sin clasificar de la bodega Archivo de la ENC en Sibundoy.

²⁹ De los objetos sagrados del templo actual de Yunguillo, cabe anotar que existe una talla de madera policromada de regular tamaño y artística factura, fechada en 1853. Transportar a ese lugar una obra de arte de esa calidad solo tendría sentido si hubiese allí una sólida comunidad cristiana.

³⁰ Al menos no se ha localizado ningún texto semejante en los archivos eclesiásticos consultados. Apenas en 1967 un fraile capuchino compone un catecismo básico en lengua inga que se quedó en manuscrito y no tuvo amplia difusión ni uso. Los estudios y textos que, en la primera mitad del siglo XX, pudo haber

de problemas de comunicación. Es de suponer, por tanto, que la comunidad entendía el discurso en L2 en alguna medida aceptable para el misionero. O, en caso de dificultad, quizás la labor intermediadora del "sacristán" (de quien no tenemos noticia si era indígena o colono) podía resolver el problema. A la llegada de los capuchinos en 1897, ya tendríamos tanto en Yunguillo como en el Alto Putumayo comunidades indígenas con algún grado de bilingüismo.

En la tradición oral de Yunguillo, las noticias sobre este periodo histórico son mínimas. Al parecer hay un conocimiento de la bonanza cauchera del siglo XIX y principios del XX, pero no queda claro si hubo participación directa de miembros de la comunidad en los flujos migratorios hacia el Putumayo. La expresión "gasta como cauchero", aplicada con cordialidad a quien gasta prodigamente, da cuenta de una experiencia histórica al menos tangencial del fenómeno. También se encuentran en la tradición oral de Yunguillo historias de colonos perdidos en la selva en busca de caucho o la de otros que huían de la violencia política de la guerra de los mil días, en los primeros años del siglo XX.

En 1918 ya se registra en la nómina de la Prefectura eclesiástica la existencia de 2 maestros para la escuela de Yunguillo. En 1920 se hace un intento fallido de fundar allí una parroquia (Restrepo, 1998 : 71), lo cual muestra que éste era uno de los asentamientos humanos "consentidos" por los religiosos de aquel entonces.

Con una larga tradición escolar, en un acta de visita de 1927, hay noticia del uso de niños intérpretes que participaban activamente en la labor pedagógica, ya que los profesores eran monolingües castellanos:

También se ha llamado la atención al Sr. Director sobre el abuso que se ha venido cometiendo, de encargar a un niño más aplicado las tareas de enseñar a los demás, cosa reprobable, por cuanto transmite a los alumnos los mismos defectos que se trata de evitar, particularmente el idioma y ello es cosa de admiración y hasta cierto escándalo al ver los niños o notar la ausencia del maestro en las horas de clase".³¹

hecho fray Marcelino de Castelví sobre el inga no están ni publicados ni se encuentran en archivos accesibles al público. De modo que se dan por inexistentes.

³¹ Acta de visita 17 de mayo de 1927. Bodega-Archivo de la Educación Nacional Contratada, Sibundoy. (Es una bodega de documentos sin clasificación, donde la indagación se hace casi imposible). Al menos

En síntesis, la relación pueblo inga - sociedad nacional no parece haber sido nunca de confrontación, sino más bien de interdependencia, de alianza para el mutuo beneficio, para lograr la sobrevivencia dentro de este contexto en el que ciertamente los ingas estaban en desventaja. Ellos habrían adoptado la resistencia de la mimesis, de aceptar los mínimos patrones culturales del otro dentro del propio sistema para insertarse en el sistema social hegemónico, pero sin renunciar ni a sus ritos reproductores de identidad, ni a su filiación étnica, ni a su mundo simbólico expresado en el uso de su lengua propia.

Para que esto se diera era necesaria una mínima interlocución entre ingas y los castellano-hablantes. Quizás casi desde los inicios de la ocupación del territorio del Medio Putumayo por parte que quichuahablantes, las comunidades debieron ser bilingües, o al menos en estos pueblos se debió contar con individuos influyentes que, con el manejo de las dos lenguas, hacían de intermediadores entre los mundos simbólicos en tensa confrontación. La habilidad bilingüe fue haciéndose social, como una estrategia adaptativa de pervivencia étnica.

no hay noticia segura de que alcanzaran a desarrollar habilidades en el manejo del inga. En la tradición oral de Yunguillo hay opiniones encontradas al respecto.

2.

Iskay simiyug

(Un pueblo de dos lenguas)

El bilingüismo como fenómeno sociocultural

Entendemos por bilingüismo el fenómeno de la coexistencia y posibilidad de usar alternadamente dos o más sistemas lingüísticos por una comunidad o un individuo para satisfacer sus necesidades comunicativas dentro o fuera de su grupo. La literatura sociolingüística prefiere llamar bilingüismo al fenómeno de las habilidades del individuo en el uso de los dos sistemas, y diglosia al fenómeno social de un uso desigual de los mismos, donde se cuenta con un manejo deficiente de la lengua hegemónica. En el presente estudio se considera que el bilingüismo es una forma que adoptan los sujetos sociales para la comunicación y la producción simbólica en diversas situaciones de contacto cultural, orientado a la eficacia comunicativa de uno u otro sistema.³² La escogencia de un sistema u otro se realiza como una *estrategia retórica* (organización estructural de los signos en el discurso supeditada a la eficacia comunicativa) y del *plano ideoa actitudinal* del proceso lingüístico, en el cual el sujeto hablante integra el sentido del acto comunicativo orientándose en mundos semióticos de referencia.³³

Fishman (1988 : 129) insiste en que “el bilingüismo es esencialmente una caracterización de la versatilidad lingüística **individual**, mientras que la diglosia **es una caracterización de la ubicación social de las funciones** para diferentes lenguas o variedades”. La situación en sociedades de cambio rápido, en las que la segunda lengua (L2) de prestigio es usada por el gobierno y la escuela, generaría un contexto de presión que facilitaría la pronta socialización en los dos sistemas; se trata de un contexto

³² Un concepto que no podría pasarse por alto es el de colingüismo, por el cual se entiende “toda aquella situación en la que dos o más lenguas coexisten en un mismo espacio geográfico, sin que necesariamente sus habitantes hablen dos o más lenguas” (López, 1990: 122, nota 8). Sin embargo, este término, simplemente descriptivo, no alcanza a recoger la complejidad de las situaciones de bilingüismo.

³³ La visión Poliscópica de la significación-comunicación (Oviedo, 1997).

propicio para el desarrollo del bilingüismo, pero para Fishman ello no significa la existencia de sociedades bilingües como tales.

El bilingüismo no es un fenómeno extraño a la mayoría de las culturas humanas. El contacto con culturas diferentes, con lenguas diferentes y la necesidad de establecer relaciones de complementariedad, de alianzas o de conflictos implica la necesidad de manejar el código lingüístico del otro. Esta necesidad encuentra en las estructuras sociales de enculturación una respuesta adaptativa, ya que el otro y su lengua también entran a ser parte del propio entorno social. El bilingüismo, por tanto, no puede entenderse *a priori* como una condición de *pérdida de identidad* o un indicador de un proceso de devaluación de tradiciones identitarias; más bien, funciona como un sistema que permite el desarrollo de habilidades para el manejo de la interacción con las culturas diferentes y un modo de construir, al tiempo que identidades, puentes y fronteras étnicas.³⁴

Como se ha dicho, al concepto de bilingüismo está unido estrechamente al de diglosia, término que Ferguson (1959) introdujo en la lingüística y se ha aceptado ampliamente para expresar la situación de una sociedad que reconoce dos lenguas o niveles para la comunicación interna. Se trataría del uso dentro de una sociedad de varios códigos independientes y su mantenimiento estable, más que el desplazamiento de uno por otro en una relación en la que se marca una lengua como subalterna, y a la otra como hegemónica.

En esta convivencia de dos lenguas, se distinguen la alta (A), propia del mundo “culto”, detentador del poder desde espacios como la religión, el Estado y la escuela; lengua, además, en la mayoría de las oportunidades, dominante en el campo de la escritura. En contraparte, la lengua baja (B) es la cotidiana, privada, no formal. Fishman (1988:122), al diferenciar los dos conceptos de bilingüismo y diglosia, identifica varias posibilidades de intersección entre ellos:

Diglosia

³⁴ Si el bilingüismo no fuese un sistema cultural de producción de habilidades sociales y comunicativas ¿qué sentido tendría hablar de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe? (EIB). En el mismo concepto de EIB está implícito que las sociedades tienen organizados, dirigidos o no, mecanismos para cualificar a sus miembros para pervivir y adaptarse a las relaciones sociales totales de su grupo. En este mismo sentido (Barth, 1976).

Bilingüismo		+		-
	+	1. diglosia y bilingüismo		2. b sin diglosia
	-	3. diglosia sin bilingüismo		4. ni bilingüismo ni diglosia

Habría condiciones de bilingüismo sin diglosia en Canadá, con el inglés y el francés; el uso diferenciado de las variedades del hebreo antiguo y el yiddish en comunidades judías de Israel y Europa del Este o el caso del uso del árabe coránico y los árabes vernáculos de Egipto, Líbano o Iraq. La amplitud y complejidad de estas comunidades implica una diferenciación mayor de funciones entre las lenguas o las variedades de las mismas. Roles sociales asignados a cada una que hacen de su uso y valoración una dinámica de compartimentación de los discursos. Cuando un hablante pasa de un espacio a otro cambia su código. Estas condiciones hacen vulnerable en muchas oportunidades a la lengua diglósica, *devaluada* en los espacios del poder simbólico, pues la identificación de una lengua con el aparato hegemónico, haría inestable la sobrevivencia de la lengua subordinada. Condiciones de diglosia y bilingüismo serían las de Paraguay, con el guaraní y el castellano de uso por la gran mayoría de la población nacional, donde el guaraní es diglósico para la mayoría de usos sociales; este podría ser el caso de la mayoría de las comunidades ingas.

En el caso de diglosia sin bilingüismo, habría, según Fishman:

[...] dos o más comunidades lingüísticas unidas política, religiosa y económicamente en una unidad en funcionamiento a pesar de las diferencias socioculturales que las separan. En el nivel de esta unidad mayor... debemos reconocer la existencia de dos o más lenguas o niveles. Sin embargo, una o ambas de las comunidades lingüísticas implicadas se caracterizan por tener fronteras de grupo relativamente impermeables, de modo que el acceso funcional y lingüístico para los “forasteros” está severamente restringido.... Al mismo tiempo, los repertorios lingüísticos de uno o ambos grupos están limitados debidamente a la especialización funcional (1988:126).

En África pos-colonial, la diglosia (efecto de la imposición de una *lengua alta* europea y de una multiplicidad de *lenguas bajas*) no ha implicado que en las comunidades rurales se imponga un bilingüismo. Podría decirse algo semejante de

muchas comunidades indígenas de América Latina que han mantenido un relativo aislamiento de las sociedades nacionales. Allí no todos los miembros de la comunidad tienen habilidades bilingües; es decir, no habría un bilingüismo extendido en toda la comunidad. Por otro lado, normalmente la forma estandarizada de uso de la L2 por parte de los nativos sería una verdadera variedad diglósica de la L2, interferida por las estructuras de la L1 que median en el aprendizaje de la lengua hegemónica.

Las formas que adopta el bilingüismo, tradicionalmente mirado desde el individuo según lo dicho antes, han sido abordadas por muchos lingüistas desde diferentes enfoques: desde la cuantificación de conmutaciones e interferencias lingüísticas en los discursos hasta la evaluación de la actuación total, usando la teoría de la comunicación. La sociología lo ha hecho diferenciando espacios de uso, caracterizando contextos y analizando la frecuencia relativa de los discursos de una u otra lengua. Se ha ocupado de analizar el papel del bilingüismo en la desaparición y transformación de lenguas nativas a causa de relaciones de colonialismo y de conflicto étnico.

En esta perspectiva sociolingüística se han propuesto una serie de caracterizaciones del fenómeno del bilingüismo que pueden aplicarse igualmente a categorizar la situación de comunidades bilingües.

El bilingüismo puede constituirse en un sistema que permite sumar la *habilidad* de una lengua a la otra. En tal caso, estamos ante un *bilingüismo aditivo*, característico de sociedades que sostienen relaciones de complementariedad equitativa o al menos mantienen mecanismos para el equilibrio de sus intercambios; una reciprocidad intercultural. Puede ser el bilingüismo un sistema *sustractivo*, cuando las condiciones de dominación de una sociedad sobre la otra incluyen la obligatoriedad de utilizar el sistema simbólico y lingüístico del grupo hegemónico, en detrimento del sistema del grupo dominado. Los mecanismos para hacer efectiva esta obligatoriedad pueden ser explícitos y represivos o bien implícitos y sutiles.³⁵

³⁵ En una oportunidad me encontré con una profesora inga en las oficinas de la secretaría de educación departamental. Ella se encontraba conversando con otra colega monolingüe castellana. Yo la saludé efusivo en inga, e intercambiamos rápidamente fórmulas de cortesía e información personal usando esta lengua. La profesora monolingüe protestó airada por el irrespeto que teníamos para con ella al conversar entre nosotros de una manera en la cual ella no podía entender de qué hablábamos. La profesora le respondió que, para un inga, más irrespetuoso era que sus amigos ni siquiera hicieran el intento de entender su lengua. Estos mínimos mecanismos de represión (y resistencia) al uso del inga en espacios públicos son típicos de una relación de dominación/subordinación con efectos muchas veces sustractivos para el inga bilingüe.

El bilingüismo puede ser *de cuna*, cuando el niño es socializado desde temprana edad en un contexto en el cual se hablan alternadamente las dos lenguas. Sin embargo, el aprendizaje simultáneo de ambas lenguas no quiere decir que ellas estén en igualdad de condiciones de valoración, puesto que cada una de ellas puede circunscribirse a determinados contextos de socialización y, por tanto, a determinadas necesidades de uso, para cada una de las cuales se desarrollarán las habilidades necesarias. Siempre habrá, sin embargo, una lengua principal en este proceso de socialización, y es esta lengua la que llamamos lengua materna (L1). Cuando hablamos de **bilingüismo de cuna**, entonces, no nos referimos a que se tengan dos lenguas maternas, sino a que la adquisición de la L2 se ha hecho tempranamente con un mayor nivel de **habilidad**. En Yunguillo se da precisamente esta situación, en la que es indiscutiblemente el Inga la L1 de socialización en la intimidad del hogar.

Otra variedad de enfoques sobre el fenómeno del bilingüismo podría encontrarse en los abordajes hechos desde la psicología o la pedagogía. Podrían establecerse los grados de **habilidad bilingüe** en el individuo, que van desde el **bilingüe pleno y equilibrado**,³⁶ hasta el **bilingüe incipiente**. En el primero, el hablante estaría en capacidad de comunicarse en ambas lenguas con igual competencia, procesando y produciendo información en una u otra, de modo alternado. En el segundo, el hablante requeriría de **traducir** toda la información recibida en L2 a su L1, para comprenderla; al hablar, dejaría translucir rasgos estructurales, fonológicos, semánticos o discursivos de su L1.

En todos los casos, cualquiera que sea el nivel de **habilidad** de un individuo en su L2, utilizará formas comunicativas por las que socialmente será fácilmente **identificado con un grupo socio-lingüístico**; formas aprendidas en su proceso de enculturación en un contexto multicultural. Esta identidad, autoconsciente o no, es en todo caso asignada por la sociedad a una persona para reconocerla miembro de un colectivo. Su identidad lingüística nunca será individual; será funcional en la asignación de un papel social precisamente por las características lingüísticas reconocibles en su discurso.

Es aquí donde se ve, para el caso de este estudio, la convergencia entre diglosia y bilingüismo. La misma estructura social y simbólica produce en los miembros de la comunidad formas reconocibles de uso del inga y del castellano: la primera lengua, ante

³⁶ Sobre los grados de *habilidad* bilingüe y las implicaciones en la discriminación social y el conflicto lingüístico (López, 1990).

todo, funcional en las relaciones internas; la segunda (evidentemente en una variedad diglósica frente al castellano regional, el académico y el del poder gubernamental), sería funcional en las relaciones con la cultura dominante y en los contextos internos hegemonizados por aquella.

Cómo considerar y abordar el fenómeno del bilingüismo dependerá de los objetivos concretos del estudio. Sin desconocer la necesaria integralidad de enfoques que debería tener un estudio antropológico, el énfasis que aquí se ha adoptado es el de considerar que el mismo contexto sociocultural que produce individuos bilingües, se constituye en una estructura funcional y adaptativa del grupo social a las condiciones de contacto y conflicto lingüístico. Tal contexto le permite al individuo, socializado en aquel, desarrollar una **habilidad** comunicativa propia, pero estandarizada, **normal**. Habría un sistema cultural que llevaría a caracterizar a la sociedad donde se presenta como una **comunidad bilingüe**. Tal sería el caso de Yunguillo.

Demostrar el grado de estandarización del uso de ambos códigos lingüísticos implicaría un inventario enorme de discursos contextualizados para identificar estadísticamente las habilidades que son comunes a los miembros de la comunidad lingüística. Pero como ni existe la comunidad lingüística perfecta ni el hablante perfecto que la represente (en cuyo caso bastaría analizar el discurso de un solo individuo), y las formas lingüísticas son, por naturaleza, maleables, mutantes y dinámicas, la tarea está más allá de los límites de este estudio y de cualquiera que se plantee posteriormente.

¿Cuál puede ser, entonces, nuestro propósito? **En cuanto a sostener que la comunidad efectivamente es bilingüe**, se pretende simplemente presentar, a manera de ejemplos ilustrativos, algunas formas estandarizadas actuales de la alternancia de una y otra lenguas en contextos públicos. En lo que refiere al efecto de esa condición en la estructura de la L1, presentar algunos casos clasificados en los que se muestre cómo, en el uso de la L1, aparecen sistemáticamente interpolaciones atribuibles a la alternancia con estrategias eficaces de la L2. Sería objeto de otro trabajo identificar las formas estandarizadas de uso diglósico de L2 en las que se evidencien interpolaciones de la L1.

Cuando la comunidad tradicional indígena se *inserta* en una sociedad mayor en condiciones de subordinación, en nuevos contextos socioculturales, el hablante-oyente indígena bilingüe dependerá estrechamente de su participación social en esos contextos para descifrar los nuevos textos de la L2. La *habilidad lingüística* no es simplemente un conocimiento lingüístico: implica una habilidad social. De este modo, un texto es

inteligible por su producción en el ámbito cultural conocido por el hablante. Es un objeto reconocido como parte del *corpus* de la cultura y la sociedad que los produce. En cierta forma, al decir de Halliday (1997 : 83), “un texto es significativo no tanto por que el agente no sepa lo que el hablante va a decir [...] sino porque sí lo sabe”.

La inteligibilidad de los textos en una comunidad bilingüe está, entonces, ligada a la inteligibilidad con las culturas que producen los textos en una u otra lenguas. Esta inteligibilidad implica el manejo de cuatro planos de articulación de la significación.³⁷

1. El código, la lengua misma que vehicula a la comunicación.
2. El campo, los contenidos semánticos y culturales objeto de la comunicación.
3. El tenor, la interacción que se da entre los sujetos que se comunican, su intencionalidad y mutua afectación. El discurso lingüístico o simbólico en general no es más que una mediación de estas intencionalidades prácticas.
4. El modo, la *pragmática* del texto, formas de enunciación, patrones de voz que translucen emociones, etc.

Estas dimensiones de la inteligibilidad del texto deben tener formas *estandarizadas* para ser reconocidas, enunciadas e interpretadas. Los textos orales, que son los más frecuentes en comunidades como Yunguillo, se encuentran en la cotidianidad muy referidos a los **microcontextos** que envuelven la interacción de los hablantes, y, en la medida en que las significaciones en estos marcos sociales se van regularizando y se hacen re-conocibles, pueden pasar a ser considerados parte del sistema lingüístico **macro** de toda la comunidad hablante. Las formas lingüísticas se volverán útiles más allá de las particularidades del **microcontexto** de la enunciación de esos textos. Pero es en esos **microcontextos** donde se gestan los **códigos de interpretación** de los textos.

En comunidades bilingües, la interacción de las reglas lingüísticas, en especial las que atienden a los campos semánticos y al tenor de los textos, están en una estrecha relación con el aprendizaje y adopción del código lingüístico. Las necesidades de interacción son el primer filtro de selección de los textos que se conviene manejar o

³⁷ Halliday (1997). En una dirección semejante se trataría de los planos ideo-actitudinal, retórico y fonomorfo-sintáctico (Oviedo, 1997), y los componentes del evento comunicativo -clases de eventos, contextos, géneros, códigos y canales- (Hymes, 2002).

adoptar para la movilidad social. Bernstein (1990), en términos de la definición de códigos de interpretación, centra la atención en la relación de la estructura social con el significado, una perspectiva comunicativa que va más allá de la dimensión meramente lingüística del texto. Van Dijk (1998), con su teoría del texto, desarrolla aun más el análisis de las relaciones entre la forma del texto y la significación. Con el término de macroestructuras semánticas, designa los tópicos o temas del discurso como un todo vinculante y profundo de significación. Esta sería la unidad lingüística básica que se manifiesta en la superficie como discurso lingüístico. Así, en una situación de conflicto cultural y lingüístico como el de Yunguillo, encontramos que hay textos culturales, textos de contenido simbólico ligados de tal manera al sistema cultural hegemónico, que como unidad macroestructural se convierten en códigos de construcción-interpretación del discurso. De este modo, en la enunciación emerge necesariamente una interpolación de la estructura lingüística (macroestructural, temática y cultural) que está sincréticamente integrada en los textos y las estrategias retóricas de la L2; se transfieren los mundos semióticos de referencia dominados por la cultura hegemónica, lo que condiciona las estrategias retóricas y la escogencia de las formas lingüísticas.

Van Dijk propone que, metodológicamente, se identifiquen primero los tópicos de la frase hasta encontrar los tópicos del discurso, de la microestructura a la macroestructura, siguiendo la vía intuitiva por la cual alguien, al escuchar un texto o discurso, puede responder a la pregunta de “¿acerca de qué se habla en el texto?”, o bien ¿en qué juego social del lenguaje tiene sentido? Los contenidos especificados en palabras y frases, se organizan jerárquicamente en estructuras proposicionales que, al ser receptadas, encuentran en los conceptos conocidos por quien escucha el texto, una continuidad posible que liga el mensaje recibido con su bagaje cultural y lo hace inteligible. Se hace necesario, entonces, que las proposiciones contengan información cultural acerca de las condiciones y consecuencias probables del discurrir del texto; deben contener un conjunto de tópicos que tengan vinculación con el universo conocido por el hablante-escucha. Ser capaz de hacer esto le da su habilidad comunicativa (o competencia comunicativa). Si los tópicos hacen parte de otra cultura (C2), su marco proposicional y el código de enunciación serán preferiblemente los de la lengua vehiculizadora de esa cultura y se preferirá usar este recurso para lograr mayor eficacia en el acto comunicativo.

Para Van Dijk (1998:13), la información semántica de los tópicos del discurso puede ser, al menos en parte, expresada o reducida a proposiciones. La frase y la palabra sincretizan con densidad semántica el tópico proveniente de la C2; éste es receptado en su matriz lingüística original, que se vincula a la **información semántica plena** del discurso y es posible adoptarlo como parte del sistema lingüístico de los hablantes de un grupo social, hasta el punto de convertirlo en un recurso habitual de su propia cultura (C1). Entonces, una adopción lexical de otra lengua puede implicar en parte la síntesis de un tópico cultural adoptado, y ser síntoma de la porosidad de la identidad cultural, de su dinámica de cambio, del poliglotismo de las culturas.³⁸ La aparición de las interferencias lingüísticas de la L2, de *saltos en* el discurso construido en la L1, expresa la dinámica de síntesis cultural en un contexto de múltiples escenarios culturales, de múltiples lenguas en circulación efectiva.

La matriz de la síntesis de identidad es la C1, cuya lengua es solo una herramienta de comunicación y producción de sentidos. No hay un vertimiento pleno del discurso ni de la macroestructura tópica de la C2. Si esto ocurriera, hablaríamos de aculturación, de disolución de la diferencia cultural, lo que no es el caso. En la otra vía, en el uso de la L2, comunicativamente es frecuente encontrar infortunios de interlocución cuando se utilizan las estructuras lingüísticas y las macroestructuras semánticas de la L1 en la matriz de la L2.

[...] si un hablante está forzado a comunicarse en un idioma extranjero, muy a menudo traslada las formas de realización verbales específicamente culturales de su propia tradición a la otra, aunque éstas no coincidan entre sí... vuelcan en la lengua del otro su propio sistema de presupuestos que no corresponden de ninguna manera a los de la L2” (Henze, 1997:100).

El objeto de los discursos construidos en el inga interferido es permitir la interlocución entre los miembros de la propia comunidad. No hay una migración de sujeto interlocutor, como en el caso de las interlenguas de los aprendices de una L2. Entonces, ¿por qué introducir cambios en el código lingüístico nativo si el sistema de la L1 venía siendo suficiente para comunicarse en el grupo?

³⁸ Sobre el poliglotismo de la cultura como mecanismo intrínseco del cambio cultural (Lotean, Jurij 2000).

Tanto el inga como el castellano del indígena bilingüe tendrían su contexto sociocultural de ejecución en el que desarrollaría una habilidad suficiente para resolver sus necesidades comunicativas específicas. No significa necesariamente que el bilingüismo sea una etapa transicional del manejo de una lengua A hacia el manejo de una lengua B (aunque ya se ha dicho que pueden darse sistemas bilingües sustractivos), sino un punto de intersección, funcional a la relación entre sociedades de lenguas distintas, articuladas como elementos de un sistema mayor. Puede ser el castellano un “código elaborado” (Bernstein, 1990) y restringido para la sociedad inga en eventos comunicativos que requieren su uso, pero no necesitarse como lengua general para todas las relaciones en el interior del grupo; es decir, dentro de la comunidad bilingüe habría, más que diglosia entre los dos códigos, un poliglotismo funcional a la multiplicidad de escenarios culturales diferenciables.

La ampliación del léxico inga con voces adoptadas del castellano sería una posibilidad de continuar utilizando como matriz el inga en nuevos contextos de *intercambio simbólico* entre C1 y C2. De esta manera se preserva la lengua materna como indicador fundamental de continuidad entre lo antiguo y lo nuevo. La **habilidad lingüística** de la que hablamos, entonces, no es más que la capacidad de interlocución eficaz utilizando las estrategias retóricas adecuadas, incluyendo códigos. Se es **hábil comunicativamente** (o **competente**, como suele decirse en algunos espacios pedagógicos) cuando se pueden emitir y recibir inteligiblemente mensajes para resolver las necesidades de interacción social.

Las razones para un bilingüismo sustractivo o pasivo se encontrarían siempre en la introyección de los mecanismos de opresión de la sociedad dominante para que se abandone la lengua como vehículo de integración de la sociedad subordinada. La permanencia del código lingüístico mantiene al otro como dominado, pero no como un **otro-parte-de-mí-mismo**. Lo admisible para el proyecto de la lengua única nacional, es el uso de una sola lengua con variables diglósicas que marquen un lugar social inferior, pero también una sumisión a la unidad hegemónica. La **minorización**³⁹ de

³⁹ Preferiremos utilizar los términos dominación/subordinación para caracterizar las relaciones asimétricas entre las culturas indígenas y la sociedad nacional. Del mismo modo, en ocasiones nos referiremos a las relaciones entre las lenguas de cada uno de estos polos de la relación, aunque podamos referirnos también a cada lengua por su nombre propio o bien a la subordinada como lengua *minorizada* o *devaluada*, en el sentido de su pérdida de valor para el mercado o circulación de sistemas simbólicos en un contexto multicultural.

una lengua se debe a la **devaluación** que se hace de ella en el **mercado de los intercambios lingüísticos** que funciona dentro del mercado de los otros bienes económicos, sociales y culturales de los que se hace depender a la sociedad subordinada:

[...] los discursos no son únicamente (o lo son solo excepcionalmente) signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también *signos de riqueza* destinados a ser valorados, apreciados, *signos de autoridad* destinados a ser *creídos y obedecidos* (Bourdieu 1985 : 40. El subrayado es mío.).

Al no valorarse la lengua minorizada, por su ineficacia para el intercambio simbólico y económico con los sujetos de este mercado, su usuario tiende a considerarla como un bien inservible, poco valioso, prescindible. Entonces, la lengua del dominador se hace deseable, sobrevaluada y anhelable. **Al decir de Berutto: “Un hablante intenta, cree obtener una promoción social a través del cambio lingüístico. Imitando el modo de hablar de quien es socialmente superior, cree asegurarse también a sí mismo la posición superior” (1997:138).**

Es decir, se pretende modelar una identidad social y cultural al adoptar un código lingüístico. La re-valoración dirigida del hebreo como lengua oficial del moderno Estado de Israel es una muestra del papel que tiene en la construcción de identidades la adopción de una lengua. En el caso de Yunguillo, no se da la pretensión de migrar a la adopción plena de la L2. Las condiciones objetivas no permiten el **transfugio** de la cultura inga al lugar social del colono hispano-hablante como ocurrió en el caso de los yanacunas. Incluso en el contexto histórico actual (que no explica el fenómeno del mantenimiento de la lengua inga pero se considera un factor de apoyo), las ventajas legales que comporta el ser reconocido por el Estado como miembro de un pueblo indígena,⁴⁰ han producido en medios rurales y urbanos la adscripción de mestizos a las organizaciones indígenas, en una especie de **reindigenización** que no implica necesariamente la adopción de la lengua indígena.

⁴⁰ Ventajas como la no obligatoriedad de prestar el servicio militar en un contexto de guerra como el colombiano, o ser clasificado como de estrato social 0 o 1 para efectos de tarifas en servicios públicos como la salud o la educación, o la posibilidad de entrar a beneficiarse de proyectos económicos de financiación externa, de ONGs, etc. atraen a no pocos mestizos a adscribirse en las organizaciones indígenas.

Cuando los **ingas** de Yunguillo consideran el fenómeno de la **reindigenización** de los mestizos, reafirman con más ahínco la marca inconfundible de la identidad indígena en el uso de la lengua; no solamente en la comprensión de la L1 (bilingüismo pasivo) sino también en la capacidad de hablarla. Se considera, entonces, en los mestizos y **colonos**, como un signo de comunión con el proyecto indígena, su interés por aprender o al menos entender la lengua inga.

La relación entre las dos sociedades se hace explícitamente integracionista cuando se da en condiciones de dependencia. Es decir, cuando se abre la participación al indígena dentro del sistema y se le permite que sea otro, diferente, aunque sub-ordinado, sometido, como consumidor de los bienes materiales y simbólicos del mercado al cual se integra, pero sin derecho a **cotizar** dentro de él sus propios bienes. Se trata de una ecuación en la que su diferencia es equivalente a su lugar de **clase subordinada**. Cuando la entrada a un sistema de intercambios entre sociedades y culturas se realiza en estas condiciones, no es posible el **“empoderamiento”** del menor con su propio estatuto, realmente como diferente o auténtico: debe asumir el proyecto identitario de la sociedad dominante, y así deja de ser él mismo para ser parte del engranaje del sistema. Es obvio que en este juego no han querido entrar los ingas.

El fortalecimiento de la lengua indígena puede no ser el único eje de construcción de un proyecto de identidad dentro de relaciones económica y políticamente asimétricas entre las culturas en conflicto. La lengua indígena sólo puede garantizar su supervivencia dentro de un proyecto identitario integral. Y la explicación de sus procesos de transformación a causa de la lengua dominante no puede dejar de ser considerada dentro de este marco social de conflicto y de estrategias de resistencia cultural, social y política.

Yunguillo bilingüe

Las comunidades de Yunguillo continúan en un relativo aislamiento geográfico. Esto hace posible que el flujo de influencias externas sea poco intenso, aunque se ciernen procesos para la construcción de vías que atravesarán el territorio del resguardo, a mediano plazo. Mantener este relativo aislamiento diferencia a las comunidades de Yunguillo de otras inga-hablantes que viven un contacto e intercambio mucho más

intenso con la sociedad nacional, como es el caso de las comunidades del municipio de Santiago, en el Valle de Sibundoy.

Las particularidades de un lugar que históricamente ha sido un enclave para la circulación de culturas andinas y amazónicas, ha tenido en la lengua un reflejo palpable de la dinámica de apertura a la convivencia con el otro diferente, con las culturas diferentes, y a sintetizar este proceso no en la disolución sino en la pro-existencia dinámica de la identidad inga.

Las condiciones de interacción entre culturas con distintas lenguas, han sido de asimetría. Han generado en la cultura **subordinada** formas estandarizadas de bilingüismo, es decir, verdaderas **culturas bilingües** que definen espacios y usos para cada lengua, y que aceptan interferencias de la lengua de los dominadores en la lengua de los subordinados. La estandarización de estos usos socialmente aceptados (usos socialmente eficaces) sucede en el mismo ámbito de la oralidad, pues son **ágrafos**. La autoridad allí es el **mercado** de los discursos orales, por lo cual, lo aceptado es lo que se puede comprender por la mayoría. En las sociedades con escritura, en cambio, la **autoridad** en materia lingüística la ejerce la intelectualidad, la clase de los escribanos, los gramáticos y los maestros **detentadores** de la oficialidad amparados por aparatos de poder político y coerción más amplios (Bourdieu,1985).

Que exista una correcta forma de hablar no solo se da por la aceptación de los discursos comunicativos dentro del grupo social, sino porque los sectores hegemónicos dentro de la sociedad dominante, con la autoridad simbólica de la que están investidos gracias a su poder, han fijado lo correcto y lo incorrecto estandarizando las formas de usar el C. La diglosia sería esta diferenciación de discursos: uno **prestigioso**, normatizado en alto grado, y otro *popular*; el primero, como variedad especializada y diferenciadora del **dialecto** de los **sectores sociales poderosos**; el segundo, como el conjunto de variedades populares de uso en los sectores dominados. El manejo del C en Yunguillo sería, en este sentido, diglósico, pues la habilidad desarrollada en la L2 no coincide con los usos **prestigiosos**.

Lo más frecuente es que, entre comunidades indígenas, el uso de la L2 sea diglósico, pues los nativos no desarrollan su habilidad comunicativa en esta lengua a partir del contacto con discursos construidos con las variables prestigiosas de aquella, sino que la aprenden en espacios interculturales donde la variedad circulante del castellano es

popular y doglósica respecto de los usos prestigiosos de la lengua, los de las elites hegemónicas.

En el paso que hace una sociedad de manejar su lengua materna sólo oralmente a la necesidad de contar con una expresión escrita para la misma, se plantea el problema de definir niveles de aceptabilidad en la habilidad escrita. La creación de una forma de legitimación de la actuación lingüística en la escritura no puede ser la simple puesta en circulación de textos, sino de normatización para su producción. Se suman, entonces, formas prestigiosas de uso tanto para la L2 como para la L1, y formas populares para ambas lenguas. Con la escritura, el poliglotismo estalla. Para ambas regulaciones, la institución escolar, presente en todas las comunidades ingas, desempeñan un papel fundamental.

Empiezan a reñir los usos comúnmente aceptados y tradicionalmente eficaces, con la normatividad de la lengua de las nuevas autoridades escolares. Los escenarios de estos conflictos son la educación formal bilingüe y la organización política. No parece extraño, entonces, que uno de los espacios en los que la organización étnico-política inga de Musu Runakuna haya emprendido, años atrás, un proceso de cohesión social, fuese precisamente la unificación del alfabeto inga. Esta fue una propuesta (o mejor, una disposición política) que reemplazara los usos de escritura en procesos investigativos y pedagógicos anteriores, liderados por lingüistas del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) y bajo el amparo de la Iglesia Católica. Que una organización indígena autónoma hiciera su propuesta de alfabeto, constituía una señal inequívoca de su autonomía e independencia política de grupos sociales y políticos externos. Sin embargo, con la expedición de un decreto que diga cómo usar la lengua, a pesar de ser hecho desde un lugar de poder reconocido como legítimo, no se adopta de manera automática en el uso cotidiano de la lengua.

El problema de la normatización y normalización del uso del inga escrito asumido por las organizaciones indígenas, muestra la pertinencia de observar el fenómeno del uso real de la lengua, sus procesos de evolución en un contexto conflictivo y las implicaciones de este proceso en la construcción de una identidad étnica en donde la lengua se ha convertido en un espacio privilegiado de lucha simbólica y política.

Volvamos a la descripción de las condiciones del bilingüismo. ¿Cómo se da el bilingüismo en estas comunidades y cuál es el nivel de interferencia del castellano sobre el Inga? La primera constatación evidente es el uso frecuente del C en espacios extra-

familiares⁴¹ de socialización como la educación formal (tanto dentro como fuera del resguardo), la ritualidad religiosa, las relaciones de mercado y socio-políticas. La eficacia de las comunicaciones sostenidas en L2 dentro de estos espacios, y el poder ejercido por los hablantes de ésta⁴² (tanto monolingües como bilingües) estandarizan estrategias de comunicación en L2. Proliferan allí textos de contenidos culturales, ritualidades y protocolos propios de la C2. El valor de la L2 es mayor en estos espacios, y se constituye en signo de autoridad política.

El mercado es tanto más oficial, es decir, de acuerdo con las normas de la lengua legítima, cuanto más dominado está por los detentores de la *competencia* lingüística legítima, autorizados para hablar con autoridad [...] la *competencia* legítima es la capacidad estatutariamente reconocida a una persona autorizada, a una “autoridad” para emplear en las condiciones oficiales la lengua legítima (Bourdieu, 1985: 43).

En una asamblea comunitaria, por ejemplo, la definición de asuntos como **el orden del día**, o **la verificación del quórum** o acaso el **levantamiento de un acta** se realizan en L2. En muy raras ocasiones he visto en los tableros de las asambleas un texto escrito en inga. Los procesos de justicia que se llevan en el cabildo tienen esta tensión lingüística: las declaraciones que hacen los testigos de un proceso, los consejos de sabiduría que dan el cabildo o los padres de familia de los implicados suceden siempre en L1. Pero al asentar los acuerdos por escrito, al levantar un acta de definición de linderos, los textos son construidos en L2.

Esta hegemonía casi absoluta del C sobre el inga en el aspecto escrito plantea que todos los desarrollos de nuevos espacios sociales que se abran y tengan una mediación del texto escrito, se presentarán como espacios de desequilibrio entre L1 y L2.

Por otra parte, se da la **adopción** de elementos de la lengua dominante al tomar de ésta palabras que designan nuevas realidades antes desconocidas o bien se toman

⁴¹ Algunos habitantes de Yunguillo anotan que en el seno de las familias también es usado el castellano como lengua de relación, diálogo e incluso de enculturación de los niños. Estos casos, sin embargo, son pocos y pueden explicarse por el bilingüismo sustractivo de uno de los padres a causa de haber vivido en una comunidad mestiza durante algunos años.

⁴² Es indudable que el manejo competente del castellano como segunda lengua otorga prestigio, autoridad y poder al interior de la comunidad. Un gobernador que se expresa mal en castellano recibe burlas y la asamblea desconfía de su capacidad de gestión política.

elementos que entran a reemplazar o suplantarse a los de la lengua subordinada, ya sea con la adopción lexical de voces castellanas que conservan su sentido original o bien que se resignifican. Estos procesos pueden tener varios niveles de expresión (Cf. El desarrollo de la tipología en 2.4):

Transpolaciones directas:

- a) por reemplazo de la voz de la L1 por una de la L2.
- b) Incorporación de material lingüístico en otra forma estructuralmente similar a la de la L2.

Transpolaciones indirectas:

- a) Convergencia lingüística, se adopta un elemento por similitud gramatical.

Estas *interferencias lingüísticas* son típicas de situaciones de bilingüismo diglósico. Lehiste (citado por Haboud, 1998 : 66) las define como “desviaciones de la norma que se dan en la lengua de comunidades bilingües como resultado de su familiaridad con más de una lengua”. Para Haboud (1998), esta **inestabilidad** de la norma de la L1, puede tener 2 expresiones básicas: 1) filtración o *goteo* de la función lingüística (*leakage in function*), cuando no se establece claramente qué lengua debe usarse en determinados contextos lingüísticos; y 2) mezcla en la forma lingüística (*mixing in form*), cuando las voces adoptadas son transformadas y la matriz misma de la lengua interferida se ve transformada de alguna manera.

No es posible determinar universales sobre el fenómeno, pues precisamente está definido socialmente por las características de las 2 lenguas en contacto y conflicto. Haboud (1998 : 67) encuentra que en el **prolongado contacto** entre el Q y el C en la sierra ecuatoriana se ha dado una interacción que permite a ambas lenguas *nuevas posibilidades pragmáticas*. La bidireccionalidad de los **goteos** y de las **mezclas** en la interferencia es más clara cuando hay un conflicto más simétrico demográfico, social, política y económicamente hablando. Cuando la lengua indígena se encuentra en desventaja por la vulnerabilidad social, política y económica de las comunidades, la incorporación de elementos lingüísticos en la lengua subordinada será más evidente que las presentes en la lengua dominante.

Breve descripción de la lengua inga

El presente apartado no pretende ser una **gramática** de la lengua inga. Es una brevísima descripción (bastante informal) de algunos de sus aspectos fono-morfo-sintácticos, con el objetivo metodológico de identificar la matriz en la que se adoptan y adaptan recursos léxicos y fono-morfo-sintácticos del castellano. Esto permitirá diferenciar sistemáticamente las formas que tradicionalmente han pertenecido a la familia Q y aquellas que no, es decir, las **interpolaciones**.

El inga⁴³ es una lengua aglutinante y acentual. De la gran familia Quechua (Q), se clasifica como QIIB (**Garcés, 1999**); se habla en Colombia en el departamento de Nariño (Aponte), en el Alto Putumayo (Santiago, San Andrés) y en las riveras del río Caquetá entre los departamentos del Putumayo, Cauca y Caquetá. De sus variaciones dialectales, pueden reconocerse 4 grupos básicos de hablantes: (1) el inga de Santiago, en el Alto Putumayo; (2) el inga de San Andrés igualmente en el Alto Putumayo; (3) el inga de Yunguillo - Condagua – Mocoa, en el Medio Putumayo; y (4) el inga del medio y bajo Caquetá desde Guayuyaco hacia abajo en la cuenca de ese río. Si bien hay asentamientos ingas en otras partes del país (la comunidad inga en Bogotá es apreciable), no hay otras variaciones dialectales.

De la fonología

En la tabla siguiente, se presenta el repertorio fonológico⁴⁴. No se usan signos del alfabeto fonético internacional (IPA), sino la propuesta ortográfica del Proyecto Etnoeducativo de Yunguillo (Cf. Pérez, 2000).

Descripción fonema				Gr a-fía	Ejem-plo	Significado castellano
Vocales	central redondeada	baja	no	a	api	sopa de maíz
	anterior	alta	no	i	illariy	perderse

⁴³ En el castellano de la región, se habla de “el inga” y “la inga” indistintamente para referirse a esta lengua.

⁴⁴ Para un listado de los alófonos posibles de estos fonemas, ver: Levinsohn Stephen y Tandioy Francisco, 1990a, 1990b. Es de notar la desaparición de casi todo vestigio de las oclusivas velares y africadas de Q sureño.

	redondeada			
	posterior alta redondeada	u	unguy	dolor
Conso- nantes	bilabial oclusiva sorda	p	pisku	pájaro
	dental oclusiva sorda	t	turu	barro
	velar oclusiva sorda	k	killa	luna
	bilabial oclusiva sonora	b	batan	tabla de moler
	dental oclusiva sonora	d	indi	sol
	velar oclusiva sonora	g	sungu	corazón
	bilabial nasal	m	maki	mano
	dental nasal	n	nina	fuego
	palatal nasal	ñ	ñaña	hermana (de una mujer)
	dental sibilante sorda	s	saparu	canasto
	palatal fricativa sorda	sh	shipka	canilla, tobillo
	velar fricativa sorda	j	jigra	mochila
	palatal vibrante sonora	r ⁴⁵	ruray	hacer
	dental líquida lateral	l	lambi(Y)	mosquito
	palatal líquida	ll	allilla	bien ~ de buen modo
palatal africada sonora	ch	chaki	pie	
Semicons.	palatal sonora	y	yuyay	pensar
	velar sonora	w	wawa	niño(a), hijo(a)

Si bien la fonología del inga y de las lenguas de la familia Q solo cuenta con tres vocales (/a/, /i/, /u/), en algunos dialectos, **y** para ciertos contextos, la /i/ puede pronunciarse como [e] y la /u/ como [o]. En la escritura de expresiones propias del inga, conservaremos solo las tres vocales originales. En casos de palabras de origen C o de otras lenguas indígenas, emplearemos la e y la o, como en *anduche* (bebida de yuca fermentada).⁴⁶

En Yunguillo, la diferencia de pronunciación entre la semiconsonante *yod*, graficada como {y}, y la palatal líquida /l/ es poco apreciable. En Yunguillo, se da de manera sistemática una articulación africada y sonora de la /l/ que se reconoce como un alófono

⁴⁵ Respecto de este fonema, existen diversas formas alofónicas de utilizarlo en los dialectos del inga; como vibrante postalveolar sonoro, por ejemplo. En el alto Putumayo se pronunciará dental, múltiple y sonora; en Yunguillo será más palatal y sonoro, no siempre múltiple.

⁴⁶ En este trabajo se escribirán conservando igualmente la ortografía original castellana las palabras adoptadas de esta lengua, salvo en aquellos casos en los que su transformación fonética haya superado el 50% de sus fonemas. En el caso de adopción de palabras de otras lenguas indígenas de pueblos circundantes como el Kamentzá se presenta el mismo fenómeno (por ser palabras más bien raras en el habla de Yunguillo, no se hará mayor referencia a estas).

de la palatal líquida. Este fenómeno, llamado “yeísmo”, no es raro: es muy frecuente en el castellano hispanoamericano. En el caso de Colombia, por ejemplo, la pronunciación de {lluvia} se realiza en algunas regiones como [yuvia]. El *yeísmo* causa problemas semánticos tanto en castellano como en el inga, con palabras *homófonas*. En inga, por ejemplo, se presenta dificultad con pares como *yuyay* (‘pensar’) y *llullay* (‘mentir’).

El uso en el dialecto inga de Yunguillo (IY) de la [y] en lugar de las voces que llevan /ll/ sería un caso de transformación alofónica dialectal; no el reemplazo del fonema. Es decir, es un cambio que no implica transformación de significados en la lengua general.⁴⁷ Se trata entonces de una regla fonológica y ortográfica difícilmente explicable a partir del habla dialectal de Yunguillo, y que únicamente puede obtener su explicación al hacer consciencia de su raíz etimológica Q.

Por otra parte, en el caso de la /y/ en posición final de una sílaba, como en los verbos imperativos y las formas absolutas, la forma de la coda de la última sílaba sería /-V+y/. En Yunguillo la pronunciación de la /y/ final, en este modo verbal, es, la mayoría de las veces, [ī] (*ī* larga), de modo que tendríamos [su.yaī] (¡espera!) en lugar de [su.yay]. La diferencia, sutil pero apreciable, sin embargo, no da pie para un cambio de paradigma fonológico u ortográfico. Una [ī], por su prolongación, tiende a cerrarse alveolarmente como una /y/. En este caso se hace el recorrido inverso: la /y/ se convierte [ī].⁴⁸ En el caso de las sílabas con formas diptongoides intermedias en las palabras, como /-ay/ o /-uy/, sucede el mismo fenómeno: la /y/ se abre y puede sonar como una [ī].⁴⁹

En inga los pulsos silábicos se forman por un núcleo vocálico con o sin una inicial consonántica simple y con o sin una terminación consonántica simple.⁵⁰ Tendríamos

⁴⁷ En la misma línea, ver: Levinsohn y Tandioy, 1990.

⁴⁸ De hecho, en la unificación del alfabeto inga realizado en 1991, se acordó escribir este modo verbal con la doble {i}, que representaría la *i* alargada: {su.iaii} = *espera*. Acerca de mis diferencias respecto de la propuesta ortográfica de Musu Runakuna y una sustentación detallada de la ortografía desde el PEC de Yunguillo (Pérez, 2000).

⁴⁹ De allí quizás la propuesta 1991 optó escribir estos diptongoides como verdaderos diptongos; así se debía escribir /tay.ta/ como {tai.ta} = *papá*; /kay.pi/ como {kai.pi} = *aquí*; /ay.cha/ como {ai.cha} = *carne*; /tu.kuy.lla/ como {tu.kui.lla} = *todos*, etc.

⁵⁰ La consonante de coda de una sílaba puede ser cualquiera salvo la /x/, que suena como la {j} del castellano, aunque ésta pueda aparecer en ocasiones como alófono de la /g/ en posición intermedia, cuando la sílaba a la que pertenece es seguida por otra que inicia con una consonante sorda, /sugpi/ → /sujpi/, pero aquí se escribe {g}

pues solo los siguientes cuatro paradigmas silábicos formalmente expresables como: (C) V (C):⁵¹

Un ejemplo ilustrativo de cada uno de sus formas expresivas:

u.ma		kam	in.di		chaw.pi	
V	CV	CVC	VC	CV	CV	CV
Cabeza		Tu	Sol		medio	

Un caso especial de la fonología inga es el caso de las oclusivas orales sordas, que se sonorizan cuando siguen a una consonante nasal. Esta asimilación es característica de esta lengua de la familia Quechua. Así tenemos:

- Inti → indi = sol
- Kinti → kindi = colibrí
- Ñampi → ñambi = camino
- Pampa → pamba = valle
- Kanki → kangi = eres
- Sunku → sungu = corazón

Para el caso de la evolución de los diptongoides quechuas, /aw/, /wa/ valgan algunas consideraciones más para el dialecto IY.⁵² Estas formas cabrían mejor en un paradigma silábico especial: /VC_v/ /C_vV/. En Yunguillo,⁵² estos diptongoides se transforman en la enunciación en verdaderos diptongos precedidos por lo general de una vocal: /CV+/ /C_vV/. → /CVV/.

Un caso de creación de diptongos en Yunguillo es la supresión de la consonante inicial /w/ en sílabas que siguen a otra terminada en /-u/, uniendo las dos sílabas colindantes en un diptongo. Tenemos la transformación /pu.wan.gi/ → [puan.gi].⁵³ Por último, encontramos, en la pronunciación dialectal, una transformación sistemática del

⁵¹ Sobre nuevos paradigmas silábicos, Cf. 2.4.

⁵² Igualmente en la comunidad inga de San Andrés, en el Valle de Sibundoy.

⁵³ Saludo cotidiano que corresponde a la contracción de ¿imasata pakaripuwangi? = “¿cómo amaneciste para mí?”

diptongoide /-aw/ en /-au/ e incluso con una semioclusión al final de la sílaba /-au'/⁵⁴ en las sílabas intermedias seguidas de una consonante sorda (como: s, t, ch, k, p) sirvan de ejemplo:

- /waw.ki/ → [wau.ki] ~ [wau'.ki] = hermano (de varón)
- /kaw.say/ → [kau.say] ~ [kau'.say]. = vida ~ vivir

De los nombres

El inga, por su carácter aglutinante, tiene una gran versatilidad para formar nombres, aglutinando raíces nominales o nombres con adjetivos

Singa = nariz + mapa = sucio → *singa-mapa* = mocoso

Yawar = sangre + kaspi = árbol → *yawar-kaspi* = árbol que sangra

El inga asigna marcas de número plural a los sustantivos, mas no permite la redundancia de estas en sus determinantes; la ausencia de las mismas correspondería al singular.

Alku → alku.**kuna** = perro → perros

Ruku alkub**kuna** = viejo (sin marca de número) perros (plural)

No se reconocen marcas de género gramatical. Esto no quiere decir que semánticamente, en unidades culturales, no se categorice a los objetos nombrados como femeninos o masculinos. Así, *kuychi* (el arco iris) es masculino y *alpa* (la tierra) es femenina. *Kuychi* podría ser agente (no paciente) del evento *fecundar*.

Por ser una lengua aglutinante, según la función que desempeñen los nombres dentro de una oración, estarán acompañados de una serie de sufijos marcadores de la relación de caso. Sólo el nombre que podría tomarse como “sujeto” de la oración no porta tales marcas.

- Chi **yachag** sachukupi achka punchakuna purin = ese *sabio* monte+en muchos días caminó.

⁵⁴ Esta forma, que no es frecuente en Yunguillo, se da en otros dialectos como en el de Santiago. Por esta razón, en la normalización ortográfica que usan estas comunidades se ha escrito esta breve oclusión fonética como {g} = {waug.ki}, desconociendo la estructura fonológica común.

Si bien no siempre es necesario, se marca con el uso del sufijo **/-ta/** al objeto sobre el cual recae la transformación de un estado de cosas por una acción-proceso, es decir, el paciente. Esto equivaldría al objeto directo de una oración transitiva:

Wasi-**ta** puchkan = terminó la casa (de construirla).

Se usa el sufijo **/-pa/** para señalar la relación de dominio (posesión o pertenencia de un objeto o la relación de todo-parte:

Arcadio-**pa** wasi = Arcadio+de casa ~ la casa de Arcadio.

Wasi-**pa** pungu = casa+de puerta ~ la puerta de la casa.

Para expresar que el objeto nombrado está íntimamente involucrado con otro en la realización del evento, se usa el sufijo **/-ndi/**. Implica compañía, complementariedad necesaria, pareja, redundancia:

Warmi-**ndi** payta kawaspa mancharin = mujer+con él+OD ver+simultaneo asustar+reflex+pasado ~ la mujer, viendo a su marido, se asustó.

Con el sufijo **/-wa/** se expresa la coexistencia, compañía, concordancia o el sentido instrumental del objeto:

inga-**wa** rimanakusunchi = inga+con hablar+progresivo+1ª Pl+ futuro ~ entre nosotros hablemos *en* inga (usando el inga).

Con el sufijo **/-manda/** se expresa la relación de causalidad de un objeto dentro de la unidad del evento o bien el origen del estado de cosas expresado por el mismo (¿en sentido oblativo?):

yachag-**manda** ambi upiani = yachag +causa remedio tomar+1ª S.

yachachig Mocoa-**manda**- karka = profesor Mocoa+gentilicio ser+pasado.

Con el sufijo **/-sina/** se expresa término de comparación o semejanza:

wasi-**sina** awa = casa+comparativo alto ~ es alto como una casa.

governador-**sina** rimangapa yachan = gobernador+comparativo hablar saber+3ªS ~ sabe hablar como si fuera un gobernador.

Usualmente, un sustantivo que esté modificado por este sufijo aparece precedido del determinante *imasa* (como):

Nukamanda **imasa** mama-**sina** kangi = yo+destinatario como mama+comparativo ser+2ª S.

Hay una gran diversidad de sufijos para precisar las variables de la que participan los objetos de un evento como locativos del mismo o como circunstancias espaciales. Cuando el objeto es referido como el locativo en el cual se realiza un evento se marca con el sufijo **/-pi/**:

Uku-**pi** churaypuay = dentro-locativo poner+beneficio para 1S sobre 3º+ imperativo ~ ponlo dentro.

Para señalar que el lugar referido se identifica con una persona o pertenece a ella, se usa el sufijo compuesto **/-pagpi/ (-pa-g-pi)**:

Chi Atahualpa Graciela-**pagpi** karka = esa gallina Graciela+genitivo+agentivo+locativo estar+pasado ~ Esa gallina estuvo donde Graciela.

Cuando el locativo es el destino del evento, dirección final del mismo, se marca con el sufijo **/-ma/**:

Yunguillo-**ma** rikuni = Yunguillo+dirección meta ir+progresivo+1ª S ~ voy hacia Yunguillo.

Para indicar que la dirección de un movimiento es hacia lugares identificados con personas o hacia personas mismas se usa el sufijo compuesto **/-pagma/ (pa-g-ma)**:

Rafael-**pagma** trabajangapa rinkuna = Rafael+genitivo+agentivo+ locativo meta trabajar ir+3ª P ~ fueron donde Rafael a trabajar

Si la idea que se quiere expresar es que se hace un recorrido cuyo final es el lugar con el cual se identifica determinado objeto, se usa el sufijo compuesto **/-pagkama/ (pa-g-ka-ma)**:

Pakay-**pagkama** almay yukani = guamo+genitivo+agentivo+ existencial+locativo-meta desyerbar deber+1ª S ~ debo desyerbar hasta donde está el guamo.

Wichayma, Isidro-**pagkama** purikusa = arriba+locativo-meta isidro + genitivo+agentivo+existencial+locativo-meta caminar+progresivo+1ªS+ futuro ~ estaré caminando hacia arriba, hasta donde Isidro

De los verbos

El infinitivo, o forma absoluta de los verbos, se forma añadiendo el sufijo **/-y/** al lexema raíz, que bien puede provenir de un nombre:

Kalpa – y = correr

Sin embargo, en los tiempos compuestos, también es utilizado con el sentido de realización de la acción la raíz verbal seguida del sufijo **/-nga-pa/**:

Pugya-**ngapa** munankuna = jugar querer+3ªP ~ quieren jugar

Existen verbos derivados que se forman a partir de raíces verbales o bien de sustantivos a los que se les agregan sufijos. Con la partícula **/-ri/** se transforma la acción del verbo en reflexiva. Por su parte, el sufijo **/-chi/** convierte al verbo en causativo (**hacer [...]**):

Kaway = mirar → kawa-**ri**-y = ver+reflexivo = aparecer ~se deja ver

→ kawa-**chi**-y = ver+causativo = mostrar, hacer ver

Pugyay = jugar → pugya-**ri**-y = jugar+reflexivo = jugarse

→ pugya-**chi**-y = jugar+causativo = hacer jugar

Por otra parte, es posible formar verbos en los que el evento consista en la formación de un objeto o estado de cosas en “llegar a ser” algo, añadiendo el sufijo **/-ya/** al sustantivo que nombra ese estado de cosas:

- Mapa = sucio

→ mapa-**ya**-y = sucio+(llega a ser)+infinitivo ~ ensuciar;

mapa-**ya-ri**-y = sucio+(llega a ser)+reflexivo+infinitivo ~ ensuciarse;

→ mapa-**ya-chi**-y = sucio+(llega a ser)+causativo+infinitivo ~ hacer ensuciar algo

- Azael llagtapi wasi-**chi**-ku = Azael pueblo+locativo casa+causativo+progresivo ~ Azaél está haciendo casa en el pueblo

Al añadir el sufijo compuesto **/-ra-ya/** a una raíz verbal, o incluso a un sustantivo, se deriva un verbo que se refiere a una acción continua, estable o sin interrupción que se considera como un estado dinámico:

- Niy = decir

→ ni-**raya**-y = decir quiere decir ~ significar

- Pambay = enterrar

→ pamba-**raya**-y = dejar enterrado

→ pamba-**raya-ska** = está enterrado

→puñuy = dormir.

- puñu-**raya**-n = se quedó dormido.

En el inga, todos los verbos son regulares. Las marcas sintácticas de persona, señaladas en columna 3 (de la siguiente tabla), para los verbos son comunes en todos los tiempos, salvo para el futuro, al que le corresponden las formas indicadas en la columna 2, por lo cual no aparecen las primeras en este tiempo. A la forma básica de la columna 3 anteceden las marcas sintácticas propias de cada tiempo indicado en la columna 1. Si no aparecen, se entiende que se trata del tiempo presente, es decir, al momento de la interlocución en el cual pueden terminarse los eventos referidos (a menos que se exprese lo contrario). De este modo, el sujeto puede aparecer tácito en la oración e inferirse por la forma verbal.

			1	2	3
Persona	Pro-nombre	Raíz verbal	Marca sintáctica del tiempo	Marca de persona para futuro	Marca de persona general
1 S	nuka	ri- (= ir)	-rka = pasado -ska = perfectivo	-sa	-ni
2 S	kam			-nkangi	-ngi
3 S	pay			nga	-n
1 P	nukanchi			sunchi	-nchi
2 P	kamkuna			nkangi	-ngichi
3 P	paykuna			ngakuna	-nkuna

Se pueden componer tiempos simples y, a partir de ellos, progresivos, añadiendo el sufijo /-ku/. A modo de ejemplo para la primera persona singular:

Presente	Presente progresivo	Futuro intencional	Futuro intencional progresivo
Samuni	samu-ku-ni	risa	rikusa
Vengo	estoy viniendo	iré	estará yendo

Incluso, en el modo imperativo, el uso del sufijo **/-ku/** expresa que la orden debe ser realizada en un tiempo continuo:

- ¡Almay! → ¡alma-**ku**-y! = cosechar+progresivo+imperativo = ¡cosecha!
≈ ¡Esté cosechando!

Para dar el sentido de acción perfeccionada, el verbo puede ser modificado por el sufijo **/-ska/** y ser acompañado del verbo **/kay/** = ser, como auxiliar conjugado en cualquier tiempo. A modo de ejemplo, para la primera persona singular:

Pretérito perfecto	Pretérito pluscuamperfecto
Kawa- ska -ni	Kaw aska karkani
He visto	hube mirado

Para indicar acciones que pueden o pudieron ser ejecutadas (formas potenciales) es decir, que su cumplimiento o conclusión no se ha verificado, también se usan sufijos verbales y verbos auxiliares. El verbo principal, que concentra el significado del evento, utiliza los sufijos **/-nga/** referido a la realización futura propiamente dicha seguida del sufijo **/-pa/** (usado en los nombres como genitivo); se puede considerar como un sufijo cohesionado: **/-ngapa/**. A este verbo le acompaña alguna de las formas del verbo **/kay/** (ser) que cumple las veces de verbo auxiliar y especifica el tiempo en el que habría de realizarse la acción.

1ª. singular	Pretérito potencial
Presente potencial	
Puri- nga-pa kani	Puri- ngapa karkani
(Caza+realización futura) + ser+1S-presente	(Cazar+realización futura) + ser+pasado+1S

Particularidades de los eventos pueden ser representadas en las formas verbales por otros sufijos como es el caso de los que indican la direccionalidad espacial de la acción. La suma a las raíces verbales del sufijo agentivo **/-g/** más las raíces de los

verbos **riy** (ir) o **samuy** (venir), precisan que se da un movimiento direccionado respecto del lugar que ocupa el hablante.

- yanu-g-ri-sa = cocinar+agentito+ir+1S futuro ~ iré a cocinar!
- ¡Miku-g-samu-y! = comer+agentito+venir+imperativo ~ ¡ven a comer!

El sufijo **/-mu/** añadido a la raíz verbal antes de la marca verbal de persona y de tiempo, indica que la acción se realiza en dirección de quien habla o hacia el espacio desde el cual éste habla. Tal es el origen del verbo **apamuy** (traer), derivación del verbo **apay** = llevar!

Paypa mamata kawa-**mu**-rka = 3ªS+genitivo madre+OD mirar+locativo-dirección del hablante+pasado ~ vino a ver a su madre!

Otros accidentes del evento se nuclean en el verbo con el uso de sufijos, como los de beneficio. Ellos indican quién es el beneficiario de la acción, a la manera de pronombres enclíticos. Cuando el beneficio de la acción se espera recaiga sobre la primera persona singular (el hablante), se utiliza después de la raíz verbal y antes de las desinencias personales, el sufijo marcador de beneficiario **/-wa/**:

- ama saki-**wa**-ngi, pusa-**wa**-y = no (dejar+beneficiario 1S+marca verbal 2S), (llevar+ beneficiario 1S+imperativo) ~ ¡no me dejes!, ¡llévame!

Cuando el beneficiario de la acción del verbo son la segunda o tercera personas se usa el sufijo **/-pu/** después de la raíz verbal y antes de las marcas de tiempo y persona:

- tarpu-**pu**-rka-ngi = sembrar+beneficiario 3S+pasado+marca verbal 2S ~ lo sembraste para él!

Cuando la acción se realiza en beneficio de la primera persona (el hablante), mas no sobre ella misma, se usa después de la raíz verbal el sufijo **/-pua/**, que a su vez es una forma de fusión de los sufijos de beneficio **/-pu/** + **/-wa/**. Muchas veces es utilizado seguido del imperativo **/-y/**, para dar el sentido de petición de un favor más que como una orden:

- basura kanchama sita-**pua**-y = basura (patio+locativo de dirección-meta) (botar+ beneficiario 3S+ beneficiario 1S+imperativo) ~ bótame la basura hacia el patio!

Del orden de la oración

La sintaxis normal de las oraciones inga es la de la secuencia [sujeto + Objeto + Verbo] aún cuando pueda transgredirse tal orden en discursos más complejos, como en oraciones subordinadas y contextos particulares.

Sujeto	Objeto	verbo
Nukapa wawki	Mocoama	riy yukarka
(Pron 1s+ posesivo) hermano de varón	Mocoa + locativo de dirección - meta.	(Ir+imperativo) (deber+pasado)
Mi hermano	A Mocoa	Debió ir

En oraciones compuestas, la oración subordinada suele preceder a la oración principal y se encuentra marcada por sufijos verbales que determinan su simultaneidad /-gura/, anterioridad /-spa/, anterioridad condicionada /-gpi/, el efecto del evento es condicionado espacio-temporalmente /-nkama/. Cuando el efecto es la realización de un evento, el evento-producto lleva el sufijo /-gta/:

1. Tamiaku-**gura**, nuka puñukurkani:

(Llover-progresivo-simultaneidad) pron 1S (dormir+progresivo+pasado+ marca verbal 1S) ~ mientras llovía yo estaba durmiendo.

2. Miku-**spa** ringi:

(Comer+anterioridad) (ir+marca verbal 2S) ~ vete después de comer

3. Chaya-mu-**gpi**, yanusa:

(Llegar+locativo de dirección hacia hablante+anterioridad condicionada) (cocinar+futuro 1S) ~ si llega, cocinaré.

4. Alma-ku-gri-sa puchuka-**nkama**:

(Desyerbar+progresivo+futuro 1S) (terminar+condición espacio-temporal) = hasta terminar iré a estar desyerbando.

5. Paypa wasima chaya-**gta** sipasta pusarkani:

(Pron 3s+posesivo) (casa+locativo de dirección-meta) (llegar+evento producido) (muchacha+caso de Obj directo) (llevar+pasado+marca verbal 1ª S) ~ Llevé a la muchacha hasta llegar a su casa.

6. Jumbi-gta kalpani:

(sudar+evento producido) (correr+marca verbal 1ª S) ~ corrí hasta sudar

Una lengua interferida

Es preciso anotar que el fenómeno de las interpolaciones del C en el IY no es exclusivo del dialecto local. En textos normalizados realizados para las comunidades de Santiago, en el Alto Putumayo, se encuentran estas mismas interpolaciones.

En Tandioy (1984), sobre el carnaval de 1948,⁵⁵ encontramos:

sábado puncha pacariy, **alguacilcuna** rincunami Cuandevianoy **lomama**,
las tres de la mañana horamandata (pag. 29)

Alguacilcunapac chi **tiempo** yucarcacuna, **gobernadorpagpi**, **castillo** suti sayachigringapacuna. **Castillo** nirayarcami **gobernadorpa** wasi cascapi, sug **arcos** sina cahuarigapa. Chitac **ruraderomi** carca casa: [...] y caspicuna sayanacuscatac, **caderomi** carca muyugta, **verde** totoracuna huatasca. (pag. 4).

Encontramos palabras adoptadas por la imposición estatal de un orden político:

gobernador.

Alguacil.

Términos ligados al manejo del tiempo, cuyas medidas son dominadas por la cultura dominante (C2):

Tiempo.

Hora.

Las tres de la mañana.

La mención de objetos culturales propios de la liturgia popular cristiana:

Castillo.

Arco.

El conector de conjunción /Y/, es muy recurrido en general para ligar oraciones o secuencias de nombre y/o adjetivos, como en el C. Esta estructura sintáctica coordinada

⁵⁵ Se transcribe el texto con las grafías originales utilizadas en él y se escriben en negrilla las palabras con alguna interpolación del C.

es ajena a la tradición Q. Palabras como los colores (*verde*) o sufijos como /-dero/ (*cadereo, ruradero*) tienen igual uso en Yunguillo.

En los textos que se analizaron,⁵⁶ se cuantificaron las interferencias presentes en ellos. Se encontró una media de 25.9% de interferencia en cada discurso, con una desviación promedio de 7.24%. Algunos textos muestran entre 10.8% y 48.15% de palabras interpoladas con alguna interferencia.

Pasemos a identificar las características y constantes de estas interpolaciones.

Interpolaciones fonológicas

Es común en toda situación de adopción lingüística, que las palabras se viertan a la estructura fonológica de la lengua adoptante.⁵⁷ Estos “vertimientos” son más pronunciados cuando el dominio de la L2 es incipiente y no hay, por tanto, reconocimiento de las estructuras fonológicas extrañas a la L1. En el inga se encuentran casos de transformaciones fonológicas sistemáticas en voces adoptadas de la L2 como: /e/ → /i/; /o/ → /u/; /f/ → /j/; /au/ → /a.u/ ~ /a.gu/ ~ /aw/; /v/ → /b/; /z⁵⁷/ → /s/ ~ /sh/; /bl/ → /l/ y otras. Algunos ejemplos:

Palabra castellana	Vertimiento al inga
aguja	awja ~ auja
aguantar	awantay
blanco	lanku
feo	jiru ~ firu
filo	jilu ~ filu
fuete	juiti ~ juite ~ juete
haragán	argan
huevos	wibus
vejiga	bijiga
zapato	sapato

⁵⁶ En la presente edición, por razones de espacio, se ha omitido el corpus de textos que constituyeron la base para la identificación y categorización de las interferencias. El corpus de análisis lo constituyeron 16 discursos (en este apartado solo se presenta una muestra parcial) y un abundante material de observaciones de campo. Una muestra del corpus analizado puede consultarse en línea en la biblioteca digital de la Universidad Icesi bajo el nombre de esta misma publicación.

⁵⁷ Habría que anotar que la fricativa interdental sorda /z/ del español no es pronunciada como tal en los dialectos del español de Colombia, donde se usa principalmente como consonante fricativa sorda /s/, por lo cual la fuente regional de la cual se tomaría el préstamo fonológico condiciona tal modificación en las interpolaciones presentes en el inga.

Cuando el vertimiento a la fonología nativa de una palabra adoptada la hace distanciarse fonéticamente de su original, se podría afirmar que la adopción es más antigua en el proceso de contacto entre las lenguas, pues quienes habrían hecho la adopción tendrían un menor dominio de la fonología de la L2. En el caso de un prolongado contacto entre dos lenguas, como en Yunguillo, donde se ha constituido una comunidad bilingüe, es frecuente escuchar a los más jóvenes interpolar, dentro de discursos en inga, palabras adoptadas del C con su fonología original C.⁵⁸

Esta situación de inserción de nuevas estructuras fonológicas, llega a influenciar fonéticamente a otras expresiones originarias del inga, o a reforzar tendencias conocidas en el Q. La interferencia del uso de otros paradigmas silábicos en la fonología castellana ha logrado introducir en el habla inga nuevos casos, como la sílaba (C-L-V) (Consonante-Líquida-Vocal), que ha pasado a ser una estructura posible en el habla inga, aunque no sea propia de las raíces Q. Tal es el caso de:

- Tra.ba.jay = imperativo de trabajar.
- Pla.ni.ay = imperativo de *planear*, golpear con la parte plana del machete.
- Pri.mu= por primo.

Esto, en el caso de las voces adoptadas. Por otra parte, se refuerza la tendencia verificada en las lenguas Q en la que morfemas marginales de algunas palabras, adopten la forma CCV por la absorción de la consonante de coda de la sílaba anterior. Así, se da la transformación /CVC.CV/ → /CV.CCV/. Este es el caso de voces como:

- Pat.sag → pa.TSAG ~ cien.
- Chag.ra → cha.GRA ~ huerta.
- Wag.ra → wa.GRA. ~ vaca.⁵⁹

También se presenta la introducción de una oclusiva sonora como /b/ para crear una eufonía entre sílabas que tienen consonantes colindantes, sería el caso de voces como /wam.ra/ → /wam.BRA/. Estas dos tendencias presentes en otras lenguas Q se van

⁵⁸ Estas consideraciones han llevado a elaborar propuestas de ortografía inga en las que las palabras adoptadas conservan su grafía original castellana si en general no hay un gran cambio semántico (Pérez, 2000). Si bien entre los jóvenes es más notorio este hecho de la conservación de la fonología de origen de la palabra adoptada, también en personas mayores se da el caso.

⁵⁹ En Q, la palabra wagra designaba “cuerno”.

haciendo estructura fonológica en el inga hablado, por interpolación de formas fonéticas del C.

Estas rápidas consideraciones, que no son las únicas que podrían hacerse sobre la interpolación fonética del C en el IY, permitirían considerar que, en un futuro no muy lejano, se puedan introducir los paradigmas silábicos /CCV/, /CVV/, /CVVC/;⁶⁰ en la descripción misma del inga.

Igualmente, y quizás también por influencia de la fonología castellana, las oclusivas en posición final de las palabras han desaparecido casi por completo, con la excepción, nombrada más adelante, del agentivo /-g/, precisamente por ser éste un morfema que, como sufijo, modifica el sentido de las palabras a las que se agrega:

Wasi-yu-g = casa+poseedor ~ el que tiene casa.

Chusku ñawiyug = cuatro ojo+poseedor ~ cuatro-ojos ~ el que tiene gafas.

Una última constatación, es el estatuto propio de la oclusiva bilabial sonora /b/, ajena a las raíces Q, pero ya muy frecuente en voces usadas en el IY. Aparece en voces adoptadas:

Bandariy ← de bandas ~ partir, hacer que algo se divida. Por extensión, *bandari* ~ flojo, enclenque.

Bodoquera.

Burbuju ← gorgojo.

Butijun ← botijón, botija ~ barrigón.

[Kum.bi.dan.ga.pa] ← convidar.

Igualmente en posiciones de contigüidad con consonantes nasales:

Ñam.pi → ñam.bi.

Kam.pa → kam.ba.

Ka.llam.pa → ka.llam.ba.

También se encuentra en posiciones iniciales:

⁶⁰ Un ejemplo que podría ilustrar la tensión de este proceso de transformación, que no se inclina aún totalmente hacia la adopción de los diptongos, serían las voces del C adoptadas en las que existen secuencias vocálicas que se rompen en el habla inga de Yunguillo por la inserción de una /g/, tal como en /i.ma.hu.ra/ (¿a qué hora?) → /i.ma.gu.ra/; /pe.ón/ → /pi.gun/. Pero este proceso no se da en todas las voces: /le.ón/ > /lion/. Y en el caso de las sílabas de palabras castellanas con secuencias de dos consonantes, la supresión de una de ellas como en /blan.ko/ → /lan.ku/.

Bamba.

Binan.

Bututu.

Igual puede decirse de la oclusiva dental sonora /d/ que, con la anterior consonante, se han introducido en la fonología inga por interferencia del C:

/d/ en voces adoptadas:

Didu ← dedo.

Dibujay ← dibujar.

Dipanda ← de + panda (en inga = error) = de pronto ~ quizás ~ rara vez.

Condenay ← condenar.

/d/ en posición intermedia continua a consonante nasal:

Indi ← inti.

Wawkindi ← ¿...?

Paymanda ← paymanta.

/d/ en posiciones iniciales:

Didu ← dedo.

Danta.

Interpolaciones lexicales

Nos referimos en este caso a voces de origen C, principalmente sustantivos y verbos, que han sido adoptados en el uso cotidiano del IY para significar, primeramente, lo que denotan en el C regional.⁶¹

La organización **Musu Runakuna**, bajo la dirección del profesor Francisco Tandioy, se ha propuesto actualizar el diccionario inga-castellano que en 1978 publicaron los investigadores Domingo Tandioy, Alonso Maffla y Stephen Levinsohn. El trabajo ha sido enriquecido con voces de Aponte (Nariño) y del Bajo Putumayo (Yunguillo, Condagua, Mocoa, Guayuyaco, etc.).

⁶¹ sobre la resignificación de algunas voces adoptadas, ver el análisis en 3.3.

Este proyecto, aún en proceso de elaboración, difundió un borrador en septiembre de 1997 con aproximadamente 3500 entradas, entre palabras simples, derivadas⁶² y compuestas⁶³ de las cuales se contabilizan 490 que son reconocidas por el mismo diccionario como de origen castellano. Es decir, el 14% de los lexemas considerados por el diccionario de Musu runakuna tienen una etimología no quechua, sin contar, por supuesto, las palabras cuyo origen está en otras lenguas indígenas como la kamentza, propia del pueblo indígena vecino de los *ingas* en el Valle de Sibundoy.⁶⁴ El diccionario registra así mismo otras voces de origen amazónico un poco más incierto, como *anduche* (bebida de plátano fermentado) o *saparu* (canasto).

Ahora bien, el diccionario no es etimológico. En tal caso, se hubiesen escrito las posibles formas del protoquechua para las demás palabras que se registran, cosa que sería muy deseable, pero que no aparece hasta ahora como parte del proyecto. El que se haga mención al origen de la lengua castellana de estos 490 lexemas es un reconocimiento explícito de que las comunidades inga-hablantes no son solo bilingües funcionales sino que han aceptado un altísimo grado de interferencia dentro de su lengua de lexemas provenientes del castellano. Incluso aparecen expresiones

⁶² Las palabras derivadas en la mayoría de los casos son realmente pertinentes, pues la adición de algún sufijo de caso la redefine semánticamente como en el caso de *jutkuii* (cavar, desvistar), *jutkurii* (perforarse) *jutkuriska* (lleno de rotos, ej.: *Jutkuriska wasi* = casa llena de goteras). En muchos lexemas verbales se ha incluido el sustantivo que puede identificarse como su raíz; por ejemplo: *samba* (débil, flojo, cansado), el verbo que remite a una acción semánticamente derivada de ella *sambaii* (sangrar por la nariz), el verbo que indica la transición al estado del sustantivo original *sambaii / sambaiarii* (debilitarse), o incluso el participio pasado, que funciona como adjetivo *sambaiaska* (sin fuerzas, agotado; en Yunguillo expresaría “*casi muerto de cansancio*”). En otros casos se incluyen los verbos con sufijo causativo como en *samaii* (descansar) y *samachiii* (hacer que alguien descanse). Estas derivaciones semánticas podrían presentarse, sin embargo, de otra manera más económica, dentro de un solo lexema presentando sus posibles derivaciones.

⁶³ En el diccionario se han incluido como entradas figuras retóricas como la repetición del sustantivo para hacerlo un adjetivo o un adverbio en el que se enfatiza tal o cual condición como en *karu* (lejos) y *karu karu* (distanciado, lejísimos) o *jumbi* (sudor) y *jumbi jumbi* (sudoroso). Se han permitido como entradas palabras compuestas cuando estas denotan un concepto en particular, en especial sustantivos como en *Uma muiui* (persona mareada, que le da vueltas la cabeza) o *sachuku aicha* (carne de monte, de cacería), o frases completas como *mana alli iacha* (brujo, sabio no bueno). También se han incluido expresiones como *Tamia puncha* (día de lluvia), o bien palabras formadas por muchos sufijos para expresar conceptos precisos como *indi llugsikuskanigmanda* (desde el oriente. Literalmente = Desde donde ha estado saliendo el sol).

⁶⁴ El profesor Levinsohn ha demostrado a partir del análisis de la toponimia del municipio de Santiago, cómo han sobrevivido en ella nombres de origen Kamentza. Por ejemplo, el sufijo */-oy/*, presente en muchos nombres de lugares, y en apellidos comunes a familias inga y Kamentza, es un sufijo de meta-dirección */-oye/* original del Kamentza (santiago → santiagoye ~ hacia Santiago). La expresión *jojoye* significaría algo así como “*vamos a la huerta*”; de allí se ha derivado el apellido *Jajoy*, con el que se identifican algunas familias ingas. Esto nos hace suponer no solo la mayor antigüedad de la ocupación de esta etnia del valle de Sibundoy, sino la influencia cultural que tuvo sobre los ingas.

compuestas, bilingües en sí mismas como *sachuku jinti* (guerrillero. Lit. ‘gente de monte adentro’) o *kuniju asnanga* (hierba aromática del Bajo Putumayo. Lit. ‘olor de conejo’) o bien palabras compuestas en las que todos sus sememas son de origen castellano como *urdimal parlu* (= chiste. De urdir + mal + *parlu* (de la sustantivización de *parlar* = hablar)).

El inga está evolucionando dramáticamente, en gran parte por la influencia del castellano de la sociedad dominante, por el castellano que las comunidades inga (bilingües todas ellas) empiezan a utilizar dentro de sus mismas comunidades y no solo como una lengua de relación con la sociedad nacional sino como parte de su repertorio de herramientas comunicativas. El castellano ha impregnado avasalladoramente el habla inga y esto hace pertinente preocuparse por estudiar el fenómeno y proponer alternativas dentro de una política de mantenimiento y desarrollo de la lengua inga.

Para ilustrar mejor el asunto, en el texto *El brujo*, recogido por Cerrón Palomino (1987 : 382) y a su vez tomado de una investigación de campo de Levinsohn de 1976, se pueden contar 208 palabras. De ellas, 62 tienen por raíz un lexema castellano o llevan un sufijo de este mismo origen; es decir, en más de un 29%, el texto sufre de algún tipo de interpolación lexical del C.

Estas interpolaciones pueden darse en varios niveles. El primero de ellos es el caso de palabras nuevas que denotan realidades a las que quizás no se había enfrentado la comunidad, antes de la intensificación de las relaciones con otra cultura, como pueden ser los casos de⁶⁵

Fritay (fritar).
Chicle.
Gallita (galleta).
Panila (panela).
Criy (creer).
Gringo.
Fista (fiesta).
Buta (bota).
Anillu (anillo).
Radiu (radio receptor).
Libru (libro).
Bila (vela).

⁶⁵ Los presentes listados se tomaron de conversaciones informales con jóvenes estudiantes del Colegio. No pretenden ser un inventario sino una ilustración. Se escriben más con una aproximación a la fonética que con criterios fonológicos u ortográficos.

Planiay (planear, golpear con la parte plana del machete).
 Gayu (gallo).
 Pullitu (pollito).
 Machiti (machete).
 Tijiras (tijeras).
 Kuchillu (cuchillo).
 Mesa.
 Banku (banco, silla).
 Santu (santo, imagen).
 Auja (aguja).
 Kurria (correa).
 Pastilla.
 Inlliktar (inyectar).
 Iskupita (escopeta).
 Pala.
 Kaballu (caballo).
 Mula.
 Machu (por caballo macho).
 Topa (vaca sin cuernos).
 Bintana (ventana).

Otro nivel es el de la capacidad de las nuevas voces de desplazar (a veces por completo) a voces que en el Inga tienen origen Q, como pueden ser los casos⁶⁶ de:

*Tigrariy → bultiariy, (voltearse).
 *Kilkay? → pintay (pintar).
 *Manga → caldiru (caldero).
 *Llagta → puiblu (pueblo).
 *Runa → ginti (gente).
 *Urku → luma (loma).
 *Rimay → parlay (hablar, no completamente desplazado).
 *Paway → saltay (saltar) (no completamente desplazado).
 *Sitay → bulachy (tirar, aventar, aunque se sigue usando la primera).
 Kuyllur? → istrilla (estrella).
 Llankay? → trabajay (trabajar).
 Lulu? → wibus (huevos).
 ? → sapu (sapo).
 ? → rabiawa kangapa (tener rabia, estar enojado).
 ? → peliay (pelear).
 ? → asutiy (azotar).
 ? → julliru (jodido, peleón).
 ? → plátanu (plátano).
 ? → guinillu (guineo).
 ? → muchila (mochila, talego).

⁶⁶ Se marcan con * aquellas palabras de origen Q que subsisten en el habla junto a las de origen castellano y con ? aquellas de las que desconocen los ingas su equivalente de origen Q.

? → parlu (cuento, historia. Derivación del verbo parlar, hablar) el uso de la palabra adoptada tiene una connotación especial que el uso de la primera no abarca.

Rucana? → didu (dedo).

Muchas de las voces adoptadas como lexemas se introducen en el uso cotidiano por su capacidad de precisar un nuevo contenido semántico, es decir, como enriquecimiento del vocabulario original de la lengua. Son los típicos neologismos a los que el C se ve enfrentado, por ejemplo, ante tecnologías desarrolladas en naciones de otras lenguas (el lenguaje de la informática es ampliamente dominado por el inglés). Ambos niveles ejemplificados corresponderían, el primero, al de un bilingüismo aditivo; y el segundo, a un bilingüismo sustractivo. Ni uno ni otro tipo pueden decirse que sean dominantes en el caso de las interpolaciones en el inga.

Interferencias sintácticas

En el caso de innovaciones en la sintaxis de la oración, no podemos hablar fácilmente de un fenómeno de enriquecimiento de la lengua, en términos de darle a esta una mayor capacidad de precisar sus mensajes para una mejor comprensión, por cuanto cada lengua tiene en sí misma los recursos sintácticos suficientes para expresar cualquier contenido. Las precisiones en la significación y en la pragmática de las innovaciones sintácticas son adoptadas por la comprobación de su uso eficaz dentro de la L2 y, por tanto, susceptibles de ser utilizadas en la cotidianidad de una comunidad bilingüe, sin que se tenga cuidado de si la matriz utilizada en la comunicación es la de la L1 o la L2.

Cerrón-Palomino (1993), en un estudio sobre el Q de Huanca, explica las adopciones lexicales del C como fruto de la situación de diglosia frente al C dominante. Ante la ausencia de influencias morfosintácticas, sostiene que sería necesario que miembros del grupo dominante hablaran también la lengua minorizada para que distorsiones provenientes de los hábitos lingüísticos y de la estructura conceptual de los castellano-hablantes hubiesen pasado al Q del Huanca. Pero si en nuestro caso, se ha sostenido que la comunidad ha sido bilingüe durante más de 200 años, estos hábitos no sería necesario haberlos tomado de otros hablantes distintos que de los mismos ingas, de su C disglósico.

Tomemos, a modo de ejemplo, algunos de los casos registrados:

Introducción de nuevas categorías sintagmáticas (conjunciones, disyunciones, determinantes y artículos)

Es notorio el uso de conjunciones y disyunciones propiamente dichas (y, pero, o, sino,) en oraciones construidas en Inga. En Q no existen formas libres que cumplan con esta función, por tanto el uso de aquellas implica la adopción de una nueva categoría sintáctica dentro del inga. Así, coexisten dos estrategias sintácticas para expresar la disyunción:

1. Aychawa chalwachu yanusa = carne+coordinativo pez+disyuntivo cocinar+1ªS futuro ~ cocinaré carne o pescado.
2. Aycha o chalwa yanusa.

También habrá alternativas sintácticas para la conjunción:

1. Aycha chalwandi yanusa = carne (pez+compañía par) (cocinar+1ªS futuro) ~ cocinaré carne y pescado.
2. Aycha y chalwa yanusa ~ cocinaré carne y pescado.

Registramos algunos ejemplos del corpus recolectado en el que se evidencia el uso de las nuevas categorías sintácticas:

- *Tiarkasi sug musitu, killa tutakugura tiaridursi karka pungupi flauta y tamburwa* ~ había un muchacho [que], cuando era noche de luna, se sentaba en la puerta con flauta y tambor.
- *Aswa tianchu o manim* ~ ¿Hay chicha o no?
- la capilla [...] de tapia *manim, sino* de tabla, *imbarradu wasi, atun* iglesia *yukanakurka chimbaladu*, ~ la capilla no era de tapia (barro pisado) sino de tablas, casa de barro, una iglesia grande tenían al otro lado.
- Por cucharada *katunakudur karka paykuna. Pero chi* veneno *karka* mejor que bala. ~ ellos eran vendedores por cucharadas. Pero ese veneno era mejor que las balas

La función de conectar oraciones concatenadas, no siempre se realiza con las formas sintácticas propias del inga, no en pocas ocasiones aparecen expresiones interpoladas del C para formas como:

- *Hasta samudu kankuna. Sibundoymanda samudu kankuna Chindoykuna, por ejemplo* nuka pas, nuka mamapas *Chindoy kadun kan.* = incluso [ellos] eran

advenedizos. Los Chindoy son llegados de Sibundoy, **por ejemplo**, yo también, y mi mamá también ha sido Chindoy.⁶⁷

El uso de **sug** (uno) como adjetivo, en el sentido de cuantificar al nombre que califica, o en el de expresar diferencia (como *otro*) es usual en el Q ecuatoriano y en el inga como en:

- Nukata mana, **sugta** kachay = 1ªS+OD no otro enviar+imperativo ~ a mi no, envíe a otro.
- **Sug** warmi yukanakurkasi = otro mujer tener+progresivo+pasado+reportativo ~ dicen que tenía otra mujer.
- ¡Ama chasa! ¡**sugta** maskay! = no así otra+OD buscar+imperativo ~ ¡No! Búscate otra (amante).

Sin embargo, teniendo en cuenta que en Q no existe la categoría de los artículos, el uso del numeral *Sug* (uno) como artículo indefinido en el habla corriente, es una muestra de la adopción de otra categoría sintáctica en el IY como interpolación de una estructura sintáctica castellana, como en:

- **Sug** wawa wakaku = un niño llorar+progresivo ~ un niño está llorando.

Por otra parte, se ha dicho que las marcas de caso para los nombres, normalmente están dadas por sufijos, sin embargo, suelen escucharse en el habla ordinaria palabras que reemplazan, como lexemas libres, la función de los sufijos. Es el caso de la inclusión de la preposición castellana **de** en casos como:

- *Ispagrisa di manchay* = orinar+acción-meta+1ªS+futuro de miedo ~ me voy a orinar de miedo.

En lugar de

- *Ispagrisa manchay**manda*** = orinar+acción-meta+1ªS+futuro miedo+causa
- *Di yakuma kaway saykuskami kani* = estoy cansado de mirar al río.

Adopción de sufijos modificantes del nombre

Pueden ser sufijos de uso en la morfosintaxis castellana como tales o bien palabras (cualquiera que sea su categoría) adoptadas como sufijos modificantes del nombre. Veamos algunos ejemplos:

1. Sufijo Aumentativo: /-**Nuti**/, del castellano /-**ote**/, /-**ota**/:
 - *Yukarkasi atun **cuevanuti** paykikin jutkudu sug **luma** pambama pasagta; chi nigmanda paipa samayllawa aysamun atun yakumanda yaku. ruan atun*

⁶⁷ Chindoy es un apellido muy común en la comunidad

kuchanuti nigpi chita sutichinkuna Kuchaluma y kunankama tian = tenía una cueva grande, él mismo la hizo [la vació ~ excavó] hasta salir al plan de una loma; desde allá, con el propio suspiro, trajo el agua desde el Caquetá. Hizo una laguna grande, entonces lo llamaron Cochaloma, y hasta ahora existe.

2. Sufijo diminutivo: **/-shitu/** del castellano **/-cito/**, **/-ito/**.

- Chi **rukushitu** sug puncha llakigllasi nin: michanmi animalkunata yangamanda tugsispa kuchuspa sakingapa. = Ese viejito un día dijo con tristeza: Es malo chuzar, cortar y dejar así de balde a los animales.

3. Sufijo agentivo: **/-dur/**, del castellano **/-tor/**, **/-dor/**, **/-sor/**.

- *kachadurkarka₂ wañui apigtasi __puñitiadurkarka maikan piliangapa maskakuskata. Chimandasi jintikuna paita manchanakurka.* = mandaba hasta desmayar y sabía dar puños quien le buscaba pelea. Por eso la gente le tenía miedo

4. Sufijo agentivo **/-iru/**, **/-diru/**. Expresa que, por la frecuencia de la realización de una acción por parte del agente, éste es su agente natural. El sufijo es derivado del castellano **/-ero/**, **/-dero/**, **/-dor/**, **/-or/**. También puede usarse como sufijo que expresa el lugar / escenario habitual del evento:

¿upiangiru kangichu? = ¿usted es tomador?

Chi usu warmiru kan = ese oso es mujeriego.

Chawpiplaya puntupi yukanakurka sug tambu, chipi puñugridiru. = En Chawpiplaya tenían un rancho, allí era donde dormían.

Katudirupi miski tianmi = En la tienda hay panela.

5. Sufijo del participio, **/-du/**, derivado del castellano **/-ado/**, **/-ido/** que es usado para marcar que, el evento expresado por la raíz verbal, ha tenido como producto el objeto que se nombra, como en samuy (venir) → samudu (venido ~ el advenedizo).

- Chi **gente suti karka Angel Becerra**; **karka Santa Rosamanda samudu blanku**, **Yungillumanda warmiwa kasaragsamudu**. = Este hombre se llamaba Ángel Becerra; Era un blanco venido de Santa Rosa, se vino a casar con una mujer de Yunguillo.

Adopción de sufijos modificantes del verbo

1. Participio **/-udu/, /-idu/**, derivado del castellano **/-ado/, /-ido/**. Reemplaza en su uso eventualmente al sufijo **/-ska/**, teniendo sentido levemente diferencial ambas expresiones.⁶⁸

- *Kawachidukanchi sug **proyecto** wasikunamanda mañarispa* = les presentamos un proyecto pidiendo por las casas.
- *Tim puchkadu ka* = ya está terminado.
- *Bota yukadukagpi pay punchallatata chayamudukarka* = si él hubiera tenido botas, habría llegado temprano ~ de día.

Esta interpolación ha servido incluso para la creación de un nuevo modo verbal que señala un estado en la persona, que ha pasado pero que permanece de algún modo:

- *Chi ruku Diusmi **kadu** kaska* = Ese viejo había sido Dios.

2. Castellanización de los verbos ingas con la adición del sufijo infinitivo **/-r/**, de **/-ar/, /-er/, /-ir/**:

- Me voy a *wañur, puñur, mikur* [...] ~ me voy a morir, dormir, comer...
- Pawani **sin kawar** = salté sin mirar.

3. Sufijo de temporalidad subordinada **/-gura/**⁶⁹, del nombre castellano **/hora/**. Se utiliza en oraciones subordinadas cuando la acción sucede al mismo tiempo que la de la oración principal. También se usa para precisar el momento en el que sucede una acción, no como sufijo verbal.

- *Nuka samugura paykunatami kawarkani* = a la hora en que llegué los miré.
- *Chiguramandata killa tutakuna uyaridurkan **cantaska** U U U Ju Ju.* = por ese entonces, en noches de luna se escuchaba el canto “U U U ju ju”.

Adopción de estructuras oracionales

El orden sintagmático de la frase nominal del inga, que parece ser el más común y ajustado a la tradición Q, se ve alterado con alguna frecuencia en el habla, pero aparece

⁶⁸ Cf. El análisis en 3.6.

⁶⁹ Cf. El análisis sobre el posible proceso evolutivo de este sufijo en 3.6.

de una manera especial y no arbitraria. Un orden sintagmático normal del C en la frase nominal sería [N+Adj]. Encontrar una secuencia de este tipo en construcciones inga nos haría sospechar acerca de una interferencia sintáctica en el inga; esta se presenta en expresiones como:

- Agcha suni = cabello largo, refiriéndose a la persona, ecuatorianos por ejemplo.
- Ñawi sindi = ojos colorados ~ encendidos, (los del borracho o trasnochado).
- Singa mapa = nariz sucia ~ mucoso.
- Maki ñulku = mano mocho ~ amputado.
- Alku ruku = perro viejo (se dice de un hombre mujeriego).

Sin embargo, parece ser que estas formas con las que se construye una categoría existencial nueva para los objetos, no se corresponde con una transposición de estructuras morfosintácticas del C sino a la misma dinámica aglutinante de las lenguas Q. (Cf. 3.5).

Por otra parte, en las oraciones del inga, el orden sintáctico corriente es el de:

{[Sujeto] – [Complementos – [[Objeto Directo] – Verbo]]}.

aun así, en muchas ocasiones, quizás por influencia de oraciones adoptadas del C, o quizás como traducciones al inga de textos construidos en C, se pueden escuchar construcciones que siguen el modelo más propio del C:

{[Sujeto] – [[Verbo- [Objeto Directo]] - Complementos]}.

Tomemos como ejemplo la siguiente expresión:

Pues es que paykuna sakirinkuna chasa y ruangapa las cosas al derecho, paykuna kankuna los responsables, nukanchi yukanchi derecho uyangapa.

~ ellos son los responsables, nosotros tenemos el derecho (deber) de escuchar.

Analizando su construcción, parece que la secuencia de la oración ha sido influenciada por la que se consideraría más propia del C:

- [conector énfasis (*Pues es que*)] {[SN pron *paykuna*] [SV V *sakirinkuna*] [SAdv Adv *chasa.*]}

= pues es que ellos dejaron las cosas así.

- Y {[SV V ruangapa [O *las cosas al derecho*]]}.
= y hacer las cosas al derecho ~ rectamente.
- {[SN Pron *Paykuna*] [SV V *kankuna* [O *los responsables*]], {[SN Pron. *Nukanchi*] [SV V *yukanchi* [O [SN N [*derecho*] [SV V *uyangapa*]]]}.

En el siguiente capítulo se profundizará en el análisis de estas y otras interpolaciones.

3.

Maymata inga simi riku⁷⁰

(Interpretación lingüística)

Code-switching, "saltos" en el habla

El fenómeno de la alternancia en el uso de las lenguas es mucho más acentuado en espacios sociales donde hay mayor influencia de la L2. Si bien en estas sociedades bilingües hay una *habilidad* para el manejo de varios códigos lingüísticos, según el contexto se prefiere el uso de una u otra lengua. Como se dijo, espacios públicos como la liturgia religiosa, las asambleas comunitarias para debatir temas organizativos o políticos, y las transacciones comerciales tienen más presencia de la L2 que los espacios privados, familiares, donde predomina la L1. Esto es expresión previsible de las condiciones de subordinación política (Raga, 1997).

Uno de los fenómenos que más llaman la atención es que, en cualquier discurso, ya sea en el espacio privado o en el público, en el habla se dan "saltos" entre los códigos de ambas lenguas. Se alternan palabras y estructuras sintácticas de las dos lenguas en la comunicación cotidiana. Es lo que se conoce como *Code-Switching* (C-S). Para que se dé este fenómeno, es necesario un amplio dominio de los 2 sistemas lingüísticos, pues la alternancia de estos dentro del discurso, produce un texto híbrido que solo es inteligible para el individuo bilingüe. Estos "saltos" pueden darse en varios grados,⁷¹ desde la simple intersección de nombres, locuciones fijas o rituales (*tag-switching*) hasta el complejo uso, en el interior de una oración, de los 2 sistemas (*Intra-sentencial switching*).

No se trata de un fenómeno de construcción de un sistema inestable de transición al dominio de la L2, es decir, no es una expresión de lo que algunos lingüistas han llamado la interlengua (IL)⁷² (Liceras, 1996), sino de la conservación de la L1 como

⁷⁰ *Maymata inga simi riku*, literalmente "hacia donde la lengua inga va".

⁷¹ Se sigue aquí la clasificación de Henze, 1997.

⁷² El caso de Yunguillo no es el de la interlengua, por cuanto las nuevas formas lingüísticas no se crean para ser interlocutores de la L2 y su cultura, sino del propio grupo, como transformación de su lengua vernácula. En las interlenguas, los errores sistemáticos en el uso de la L2 como la permeabilidad, la regresión involuntaria, la fosilización y la transferencia, manifiestan el papel de la Gramática Universal

matriz de comunicación en el grupo de adscripción identitaria. No es una estrategia que sirva para comunicarse con el hablante de L2, sino con el del grupo propio.

Los saltos, demuestran que también se tiene dominio de la L2, que es un recurso al alcance del hablante. Demostrar que se tiene puede dar prestigio en cierto sentido, pues la L2 es la lengua hegemónica en el ámbito intercultural. Por otro lado, y en sentido inverso, el *salto* puede ser signo, para la comunidad, de que el hablante ha desechado las expresiones propias de la L1, cosa que hace dudar de su sentido de pertenencia y de su "amor a la comunidad". Esta paradoja equilibra con prestigio y desprestigio a quien habla con *saltos*, pero al hacerse entender en este C-S, reafirma que hace parte de una comunidad lingüística que se debate en esta tensión y lucha entre las lenguas y las culturas.

Una corriente de estudio de los fenómenos del C-S se inclina por identificar en éste, dado su reiterado uso, una tendencia de reestructuración de la lengua. Se parte de la hipótesis de que hay un proceso de hibridación de las lenguas para hacer que nazca una nueva, con su propia gramática. Otro enfoque es el de identificar las causas del C-S en situaciones de contacto cultural prolongado, una mirada más al uso de la lengua que a su estructura lingüística. Una síntesis entre ambas tendencias sería pertinente para el caso que nos ocupa.

Un hecho notable en Yunguillo frente al uso de "saltos" intra-oracionales es la realización de muchos de ellos de manera intencional con fines humorísticos.

Trabajangi hasta jumbir = trabaja hasta sudar.

Ama chasa que me wañusqueo = no así, que me muerdo.

La alternancia intencional para el humor revela una representación profunda del fenómeno de la alternancia, de los "saltos", como un hecho tensionante. La risa dice que el hecho no debería juzgarse como normal; se trata de un *error* que, al producirse intencionalmente, se hace cómico. La producción inconsciente del C-S es una verdadera tragedia cultural que el humor pretende desdramatizar o, al menos, producir con la burla, una sanción expiatoria contra ella en el objeto risible. Se dice expiatoria porque

como determinante del modo de adquisición de una segunda lengua, y la matriz de la L1 como vehículo de la misma. Que estos fenómenos se mantengan como estructurales en una lengua y cómo esto sucede, o cuál es el papel de la Gramática Universal en ello, sería un enfoque complementario para este estudio, que vale la pena profundizar.

todos los escuchas se saben "culpables" ocasionales de este tipo de expresiones. La inevitabilidad del uso de salto a la L2 se ridiculiza: se reafirma la regla de que el salto a la L2 no puede triunfar permanentemente. Su triunfo o imposición, aún en el salto intraoracional, es inaceptable ideológicamente aunque sea verificable empíricamente. Por lo tanto, con la risa que causa el C-S intencional, se clasifica como error. Este hecho correspondería, entonces, a una reafirmación de la identidad cifrada en el uso de la matriz lingüística de la L1.

Tomaremos como ejemplificación del fenómeno de los saltos el cuento de Sapotambo (Cf. Pec, 2000). De las 374 palabras que lo componen, 73, es decir, un 19.5% del total, tienen de algún modo una interpolación fonética, lexical o morfosintáctica del castellano.

En el conteo de las partículas y lexemas castellanos presentes en este relato, encontramos los siguientes, con sus frecuencias:

Lexemas:

Sapo 6	más 1
Amigo 4	peña 1
Ánimas 4	semana 1
Puñetear 4	parlar 1
Atarraya 3	pava 1
Pegar 3	ardita 1
Tiempo 3	cantar 1
Pasar 3	antigua 1
Quedar 2	cielo 1
Ancho 1	gallo 1
Animal 1	bravo 1
Loma 1	

Salvo la palabra *semana*, propia de una forma adoptada de la C2 para dividir el tiempo, no parece que las realidades que designan estos términos no hubiesen podido ser expresadas con términos en L1. Incluso un objeto como la *atarraya* pudo tener una nominación vernácula. Llama la atención la aparición del adverbio *más*, que implica la adopción de estructuras sintácticas más que la simple adopción de un lexema.

Sufijos:

• -gura 12	• -itu / shitu 4
• -dur 1	• -nuti 1
• -intu 3	• -lado 1

En realidad el texto se considera está construido en inga. Los saltos al castellano⁷³ parecen ser necesarios a la construcción del sentido del texto. No puede considerarse que sean accidentales ni insertados con intención humorística, sino que se usan, ya sea porque no existen equivalentes en el inga actualmente en uso,⁷⁴ o por su funcionalidad en la precisión de significados. La mayor frecuencia del sufijo verbal /-gura/ (Cf. 2.4.3.3 # 3 y el análisis en 3.6.) muestra la importancia en las narraciones de este “tiempo” quizás por la precisión que permite para significar simultaneidad y/o secuencia de los hechos.

Toponimia y taxonomía bilingüe

Un principio sociolingüístico muy aceptado respecto de la toponimia, es que estos nombres tienden a permanecer estables a pesar de los cambios lingüísticos regionales, o la imposición de una nueva lengua. Los nombres indígenas sobreviven muchas veces a las comunidades y a las lenguas que hablaban, y pasan a ser nombres aceptados por los pueblos de las nuevas lenguas. Algunas veces, los nombres indígenas se funden con los del invasor de tal manera que los lugares son reconocidos tanto por aborígenes como por colonizadores. Nombres como Santa fe de Bogotá, San Francisco de Quito, Santiago de Cali son una especie de hibridación de nombres "castellanos" con aborígenes que expresan cómo las fundaciones

⁷³ Lo que se le ha venido llamando interpolaciones son descritas en la literatura como code-switching que bien pueden ser noun-switching, tag-switching, inter-sentencial code-switching intrasentencial code-switching (Henze, Op. Cit.).

⁷⁴ No se encuentran en uso actualmente expresiones o palabras inga que expresen realidades como animal, sapo, amigo o loma. Para el verbo *quedar* quizás se podría usar *kagringapa* (*irse a estar ~ a permanecer*). Para *antigua* usar *unay*, etc. Pero no serían las primeras opciones para quien habla despreocupadamente.

españolas en realidad fueron re-fundaciones sobre lugares previamente nominados por los pueblos indígenas. Una huella lingüística de situaciones de multiculturalidad conflictiva.

A pesar de estas y otras posibles formas de hibridación, la tendencia es a continuar llamando a los lugares como se les llamaba anteriormente por los conocedores del paraje. Esto permitiría inferir el área de influencia de una lengua precolombina. Rastrear en el suroccidente colombiano toponimias Q ha sido uno de los fundamentos para confirmar los límites del Tawantinsuyu, las ocupaciones de *mitmakuna* o la ubicación de colonias de *yanakuna* desplazados como siervos de carga por los conquistadores españoles. *El diccionario de quechuismos colombianos de paz* (1960) recoge un gran porcentaje de voces Q encontradas como toponimia y taxonomía populares en los departamentos de Nariño, Putumayo, Cauca, Caquetá y Huila. En este trabajo, ya es notable el vertimiento de las voces Q a la fonología (y la ortografía) del C en el uso que ellas tienen actualmente. Así kurilla → curillo; kucha → cocha; yaku → yaco; mayu → mayo; pampa → pamba; el sufijo /-shina/ /-sina/ → /-china/ (en voces como *papachina*, por ejemplo).

Como extensión de esta hipótesis, las variaciones dialectales más profundas denotarían un mayor tiempo transcurrido entre la influencia del foco de difusión y el aislamiento del mismo. A mayor distancia, tiempo y aislamiento, mayor diferenciación. En el caso de todo el suroccidente colombiano, las diferencias en las toponimias Q no son notables; igual puede decirse de las taxonomías populares basadas en voces Q. Esto lleva a afirmar que el Q difundido en el suroccidente colombiano fue el mismo, y su llegada se habría dado casi contemporáneamente con la conquista española. Cabría suponer que en los territorios indígenas donde el Q se mantuvo como L1 y se dio un mayor aislamiento de la influencia de la L2, la toponimia y taxonomía conservarían una mayor frecuencia de voces Q y no se tendría un vertimiento a la fonología castellana como en el resto de comunidades, pues el Q-hablante no necesitaría hacerlo. Pero en el caso de Yunguillo, que podría hasta cierto punto cumplir con los requisitos de mayor aislamiento y conservación dominante del Q como L1, nos encontramos con algunas sorpresas.

Hay en Yunguillo una alta frecuencia de toponimias y taxonomías híbridas, lo cual haría suponer que quienes nombraron esos lugares y especies, tendrían habilidades en ambas lenguas, o estaban en un contexto de coexistencia de lenguas y

culturas que debían "negociar" la nominación del medio ambiente para lograr alguna inteligibilidad entre el grupo indígena y el castellano - hablante. O bien, lo que podría decirse, es que el mismo medio ambiente fue reconocido y apropiado de manera simultánea por una comunidad lingüística en la que ambos códigos constituían un recurso expresivo de "un solo mercado". Lo dicho en el capítulo 1 sobre la historia de Yunguillo podría apoyar esta hipótesis.

Presentemos, para la muestra, unos ejemplos de toponimias para fuentes de agua del territorio del Resguardo de Yunguillo:

Q	Híbrida ⁷⁵	Castellana
Asnanga	Yanapeña.	Coquero ⁷⁷
Makana	Pukapeña	Playón, hormiguero
Tandaridu	Chawpi playa	Chorrera
Sigsi	Canoayaku	Azufral
Muchanga	Barbuduyaku	Barmiz
Atunyaku	Turuyaku (del C toro? O del	Santana
Mandiyaku (?)	Q Turu = barro?	Estero
Kuriyaku	Osococho ⁷⁶	Guayabal
	Puka Osococho	Cruz
	Balsayaku	Trueno
	Danta salado	Chapetón
	Trigreyaku	Villalobos
	Chontaduroyaku	Celestino
		Uritusalado ⁷⁸

La menor **presencia** de términos exclusivamente Q es ya significativa. La muestra es de la casi totalidad de fuentes de agua nominadas del **resguardo**. Si por otra parte diéramos una mirada a los nombres de animales⁷⁹ encontraríamos un fenómeno similar, pero con una mayor frecuencia de voces Q e híbridas:

⁷⁵ Ciertamente, el término *híbrido* tiene connotaciones negativas, como la de que la voz no podría reproducirse en el código en el cual aparece; el uso que se le da al término aquí expresa, simplemente, el origen mixto de la palabra, es decir, el hecho de que en su etimología haya raíces Q y C.

⁷⁶ El caso de esta voz es especial, pues la voz *kucha* (laguna) se pronuncia vertida en el castellano regional como *kocha*. Estamos ante una muestra de retroalimentación de las dos lenguas, en el que regresa al habla inga una voz Q mediada por su versión castellana.

⁷⁷ Se cuenta esta voz entre las castellanas pese a que su raíz es el Q *kuka*, pues es evidente que por la sufijación con /-ero/ y las vocales, ha venido vertida del castellano regional.

⁷⁸ De la transformación Lorito → Uritu.

⁷⁹ Un censo completo sería prácticamente imposible de presentar aquí. La presente es sólo una muestra arbitraria que pretende dar cuenta de la existencia de las tres formas de nominación coexistentes.

Q	Híbrida	Castellana
Ismamuru Ninakuru Kurunta Añangu Kuru Taruka Añasku Lambi Alku Matiwaja Karawaja Kindi Chimbi	Montonkuru <i>Urkupintadu</i> Azulpisku Killupecho Azulabispa (sintaxis Q)	Tigre Mishi Sardina Sábalo Urito < lorito Pava Golondrina Lechuza

Es interesante el caso del *urkupintadu*, un mamífero del género *Agouti* que vive en las montañas a más de 1.000 m.s.n.m; de allí su nombre /urku-/ (montaña). Lo curioso es que este término topográfico, tan rico en significaciones dentro del mundo andino, en el Medio Putumayo ha desaparecido del habla, y aparece solo *fosilizado* en este término taxonómico y en la **toponimia** del municipio de Villagarzón (*Urkusiki*). No se encontró en la comunidad un anciano que reconociera el significado de la palabra *urku* como montaña, cerro, lo cual hace suponer que, al menos hace 4 generaciones, entró en desuso con esta acepción.

Intersección semántica y adopción lexical

Un nuevo significante que entra en escena, una palabra adoptada de la L2 que tiene su propia significación y diversas connotaciones contextuales en el sistema de origen, **tiene** limitaciones respecto de su amplitud semántica original, por ser usada en el universo semántico de la lengua adoptante, **en principio**, para denotar un objeto o un evento en el que se da alguna convergencia de campos semánticos de C1 y C2. El contenido referencial, el significado al cual remite el signo, entra en intersección con los referentes habituales de la lengua adoptante, tal como sucede con las adaptaciones fonéticas. Por tanto, el uso del signo puede ser restringido a algunos espacios o temas comunes a los dos contextos culturales, en un punto de intersección, o bien, partiendo de este punto de intersección, re-significarse el signo adoptado de acuerdo con el universo semántico de la lengua adoptante.

Tomemos el caso del lexema *barato*, de origen castizo y utilizado en el inga con dos acepciones diversas. Puede significar en determinados contextos “abundancia de” como en

baratu sara tiaska = ha habido abundancia de maíz ~ maíz abundante.

En este caso su función de adjetivo conserva el orden sintáctico inga.

El uso más común de la palabra, en el universo semántico C, es el de *bajo costo*. En Yunguillo, la palabra asume dos valores: si se pronuncia con acentuación grave, significa ‘bajo costo’; si la acentuación es esdrújula, significa ‘abundancia’. Parece que el inga ha asimilado con la palabra un concepto económico mucho más complejo al ligar la abundancia en la oferta con los bajos precios, una concepción en realidad bastante moderna, pero que, al no ser expresamente correlativas desde la palabra misma, ha devenido en dos voces diferentes, casi homófonas pero que representan cualidades diversas. En la intersección de campos semánticos, en este caso los del intercambio económico, hay una clara dominación de los significados culturales propios de L2 para permitir que se impongan como referentes del signo adoptado, por encima de los significados afines propios de la L1.

Hay un tipo de adopción lexical, sin embargo, que ha desplazado conceptos cotidianos propios de la C1 y que no parecieran tener por qué entenderse como palabras con nuevos contenidos culturales que justifiquen la adición al léxico de una palabra de la L2. Tal es el caso de los términos del sistema de parentesco, en el que se usan adopciones sin equivalente inga que sobreviva:

Awila ← abuela (anciana).

Hija.

Markas hija = ahijada.

Nieto(a) ~ ñeto (a).

Primo(a).

Cuñado(a).

Yerno(a).

Nuera.

De este modo, ya es irreconocible un término Q como *churi* (hijo varón). Otras relaciones de parentesco han perdido igualmente su término particular de raíz Q, pero se han dado ingeniosas composiciones con palabras Q como en el caso de:

Atumama ← atun (grande) + mama = abuela. *Atun tayta* = abuelo

Un caso en el que quizás se pueda aplicar la hipótesis de la intersección de campos semánticos de las dos culturas es el de los términos para designar un parentesco ritual adoptado del universo cristiano como es el del padrinzgo. Estos términos han tenido diversas formas de resolución: (1) las adopciones del léxico de la L2: (compadre; comadre), (2) creación de términos híbridos: (Markas hija ← markaska hija (hija cargada)) y (3) términos compuestos con lexemas de raíz Q como en *markas wawa* ← *markaska wawa* (cargado hijo ~ ahijado); *Markas tayta* (lit. padre que carga ~ padrino); *markas mama* (madre que carga ~ madrina)

Pero en todos los casos, si bien la cultura se ha re-compuesto para adoptar en sus sistemas de parentesco el compadrazgo cristiano,⁸⁰ ha tenido que componer términos con los recursos de ambas lenguas que mejor representen conceptual y semánticamente la nueva realidad cultural adoptada. Así, para el padrinzgo, si es equiparable a la relación hijo - padre, no será inconveniente componer el nuevo término usando la raíz *tayta* y la especificación descriptiva de cómo llega a configurarse en *tayta: markaspa*, es decir, por cargar al niño en el ritual del bautismo cristiano. De igual forma la relación padre-hijo puede usar los términos equivalentes en inga. Pero con el compadrazgo no se ha procedido así. La relación que se funda podría ser equiparable a la de los hermanos, pero se adopta directamente el término de la L2 para el parentesco ritual, pues su origen no es el *hermanamiento*, por decirlo de alguna forma, sino la celebración de una alianza de corresponsabilidad con los hijos. Cabe decir que, con el compadrazgo, ha sido tradicional en esta y otras muchas comunidades indígenas, escoger como compadres a personas de fuera de la comunidad, en no pocas oportunidades se escogen colonos mestizos, lo que llevaría a que el término que se use para denotar esta relación sea el que puedan comprender en ambas culturas. Es un término de la L2 para una realidad de la C2 y, por tanto, si se adopta en sus connotaciones culturales, se elige el término de L2 sin buscar uno en L1 con el que no podría haber interlocución cultural. Es lo que se ha llamado aquí **intersección semántica**.

⁸⁰ Los compadres se consideran parientes. El ahijado frente a su padrino debe respeto y obediencia equiparables a los que les debe a su padre o a sus tíos. Los hijos del padrino de ego o de su madrina son considerados hermanos de ego, y entran no solo en la prohibición del incesto sino en la relación de alianza económica y de solidaridad para el trabajo, igual a la existente entre los primos.

Sorprende, por otra parte, que términos de la cotidianidad y de la intimidad como los de la anatomía humana hayan sido también interferidos de manera permanente en el inga hablado de Yunguillo. Hoy en día no existen términos Q reconocibles para: brazo, dedo, codo, hombro, frente, legaña, lunar. Es difícil encontrar una explicación general para este fenómeno. Una hipótesis es el dominio histórico en el espacio escolar de la L2, en el que estas palabras pueden ser comunes; o el hecho de que también en el campo del trabajo, intersecado con el mundo de la C2, las extremidades superiores sean el principal instrumento de trabajo, y de allí que sea necesaria una interlocución entre las dos culturas con los términos dominantes de la L2.⁸¹ Pero si sobreviven *jumbi* (sudor) o *maki* (mano), la hipótesis presentada se desnuda como mera especulación. La historia de cada palabra en particular sería el camino que debería seguirse. Pero este estudio no tiene la pretensión de hacer una etimología detallada de cada término de la L2 adoptado por el inga.

Podemos agregar algunas hipótesis generales acerca de las razones para que se den las adopciones lexicales de la L2.

Adopción contextualizada para uso por defecto

Palabras adoptadas de la L2 no necesariamente se verifican en razón del prestigio de la lengua dominante sino por su uso eficaz y/o ritual en los discursos que dentro de la L2 han sido adoptados o se hacen hasta cierto punto necesarios para el inga bilingüe. La adopción se hace en el contexto temático dentro del cual se escuchan tales lexemas en los discursos construidos por la C2 en su lengua (L2), y por tanto pueden presentarse redundancias con lexemas de la L1 *equivalentes* en significado.

Un ejemplo de ello es el uso sistemático de los numerales en L2, utilizados como fórmula, como expresión por defecto (*default*) en el contexto comercial, tal y como ha venido imponiéndose en las comunidades este universo semántico (Cf. Schira, 1999). El mercado como tal es una realidad de la C2, y los recursos lingüísticos eficaces en él se adoptan en detrimento de lexemas equivalentes de la L1.

⁸¹ Las legañas, señal de pereza, podrían ser parte del campo semántico del trabajo por contigüidad. Sin embargo, la palabra usada como *lágrima* (wiki) se usa aún.

Similares reflexiones podrían hacerse para expresiones usadas en el contexto organizativo-político como *reuniy, convocay, votay, elegiy, informay*, etc. O del universo semántico de lo religioso y moral del cristianismo como *rezay* (*¿timpochu rezanaku?*), *perdonay, confesay, casaray*, etc. En lo social, con instituciones que tienen origen en la imposición del ordenamiento jurídico nacional, como la Ley 89 de 1890; de allí términos como *gobernador, alguacil, justiciakuna, censay, azutiy, cepo, calabozo*, etc. Estos lexemas habrían sido adoptados como imposición de un ordenamiento político de la cultura dominante.

Los lexemas incorporados en campos semánticos dominados por la C2, entran a formar parte del léxico habitual del inga bilingüe y parte de su repertorio lexicográfico para construir mensajes con sentido dentro de su propia comunidad, que comparte con él su habilidad bilingüe. El recurso a ellos produce *saltos* dentro del discurso alternando lexemas de L1 y de L2, o no solo lexemas, sino hasta expresiones completas, modales, estereotipadas que se fijan en el habla de manera inconsciente (Henze, 1997).

Este camino muy seguramente recorrieron lexemas que han pasado a ser partículas morfosintácticas sufijables como *-kuynta*, equivalente al sufijo/adverbio de modo *-sina*. Tengamos la expresión del C regional:

“*haga de cuenta un oso*” = como un oso ~ parecido a un oso.

La expresión tiene el sentido de hacer una comparación entre un sujeto indicado y otro conocido y que es referido como patrón de contraste o definición. En esta oración, la palabra *cuenta* parece concentrar ese carácter comparativo de toda la expresión, o de equivalencia de modo. Esta palabra, adoptada en este contexto de uso dentro de la L2, se asume con esta función semántica en el habla inga, y por tanto se usa de la misma manera que el equivalente preexistente en la L1, el sufijo */-sina/*. Tenemos pues:

carnavalkuynta bailanchi = bailamos como en carnaval

wagrakuynta wakaku = llora~bala como una vaca

Sin embargo, hay un uso diferenciado de */-sina/* y de */-kuynta/*. El primero estaría generalmente acompañado por el determinante *imasa* ubicado antes del complemento, partícula que no aparece cuando la expresión se construye con el

sufijo /-kuynta/. Así tenemos: *imasa nukapa mamasina kangi*” = eres como mi madre, pero nunca *imasa nukapa mamakuynta kangi*.⁸²

Vemos así que las adopciones lexicales **no comportan necesariamente un desplazamiento de la voz equivalente de la L1, sino una alternativa**, tal como sucede con la alternancia. **La** coexistencia simultánea de los dos sistemas lingüísticos dentro de la misma comunidad o el paso de un código a otro, en circunstancias intergrupales dentro de las cuales se pueda juzgar más eficaz el uso de un recurso de L1 o uno en L2, para tal o cual intención comunicativa.

Eficacia comunicativa de las fórmulas por defecto

Si se asientan en la L1 lexemas de la L2, debemos considerar el factor de su eficacia comunicativa.

Veamos el caso de estrategias sintácticas paralelas en las dos lenguas, junto a expresiones interferidas dentro de la L1:

1. Vine sin avisar.⁸³
2. *Samuni sin wiyar.*
3. *Sin wiyar samuni.*
4. *Sin wiyay samuni.*
5. *Mana wiyaspa samunimi.*

Cualquiera de las expresiones enunciadas en Yunguillo sería perfectamente comprensible. Quizás no todas sean aceptadas por aquellos que están en un proceso de reflexión académica acerca del uso correcto de la lengua. Pero con ninguna tendríamos problemas de inteligibilidad. Téngase (1) como la expresión propia del código de L2, y (5) como la más adecuada y gramaticalmente correcta de la L1. En

⁸² podría hacerse una argumentación semejante para partículas adverbiales como *parejo* en expresiones como “*gallokunata calzan pareju*” = calzaron de igual modo a los gallos; *parejo chayanchi* = llegamos al mismo tiempo.

⁸³ La frase 1 fue propuesta como ejemplo para la discusión con varias personas de la comunidad. 2 fue la frase origen de esta indagación, escuchada a una joven de 13 años en el colegio. La frase 3 fue enunciada por ella misma a modo de corrección de la anterior. La frase 4 fue utilizada por una mujer de 65 años aproximadamente, en otro contexto. La oración 5 fue construida por una profesora bilingüe en el análisis del caso.

(2) hay una transposición de la estructura de (1), tanto semánticamente como en el orden sintagmático con el uso de lexemas de L2. En (3) hay un cambio de orden entre los verbos, dejando al subordinado en primer lugar dentro de la secuencia, al igual que en (4). Pero el **salto morfosintáctico** de usar *wiyar* como forma infinitiva continúa siendo una transposición de 1 (de la forma infinitiva castellana terminada en *-ar*). En (4) la forma absoluta o infinitiva se corresponde a la morfosintaxis propia de L1 pero permanece el adverbio **sin**.

Ahora bien, ¿(1) y (5) son equivalentes semánticamente hablando? En apariencia sí, pero debemos anotar que en (5) se connota una secuencialidad entre el verbo subordinado *wiyaspa* (que sucede primero) y el principal *samuni*, secuencialidad que no es explícita en (1) y en sus transposiciones a la L1. La no equivalencia en la precisión del tiempo entre (1) y (5) es reconocida (quizás de manera no consciente) por el hablante bilingüe con aceptables habilidades comunicativas bilingües. Este reconocimiento le puede hacer optar por las bondades de la estructura sintagmática de (1) y transponerlas a (2), (3) y (4), aunque ello implique violentar las estructuras sintagmáticas propias de la L1. Así puede comunicar en su texto la idea de circunstancia, no necesariamente de secuencia temporal, que implica la construcción (1), a diferencia de la forma (5). En realidad, se da un enriquecimiento de las capacidades significativas para efectos retóricos en la lengua adoptante. La validez de la reflexión podría rastrearse en expresiones como:

Sin kalpay ganankuna = ganaron sin correr ~ sin esfuerzo.

Pugyandu kani, sakiway = déjame, estoy jugando.

Samudu kaska = ¡había venido! ~ había sido llegadizo.

Puro leindo kasa = estaré leyendo nada más.

Consideraciones sobre el orden sintáctico

Aunque se han hecho acercamientos a consideraciones de la pragmática lingüística, de los usos sociales y la eficacia de una forma comunicativa, vale anotar que los componentes sintácticos de una lengua, por lo general son menos permeables a cambios por influencia externa.

Las diferencias contrastivas entre el Q y el C⁸⁴ son notables, de modo que una interferencia estable también lo sería, y mucho. Mientras el Q es aglutinante, el C es flexivo. Mientras la rección del Q se basa en la sufijación, la del C se da por el uso de preposiciones, conjunciones y determinantes relativos. Esto explica que muchas adopciones del C en el IY sean partículas de nexo entre oraciones, que no tienen un equivalente sintáctico en Q. Se escuchan **entonces, porque, que, y, o, pues,** ocupando lugares estructurales que ocuparían en el equivalente español.⁸⁵

En cuanto al ordenamiento de los sintagmas adjetival y nominal [Adj] + [N], hay algunos casos en los que cambia la forma tradicionalmente Q, y no puede descartarse del todo que haya, en algún sentido, una interpolación del orden sintáctico del C, {[N] + [Adj]}. Son expresiones como *Ñawi sindi* (ojos encendidos~ colorados), *singa mapa* (nariz sucia ~ mocoso), *agcha suni* (cabello largo ~ indígena quechua ecuatoriano), *maki ñulku* (mano amputada ~ "mocho"). Sin embargo, en estas expresiones y otras similares, se trata de la fusión de Adj y N para constituir un sustantivo compuesto (como *pielroja*, *carapálida* en el castellano), un nombre que corresponde a una categoría clasificatoria o semántica particular. Así, un *agcha suni* es un tipo de persona, un ecuatoriano de cabello largo (algo así como *pelilargo*). Es una categoría existencial compleja. No existiría algo así como un *agcha umutu* (cabello corto); se aceptaría para ello la construcción *umutu agchawa kari* (corto cabello+compañía hombre) o alguna similar. No se trata, pues, de predicar una de las características de un objeto conceptual referido en un sustantivo, que pueda ser permutada por otra en un paradigma gramatical {[SN]+[SAdj]} (es decir, un sintagma nominal asociado con un sintagma adjetival), sino de una cualidad, de su identidad étnica en este caso (es decir, de un atributo). Aquí, el orden sintagmático se corresponde a una estrategia semántica de transformar un adjetivo independiente en una partícula que se rige por la lógica de la sufijación aglutinante del inga. En tal sentido, tendríamos construcciones equivalentes como *agcha-nuti* (cabello+superlativo ~cabellón), *agcha-pisi* (cabello+falta ~ calvo ~ de cabello recién cortado) *changa pisi* (pierna+falta ~ cojo ~ le falta una pierna o un pedazo de ella).

⁸⁴ Para una presentación contrastiva completa entre el y el castellano, ver: Yáñez, 2001.

⁸⁵ Para un análisis de los desequilibrios sintácticos y su papel en la castellanización de lenguas indígenas, en el caso del maya, ver: Raga, 1997.

No se podría afirmar con certeza que el orden sintáctico castellano N + Adj haya influido en estas expresiones directamente, pero quizás sí indirectamente al haber posibilitado el uso de adjetivos como sufijos de clasificación existencial de los objetos, es decir, una estrategia retórica de la L2 que, estando disponible en el medio, favorecería su uso como esquema morfosintáctico de construcción de nuevas voces dentro de la L1.

Hipótesis de reducción y ensamblaje

Es propio de la dinámica del Q su tendencia a la reducción del verbo *ka-* en función de auxiliar y por consiguiente el ensamblaje de sus materiales morfológicos adicionales a la construcción atributiva y/o predicativa precedente (Cerrón Palomino, 1997:297). En Yunguillo se puede verificar en el origen de la forma verbal del pretérito pluscuamperfecto:

1) Wiyaska kani → 2) wiyaskani.

Si bien todo este proceso de reducción - ensamblaje (R-E) facilita la economía verbal, el proceso no está exento de producir diferenciación semántica, puesto que las dos expresiones sobreviven. Así, la expresión (1) podría entenderse como “soy/estoy avisado”, es decir, el participio *wiyaska* cumple funciones de calificador del nombre al cual se ha copulado por el verbo *kay* (en este caso sería *nuka* = yo, que aparece tácito). Se trata de un evento en el cual el sujeto ha sufrido una transformación por efecto de otra acción: alguien le avisó algo y lo convirtió en un sujeto advertido, prevenido. En (2), se entiende que *nuka* es un sujeto agente del verbo, no receptor del evento sino generador del mismo, de modo que se podría entender como “he avisado”. Es decir, la existencia de ambas expresiones se debe a que son estructuras sintácticas diferentes, pese a que en 2 se pueda rastrear el origen en la reducción del verbo *kay*. Esta tendencia de R-E es un elemento que debe tenerse en cuenta en el rastreo de voces en las que se han acuñado nuevos sufijos, y como una posibilidad estructural de evolución de los mismos al sincoparse y

fusionarse. En el caso referido, el sufijo participio o perfectivo⁸⁶ /-ska/ comparte su función con el sufijo de origen C /-du/, lo que da origen a la pareja de expresiones:

- 1) wiyaska kani
- 3) wiyadu kani

La dinámica de R-E del Q no funciona en el caso de haber un sufijo de origen C. Así, no hay evolución posible de *wiyadu kani* → *wiyaduni*, expresión inimaginable. Esto muestra que las adopciones del C no se desempeñan plenamente como las partículas del inga de origen Q. Hay otro comportamiento sintáctico, hay una resistencia sintáctica a usar de igual manera las adopciones en el sistema adoptante. Más bien, estas nuevas partículas adquieren su valor por la diferenciación semántica que puedan tener respecto de sus equivalentes en Q. Se valoran por ampliar y enriquecer, como funciones expresivas precisas, los recursos léxicos y sintácticos de la L1. Para el inga-hablante de Yunguillo, la expresión (1) diferiría en significado de la (3). En (1), el sujeto sería receptor pasivo de la acción del verbo (estoy avisado); y en (3), activo (he avisado). La forma simple (2) y la compuesta (3) son, en realidad, equivalentes. Sin embargo, en (2) hay una significación connotativa extra de sorpresa, es decir, que la acción se realizó sin que se esperara, de improviso,⁸⁷ algo así como: "¡ve!, ¡he avisado ya!". En (3), el sujeto parece percatarse del proceso que se ha operado en él durante su realización.

Otro caso en el que se pudiera adivinar una interferencia sintáctica del C es en la pluralización de los numerales. Se escucha:

- 4) maytuy samunkuna? = ¿Cuántos vinieron?
- 5) kimsakuna (tres)

La pluralización del numeral podría ser calificada como un error morfosintáctico para el inga. Pero si se considera que *kimsa* cumple las veces de sustantivo pronominal, “los tres” refiriéndose a personas como sujetos, el asunto no pareciera

⁸⁶ En el citado estudio contrastivo de Yanez (2001 : 42-45), el sufijo perfectivo -shca se presenta con una triple significación en orden a la no-diferenciación en Q de ser/estar: como perfectivo (se ha avisado), como consecuencia (está avisado) y como estado (es avisado). En este sentido, no sería posible una equivalencia entre el Q /-shka/ y el C /-do/.

⁸⁷ Si bien este sentido es común en el Q ecuatoriano, el reforzamiento y diferenciación del mismo con el equivalente de la forma híbrida Q-C *wiyadu* es lo que se pretende destacar.

ser un error. Por lo tanto, desempeñando tal función de nombre, *kimsa* puede sufrir accidentes de pluralización:

Kimsa-ndi = entre los tres.

Kimsa-pura = los tres.

El deterioro de los numerales ingas como adjetivos cuantificadores, al ser desplazados en el ámbito cultural del comercio (dominado por la C2 y su lengua) por los numerales castellanos⁸⁸ es un factor central que debe considerarse. Si a esto añadimos la hipótesis de la tendencia de la reducción de *kay*, podríamos complementar nuestra hipótesis: la fuente sintáctica del morfema /-kuna/ en *kimsakuna* no estaría en el el sufijo pluralizador /-kuna/ sino la forma verbal /kankuna/. El posible tránsito sería:

Kimsa ka-n-kuna → *kimsa-kuna*

Se tendría como causa la síncope de la raíz verbal /ka-/ y el ensamblaje de su material morfológico al numeral precedente, que se convierte en nombre.

Tenemos pues una convergencia de la tendencia interna del inga (R-E) con un refuerzo sociosemántico en situación de bilingüismo asimétrico, donde el numeral se establece como un nombre que denota personas o cosas específicas y les deja a los lexemas castizos ocupar la función de numerales, de cuantificadores de nombres. Así, se establece una nueva regla morfosintáctica de composición con un sólido asiento en razones socio-semánticas.

Piénsese ahora en otra posible convergencia en la adopción de un morfema de origen C al sistema inga, como es el sufijo temporal /-hura/, o bien /-gura/, del sustantivo C hora.

La palabra hora pertenece al campo semántico de la temporalidad, del tiempo. En C, connota un momento específico del día y por extensión, un momento preciso, un turno, una secuencia, fugacidad:

¿Qué hora es?

¿A qué hora vendrá?

⁸⁸ Es usual que solo se utilicen en la cotidianidad los numerales inga *sug*, *iskay*, *kimsa*, *chusku*. De allí en adelante solo se utilizan los numerales castellanos.

Estas no son horas de llegar

Me llegó la hora de la muerte

Podemos encontrar todos los usos de /-gura/ en el IY circunscritos al mismo campo semántico o uno que al menos se *intersecta* con el de la L2:

Chigurami risa = a esa hora me iré.

Kunagurita wañun = hace un *momentito* murió.

Tayta samugura kamkunamanda yanugrisa = cuando llegue (tu) papá les iré a cocinar.

Nuka rigura mitikupuan = cuando yo me fui se me voló ~ escabulló.

De modo que en la adopción del morfema como sufijo, se conserva un cierto nexo con el campo semántico de origen y por lo tanto se acusa que su funcionalidad está ligada a la adopción, en el universo simbólico de la lengua adoptante, de las connotaciones semánticas y culturales que este campo tiene en la C2. Se da un fenómeno similar al esbozado para el caso de los numerales C₁ que socorren las relaciones comerciales propias del mercado como institución de la C2.

Un primer acercamiento a la morfología de las palabras que adoptan el sufijo /-gura/, y continuando con nuestra hipótesis guía de la síncopa de /ka-/, podría revelarnos la pre-existencia de un verbo agentivizado:

1. *Chi ka-g hura* → *chi-g-hura* → *chigura* = siendo esa la hora
2. *Kuna ka-g hura* → *kuna-g-hura* → *kunagura* = ahora siendo la hora
3. *Ri-g hura* → *rigura* = la hora del que va
4. *Samu-g hura* → *samugura* = la hora del que viene

En los dos últimos casos, se conserva la norma morfosintáctica Q en la que el agentivo nominaliza una raíz verbal, de modo que no sería necesario considerar que en ellos se haya sincopado un verbo auxiliar /ka-/ entre la raíz verbal y el agentivo /-g/ (aunque tampoco se descarte).

Como la sonorización de /-g/ en este morfema no existe en el inga hablado de Santiago ni en el de San Andrés, podría haberse considerado que la /-g-/ intermedia en el IY tendría simplemente la función de garantizar cierta eufonía de la nueva palabra, evitando un diptongo al evitar una secuencia vocálica ajena a la fonología inga (Cf Pérez,1998). Pero quizás sí existió esta forma transicional en la que *ka-g*

nominalizaba el material léxico precedente, enfatizando la calidad existencial del nombre creado, fruto de la fusión, en una unidad semántica, con el adjetivo *chi*, o el adverbio *kuna*.⁸⁹ Ahora bien, el problema de la adopción que estamos considerando está en el morfema *-hora* (o *-ura*), que ha quedado ensamblado a estas construcciones semánticas: /chi-g/+/-ura/; /kuna-g/+/-ura/. Sin fusionarlos en una sola palabra, el primer semema pasaría a cumplir funciones de adjetivo para el segundo; es decir, ese enfático del carácter existencial del primer semema se aplica al nombre *hora* en un juego cuyo efecto semántico permitiría la comprensión-adopción de la nueva voz con su connotación de origen:

Chig hura = siendo esa la hora ~ eso siendo la hora ~ eso significando “hora”.

Kunag hura = ahora siendo la hora ~ ahora significando “hora”.

Y es que la expresión sin la fusión con el lexema *hora* habría tenido un sentido válido en el sistema lingüístico inga:

Chikag risa = siendo eso así, iré.

*Kunakag wañun*⁹⁰ = siendo este el momento, murió.

De igual manera en los verbos:

*Tayta (samugpi ∨ samukag)*⁹¹ *aswa karaskakin* = si llega papá te regalaré chicha.

Nuka (rigpi ∨ rikag) mitikupuangan = si (me) voy se me escabullirán.

⁸⁹ igualmente para *kaygura*, *chaygura*, *nimagura*, etc.

⁹⁰ En la frase que analizamos *kunagurita* llevaba como coda un sufijo diminutivo (/ita/) adoptado igualmente del castellano, que significa un énfasis o una redundancia en el sentido de haber poca distancia entre el suceso de la muerte y el momento de la enunciación del discurso, asunto clave en la interpretación y los giros semánticos de la expresión, pero puede omitirse en esta forma hipotética para efecto de simplificar el análisis.

⁹¹ Hemos presentado aquí dos alternativas hipotéticas en la forma verbal previa a la forma transicional que habría integrado el morfema castellano *hora*. La forma *samugpi* expresa el condicionamiento del verbo principal en la oración subordinante (*aswa karaskakin*) a la verificación del verbo subordinado *samu-*, en una secuencialidad de inmediatez V2 → V1, o bien de simultaneidad de su ejecución. El origen de este morfema verbal de subordinación podría tener igualmente a su raíz una síncopa del verbo auxiliar *ka-* (Cerrón, Palomino, 1987 : 210).

El interrogante que se plantea en este momento es: si existen formas equivalentes en el inga para expresar el mismo mensaje, y han sido desplazadas por la forma interferente del C, ¿por qué se da tal desplazamiento?

Un primer elemento de la hipótesis explicativa podría ser el que se ha manejado hasta ahora: el universo semántico del elemento adoptado puede tener connotaciones culturales que le son ajenas al equivalente desplazado de la L1, ya sea el elemento desplazado un lexema, una partícula o una construcción morfosintáctica particular como las consideradas en este último apartado, y son precisamente esas connotaciones las que quieren ser adoptadas. La segmentación del tiempo en horas, basada en el sistema sexagesimal es del todo ajena a la cosmovisión inga del tiempo. El reloj, si acaso, ¡ha tenido en occidente una notoria influencia cultural desde hace tan sólo 200 años! Los usos y connotaciones de “la hora” están bastante ligados en el uso lingüístico contemporáneo al mundo de la modernidad que agenda el tiempo; nada que ver con el mundo agrario andino-amazónico de Yunguillo. Usos como: “*imasa hora*” (¿a qué hora?), “*imagurata*” (¿Cuándo?), dan cuenta de que *hora* ~ *hura* denota más precisamente la partición del tiempo en segmentos, como lo hace el reloj. La adopción del morfema en el sistema sufijante está dada por la adopción del mundo simbólico que connota, por razones prácticas de diálogo con el mundo occidental.

Un segundo elemento que en este caso particular no se puede desechar, como complemento a la hipótesis, es la convergencia posible entre el lexema *hora* y el sufijo del protoquechua /*-ra/, que denota temporalidad, permanencia. Este sufijo se encuentra en uso dentro del IY en lexemas como *chi-ra*, (todavía), *mana-ra* (todavía no), y en el sufijo verbal /-raya/, que significa un cambio de estado hacia una permanencia estable del mismo: *ni-raya-n* (quiere decir ~ queda diciendo ~ significa); *tuta-raya-n* (se hizo de noche). Para Cerrón Palomino (1997:297), *-ra puede ser un protoverbo que significaría precisamente **permanecer**. Hay una convergencia en el campo semántico y en gran medida en la formación fonológica entre /hora/ y /*-ra/, por lo cual la adopción de *hora* (o -hura, gura, como se quiera) pudo haber tenido el apoyo casual de la coincidencia entre sílabas de dos sememas de campos semánticos afines en dos lenguas diversas.

Conviene hacer notar, antes de concluir este apartado, que el agentivo /-g/ que se encuentra en *chigura*, etc., no se usa tan frecuentemente en el IY como nominalizador por fuera de estas formas analizadas.⁹² En otras palabras, no es de uso corriente nominalizar el verbo con el agentivo /-g/ como ocurre en *yukag* (el que tiene ~ el propietario), *yachachig* (el que enseña ~ el profesor) *yachag*⁹³ (el que sabe), etc. En su lugar, son de uso nominalizaciones agentivas del verbo utilizando el sufijo adoptado del castellano /-dur/ con la misma función de /-g/ en el Q. Tenemos en IY, entonces, *yukadur* (el que tiene), *yachachidur* (el que enseña), *puridur* (el que camina), etc. La estructura morfológica permanece intacta, pero el morfema ha cambiado, ha sido reemplazado por su equivalente C pero sólo en formas en las que el sufijo agentivo no está seguido de otros sufijos. Esto hace que /-g/ quede circunscrito a formas compuestas, como testigo del proceso de reducción y ensamblaje del inga, y revelando, además, que la adopción de un sufijo como /dur/ sería reciente. En caso contrario, también estaría presente de manera sistemática en las formas analizadas en las que se identifica el agentivo.⁹⁴

Parece no haber arbitrariedad en la adopción de este y otros sufijos. Las condiciones son precisas y ajustadas a la naturaleza dinámica y aglutinante del inga, a la tendencia de reducir el verbo /Ka-/ y ensamblar sus partículas conexas, además de la convergencia casual de sememas semejantes en ambas lenguas; pero, sobre todo, cuando la necesidad de uso de elementos de un nuevo campo o universo semántico se presenta en la C2, los recursos de la L2 se hacen funcionales y su adopción consecuentemente deseable. No se trata simplemente de hibridación: la estructura lingüística del inga sigue al mando del proceso de su evolución y por eso hay un *enriquecimiento expresivo*, no un deterioro del inga como vehículo de comunicación eficaz para las necesidades sociales de un pueblo bilingüe como Yunguillo.

⁹² No así en el inga de Santiago y San Andrés. El agentivo /-g/, como un sufijo que connota la nominalización de un verbo, la identificación de su agente, se puede reconocer en otras expresiones frecuentes en yunguillo como: *wawakagmanda karaskaki* (por ser niño te regalaré), *pueblonigmanda chayakuni* (estoy llegando del pueblo) *kam rigpi pusaway* (si tu te vas llévame ~ me llevas).

⁹³ Como se sugirió en 2.4.1, parece ser que de manera sistemática todas las oclusivas en posición final han colapsado en el habla de IY. Puede entonces escucharse *yacha* que correspondería a *yachag* sin que haya pérdida de sentido de la nominalización del verbo por la identificación de su agente habitual.

⁹⁴ No se tiene como equivalente de *chigura* algo como *chidurhura*, o por *wawakagmanda* algo como *wawakadurmanda*, ni *ridurpi pusaway* por *rigpi pusaway*.

La opción de la interpolación como resistencia lingüística y cultural

Se terminará este apartado haciendo énfasis en el fenómeno de la interferencia como reacomodamiento de la L1 a la situación de conflicto. En realidad, pese a que se "cede" con la adopción de léxico y de formas sintácticas, hay un reafirmarse de la L1 como matriz adoptante. Es ella la que sirve de "molde" para el nuevo material lingüístico que se adopta. Esta reafirmación es precisamente el eje de la estrategia de resistencia, pues no se permite que sea de manera plena la L2 la que se constituya en el vehículo de comunicación ordinaria, ni siquiera en los espacios en los que social e ideológicamente es dominante.

Los espacios sociales en los que la L2 es dominante, en cierto modo censuran⁹⁵ la expresión de la L1. Funcionan como un campo social que modela estructuras comunicativas, un universo semántico, un tipo de discurso posible y permitido que asume un cuerpo de palabras y frases cuyo contenido (semántico) se une de tal manera al código lingüístico por la violencia simbólica del prestigio de la C2, que no permite la estructuración del discurso en la lengua indígena, que queda relegada, censurada, minorizada.

Para los contenidos discursivos típicos de los campos sociales dominados por la C2, se ejerce una violencia simbólica de un sistema lingüístico sobre el otro. Se llama así por cuanto las estrategias de legitimación de una y deslegitimación de la otra son asumidas de tal manera por los hablantes, que no es posible en el sistema pensar en otro orden de cosas, so pena del caos, de la ininteligibilidad. En este proyecto de glotofagia se pretende interiorizar en el hablante la devaluación de la L1 como ineficaz e insuficiente para expresar los contenidos propios de campos semióticos como el político, jurídico, religioso, académico y económico, **de tal manera** que se abre el espacio para la hegemonía generalizada en la sociedad bilingüe de la L2.

Si se considera, por otra parte, que ningún discurso especializado podría construirse sin apoyarse en el discurso cotidiano, en los significados comunes y corrientes de las palabras, de modo que el subsistema de significados especializados pueda hacer parte del sistema lingüístico general e interactuar con él, entonces, reunir en el lenguaje político de la Asamblea Comunitaria en el que se enuncia, no puede apartarse mucho

⁹⁵ **Para una elaboración acerca de la censura que ejercen los lenguajes prestigiosos y académicos sobre el lenguaje cotidiano, ver: Bourdieu, 1985.**

del sentido general de la palabra (es decir, agrupar, acercar elementos entre sí, etc.). Sin embargo, por su enunciación en un campo social específico, unida a la censura simbólica que erige a la palabra de la L2 como una *palabra técnica*, hace que su semántica cotidiana ceda ante la transformación que opera la normatización. Como término (significante) apropiado y específico del campo socio-político (significado) termina consagrándose como la forma y contenido de valor social, por encima de los posibles equivalentes semánticos propios de la L1 usados en la cotidianidad. Así, *tandachiska*, *tandariska*, *tandachiy*, *tandariy* no serán utilizados para referirse a la reunión de la comunidad. Se adoptará *reuniy*.

El término cotidiano de la L1 ha sido devaluado y desplazado para un campo social específico por el término de la L2, y se estabiliza la interferencia como norma. Lograda así esta victoria por la violencia simbólica, el camino siguiente es que el término normatizado para un campo social y un tipo de discurso se transponga re-valuado a los demás campos cotidianos para desplazar a todas las significaciones (usos sociales) derivables de otros usos de los términos equivalentes de la L1. El verbo *tandachiy* o *tandariy* terminaría devaluándose para todo uso, desplazándose y desapareciendo del habla hasta la amnesia colectiva.

Este camino explicaría la desaparición de muchos términos inga de campos semánticos que se han intersecado con los de la C2 en los campos sociales que esta domina. La falta de habilidad en el uso de los numerales es un ejemplo evidente.

Si esta es la realidad observable, ¿por qué hablar de resistencia? El asunto está en que la licencia dada por la comunidad y por su sistema lingüístico es, en principio, sólo para la adopción de un término, a cambio de que éste se vierta en la matriz de la L1. El verbo que se adopta como *reuniy*, entra a ser usado en el habla con las mismas reglas sintácticas de la L1.

Cuando en alguna asamblea los gobernadores o líderes piden que todo se hable en inga, no son los términos los que cambian, es la sintaxis inga la que se impone como norma para la discusión.

Las muestras que se registran a continuación en este apartado son solo un ejemplo de esta interferencia alternada de los dos códigos lingüísticos. Los textos fueron grabados durante una asamblea del Comité Ganadero de Yunguillo en la que se debatía acerca del funcionamiento de este proyecto comunitario. El carácter de asamblea y de

evaluación, no solo económica sino política, del proyecto (por cuanto debían tomarse cruciales decisiones acerca del futuro del mismo) hace del contexto de enunciación de estos discursos, un espacio abierto de comunicación, en el que los asuntos deberían quedar absolutamente claros para toda la comunidad en general, sin distinciones de ninguna clase. Dentro de la Asamblea no estaba presente ningún agente externo frente al cual se condicionaran de alguna manera las intervenciones de los participantes;⁹⁶ por lo tanto, son expresiones del habla común de los ingas de Yunguillo y del espacio público.⁹⁷

1. [...] gobernadorkunata manim chayadu kan, gobernador de San Carlos manimsi kan, Olegario manim, nipita chi ladu ni Tandarido. Presentekan de Osokocha [...].⁹⁸
2. [...] Entonces chasallatata presente ninguna [...] (llaman a lista).
3. [...] nukanchipa⁹⁹ simiwa pues, sug asiashitu recomendación ruasachikunata. ¿no? Kay dos años nombraway, pues kay kawsa chayawan kamkunata mingaska suma trabajo ruapuanakungapa sug defensa... Viendo de la comunidad pues mal marchakuna kay causa. Porque sabemos cuando hablamos de la comunidad eso no es de contaditos, sino hablando chi kan generalizando deee... del Resguardo entero. Más que todo pensando en la gente que están naciendo. Nukanchi mayor de verdad de terminariy rinakunchi. Pero ¿Quién va a sufrir? La juventud, la niñez que viene. Paykuna padelsingapa kankuna cuando nosotros terminemos este proyecto. Chi kawaspa nuka, sentispa y hablando con muchos compañeros, pues chayawadukan kaskadu molestariskangapa a la comunidad y más que todo a los, respeto a los señores exgobernadores. Kaypi yukani mayor [...], kaypi kawakuni compañawangapa samugurayankuna; chiwa nuka sentini contento de que, kay programata chiram munanpuanakusa kay mayorkuna, chiram sentinakuska defendingapa paykuna. El Espíritu sintini paikunapa

⁹⁶ Salvo mi presencia dentro de la reunión como observador y participante. Pero ésta no debía condicionar los discursos, por cuanto la comunidad suponía mi comprensión del inga y la valoración que de esta lengua hago para su uso en todo contexto.

⁹⁷ Es de notar que las intervenciones de algunos miembros de la comunidad se hicieron exclusivamente en castellano, tal es el caso del director actual de la escuela de Yunguillo, el gobernador de ese momento, el exgobernador Parménides Macías y el Alcalde mayor del Resguardo Simón Chindoy. En todos estos casos se trata de personas de la comunidad que han vivido por fuera de ella muchos años y al regresar al resguardo no volvieron a usar el inga para expresarse oralmente; sin embargo, sostienen conversaciones con los demás nativos dejando que estos se expresen en inga y respondiendo en castellano. Este hecho demuestra igualmente que existe una alternancia en el uso del inga y el castellano que, si bien depende de la persona en particular que se comunica, de su historia, psicología y *habilidad* comunicativa, son modalidades comunicativas usadas y eficaces en las relaciones sociales.

⁹⁸ Intervención de David Chindoy, presidente del comité ganadero de Yunguillo en ese momento. Privilegiaremos en esta transcripción de ejemplos su intervención por cuanto ejemplifican la alternancia de los códigos lingüísticos.

⁹⁹ David Chindoy.

espíritukam, chira [...] pues defendingapa a la juventud que estamos marchando mal kay proyectota [...].

[...] Estamos mal, hemos actuado mal, pero la presenciame valin. Mana mitikusunchi, no corramos de la comunidad, porque tenemos nuestras normas, nuestras sanciones, nukanchi mana pudinakanchi a otra parte escapangapa rispa porque somos, tenemos que llegar aquí mismo, de tarde que temprano. Mana nukanchi ni kabildo kay, sug kabildu yukunga exigir actuanchi, que hasta que nukanchi mana de wañunkama, pues seguramente kay comunidad manda mana pudin kanchi [...] cosa que las deudas siguen siendo, causando problemas entre nosotros mismos. Perdinakunchi la familia, cuando un hermano acaba, el otro hermano no tendrá derecho de recibir el ganado, ¿porqué?, porque tukuchinakunchi. Entonces ¡que pena! . pensémonos, pongamos la mano en el pecho y digamos : nukanchi mana terminasuchi. Pensemos de los demás hermanos. Esa es la manera de trabajar con este programa.

Chiwakam kaypi yukanchi unos puntos bien claves para la comunidad y pa' los usuarios, para los exgobernadores. Entonces en sos puntos mayllan señor gobernador rimaku rekomendakurka, la misma recargarini nuka. Mana peliarisunchi. Primer lugar escuchemos la voz de la comunidad., los que no deben y los señores gobernadores, los que no deben. Paykuna yukapunkuna pleno derecho de rimangapa nukanchita, a los que estamos trabajando a este proyecto. Después nukanchi pas, como usuario, derecho yukanchi pues rimangapa o ningapa comunidadta imapas nukanchi mañangapa cada uno, ya no es en general sino es cada uno, porque nuka mana kawsadu del otro hermano ni del otro, sino cada cual sabemos porqué estamos. Pues derecho yukanchi nukanchipas rimangapa, pero primero lugar, rimay yukapuankuna los exgobernadores y la comunidad que no están debiendo [...].

[...] chimi pudisunchi terminangapa estos poquitos puntos que hay, mana chita kariy Diosmanda, por Dios desde hoy recomendasachuwán, mana yallipuangichi. Si estamos hablando de interés, hablemos solamente de interés, chita arreglasunchi, pasamos a otro punto que es cuenta de dineros pendientes. En el tercero yallisunchi de capital [...].

Lo primero que se constata en estos discursos es el uso preponderante del C, lo cual supone una devaluación del código lingüístico inga para discutir este tipo de temas en contextos políticos comunitarios.

Cuando se interroga a los ingas bilingües que toman esta alternativa de privilegiar aquí el uso del C (el caso que transcribíamos del gobernador) simplemente aducen que no les gusta hablar allí en inga. Sin embargo, es común encontrar en sus historias personales que, antes de su actual residencia en el Resguardo, tuvieron una prolongada estadía en un medio exclusivamente monolingüe, de colonos, donde la condición de inga-hablante no solo era subvalorada (por el prejuicio racista contra la condición

indígena) sino absolutamente ineficaz para comunicarse en un contexto de asimetría social y lingüística. La internalización de tal representación de asimetría en estos contextos conflictivos termina revirtiéndose en una devaluación del uso de la lengua materna.

Así las cosas, no se podría decir que es simplemente el contexto de la Asamblea Política de la comunidad el que condiciona la preponderancia del C en los discursos; habría razones personales para tomar la opción por el tipo de código que usa, pero la sanción social de tolerancia a esta opción da cuenta de que, en espacios políticos amplios e internos de la comunidad, el C no solo es posible (es decir, puede ser usado con eficacia comunicativa), sino aceptable (es decir, valorado). Temas como el de la revisión de un proyecto comunitario que ha tenido su gestión y origen con participación de agentes externos a la comunidad y la celebración de asambleas en la que estos agentes externos utilizaron exclusivamente el C, podría explicar históricamente la aceptación del uso del C en estos espacios. La terminología de los proyectos, escuchada y utilizada originariamente en C dentro de espacios similares al que sirvió de contexto para la muestra, sería otro factor para que la eficacia comunicativa del C se privilegie sobre el uso del IY. Esto sería válido como pistas para explicar el uso exclusivo del C, por razones, si se quiere, históricas y psicosociales.

En el uso mismo del C dentro de estos discursos, son notorios algunos errores de construcción que evidencian un manejo diglósico de la lengua, al menos un uso de ella como L2 en situación de diglosia, permitiendo interferencias de la estructura de la L1 sobre la L2:¹⁰⁰ “[...] nosotros a nivel nacional, a nivel monicipal estamos hablando: somos una comunidad preparado, somos una comunidad responsables, entonces porque tenemos que decir : ¡A no me importa se acabe esto![...]”.

No existe concordancia de número y género del sustantivo *comunidad* (singular, femenino) y los adjetivos que se le dan: preparado (singular masculino) y responsables (plural, neutro). Esta confusión se debe a la ausencia de la marca de género en las voces Q, por lo cual la selección de marcadores de género para producir una oración en el C ofrece al inga hablante confusión en el uso de la concordancia entre sustantivos,

¹⁰⁰ Si bien el objeto de este estudio es el de las interferencias de L2 sobre L1, no se puede desconocer el fenómeno contrario. Para un análisis de esta otra cara de la moneda en el castellano andino ecuatoriano, ver: Haboud, 1998.

artículos determinantes y adjetivos. El caso del plural es un poco más complejo, por cuanto en C la marca plural debe estar presente en todos los modificantes y determinantes que complementan directa o indirectamente al sustantivo plural. En el caso del inga, la marca plural (-*kuna*) que se añade a la palabra, solo está presente en el núcleo de la frase nominal. Así que, al construir una oración en C, esta inmanencia de la estructura lingüística inga en la selección de formas fono-morfo-sintácticas que hace el hablante, en ocasiones le lleva a incoherencias sintácticas en la L2. Este rápido ejemplo se complica aun más para el inga hablante cuando debe manejar el nombre “comunidad”, un sustantivo colectivo que causa confusión para categorizar: ¿plural o singular?

Miremos en otro ejemplo lo que sucede respecto de las marcas de género: “[...] este invitación del comité ganadero, pues a mí me parece muy bien”.

El demostrativo definido masculino “este” no concuerda con el sustantivo singular femenino “invitación” al que determina. El género gramatical de estos sustantivos abstractos no es fácilmente reconocible para alguien que no tiene el C como L1, y que quizás identifica en la vocal O de la última sílaba la marca del género masculino.

En el caso de los textos en los que se da la alternancia de los dos códigos, ¿podríamos identificar un patrón estructural en la manera de alternarlos? Sin negar que sea posible el ejercicio, en el caso que se ha registrado a modo de ejemplo, las ideas centrales del mensaje se dan en inga, las frases en las que se usa el C son utilizadas para complementar, reforzar la idea expresada en inga, incluso redundan sobre ella. Obsérvese un párrafo más de cerca:

[...] Más que todo pensando en la gente que están naciendo. Nukanchi mayor de verdad de terminari rinakunchi. Pero ¿quién va a sufrir? La juventud, la niñez que viene. Paykuna padesingapa kankuna cuando nosotros terminemos este proyecto [...]

Considérense sólo algunas de las frases enunciadas con más léxico inga:

[...] *Nukanchi* mayor, de verdad, *de terminariy rinakunchi*. *Paykuna padesingapa kankuna* cuando nosotros terminemos este proyecto [...]

= (nosotros los mayores de verdad nos vamos a terminar. Ellos van a padecer cuando terminemos este proyecto).

En la oración, la frase “cuando nosotros terminemos este proyecto” en C, da contexto circunstancial a las ideas principales que se quieren comunicar, y bien podría prescindirse de ella. En cambio, las frases que concentran el mensaje del texto están construidas en la matriz del inga, pese a usar lexemas adoptados del C. Al decir “*nukanchi mayor*” la expresión mayor redundante sobre el sentido de *nukanchi*, que, por el contexto de enunciación (la asamblea de la comunidad, ex gobernadores, usuarios del proyecto de ganadería), se entiende que son los adultos, “los mayores” de la comunidad. De modo que, en esta unidad menor, el término inga es nuevamente nuclear, y el C, un apoyo retórico. La frase “de verdad”, es igualmente una expresión de juicio modal (asertivo), un asentimiento que refuerza el compromiso del orador y la apelación a una premisa verificable como un hecho verdadero. En fin, se puede ver que la construcción del texto usa los recursos del C como apoyo retórico, no como núcleo de la significación del texto.

En los textos que siguen, que marcamos con los números (1) y (2), la inclusión de palabras C en un texto mayoritariamente inga sigue las mismas pautas: tales palabras o bien fortalecen el sentido de la frase o bien constituyen lexemas adoptados del C (como la palabra gobernador), sin llegar a alterar la sintaxis de la oración:

1. [...] **gubernadorkunata** manim chayadu kan, **gobernador de San Carlos** manimsi kan, Olegario manim, nipita chi **ladu ni Tandarido. Presente kan de Osokocha** [...].

([...] los gobernadores no han llegado, el gobernador de San Carlos no está, Olegario no (está), nadie de ese lado, ni de Tandarido. Están presentes de Osokocha [...]).

2. [...] **Entonces** chasallatata tukuylla **presente** ninguna [...].

([...] entonces, así mismo, todos dicen presente [...]).

En (2) las palabras “entonces” y “*chasallatata*” son prácticamente equivalentes en significado. Por tanto, su contigüidad es redundante, y solo marcan un énfasis en el paso que la asamblea debe dar ahora; es decir, marcan un paso protocolario a otro punto de la asamblea. La expresión “presente”, que se pide a los asistentes de la reunión enuncien para confirmar su presencia, es una fórmula ritual, propia de un protocolo adoptado por los ingas, de la formalidad legalista adoptada de los ritos aprendidos de la cultura hegemónica. Esto nos da una pista acerca de las razones por las cuales algunas palabras podrían hacer su aparición en estos discursos con alternancia de códigos lingüísticos.

Esta atropellada aproximación a los discursos enunciados en C, en los que se verifica la alternancia de los dos códigos, da cuenta de que el bilingüismo de la comunidad no necesariamente expresa un proceso de “devaluación” del inga. Puede leerse también como una estrategia de alternancia de códigos en la que, a pesar de las transformaciones que sufren los mismos, no se permite la pérdida de la L1 como matriz sintáctica del discurso. Por el contrario, en estos textos lo que se ve es que se suman recursos comunicativos para los espacios públicos, políticos y comunitarios.

Como se ve finalmente, las razones para la alternancia pueden tener raíz en: 1) una estrategia de aumento de la capacidad expresiva al *fusionar* los recursos de las dos lenguas. 2) la imposición de la L2 como lengua de prestigio en determinados ámbitos sociales, especialmente en los que con mayor fuerza se da la intersección de las dos culturas y la hegemonía de la C2. 3) Como reacomodamiento de la L1 a la situación de conflicto lingüístico, en la que se afirma como matriz del discurso a través de la sintaxis de la L1, y la nucleación de la expresión del sentido en frases evidentemente ingas. De una u otra manera, la inevitable síntesis cultural que ha de surgir del conflicto dialéctico de las culturas, integra la identidad del grupo bilingüe que mantiene patrones reconocibles de los sistemas de signos de tradición inga y de ancestro Q.

No se pretende con esto desconocer la violencia del conflicto cultural y la desventaja notable en la que se encuentra el IY respecto del C. Pero entender en el campo de la lengua de estas comunidades y de sus sistemas de comunicación en general, una bipolaridad concebida como oposición de bloques monolíticos de sistemas lingüísticos, es simplificar demasiado los hechos. Hay una intervención dinámica, una recomposición de la identidad del pueblo inga que se resiste a dejar de ser él mismo, a pesar del transfugio cultural al que, de una u otra manera, ha debido apelar para pervivir en un medio hostil.

La paradoja de construir identidad a partir de la adopción de fragmentos de la cultura del opresor raya ciertamente con la alienación, con la claudicación. De allí que exista actualmente una preocupación política en las comunidades indígenas por construir sus planes de vida, proyectos integrales en los que definan no solo su identidad arraigada en la tradición, sino en una visión de futuro en la que, habiendo o no continuidades con sistemas de signos tradicionales, exista la cohesión social como pueblo, necesaria para pervivir como unidad. La lengua es el símbolo de estos procesos de construcción de identidad y en *un proyecto de pueblo* es capital. Si las comunidades no pasan a hacer

conciencia de la diferencia cualitativa entre entender su lengua como un sistema interferido o tenerla como un sistema de resistencia y recomposición de la identidad, por ser la matriz que moldea los símbolos e instituciones culturales adoptados, entonces la lengua inga de Yunguillo y toda la cosmovisión que solo ella puede vehicular, estarán condenadas a dar el *switch* a la aculturación.

4.

Inga sinchiyachingapa

(El proyecto de mantenimiento y desarrollo del inga en el PEC de Yunguillo)

Educación bilingüe

El modelo educativo que pretende implementarse desde el Proyecto etnoeducativo comunitario del resguardo de Yunguillo (PEC), es el de la educación bilingüe intercultural (EBI).¹⁰¹ Entiende que el bilingüismo debe ser aditivo, como una riqueza cultural y simbólica que permite alternar el pensamiento tradicional, mediado por la lengua IY, y el pensamiento occidental, mediado por el C. Esta riqueza debe partir, sin embargo, de la libertad para utilizar uno u otro códigos según las necesidades y espacios comunicativos. El bilingüismo permite mantener abiertas las puertas de culturas diferentes para que dialoguen y se enriquezcan mutuamente, para recibir, por medio de él, la riqueza de cada una de las culturas y realizar la síntesis cultural desde un consciente proyecto de autonomía. El mantener la lengua materna como lengua académica fundamental, ayuda a que los contenidos del estudio formal sean asimilados directamente en la matriz del pensamiento de los niños y jóvenes, evitando el choque innecesario de formar el propio criterio en una matriz de pensamiento ajena como lo es el C.¹⁰²

La situación de entrada al iniciarse el PEC de Yunguillo en 1994, era la de una educación tradicional, escolarizada, dominada por el C como lengua académica y una marginalización de la L1 a funciones de interacción social como dar órdenes, instrucciones de disciplina o para los momentos de juego. La resistencia al uso de la L1 en la escuela, o a que los docentes fueran bilingües era muy fuerte, pues los padres de

¹⁰¹ La política estatal colombiana en orden a la Educación en comunidades indígenas se ha orientado por el concepto de etnoeducación y etnodesarrollo; posición indigenista de “conservación” y de “rescate” que hace un mayor énfasis en fortalecer los procesos tradicionales de transmisión de la cultura y las tradiciones indígenas (enculturación). Las consideraciones acerca de la interculturalidad, si bien son importantes, no tienen el mismo desarrollo que en otros procesos adelantados en América latina.

¹⁰² En este sentido se puede ver: Utta von Gleich, “El bilingüismo. Marco teórico”, en: *Pedagogía intercultural Bilingüe*, Abya yala, Quito, 1993. Lopez, Luis Enrique, “La eficacia y validez de lo obvio: lecciones aprendidas desde la evaluación de procesos educativos Bilingües”, en: *Multilingüismo*, CBC. Cuzco, 1997. Y, Zúñiga, Castillo, Madeleine, *Materiales de apoyo para la formación docente en EBI*, UNESCO. MEN.

familia argumentaban que la escuela existía precisamente para que se aprendiera el C, pues el IY ya lo aprendían los niños en sus familias. Consideraban que los maestros bilingües y la educación bilingüe constituirían un factor de retroceso en el aprendizaje de nuevas habilidades.

Fue necesaria una larga concienciación en el marco de un proceso organizativo y de reafirmación de la identidad indígena para que la figura del maestro indígena y la EBI fuera aceptada. Cuando se incluyó en el plan de estudios de la educación básica (9 años) la enseñanza formal del Inga, las resistencias volvieron a aparecer: se suponía, entre los padres de familia, que esta política se tomaría en desmedro del aprendizaje de la L2. Hoy, la comunidad valora ver a los niños y jóvenes aprender a leer y escribir en su L1, pero la duda sobre la el desarrollo de habilidades en la L2 se mantiene latente.

El utilizar la L1 como lengua académica fundamental no sucede en desmedro del aprendizaje de la L2, todo lo contrario. Los estudios de EBI en Latinoamérica han demostrado las ventajas del uso escolar de la lengua que mejor conoce el educando. Existe una estrecha relación entre el desarrollo de habilidades lingüísticas sólidas en L1 y la capacidad de adquirirlas en una L2, por cuanto existe una capacidad innata de adquirir un lenguaje, que es común y subyacente al desarrollo y uso de cualquier lengua humana.¹⁰³

En 1999, las evaluaciones de competencias comunicativas realizadas por el sistema nacional de evaluación (pruebas SABER) a los niños de 3° y 5° grados de la escuela de Yunguillo, no tuvieron que envidiar nada, en lo absoluto a los resultados de las escuelas monolingües de Mocoa. Esto, si bien en principio no dice que el bilingüismo mejore las cosas, no dice que la alfabetización en L1 y el uso académico de ella sucedan en detrimento del aprendizaje del C.¹⁰⁴ Es más, la educación bilingüe ha redundado en la capacidad de los niños para diferenciar sonidos castellanos conflictivos como los fonemas /e, o, f, v, d/ y combinaciones consonánticas ajenas a la fonología inga, como /br/, /bl/, /fl/, etc.¹⁰⁵ Vigotsky (1979) había señalado que el niño que aprende una

¹⁰³ Para una extensa argumentación acerca de la capacidad innata (Language Acquisition Device o Gramática Universal) que se desarrolla en *competencia lingüística*, y la diferenciación de esta con el concepto de *actuación (performance)*, ver: Chomsky, 1965 y 1992.

¹⁰⁴ En la literatura especializada, se afirma que es necesario esperar al menos 5 o 6 años para ver resultados acumulativos de estos procesos de Educación Bilingüe (Hakuta y Gould, 1987).

¹⁰⁵ Las mismas observaciones para el caso del Quechua del Altiplano, en: Zúñiga, 1991.

segunda lengua tiende a utilizar el sistema de significados de su L1 transfiriéndolo a la L2. Estructurando más sólidamente la primera, se tendrán bases en la estructura cognoscitiva del niño para asimilar e interpretar un nuevo sistema de conocimientos. En realidad, con la escritura pasa lo mismo: “sólo se aprende a escribir una sola vez en la vida y lo que posteriormente se hace es aplicar o transferir las habilidades desarrolladas mediante una lengua a la lectura de materiales escritos en otra” (López, 1997:71). Es mucho más fácil aprender a leer en una lengua que se conoce y con un material simbólico que tenga significado para el mundo cercano del niño.

El objetivo de pasar de la cultura de la oralidad al desarrollo de la lengua escrita, requiere la valentía de arriesgarse a construir una nueva era en la cultura. No pueden permanecer los mismos usos comunicativos: necesariamente se ampliarán. Y al incrementar la cantidad de información, de textos, se recompondrán igualmente las dinámicas de reconstrucción de la memoria-olvido, de reinterpretación de los referentes de identidad.

El uso simultáneo del Castellano y el Inga, tanto en la enseñanza de contenidos académicos, en la lectura de textos sobre disciplinas científicas escritos en esta lengua, como en las instrucciones para la interacción social, permite el desarrollo de una habilidad comunicativa para la interacción con la sociedad nacional y sus saberes occidentales. Un bilingüismo de mantenimiento y desarrollo es una estrategia no solo académico-pedagógica sino cultural, que se enmarca en una visión hacia un futuro de etno-desarrollo autónomo. En él, las habilidades comunicativas que se espera desarrollar para ambas lenguas, por el proceso pedagógico, están en el mismo nivel de expectativas: el proyecto espera que en ambas sea posible interpretar y crear textos estéticos, formales, científicos, y que los estudiantes puedan ser interlocutores eficaces en un mundo plurilingüe.

La defensa de las lenguas indígenas, libre del fetichismo conservacionista, significa garantizar el respeto a la diferencia y a la autonomía de los pueblos. “La defensa radical de la lengua étnica es una acción siempre urgente e indispensable de un alto contenido político y estratégico que todo grupo étnico debe operacionalizar” (Calvet, 2005).

Interculturalidad, dificultades y retos para la escuela

La Interculturalidad, como vivencia de relaciones de equidad entre culturas diferentes, es a su vez el proyecto cultural y político que subyace a la estrategia del bilingüismo. Trasciende el simple hecho de usar ambas lenguas en la escuela, para pasar al diálogo entre iguales, confrontando la filosofía y pensamientos ingas con los otros pensamientos, no como antagónicos, sino en paralelismo. La capacidad para optar por la adopción o no de tal o cual propuesta cultural y social de otras culturas es el ejercicio del derecho a la autonomía de los pueblos que consagró la Constitución Nacional de 1991. Esto no es la puerta al aislamiento étnico; al contrario, es la apertura a la coexistencia de sistemas simbólicos en mutuo respeto.

La estrategia de interculturalidad del PEC no se limita a que en la escuela dialoguen de igual a igual los pensamientos de culturas diferentes, sino que es una estrategia de expansión cultural para el pueblo inga, para darse a conocer, defender su valor y dignidad ante los otros, ocupar nuevos espacios cada vez más amplios para la expresión de su plan de vida. El querer entrar al mundo globalizado en la conciencia del PEC, no significa abandonarse para ser absorbido y negado en la propia identidad cultural y lingüística, sino fortalecer la mismidad para ir al encuentro con el otro, usando una voz propia.

Se ha visto en este estudio cómo la inserción en campos culturales nuevos trae como consecuencia lingüística la adopción de lexemas de la L2 para designar las realidades y conceptos de los campos semánticos de la C2. Un diálogo intercultural en la escuela debería estar atento a que los conceptos y realidades conocidos en estos contextos y en campos semánticos equiparables de las dos culturas, se expresen preferiblemente en L1; que, de ser posible, no sean aprendidos sólo con la mediación de la L2. Una estrategia utilizada hoy por los maestros bilingües es la de presentar contenidos académicos formales de las diversas áreas del plan de estudio usando la L2, planteando posteriormente un diálogo, una interacción de preguntas y respuestas en L1. Esto, según los docentes, permite una asimilación de contenidos más eficaz que la experimentada en un proceso monolingüe en cualquiera de las dos lenguas. Sin embargo, esta estrategia no va más allá de la traducción-reinterpretación de contenidos; no permite la construcción de lenguajes ni de conocimiento nuevo. La alternancia de las dos lenguas en el aula puede no ser una herramienta pedagógica para construir conocimiento, sino solo para vaciarlo. Por tanto, la alternancia en el aula debería estar más en función de la

tarea consciente del desarrollo de las lenguas, en especial de la L1, a la par que se debe revisar la orientación pedagógica global para no caer en el simple conductismo y la educación bancaria.

Un ejemplo significativo de la conciencia del contexto bilingüe y de la necesidad de desarrollar habilidades equilibradas para los dos lenguas, fue la estrategia adoptada para la producción de materiales guía para la enseñanza de la lecto-escritura en el primer grado. Se diseñó una cartilla en la que se siguió la clásica presentación consecutiva de fonemas-grafías y de sus combinatorias en textos simples, unidos a ilustraciones, etc. La secuencia de fonemas-grafías presenta en primer lugar las tres vocales ingas, luego las consonantes de mayor frecuencia en esta lengua, creando simultáneamente pequeños textos con un anclaje cultural reconocible por los niños de la comunidad. A medida que la cartilla avanza y los textos presentados ganan complejidad, se introducen fonemas y los grafemas correspondientes al castellano que no tienen equivalentes en la fonología inga. Así, los textos pedagógicos son ahora ingas, pero se incluyen en ellos palabras castellanas adoptadas por la comunidad bilingüe. Desde esta estrategia, el inga es la matriz del aprendizaje de la lengua escrita, pero en el desarrollo de la lecto-escritura no se olvida que se trata de formar niños bilingües que se verán impulsados por el contexto a producir textos en ambas lenguas, textos bilingües, con inevitables saltos de código.

Un paso siguiente en el desarrollo del PEC es el de la expresión escrita de contenidos académicos disciplinares en L1. Actualmente, el uso del C en el ámbito escrito sigue siendo casi absoluto, con la excepción de los textos producidos en la asignatura de inga.¹⁰⁶ Si la forma *por defecto* para la escritura sigue siendo la L2, terminará ésta por normalizarse como la adecuada y la única, excluyendo y *censurando* las expresiones escritas en L1. No habría coherencia entre el objetivo de desarrollar habilidades comunicativas en ambas lenguas de manera simultánea y en igual nivel de expectativas.

La teoría del aprendizaje significativo (Ausubel, 1980) sostiene que el contenido del aprendizaje debe ser potencial y significativo, es decir, se deben tener previamente vínculos mentales que permitan relacionar por inferencia el nuevo conocimiento con los

¹⁰⁶ En los materiales guía para esta asignatura no se han hecho avances significativos para construir un metalenguaje en inga sobre el inga. Las notas sobre gramática o criterios ortográficos son reflexionados en C. Esta es una situación común a la mayoría de las lenguas indígenas.

conocimientos previos.¹⁰⁷ A mayor estimulación, mayor conocimiento potencial tendrá una persona. La primera puerta vinculante en los procesos de aprendizaje es la actitud positiva, abierta a la curiosidad, el vínculo afectivo con el aprender y el saber.

Si se pretende que lingüísticamente los contenidos tengan mayor posibilidad de ser expresados en L1, la “zona de desarrollo próximo” (Vigotsky, 1979) en la que se producen y transmiten los contenidos culturales previos al aprendizaje significativo-formal, debería tener un mayor dinamismo y una relación afectiva vinculante con el proceso de educación formal. La escuela debería valerse más –para la normalización de la L1 como lengua académica y como lengua escrita–, de los textos naturales producidos en esta zona de desarrollo próximo: textos ligados vitalmente al desarrollo de los niños, y de la comunidad educativa y general, como las actas de asambleas, de las sesiones del cabildo, etc.

El concepto de comunidad educativa ha evolucionado en el PEC en el sentido de que la escuela recoge, valora y estimula los saberes y la construcción de conocimiento, vinculándose a los procesos sociales de la vida de la comunidad, como el de la organización política o la etno-medicina. De este modo, no quedan nuevos campos sociolingüísticos que sean capitalizados por el proyecto glotofágico del C, sino que son aprovechados para el Proyecto de Resistencia cultural en la EBI. El desarrollo del lenguaje se da precisamente en la exigencia de comunicar nuevos mensajes y vehicular todos los ámbitos de la interacción social. Cuantos más eventos comunicativos sean capitalizados por la L1, mayor será su desarrollo.

La conciencia de que la vida toda de la comunidad es esa *zona de desarrollo próximo* de la L1 es un principio teórico que orienta los procesos pedagógicos bilingües y permite elevar la L1 al *status* de lengua académica y lengua generadora de cohesión e identidad étnico-política.

En el PEC de Yunguillo hay varios inconvenientes para desarrollar una estrategia pedagógica bilingüe e intercultural coherente. Un primer obstáculo a este propósito es el de considerar que basta el conocimiento que de la lengua materna tiene un niño al ingresar al sistema escolar. Se presupone que su habilidad antes de ingresar al sistema educativo, le permite satisfacer todas sus necesidades comunicativas. Se ha mostrado

¹⁰⁷ Esto concuerda con lo dicho en este estudio acerca de la intersección de campos semánticos para la adopción de lexemas de la L2

que se requiere por lo menos de 12 años de trabajo escolar para llegar a manejar adecuadamente la lengua materna en las habilidades descontextualizadas del lenguaje, es decir en las formas escritas de la lengua (McLaughlin, 1984, citado por López, 1997).

Demostrar la progresiva transformación de la lengua por las interferencias sintácticas y el desplazamiento de léxico inga por voces del C, así como utilizar la lectura pública de textos en L1 ha despertado la conciencia de la necesidad de conocer mejor la propia lengua y su tradición lexical, así como desarrollar en ella nuevas habilidades, conquistar nuevos espacios sociales de uso de la misma.

Un segundo presupuesto que debe superarse es la creencia de que la L1 no es capaz de expresar contenidos abstractos, conceptos científicos complejos, que no es posible construir con ella metalenguajes. Superar esto es crucial por cuanto, para normalizar un metalenguaje adecuado para permitir el diálogo intercultural e interdisciplinar, es necesario primero crear la comunidad académica que utilice y estandarice formas metalingüísticas. Ningún neologismo que se cree en cualquier lengua es aceptado por sí mismo; necesita un espacio académico para *autorizar*, en el uso, su validez social como signo lingüístico. Ahora bien, la tarea es posible: el carácter aglutinante del inga y su nexa con el Q que hablan 13 millones de latinoamericanos, abren las puertas para desarrollar una gran creatividad lexical por explotar en una amplia comunidad de pensadores. Fomentar estas reflexiones entre los maestros indígenas sobre los lenguajes particulares para el uso de la L1 en cada espacio académico crea escenarios privilegiados para concretar la política de mantenimiento y desarrollo.

El tercer obstáculo que se encuentra: ¿con qué materiales pedagógicos trabajar la enseñanza y el desarrollo del inga? Primero es necesario hacer acopio de todo lo existente, que no es poco, pero está algo disperso y siempre en ediciones muy limitadas. Teniéndolo a la mano, se ha descubierto que el verdadero punto de partida debería ser el real uso social de la lengua. Una enseñanza de lenguas que no parta de los textos pragmáticos, que no cualifique desde los usos sociales de la lengua y para ellos, produciría primeramente falta de interés en los participantes del proceso educativo; y segundo, como consecuencia, una futura pérdida de habilidad comunicativa, al haberse hecho a conocimientos inútiles para resolver problemas cotidianos. En tal sentido, la estrategia adoptada es la de utilizar como método de trabajo para las lenguas (para ambas), el fomento de la recolección, producción y análisis de textos, por parte de los mismos participantes del proceso educativo, en su contexto. A partir de los textos

(cantos, cuentos, relatos de viaje, descripciones, listas de compras, de animales o plantas medicinales, de toponimias locales, listas de oficios, etc.), realizar el análisis en el aula con la corrección de errores, es decir, utilizar el mismo método del aprendizaje natural de una lengua. Las sorpresas son grandes, pues la inferencia de la norma, aun cuando no se formule en un meta-lenguaje lingüístico, resulta siendo muy fácilmente asimilada en el uso académico de la lengua.

La colección cada vez mayor de manuscritos de la L1 se convierte en un banco de textos del cual el docente posteriormente selecciona los más convenientes para desarrollar el tema del plan de estudios que necesite abordar. Dependiendo de la necesidad pedagógica, un mismo texto (un cuento tradicional por ejemplo) puede servir para desarrollar y evaluar en niños de tercero de primaria la identificación de secuencias narrativas; en uno de quinto, la capacidad de inferir información no explícita; en uno de séptimo, identificar los tiempos verbales utilizados; y en uno de noveno, servir de base para realizar desde guiones teatrales hasta un análisis de las estructuras sintácticas de las oraciones subordinadas presentes en el texto. Por tanto, los recursos necesarios para el aprendizaje de una lengua no tienen por qué ser demasiado sofisticados; el punto de partida es el universo comunicativo del estudiante, y de allí se abren las puertas.

Ahora bien, no bastaría con la recopilación de textos del medio y de los saberes tradicionales. Sin un estímulo eficaz para la producción de textos literarios, a la consignación de experiencias subjetivas en forma narrativa, de ficción, de poesía, no será posible el desarrollo de una lengua de civilización:

Mientras antropólogos y literatos se dediquen únicamente a recoger mitos y testimonios orales para luego verterlos a la lengua oficial, muchas veces sin proporcionar la versión en lengua autóctona, no se estará contribuyendo al desarrollo de ésta; en la medida en que tales producciones del espíritu colectivo... no estimulen en los narradores la producción deliberada de contenidos inéditos o de aquellos susceptibles de recreación. (Cerrón Palomino 1983:59).

Par terminar, hay que destacar que en la marcha del PEC los resultados han venido manifestándose poco a poco. El uso de la L1 como lengua académica y de las relaciones intraescolares ha reducido el nivel de repitencia y deserción en todos los grados inferiores de la educación básica. Se ha ganado en autoestima de parte de los alumnos,

por cuanto es posible para ellos expresarse sin temor en su lengua materna, para cualquier necesidad. La autoestima redundante, además, en la identificación con su grupo cultural y estimula la participación activa en las decisiones de la comunidad educativa, al permitirse un modelo de autoridad más transversal. Al implementar la alternancia de las explicaciones de temas nuevos en ambas lenguas y posibilitarse el uso de la L1 para preguntar y solicitar explicaciones de aquello que no se ha comprendido bien o que amerite una investigación de grupo, se han generado dinámicas pedagógicas que fomentan la curiosidad por el conocimiento de la lengua, del léxico tanto del inga como del castellano; una apropiación contextualizada de los contenidos es mucho más eficaz y pertinente.

Respecto de la L2, se ha ganado en la comprensión de que no basta con la exposición sostenida a la misma, para que se aprenda a manejarla. Es posible aprender a utilizarla en contextos sociolingüísticos muy específicos, por la repetición e inferencia de fórmulas y expresiones estandarizadas. Sólo es posible desarrollar niveles más complejos de habilidad comunicativa que permitan la creación y la interlocución en espacios académicos por el conocimiento explícito de la lengua como sistema; para ello es necesario hacer conciencia de la lógica del sistema lingüístico. Una formación lingüística básica es urgente en los docentes indígenas y bilingües, para que se conviertan en sujetos activos de la expansión y desarrollo tanto del inga como del castellano como lenguas académicas alternas.

En las condiciones en las que las lenguas indígenas han sido devaluadas y llevadas a un estado de atrofiamiento, como consecuencia de la marginación de los ejes de reproducción y cohesión identitaria de los pueblos indígenas, ligar la producción de esta identidad grupal con el desarrollo de la lengua nativa, son dos dimensiones del mismo proyecto.

[El estancamiento de las lenguas indígenas] se manifiesta no solamente en la adopción masiva de elementos léxicos de la lengua dominante que ingresan al vocabulario nativo por corresponder a ideas u objetos desconocidos en el mundo indígena... el peligro más grave del *atrofiamiento lingüístico* consiste [...] en el deterioro paulatino de los recursos derivativos de la lengua –tan fundamentales en una lengua como el quechua–, en la pérdida de giros expresivos y de opciones estilísticas variadas, que escapan al control de las generaciones “aculturadas” o más jóvenes por la vía del bilingüismo. De este modo la lengua va empobreciéndose, hasta quedar reducida a sus estructuras imprescindibles, restringiéndose aún más las posibilidades de su uso: de aquí se está al paso de la sustitución lingüística” (Cerrón Palomino, 1983: 43).

Si estos procesos van de la mano, no puede pensarse, entonces, en una política lingüística independiente de una acción política integral de fortalecimiento de la autonomía de las nacionalidades indígenas. Conviene insistir en que el conflicto lingüístico es expresión simbólica del conflicto sociocultural que viven los pueblos indígenas. La resistencia étnica es una variable muy importante en la evolución de las lenguas y en la forma estandarizada que adopte la habilidad bilingüe.

Si se llegó a abrir camino hacia la construcción de un PEC como parte integral de un proceso de re-valoración de la identidad y organización indígenas, las instancias de autoridad política deben entender que mantener en las comunidades la identidad lingüística como elemento cohesionador, como factor de unidad, implica el uso de la misma en espacios políticos públicos. La construcción de un discurso de autoridad y poder, no solo en la escuela, redundará en la afirmación de la lengua como herramienta de lucha ideológica y en la afirmación del principio político de la autonomía. En esta misma línea, hay espacios sociales que deben ser conquistados por ocupación: la liturgia cristiana, usada secularmente como legitimación de la lengua del dominador, al ser lengua sagrada, debe ceder, por la insistencia, al uso de textos en L1, como cantos, oraciones espontáneas y textos litúrgicos.

Ideológicamente, y para los procesos educativos, el efecto sociolingüístico de que las autoridades religiosas y tradicionales consagren el inga como lengua de autoridad, tendrá mucho más efecto que la publicación de una gramática o una colección de literatura oral tradicional.

Challay

(Conclusiones)

1. Las comunidades de Yunguillo han llegado a ser verdaderas comunidades bilingües. Han desarrollado un sistema cultural de re-producción de habilidades comunicativas, de tal manera que todos sus miembros manejan el castellano y el inga con la fluidez necesaria para resolver sus necesidades comunicativas.
2. Las condiciones de este bilingüismo colectivo se han forjado en unas relaciones de subordinación respecto de la sociedad nacional hispanohablante, en las que el castellano, como lengua de la sociedad y cultura hegemónicas, se constituye en lengua de prestigio, con la que se ejerce una violencia simbólica sobre los discursos en lengua inga, censurándolos y pretendiendo restringirlos a los espacios privados, íntimos e informales de las comunidades indígenas.
3. La historia de convivencia entre ingas y castellano-hablantes puede remontarse hasta los mismos inicios de la Conquista. A pesar de la poca información disponible acerca de esta relación, se puede confirmar que las comunidades han mantenido como su lengua materna y referente identitario al inga, y el uso del castellano para las relaciones interculturales y la comunicación de campos semánticos adoptados de la cultura hegemónica, como la religión cristiana. La permanencia en tan prolongada relación de asimetría y subordinación del uso del inga, es una expresión de la resistencia simbólica a la aculturación, a la absorción cultural por parte de los grupos hegemónicos.
4. La imposición del castellano como única lengua de intercambio simbólico con las culturas de la sociedad nacional, implica que las comunidades de Yunguillo se vean en la necesidad de desarrollar habilidades en esta lengua para las relaciones interculturales. El sistema de enculturación que funciona para ello, produce en los miembros de la comunidad un tipo de uso de la lengua castellana reconocible como característico del grupo, un dialecto castellano que en el contexto regional y nacional también es diglósico y da una marca de identidad.

5. En este manejo de las dos lenguas en la comunidad, se genera la tensión propia de la diglosia bilingüe, por la cual se definen roles sociales para cada una de las lenguas. En esta tensión, el castellano busca, mediante los mecanismos del ejercicio del poder de la cultura dominante, desplazar paulatinamente al inga de todos los espacios públicos de autoridad, como el ejercicio del poder político de los gobernadores, la ritualidad religiosa y la escuela, principalmente.
6. Como contraparte en este conflicto, la cultura inga opone una resistencia simbólica, mediada por la lengua inga, para no permitir la completa hegemonía del castellano dentro de la comunidad. Parte de esta estrategia es la permanencia del discurso inga y de la sintaxis de la lengua, como matriz fundamental en la que se construyen los discursos públicos.
7. En el habla inga, se adoptan léxico y tópicos culturales de la sociedad dominante funcionales a las necesidades comunicativas que surgen de la inserción en nuevos contextos sociales. Estas adopciones, en muchas oportunidades, entran a desplazar voces vernáculas, devaluadas en esta economía de los intercambios lingüísticos y simbólicos, pero, a su vez, las voces adoptadas entran a ser re-significados según la intersección que se dé entre los campos semánticos de las dos culturas. De este modo, en el campo de los significados, se opera una cierta resistencia al pleno desplazamiento del mundo simbólico inga.
8. La adopción de léxico de la segunda lengua, se ve mediada igualmente por una transformación, un vertimiento de la fonología original castellana a la matriz fonomorfo-sintáctica del inga. Esta forma de adoptar modificando, haciendo propio, hasta el grado incluso de no reconocerse en el imaginario colectivo el origen castellano de una palabra de uso en la lengua inga, es otra expresión de resistencia simbólica y lingüística. De no haberla, las palabras se adoptarían en el habla con la misma fonología original, o los sufijos de origen castellano funcionarían como los de tradición quechua. Esto no se ha dado. Esta situación supone dificultades en el momento de normalizar el uso escrito de estas voces, pues si el mismo lexema, con un solo significado, adopta dos formas en los dos códigos en uso dentro de la comunidad, se presta para confusiones. La conservación de sentidos diversos para formas ingas y castellanas equivalentes es una muestra de la necesidad de entender todos los recursos de las dos lenguas como de un solo bagaje retórico para solventar necesidades comunicativas interculturales.

9. En el nivel morfosintáctico, hay un bastante notable efecto de interferencia del castellano sobre el inga, en la adopción de una serie de sufijos propios del castellano en el sistema sufijante del inga. El uso de estos sufijos adoptados, sin embargo, presenta algunas diferencias respecto de los que son de origen quechua. Cuando se presentan sendos sufijos de equivalencia significativa en castellano e inga, la lengua permite la coexistencia de ambos sufijos en el sistema y asigna a cada uno una función precisa y diferenciada. Esta es otra muestra de cómo hay una resistencia del sistema adoptante a desplazar su material lingüístico tradicional por el proveniente de otra lengua.
10. La opción por la resistencia y la lucha por la autonomía como pueblo, se ve reflejada en una estrategia integral de afirmación de los ejes de reproducción de identidad inga, entre ellos el de la lengua como signo inequívoco de pertenencia al grupo. Esto ha llevado a que el sistema social que ha permitido la constitución de una comunidad bilingüe, proyecte institucionalizar en el espacio de la educación formal un sistema igualmente bilingüe, que cualifique a sus miembros en el manejo adecuado y funcional de los dos códigos lingüísticos, fortaleciendo en primera medida el uso de la lengua materna.
11. En el espacio de la educación bilingüe intercultural, la conciencia de las condiciones de asimetría y de diglosia en que se encuentran las dos lenguas dentro y fuera de la comunidad, ha llevado a formular una política de mantenimiento y desarrollo de la lengua inga, expresión pedagógica y política de la resistencia étnica a la aculturación. Parte fundamental de esta política es llevar el inga al mundo de la lengua escrita, y constituirlo en lengua académica, capaz de ser el vehículo no solo de la transmisión de conocimientos tradicionales inga y del patrimonio cultural universal, sino de producir y estimular la producción de nuevos saberes y acciones sociales desde la escuela y fuera de ella. Este paso implica un esfuerzo por normalizar el uso del inga, no como punto de partida para la producción de textos, sino como ambiente organizativo y de comunicación entre las comunidades que representan las escuelas, especialmente de los docentes indígenas, para que la producción de discursos ingas sea expresión de resistencia y emancipación de las condiciones históricas de subordinación.
12. Hay aún muchos caminos por recorrer. Las condiciones que adopta la violencia simbólica del castellano sobre el inga son cada vez más fuertes y frecuentes. La

comunicación estrecha y fluida con el mundo hispano-hablante a través de medios masivos de comunicación, como la radio, o la amplia cobertura de la educación formal en las escuelas son condiciones propicias para que el proyecto de glotofagia avance aun más en el desplazamiento del inga por el castellano en todos los espacios. Si la resistencia lingüística y cultural de los ingas quiere adaptarse a estas nuevas realidades y de verdad quiere dar un paso más hacia el desarrollo y expansión de la lengua, tendrá que redefinir sus viejas estrategias, y valerse ahora de espacios como el de la educación formal, que antes fue usado para minorizar la lengua de los *yachags*.

Kilkaskakuna

(Bibliografía)

Ausubel, D., *Psicología educativa: un punto de vista cognoscitivo*, Editorial Trillas, México, 1980.

Barth, Frederik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bernstein, Basil, “Códigos elaborados y restringidos: revisión y crítica”, en: Bernstein, B., *La construcción social del discurso pedagógico*, Editorial El Griot, Bogotá, 1990.

Berutto, Gaetano, *La sociolingüística*, Editorial Nueva Imagen, México, 1979.

Bourdieu, Pierre, *Qué significa hablar*, Editorial Akal, Barcelona, 1985.

Calvo, Pérez, Julio, “Pragmática y gramática del quechua cuzqueño”, en: *Monumenta lingüística andina/ 2*, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993.

Calvet, Louis, Jean, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de Glotofagia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1974 y 2005.

Catta, Javier, *Gramática del quichua ecuatoriano*, Abya – Yala, Quito, 1994.

Cárdenas, Arroyo, “Tierras altas y tierras bajas. Un paralelo arqueológico y etnográfico sobre el consumo de alucinógenos en el suroccidente colombiano”, en: *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva*, Departamento de Antropología, Uniandes, Santa Fe de Bogotá, 1998.

Casas, Aguilar, Justo, *Evangelio y colonización, una aproximación histórica del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria*, Ecoe, Santa Fe de Bogotá, 1999.

Cerrón, Palomino, Rodolfo, *Multilingüismo y defensa idiomática*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Cuzco, 1983.

“Quechua sureño”, *Diccionario unificado*, Biblioteca básica peruana, biblioteca nacional del Perú, ¿Año?

_____ *Lingüística quechua*, Biblioteca de la tradición oral andina 8, Cuzco, 1987.

_____ *Préstamos, elaboración léxica y defensa idiomática, en: Allpanchis. Vol II, Cuzco, ¿Año?

_____ “En pos de una revitalización linguo-cultural”, en: *Pueblos indígenas y educación*, No. 25, Editorial Abya Yala, Quito, 1993.

_____ “Hipótesis de reducción y ensamblaje”, en: *Multilingüismo*, CBC, Cuzco, 1997.

Chasoy, Sijindoy, José, *Calusturinda yaya cartilla* inga de afianzamiento, Serie Nuestras Tradiciones, N0. 4, edición provisional, Santiago (Putumayo), 1983.

Chiriboga, Bolivar, *Didáctica del español como segunda lengua*, Editorial – Abya Yala & EBI, Quito, 1993.

Chomsky, Noam, *Aspects of the theory of syntax*, MIT press, 1965.

_____, *El lenguaje y los problemas del conocimiento* (conferencias de Managua), Editorial Visor, Madrid, 1992.

Equipo de etnoeducación de Yunguillo, *Nukanchipa gintipa parlukuna* (cartilla de tradición oral), Proyecto etnoeducativo institucional del resguardo de Yunguillo, Yunguillo, 1998.

Escandell, Vidal, Victoria, *Introducción a la pragmática*, Editorial Anthropos, Madrid, 1993.

Ferguson, Charles, A., "Diglossia", en: *Word*, no. 15, pág. 325-340, 1959.

Fishman, Joshua, *Sociología del lenguaje*, Editorial Cátedra, Madrid, 1988.

Friede, Juan, *Los andaquí. 1538 – 1947*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

Galeano, Luis, G., *Español como segunda lengua. Cartilla de lectura y escritura. Introducción, marco teórico, contenido y uso*, Universidad Mariana, Pasto, 1986.

Garcés, Luis, Fernando, *El sistema de escritura unificado del quichua ecuatoriano, problemas y sugerencias desde Cotopaxi*, Universidad Politécnica Salesiana, Latacunga, 1996.

_____, *Cuatro textos coloniales del quichua de la provincia de Quito*, Proyecto EBI, Quito, 1999.

Garzón, Jamiyo, Hilda, (et al). *Perdida de la tradición oral, mitos y leyendas de la cultura inga del resguardo de Yunguillo, Putumayo*. Tesis de Licenciatura en Educación Básica, Universidad Mariana, Mocoa, 1988.

Guevara, Rubén Darío, *La Mujer Inga*, Editorial Sami Parliament Bogotá, 1997.

Haboud, Marleen, *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos. Los efectos de un contacto prolongado*, Coedición Ebi-Gtz- Abya-Yala, Quito, 1998.

Hadlich, Roger, *Gramática trasformativa del español*, Editorial Gredos, Madrid, 1971.

Hakuta, Kanji, *The mirror of language. The debate on bilingualism*, Basic Books, New York, 1986.

Halliday, M, A., K., *El lenguaje como semiótica social (la interpretación social del lenguaje y del significado.)*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.

Henze, Kristin,. “Comunicación intercultural y code-switching. Hacia una diferenciación de discursos distintos”, en: *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*, Vervuert iberoamericana, Frankfurt – Madrid, 1997.

Hymes, Dell, *Foundations in sociolinguistics; an ethnographic approach*. Scholarly Book Services Inc. New York., 2002 (1974).

Kuper, Wolfgang (Compilador), *Pedagogía intercultural bilingüe. Fundamentos de la educación intercultural bilingüe*, Editorial Gtz-Ebi Abya Yala, Quito, 1993.

Langebaek, Carl, “Algunos comentarios sobre los cambios diacrónicos en el intercambio prehispánico en el norte de Ecuador y sur de Colombia”, en: *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente colombiano y norte del Ecuador*, Cristóbal Gnecco, Universidad de Cauca, Popayán, 1995.

Levinsohn, Stephen, “Perspectiva de la oración funcional en inga”, en: *Estudios en inga*, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1976.

_____, “Fonología del Inga”, en : *Sistemas fonológicos de idiomas colombianos*, Tomo II ILV, Mingobierno, 1979.

_____, *Santos evangelios (ciclo c) en inga, dialecto de Yunguillo*, Manuscrito del autor, 1997.

Levinsohn, Stephen y Avendaño, Luis, Francisco, *Parlocuna leesunchi Segunda cartilla de lectura en el Inga del valle de Sibundoy*, Intendencia del Putumayo, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1982.

Levinsohn, Stephen y Galeano, Luis, G., *Inga yachaycusunchi. Gramática pedagógica del Inga*, Universidad de Nariño. Pasto, 1981.

_____, *Anteproyecto específico de desarrollo bilingüe para el resguardo indígena de Aponte*. (Manuscrito). Pasto, 1984.

_____, *La frase nominal en el español de los ingas. Análisis de errores*, Universidad Mariana, Pasto, 1985a.

_____, *Cartilla de lectura y escritura. Primer año (anteproyecto de prueba)*. Mimeo. Universidad de Nariño, Universidad Mariana, Pasto, 1985b.

Levinsohn, Stephen y Tandioy, Francisco, *Fonología comparativa de los dialectos inga en temas de lingüística amerindia*. (Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas), Gtz, Lima, 1990a

_____, *Inga* (Estudios preliminares para el atlas etnolingüístico Colombiano), Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, 1990b.

Levinsohn, Stephen; Tandioy, Francisco y Mafla, Alonso, *Diccionario Inga del Valle del Sibundoy*, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1978a.

_____, *Apuntes sobre la gramática inga*, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1978b.

Liceras, Juana, *La adquisición de las lenguas segundas y la gramática universal*, Editorial Síntesis, Madrid, 1996.

López, Luis, Enrique, "El bilingüismo de los unos y de los otros: diglosia y conflicto lingüístico en el Perú". En: Ballón, Aguirre, Enrique y Cerrón-Palomino, Rodolfo, *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú*, Concytec, Gtz, Lima, 1990.

_____, "La eficacia y validez de lo obvio: lecciones aprendidas desde la evaluación de procesos educativos bilingües", en: *Multilingüismo*, CBC, Cuzco, 1997.

Lotman, Jurij, (et al), *La semiosfera III*. Fronesis, Universidad de Valencia. Madrid, 2000.

Mafla, Bilbao, Alonso, “Estructura fonológica y “vbi” del inga”, en: *Estudios en inga*, Editorial Townsed, Loma Linda. Meta, 1976.

Ministerio de Educacion Nacional, SF *Educación bilingüe, comunidad, escuela y currículo*, Adaptación de documentos de UNESCO – OREALC de Chile, Bogotá, 1998.

Moya, Ruth, El quichua en el español de Quito, en: *Colección Pendoneros*, Serie Antropología de la Comunicación, Otavalo, 1981.

Organización Musu Runakuna, *Mascuicuna tapiacuna. Sueños y agujeros en inga y castellano*, 1987.

_____, *Iachaikusunchi. Primera cartilla de lecto-escritura Inga del alto Putumayo y Nariño*, Edición provisional, (esta edición es una revisión de la *cartilla* del vicariato apostólico de sibundoy de 1983 con el alfabeto unificado de 1991), 1994.

_____, *Inga risai ñami iachani (yo se leer inga) introducción al nuevo alfabeto Inga, Cartilla de lecto-escritura inga para los que saben leer en español*. Edición provisional. Pasto, 1995.

_____, *Diccionario Inga*, Edición interina en el nuevo alfabeto, Pro-manuscrito. Pasto, 1997.

Oviedo, Tito, Nelson, *Hacia una base semántico comunicativa para la gramática*, Universidad del Valle, Cali, 1997

Paz, Arturo, *Glosario de quechuisms colombianos*, Segunda Edición, Imprenta Departamental. Pasto, 1966.

Pei Yunguillo, *Yunguillumanda parlukuna* (compilación de relatos de la tradición oral), Mocoa, 2000.

Peña, Amparo, (*et. al*), *Hacia una lecto-escritura de nuestras culturas*, Ministerio de Educación Nacional, Santa Fe de Bogotá, 1997.

Perez, O., Carlos Enrique, *Inga simiyuyay. Gramática y ortografía del inga desde el PEI del resguardo de yunguillo*. P.E.C. Yunguillo, 2000.

Pino, Duran, Germán, OFM, *Runasimi gramática y diccionario jechua*, Huancavelica, Perú, 1994.

Pujadas, Juan José, *Etnicidad, identidad cultural de los pueblos*, Eudema, Madrid, 1993.

Raga, Gimeno, Francisco, “Procesos de castellanización en maya yucateco”, en: Julio Calvo Pérez/ Juan Carlos Godenzzi, *Multilingüismo*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1997.

Restrepo, López, José, *La cruz de cristo en el sur de Colombia. La evangelización de Putumayo, Caquetá y Amazonas*, Sibundoy, 1999.

Romoli, Kathleen, “El Suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista Española, según Documentos de Almaguer”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XI, pp. 239 – 297, Bogotá, 1962.

Santa Gertrudis, Fray Juan de, *Maravillas de la naturaleza*, Biblioteca de la Presidencia de la República. Bogotá, IV tomos, 1956.

Schira, Inge, “*La alternancia de códigos: funcionalidad de una estrategia comunicacional en un contexto intercultural*”, en: Pueblos indígenas y educación, No. 45-46, Memorias del 49 ICA, Quito 7-11 de julio de 1997, Simposio lin 06. Ruth Moya, editora. Abya- Yala, Quito, 1999.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Decimoquinta Edición, Editorial Losada, Buenos Aires, 1976.

Tandioy, Chasoy, Domingo, *Calusturinda 1948. Cartilla bilingüe de sociales*, Vicariato Apostólico de Sibundoy. ILV, 984.

Valiente, Catter, Teresa, *Didáctica del quichua como lengua materna*, Ebi Abya-Yala, Quito, 1993.

Van, Dijk, Teun, *Texto y contexto, semántica y pragmática del discurso*, Editorial Cátedra, Madrid, 1998.

Vicariato Apostólico de Sibundoy, *Yachaicusunchi cartilla de lecto-escritura Inga del bajo putumayo*, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1983.

_____, *Nucanchipa simi rimay, Cartilla de lenguaje inga (bajo Putumayo y Caquetá). Segundo de primaria*, Edición provisional, Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1983b.

_____, *Yasaicusunchi. Cartilla de lecto-escritura Inga del alto Putumayo y Nariño*. Editorial Townsed, Loma Linda, Meta, 1984.

_____, *Rigsisunchi nucanchipa alpata (Reconozcamos nuestro mundo)*. Edición Provisional, Editorial Townsed, Loma Linda. Meta, 1984b.

Vygotsky, L., S., *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Editorial Crítica Barcelona, 1979.

Wulf, Christoph, “Conceptos básicos del aprendizaje intercultural”, en: *Pedagogía intercultural bilingüe*, Serie Pedagogía y Didáctica, #5, Abya –Yyala, EBI, Quito, 1993.

Yanez, Cossio, Consuelo, *Dos lenguas en contraste. Quichua español*, Abya-Yala, - MACAC, Quito, 2001.

Documentos:

- Bodega-Archivo de la Educación Nacional Contratada. Sibundoy.
- Archivos del Colegio Bilingüe Aborígenes de Colombia
- Ministerio de Educación Nacional de Colombia.
- Ley 115 de 1994 (Ley general de la educación), República de Colombia.
- Evaluación de logros en lenguaje, Lineamientos teóricos, Pruebas de 3,5,7 y 9º 1992 – 1994.
- Evaluación de logros en lenguaje, Resultados en grados 3, 5, 7 y 9º, 1992 – 1994.
- Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador Modelo de Educación Intercultural Bilingüe, 1993.
- CECOIN Proyecto de Desarrollo Pecuario de la Comunidad Inga del Resguardo de Yunguillo.

YAYKUNGAPA	7
(INTRODUCCIÓN)	7
I. YUNGUILLO LLAGTA (EL ESCENARIO)	13
El resguardo de Yunguillo	13
Etnohistoria.....	20
El sustrato amazónico de la cultura de Yunguillo en la tradición oral.....	23
El prolongado contacto con los castellano-hablantes.....	26
2. ISKAY SIMIYUG (UN PUEBLO DE DOS LENGUAS)	34
El bilingüismo como fenómeno sociocultural	34
Yunguillo bilingüe	45
Breve descripción de la lengua inga	50
De la fonología.....	50
De los nombres	54
De los verbos	56
Del orden de la oración	61
Una lengua interferida	62
Interpolaciones fonológicas	63
Interpolaciones lexicales.....	66
Interferencias sintácticas.....	70
INTRODUCCIÓN DE NUEVAS CATEGORÍAS SINTAGMÁTICAS (CONJUNCIONES, DISYUNCIONES, DETERMINANTES Y ARTÍCULOS)	71
ADOPCIÓN DE SUFIJOS MODIFICANTES DEL NOMBRE	72
ADOPCIÓN DE SUFIJOS MODIFICANTES DEL VERBO.....	74
ADOPCIÓN DE ESTRUCTURAS ORACIONALES	74
3. MAYMATA INGA SIMI RIKU (INTERPRETACIÓN LINGÜÍSTICA)	77
Code- switching, "saltos" en el habla.....	77
Toponimia y taxonomía bilingüe.....	80
Intersección semántica y adopción lexical.....	83

Adopción contextualizada para uso por defecto	86
Eficacia comunicativa de las fórmulas por defecto.....	88
Consideraciones sobre el orden sintáctico	89
Hipótesis de reducción y ensamblaje.....	91
La opción de la interpolación como resistencia lingüística y cultural	98
4. INGA SINCHIYACHINGAPA (EL PROYECTO DE MANTENIMIENTO Y DESARROLLO DEL INGA EN EL PEC DE YUNGUILLO)	107
Educación bilingüe	107
Interculturalidad, dificultades y retos para la escuela	110
CHALLAY	117
(CONCLUSIONES)	117
KILKASKAKUNA	121
(BIBLIOGRAFÍA)	121