



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE POSGRADO

PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAISES ANDINOS
PROEIB Andes

MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA

**PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS Y PRÁCTICAS CIUDADANAS: LA
RECONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD WOUNAAN-NONÁM
DE VISTA HERMOSA, BOGOTÁ**

Angélica María Ávila Molina

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención
del título de Magíster en Sociolingüística

Asesora de tesis: Dra. Inge Sichra

**Cochabamba, Bolivia
2015**



La presente tesis PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS Y PRÁCTICAS CIUDADANAS: LA RECONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD WOUNAAN-NONÁM DE VISTA HERMOSA, BOGOTÁ fue aprobada el

.....

Nombre Asesor(a)

Nombre Tribunal

Nombre Tribunal

Nombre Tribunal

Jefe del departamento de Post Grado

Decano

Dedicatoria

A la abuela Carmen Tulia,
a sus hijas y nietas

Agradecimientos

Agradezco a la familia Piraza Ismare no solo por la colaboración para la realización del presente trabajo, sino también por la relación que hemos construido en todo este tiempo. A los miembros del cabildo y de la comunidad wounaan-nonám, por las conversaciones, las invitaciones a los eventos y por el tiempo que me dedicaron. También estoy muy agradecida con los miembros de la comunidad Unión Balsalito, Chocó, quienes, a pesar de la situación de orden público en la zona, me recibieron y me atendieron como a una familiar. Infinita admiración por la resistencia cultural, por la lucha por su reconocimiento y por la conservación de su lengua. Me siento muy agradecida de ser parte de proceso.

Agradezco a mis compañeros del PROEIB por la comunidad que construimos a lo largo de estos dos años, llena de compartires y aprendizajes. A los profesores del PROEIB y a los profesores invitados por mostrarnos su trabajo, sus posturas y visiones de la realidad a la que nos enfrentamos. Agradezco a mi tutora Inge Sichra por la confianza y la guía personal y académica en la elaboración de la tesis. Agradezco a los lectores Jesús Mario Girón y José Antonio Arrueta por sus comentarios. Mis agradecimientos a la Universidad Católica de Louvaina por la beca otorgada y el interés por este tipo de programas en América Latina.

Agradezco a mi familia por el apoyo incondicional en todas mis decisiones. A mi hermano por el diseño y elaboración de los diagramas. Sinceros agradecimientos a mis compañeras de casa por sus cuidados y ánimos. Agradezco a las demás personas que estuvieron presentes durante la realización de la tesis, así como quienes me facilitaron las actividades durante los trabajos de campo en Colombia.

Resumen

Prácticas lingüísticas y prácticas ciudadanas: la reconstrucción de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá

Angélica María Ávila Molina, Maestría en Sociolingüística

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesora: Inge Sichra

El interés central de esta investigación es mostrar la resistencia lingüística de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, pasados 12 años de la llegada de la primera familia a Bogotá. El abordaje cualitativo de corte etnográfico permitió identificar el papel de la lengua propia y la identidad étnica en la reconstrucción de la comunidad a partir del desplazamiento forzoso y la migración. Mediante la identificación de las prácticas lingüísticas cotidianas y de las concepciones de lengua e identidad se visibilizan las acciones que surgen desde abajo, desde la comunidad, para que la lengua wounaan sea vital en la ciudad. De esta manera, es posible interpretar las acciones como parte de la ciudadanía intercultural que ejerce la comunidad wounaan en la capital.

La red de referentes teóricos ofrece elementos para la reflexión sobre la identidad y las prácticas lingüísticas en la reconstrucción de comunidades desplazadas. Así mismo es posible tomar a las prácticas lingüísticas como manifestaciones de las fronteras culturales. Desde la ecología lingüística, fue posible ver la relación de la lengua wounaan con otros elementos políticos, económicos e identitarios de la comunidad wounaan-nonám y la sociedad dominante. Los resultados retratan la construcción de espacios propios dentro de la ciudad donde la lengua cobra sentido en las distintas prácticas cotidianas de la comunidad.

El presente trabajo intenta ser un aporte a la comprensión de un fenómeno de estas características, ya que la situación de desplazamiento de las comunidades indígenas así como su presencia en las ciudades nos impone nuevos retos desde el campo de la revitalización de las lenguas indígenas. Así mismo es una contribución al proceso de reconocimiento político de la

comunidad wounaan-nonám en la ciudad, en tanto retrata sus acciones para la preservación de su lengua propia, su identidad wounaan y su práctica ciudadana intercultural.

Palabras clave: desplazamiento forzoso, prácticas lingüísticas, políticas lingüísticas propias, identidad, migración urbana

Resumen en lengua indígena

Prácticas lingüísticas y prácticas ciudadanas: la reconstrucción de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá

Angélica María Ávila Molina, Maestría en Sociolingüística

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesora: Inge Sichra

Jak ěsap kapan ĩėkasim chi wounaanmeu mai ish phobor Bogota puebloe. Ap amit, āp aai, jooiraan, chaain, mai khaan pidijim jua numi mai dau numi años warep. Jak õñesap kapan õñwawjim wounaanmeu mai identidad wagak phobore chi chan mai migracion. Asdau practicas linguisticas mai khĩrjuk ish meu wagakhitum badag, phobore, ish mu jojobasiejim puebloe. Maimua, maach õñjem ish wagakaan wounaan phobore ciudadanía intercultural.

Teoricos neminaan inma kolau wisiguir deejem neminaan khĩrjem identidad, practicas linguisticas wagake mai õñjem du?in culturales. Ecologiae linguisticae, õñkithum khaugan wounaanmeudui politica neminaan, economica neminaan, identitario neminamdui phobore. Resultadokhĩthum wagak ier pluebodui, ashamuik asdau practicas ish cultura.

Jak ěsap nempum pwrajem mag khāũjem chi fenomeno neminamdui. Desplazamiento chi chandui p̄rajem siu jiran nak meu indigenas jõjõbak puebloe. Jak ěsap kapan seukhan shukusim. Maimua, p̄rajem reconocimiento politico Wounaan nonam Vista Hermosa phobore, ish wagak jõjõbak ish meu, identidad mai practica ciudadana intercultural.

Jak ājāphakhitum ipitsim jewanaan ish meu mai ish cultura, chi disciplina sociolingüística mai jõjõbak indegenas meunaan. Mu wawjem cualitativa mai etnografia. Estudio de caso: ap amit, ap aai, numi jooiraan, ish chaain, uphuui mai ish khaan. Jak estudio Vista Hermosa, Ciudad Bolivar, Bogota wawjim õñjimdui ĩkhag. Mai mu kaperuuidui petajim dochag juā p asdaaun.

Pu õñjem jak investigacion dau jayap inma jebaan. Jeb iure inma phobore: wisigir uuin wawjim, mai wisigir āāure woun: retornos simbolicos. Jeb du?in deejem practicas negondui di

shukusim, chadcha institucionaan. Jeb khajapha, organizacion politica, jak jeb òðjem practicas ããure translenguaje mai escritura, ashamiuk khĩĩrjug numi propio mai externo. Jeb phẽẽsu dakhadui: ãp amit, ãp aai, numi jooiraan, ish chaain, uphũui, kothdam mai ish khaan. Jak jeb phẽẽsukhitum. Ashamuik, thũũm ãẽkasim wounanmeu, mai chi uũin ãẽkajem, iukajem, deejem mare chaain. Maimugua, ashamuik dewan retorno simbolico.

Berajem awar udi emkhoin mai uũin, inma polĩticas lingũisticas propias. Jeb iure inma kolau wisigir. Dau tharjup jebaan. Maimugua, jua ãp factores jõjõbajem wounaanmeu. Mu barejim mai wawjim fortalecimiento wagak phobore Vista Hermosa; mag wagak uũin phobore; mag educaciĩn propia. Jak ẽsap kapan investigacion ãẽkhasim wagak ãjãphãsim, mai deejim reconocimiento politico. Mu iekhon ãkhããsim, mu kajeũũm maimua gramatica, diccionario khĩĩrjuk shukusim, ẽsap kapan bana kithũm. Mu aprendesiejem die, Bogotae, mag iekhon iekhasim õõnbasim. Mu deesim jak mithãr dui, maimua chadcha mu oone kithũm. Ouwajib mu kapen.

Índice de Contenido

Dedicatoria.....	i
Agradecimientos.....	ii
Resumen.....	iii
Resumen en lengua indígena.....	v
Lista de Tablas	ix
Lista de Figuras.....	x
Lista de Ilustraciones.....	xi
Abreviaturas.....	xii
Compendio en lengua indígena.....	xiii
Introducción	1
Capítulo 1: Tema de investigación	4
1. Planteamiento del problema.....	4
2. Objetivos	7
2.1. Objetivo general	7
2.2. Objetivos específicos.....	7
3. Justificación.....	7
Capítulo 2: Metodología	9
1. Tipo de investigación: investigación cualitativa	9
1.1. Etnografía	10
1.2. Estudio de caso sociolingüístico.....	11
1.3. Redes sociales.....	12
2. Sujetos de investigación y unidades de análisis.....	14
2.1. Sujetos de investigación	14
2.2. Unidades de análisis	15
3. Instrumentos de investigación.....	17
4. Recolección de datos y ajustes en el proceso.....	18
5. Análisis de los datos.....	20
6. Consideraciones éticas	23
6.1. Rol de la investigadora	24
Capítulo 3: Fundamentación Teórica	26
1. Antecedentes empíricos	26
2. Lengua, identidad y ciudadanía en la migración y desplazamiento forzoso.....	29
2.1. Migración, desplazamiento forzoso y diáspora.....	29
2.2. Identidad y lengua en comunidades migrantes.....	31
2.3. Ciudadanía intercultural de las comunidades migrantes	34
3. Las prácticas lingüísticas como manifestaciones de las fronteras culturales.....	35
3.1. Manifestaciones de los contactos y conflictos lingüísticos	36
3.2. Actitudes lingüísticas en las fronteras culturales	40
4. Ecología lingüística y políticas lingüísticas en la revitalización de las lenguas indígenas ...	41
4.1. Ecología Lingüística.....	42

4.2. De las políticas lingüísticas del Estado al protagonismo de los hablantes	45
Capítulo 4: Resultados.....	49
1. Contexto	49
1.1. Pueblo Wounaan.....	49
1.2. Desplazamiento forzoso de indígenas en Colombia.....	50
1.3. Comunidad wounaan-nonám en Bogotá.....	51
1.4. Trabajos realizados previamente	54
1.5. Políticas lingüísticas oficiales.....	55
1.6. Acciones oficiales para la protección de la comunidad wounaan-nonám migrante...	56
2. Hallazgos.....	58
2.1. El nuevo territorio propio	59
2.1.1. Retornos físicos y simbólicos de la familia	59
2.1.2. Retornos físicos y simbólicos de la comunidad.....	65
2.2. El escenario frontera.....	70
2.2.1. Las prácticas lingüísticas fuera de casa	71
2.2.2. Frontera y bordes al interior de la casa.....	81
2.3. El escenario legitimador	84
2.3.1. La comunicación propia en las Visitas al cabildo	85
2.3.2. Prácticas lingüísticas que surgen de la mediación del cabildo	89
2.4. El escenario hermético	96
2.4.1. Cultura wounaan cotidiana	99
2.4.2. Las ‘fisuras’ cotidianas.....	108
Capítulo 5: Conclusiones.....	115
Capítulo 6: Propuesta	124
Referencias.....	131
Anexos	137

Lista de Tablas

Tabla 1: Unidades de análisis	15
Tabla 2: Etapas de la recolección de datos	18
Tabla 3: Temas y subtemas identificados con el software Nvivo.....	22
Tabla 4: Articulación del conflicto sociolingüístico en la administración de la justicia estatal ...	40
Tabla 5: Trabajos previos realizados con la comunidad wounaan-nonám de Bogotá.....	54
Tabla 6: Temas a indagar en el primer encuentro de fortalecimiento.....	128
Tabla 7: Otros encuentros de fortalecimiento	128
Tabla 8: Cronograma de actividades.....	129

Lista de Figuras

Figura 1: Políticas lingüísticas según Hamel (1993)	47
Figura 2: Diagrama de parentesco de la familia Piraza Ismare	52
Figura 3: Ambientes de la casa	86
Figura 4: Esquema de organización de resultados	116
Figura 5: Escenario frontera y sus porosidades	117
Figura 6: Escenario legitimador.....	118
Figura 7: Escenario hermético	119

Lista de Ilustraciones

Ilustración 1: Fotografía de la transcripción y análisis en ELAN.....	21
Ilustración 2: análisis de datos en NVivo	22
Ilustración 3: Fotografías de la iglesia evangélica wounaan.	54
Ilustración 4: Fotografía de una quebrada del Río San Juan	63
Ilustración 5: Fotografía de Carmen tejiendo en la habitación	65
Ilustración 6: Fotografía de un encuentro sobre danzas wounaan	68
Ilustración 7: Fotografía de la cartelera informativa del cabildo	88
Ilustración 8: Fotografía de una bandeja tallada en madera y tejida en werregue	98
Ilustración 9: Fotografía de la habitación de las mujeres	101

Abreviaturas

DC	Diario de campo
ENT	Entrevista
OBS	Observación
TRANS	Transcripción
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
OCHA	Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios
MNLI	Mesa Nacional de Lenguas Indígenas
IDPAC	Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal

Compendio en lengua indígena

Prácticas lingüísticas y prácticas ciudadanas: la reconstrucción de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá

Angélica María Ávila Molina, Maestría en Sociolingüística

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesora: Inge Sichra

Jak ěsap kapan compediokhithum. Jak investigacione, m̥ wawjim 2014-2015, phobordui Wounaan-nonam Vista Hermosa, Bogota Maestriathe Sociolingüísticaathe. Dau ãp thum, ouajim thum wounaan Bogota phobore mai Union Balsalito. Am amit, aai mai chaain murik deejim diama. Maimua, ouajim mak mããre ĩekhajim mai kãũgajim. Jak ěsape neminam, m̥ ĩekakosim: ĩkhor, wagak, esap khiirjuk, khaakaan, ěẽundeecha mai propuesta.

1. ĩkhor:

Wounaan khodnaan Bogota pidijim 2003. Āure wounaan pidijim por chi chan, paramilitaraan mai Bacrim. Āure wounaan pidijim okhãusiejim phitkhag mai estudiag. Puebloe, cultura mai wounaanmeu, Choco jeb meeju mai thõju. Maimua, polítican oficialaan kabasim culturaathe, meuathe. Chi chaain, chi dauperaan, chi ewanaan, wãjãpha educacionkaba. Asdauaan, mããre (m̥ mai phobore) jõõjim, m̥ õõjim wounaanmeu jõjõbak, am meu ĩĩkhaag, maimua dewanaan rasgon wounaan cultura. Mu jewajim: ¿khan neminaan wawju am meu ĩĩkhasim phobore Bogotá?

Nempom objetivo:

Okhãug neminaan wawju wounaan ĩĩkhajem am meu mai jojobak cultura Bogotae.

Phẽẽsun objetivon:

Õõn wounaanmeu ĩĩkhajem asentamientodui.

Õõn khiĩrjug wounaanmeu Bogotae.

Õõn wagakaan phobore mai gobierno jojobak meu mai cultura.

Kãũgak jak neminaan wawjem wounaan phobore Bogotae khĩĩrjuk ĩĩkhajem ama meu. Oõn jaga amitaan jawaajem am meu chaainamak jebe inma puebloe. Maimua, jak investigacion dawaukhawaaju jõjõbak meu, okhãusiejim dakha colombianaan realidades.

2. Wagak

Jak investigacion m̃w wawjim metodo cualitativod̃i mai enfoque etnograficod̃i. Ashak mu jõjõjim chi asdaaun phobore, mu dawaukhawaajim kõõg, domenag, daphok, khag, ɸɸn. M̃w kaujim, escribijim mai grabajim. M̃w phĩphĩgak õõnkhithum dau ăp khodnaan; aai mai amit inma jõõiraan mai wanaan, chi ɸɸi mai enkhoi, chi chaai, khaan. M̃w ɸɸnjim am jõjõbak dewanaan khodnaand̃i, negond̃i mai negon chibaud̃i.

Dewan wagak aujim petajim chocó jeb (Union Balsalito) wounuud̃i mai kaperɸɸid̃i petajim dochag jua ap asdaaun. Jak die maash jõjõjim jua ap asdaaun. Maash jeed̃ijim, koojim ăwă, domenag doe, iekhajim negonmeu Docordoe. Maash ĩĩkhajim profesord̃i, sociologod̃i mai khodnaan.

3. Esap khĩĩrjuk

Chi marco teórico ausim dau jayap shipa. Antecedentes; meu mai identidad; prácticas lingüísticas asdau; ecología mai políticas lingüísticas. Dau ap, m̃w deejim dewan esap kapan dewaan shipaan. Achuk ẽsap kapan dawaukhawaasim conceptod̃i, wagakd̃i, ẽẽundeched̃i. Identidade mai meue, m̃w deejim neminaan migración mai desplazamiento forzoso. Maimua, cultura mai meu wăjăphăsim dewan iure phobor Bogotae. Practicase linguisticae, am meu ĩĩkhajem ausim conflictod̃i Chocó phoboraan mai khĩĩrjuk wounmeu mai negonmeu. Chi khĩĩrjukaan ausimta wawjem õõne ĩĩkhakosim wounaanmeu o wounaanmeu kaba.

Ober aautar, chi ecología lingüística enfoquekhith̃m, jumpai maach õõsim meuuan politicad̃i, economiad̃i, sociedad̃i, indentidad̃i, culturad̃i mai ecologiad̃i. Ashuk dawaukhawaajem dau ăp õõn nempom ausim mai khaujem khanthe dau ăp meu jõjõsim o meesim. Maimua, chi políticas lingüísticas wăjăphăsim okhăug chi phobore wagak wounaanmeu ĩĩkhajem.

4. Khaakaan

Chi ãẽundeechan ausim dau numi shipan: contexto mai ober aautar. Dau numi, chi contexto jõjõkhithum phobore: wounaan phobore Colombiae mai Panamae; maimugua, situación sociolingüística. Desplazamiento forzoso pacífico. Wounaan Bogotae phobor pidag khonaan mai phobor. Anteriores ãsapaan phobordui. Ober, políticas mai wagak oficiales wounaanmeu jõjõjem. Ober aautare ausim jayap neminaan, inma jebaan:

- Jeb iure inma phobore:

Mu deejim jaga khodnaan pidijim amash jebdui. Am õõnsim Bogotá inma amash jeb. Am recreasim amash jeb, culturadui, meudui mai relaciones socialesdui. Mu deejim chi jooiraa, wanaan, deuperaan, ewanaan mai chaain khĩĩrjuk phobor jebta mai retorno. Maimua, ashamuik ausim kolau wisigir khaajem imna retorno simbólico, dacha meudui. Inma kolau wisigir, chi relaciones pidijem jeb.

- Jeb du?in

Mu deejim Wounaan negondui practicas lingüísticas. Ashamuik, ausim jaga enkhoim mai uuin khaphisim pueblo. Enkhoim ausim nempom contacto negondui, uuin ausim amash di. Am uuin jawajem amsh chaain. Chi uuin berajem ish meu. Chi enkhoim kaugasim nempom pueblosim. Maimua, deejim beragaan negon funcionarios mau wounaan phobor die.

- Jeb khajapha:

Mu deejim jagata Wounaan Bogotae organizasiejim. Am õõjem mai iĩkhajem gobernador die, inma dichardi chocó jebe. Jak jeb õõjem practicas aaure translenguaje mai escritura, ashamiuk khĩĩrjug numi propio mai externo. Meuta mai culturata wãjãphãsim reconocimiento político pueblo. Inma capitales simbólicos.

- Jeb pheesu dakhadui:

Thuum khodnaan: ãp amit, ãp aai, numi jooiraan, ish chaain, uphumi, kothdam mai ish khaan. Jak jeb phẽẽsukhitum. Ashamuik, thuum iẽkhasim wounanmeu, mai chi uuin iẽkhajem, iukajem, deejem mããre chaain. Maimugua, ashamuik dewan retorno simbólico. Die, wounumi ausim chaaindui, thuum asdaaun. Jak wawsim am dawaukhawaaajem amash meu mai ãure rasgos

culturales. Dewanaan neminaan kolau wisigir khaajem die mai khõ?. Ashuk mai dewan jebaan mu deejim neminaan inma ciudadanía intercultural wounaan.

5. Êẽundeechan

M̥ phuthajem dau tarjep inma edau ier jeb iure inma kolau. Jeb iure inma phobore, jeb duʔin, jeb khajapha mai jeb pheesu dakhad̥i. Jakdau m̥ iekhasim phobor Wounaan Vista Hermosa, Bogotá ausim dau numi shipan. Ier, inma kaʔ, mai waʔpha. Ier: kolau, khõʔ, wounaanmeu. Waʔpha: negonmeu, películas, instituciones.

Mak, ciudadanía intercultural mai propuesta proceso de paz Colombiae. Åure wounaan pidijim desplazamiento. Aautar, jak wagak ausim políticas lingüísticas propias aphak. Aphak shukusim.

6. Propuesta

Deju juapa mecanismos propiosathe, inma políticas lingüísticas, jawag wounaan inma Chocó jeb: Maach joan gur, Esãp dau khaun̥m mai ober Esãp dau maach khîrjug. Ober aautar: wounuun wagak. Jak encuentrosdui jampai wounaan th̥um îẽkhaju. Ashuk, wounaanmeu jõjõju asdau nempom juapa wounaan. Chi currículo ausim dau tarjep shipan:

- Amash joan gur.
- Esãp dau khaun̥m.
- Esãp dau maach khîrjug.

ÊẽundeechanJak esap kapan investigación iekhasim wagak ajaphasim, mai deejim reconocimiento político. M̥ iekhon ãkhãñsim, m̥ kajeu̥m maimua gramática, diccionario khiirgik shukusim, esapkapan bana kith̥m. M̥ aprendesiejem die, Bogotae, mag iekhon iekhasim õõnbasim. M̥ deesim jak mithâr d̥i, maimua chadcha m̥ oone kith̥m.

Introducción

El tema del presente trabajo de investigación es la preservación de las lenguas indígenas en contextos urbanos. El fenómeno de desplazamiento forzoso en Colombia ha sido una de las causas para que las comunidades indígenas se vean en la obligación de reasentarse en las ciudades del país. Este es el caso de la familia Piraza Ismare perteneciente al pueblo Wounaan-nonám, quienes llegaron a Bogotá en 2003 provenientes de San Juan de Togoromá, Chocó. Por esa misma razón, así como por motivos económicos, laborales y educativos, fueron llegando familiares, vecinos y conocidos de la familia, hasta alcanzar aproximadamente un número de 450 wounaan en la capital colombiana. Esta situación pone en riesgo la cultura, la lengua y, en general, la diversidad cultural del país. A esto se suma las insuficientes o tardías acciones del gobierno en cuanto a la preservación cultural de las comunidades migrantes y desplazadas.

En la revitalización lingüística, se han identificado gran cantidad de factores por los que las lenguas indígenas vienen desapareciendo con celeridad. Menores han sido los intentos por detener dicho proceso y poca ha sido la atención que se pone a las concepciones que las mismas comunidades tienen de su lengua, factor indispensable para analizar la pérdida o conservación de la lengua indígena. En este sentido, en esta investigación se indaga por las acciones de la comunidad wounaan-nonám para la preservación de su lengua y por otros factores que han influido en que ésta sea vital en la ciudad. Pues pasados 12 años de migración la lengua propia es predominantemente usada en los escenarios familiar y comunitario. De ahí que una de las preguntas que motivó la investigación fue ¿Qué ha ocurrido para que la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa conserve su lengua propia en Bogotá? Es decir que nos centramos en indagar qué motiva a que una comunidad indígena en situación de desplazamiento mantenga su lengua en un contexto ajeno y bajo presiones de adaptación tal como una gran urbe: Bogotá.

El interés que guía este trabajo está ubicado en el campo de la relación entre lengua y cultura, es decir, en la disciplina de la sociolingüística y en el campo de la revitalización de lenguas. El tema se abordó desde la metodología cualitativa de corte etnográfico. La investigación se realiza

mediante un estudio de caso de la familia en combinación con la metodología de redes sociales, útil para acceder a otros espacios además del familiar, como el comunitario e institucional. Se realizaron dos trabajos de campo en los que se aplicaron instrumentos como guía de observación y de entrevista. Esto se realizó en la Localidad de Ciudad Bolívar de Bogotá, donde vive la comunidad wounaan-nonám. También hubo un viaje a Unión Balsalito, uno de los resguardos de donde provienen algunas familias desplazadas de Bogotá.

Los referentes teóricos usados para la explicación de la situación observada se agrupan en tres temáticas: (i) lengua, identidad y ciudadanía a partir de la migración y el desplazamiento forzoso; (ii) prácticas lingüísticas como manifestación de las fronteras culturales; (iii) ecología lingüística y políticas lingüísticas en la revitalización de las lenguas. Esta red de referentes teóricos es precedida por la presentación de algunos antecedentes empíricos ligados con la investigación que van desde la migración, hasta la reconstrucción de comunidades indígenas desplazadas en Colombia.

Los resultados de la investigación, que responden a los objetivos de la misma, están organizados de tal manera que puedan caracterizarse las interacciones y prácticas lingüísticas según los patrones de asentamiento. Los resultados continen dos partes: contexto y hallazgos. El contexto, elaborado a partir de revisión documental y trabajo de campo, contiene temas como el desplazamiento forzoso, la vitalidad de las lenguas, las políticas y acciones oficiales, y la contextualización de la familia y la comunidad. Los hallazgos se refieren a la construcción que la comunidad hace de un escenario propio a partir de retornos simbólicos, al que hemos denominado **nuevo territorio propio**. Dentro de esta concepción de territorio se presentan distintas interacciones que permiten identificar fronteras culturales. Estos escenarios fueron denominados: **escenario frontera**, **escenario legitimador** y **escenario hermético**. En el primero, se observan las interacciones con funcionarios institucionales y patrones de movilidad de la familia. En el escenario legitimador, se observan prácticas lingüísticas derivadas por el contacto con la sociedad dominante como la escritura y lectura de cartas e informes y el uso dinámico de su repertorio lingüístico (translenguaje). Asimismo, se observa la importancia que toma la lengua wounaan

junto con otros rasgos culturales en la legitimación como indígenas ante el Estado y organizaciones del territorio. Finalmente, el escenario hermético corresponde al escenario familiar desde donde surgen aspectos como la ombligada, la elaboración de artesanías y conversaciones sobre la identidad wounaan.

Los temas descritos anteriormente están tratados en los capítulos: 1. Planteamiento del problema, 2. Aspectos metodológicos, 3. Fundamentación teórica y 4. Resultados. En el capítulo 5. Conclusiones se ahonda en la explicación de cómo fueron organizados los datos y en las implicaciones de la presente investigación en distintos aspectos. El último capítulo está referido a la propuesta con la cual se busca fortalecer los mecanismos y las políticas lingüísticas propias de la comunidad en torno a la preservación de su lengua y cultura.

Capítulo 1: Tema de investigación

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En las últimas décadas en Colombia se ha intensificado la migración de las comunidades indígenas a la ciudad por el conflicto armado y el narcotráfico. Este fenómeno se ha denominado desplazamiento forzoso. Aunque existen desacuerdos en su definición, consiste en que la población migra no por decisión propia sino por amenazas de los grupos armados ilegales, confinamiento en sus propios territorios, reclutamiento de la población, entre otros actos violentos. La población se ve forzada a salir de su territorio para poder sobrevivir. En el país, el desplazamiento forzoso ha generado el tránsito de indígenas, afrocolombianos y campesinos de las zonas rurales a las ciudades. Muy cercana al desplazamiento forzoso está la migración por la pobreza y la falta de oportunidades.

Se sabe que una condición importante en la conservación de la cultura y la lengua de los pueblos indígenas es la permanencia en el territorio y la autonomía que los pueblos ejercen sobre él. Así, las prácticas culturales y lingüísticas cobran todo el sentido, siendo funcionales en su entorno tradicional. Sin embargo, la migración a áreas urbanas impone dinámicas muy diferentes a las que las comunidades acostumbraban en sus territorios de origen. Esto pone en mayor peligro el uso, transmisión generacional y mantenimiento de su lengua y cultura. Las condiciones para que la identidad indígena y la conservación de la lengua permanezcan son distintas en la ciudad. Diversas situaciones pueden acentuar el rechazo o la lealtad hacia la cultura propia. Aun no es claro qué ocurre con la identidad, lengua y cultura de los grupos indígenas que migran a la ciudad por pobreza y desplazamiento forzoso.

El desplazamiento y la migración de miembros del pueblo Wounaan hacia Bogotá han tenido impactos sociales, culturales y económicos para la comunidad. Los impactos sociales tienen que ver con la desintegración social al presentarse una separación, al menos física, con las familias que han permanecido en los resguardos. La organización política, la recepción de auxilios, la búsqueda de legitimación como indígenas desplazados y la presencia de instituciones estatales han agudizado ciertos conflictos internos en la comunidad.

En el choque cultural entre el grupo indígena y la sociedad dominante, la cultura indígena es marginalizada desde fuera. Los roles sociales que pueden desempeñar los miembros de la comunidad son restringidos por el escaso manejo de la lengua dominante, por no poseer los conocimientos exigidos en la ciudad como leer y escribir, y por la exigencia de diplomas de enseñanza formal. De manera que aumenta el riesgo de que la comunidad desestime su bagaje cultural propio y abandone formas de resistencia cultural para responder a las dinámicas urbanas. En el contacto con la sociedad dominante, la comunidad queda expuesta a problemáticas sociales propias de la zona urbana a la que ha migrado como la drogadicción, la prostitución, las pandillas y la inseguridad.

Como impacto cultural está el desarraigo con el territorio, lo que implica que actividades como la pesca, la caza, la agricultura y otras actividades que desempeñaba la comunidad para su alimentación y economía dejan de realizarse. Muchos de sus conocimientos giran en torno a su territorio, a sus actividades cotidianas en él y al río. En Bogotá, no todas estas prácticas culturales tienen lugar para ser realizadas, por lo que se da un abandono de algunas de ellas y por tanto, de ciertos usos de la lengua indígena. La migración también tiene impactos en la identidad principalmente en la población infantil y adolescente. Desde fuera, la comunidad es percibida bajo estereotipos, de manera que se presenta una mercantilización de la cultura, reduciéndola a objetos artesanales y bailes típicos, es decir, folklorizándola. Esto tiene implicaciones en las percepciones de los mismos wounaan frente a su cultura y su lengua, ya que le podrían estar otorgando un valor únicamente comercial.

Con respecto a los impactos económicos, la comunidad se ve forzada a conseguir dinero para suplir sus necesidades, es decir que a partir de la migración se da un cambio de la matriz productiva. Como se mencionó, en Bogotá no es fácil el cultivo de alimentos, así que la manera de conseguirlos es mediante la compra. Para recibir ingresos han recurrido a realizar trabajos de mano de obra no calificada. También a la presentación de bailes, sesiones para contar relatos de origen, explicación de fenómenos naturales o sobre las fiestas tradicionales, venta de artesanías y creación de nuevos productos artesanales para la venta. Su subsistencia también depende de los

bonos y subsidios asistencialistas del Estado y otras organizaciones por su situación de desplazamiento y pobreza. Esto aumenta el riesgo de que al interior de la comunidad wounaan-nonám se dé una política de rentismo.

Otro impacto de la migración es el bajo rendimiento y la deserción escolar por la ausencia de una educación pertinente para los niños indígenas en los colegios de la capital. La educación no pertinente va en detrimento de su identidad, cultura y lengua, refuerza la aculturación y los valores de la sociedad dominante. A esto se le añade una mayor exposición a los medios de comunicación, que afecta tanto el uso como las percepciones de la comunidad hacia su lengua y cultura.

En el desplazamiento forzoso, los esfuerzos y las medidas de los grupos migrantes por el mantenimiento de la lengua y la cultura pasan a ser secundarios frente a la urgencia de suplir necesidades de sobrevivencia. Estos esfuerzos suelen ser marginales y discontinuos dada su baja sostenibilidad y poco apoyo externo. Las políticas estatales y creación de instituciones para la atención de los desplazados no han tenido como foco de atención la preservación cultural y lingüística. El tema legal de que la lengua indígena es oficial en su territorio no queda muy claro en el caso de las comunidades indígenas urbanas.

Aunque dichos impactos culturales, sociales y económicos parecen aislados de la preservación cultural y lingüística, como se ha visto, tienen repercusiones en ella, pues las condiciones de transmisión, uso y funcionalidad de la lengua cambian. La lengua y la cultura también se ven afectadas por la invisibilización de las comunidades indígenas en la ciudad y por sus mecanismos para su reconstrucción. Temas como la ciudadanía alternativa que traen las comunidades indígenas y que ejercen en la ciudad pasan desapercibidos dadas las políticas asistencialistas y las ideologías de victimización. De esta manera, la lengua indígena se convierte en una cuestión de interés al ser un índice de los cambios y consecuencias de la migración; entonces, indagar por ella podría explicar aspectos como la identidad y la cultura indígena en la ciudad.

Entre las preguntas que han guiado la investigación están las siguientes: ¿Cómo se ha organizado la comunidad en el nuevo territorio?, ¿Cuáles son las percepciones de los wounaan sobre la presencia de su lengua y cultura fuera del territorio tradicional?, ¿Dónde se usa la lengua?, ¿Quiénes la usan?, ¿Dónde la usan?, ¿Cómo se ha conservado la lengua wounaan durante los 12 años que ha vivido la comunidad en Bogotá?, ¿Qué factores han propiciado que la comunidad haya mantenido el uso de la lengua?, ¿Qué pone en peligro la pervivencia de la lengua y cultura de la comunidad wounaan-nonám?, ¿Qué acciones ha emprendido la comunidad para preservar su lengua y cultura en Bogotá?, ¿Qué respuesta estatal ha habido para conservar la lengua y la cultura?, ¿Qué acciones se pueden realizar para garantizar la pervivencia de la lengua y cultura de la comunidad wounaan-nonám en Bogotá?

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

Analizar factores que favorecen la pervivencia de la lengua y la cultura wounaan en Bogotá.

2.2. Objetivos específicos

Identificar las prácticas lingüísticas de la comunidad a partir de las pautas de asentamiento.

Identificar las percepciones de la comunidad hacia la lengua y la cultura propias.

Identificar las políticas y acciones de la comunidad y del gobierno frente a las lenguas y culturas indígenas en situación de desplazamiento.

3. JUSTIFICACIÓN

La migración y el desplazamiento del campo a la ciudad ha venido incrementándose y, en general, en América Latina. Esta situación no es particular al pueblo Wounaan, sino que es un fenómeno en crecimiento y representa peligro para los pueblos indígenas así como retos. Al realizar un estudio que identifique las causas por las cuales una lengua se mantenga en un contexto urbano aportaría a procesos de revitalización de lenguas indígenas. También se generarían

reflexiones sobre políticas lingüísticas en cuanto al papel de las comunidades en la construcción de acciones sobre sus lenguas y culturas.

Es preciso identificar aquellos espacios contruidos por las comunidades que hacen posible la valorización y revitalización de la lengua y de la cultura. Esta situación de desplazamiento ha hecho que la comunidad wounaan-nonám en Bogotá se organice para su reconocimiento ante el Estado como indígenas y como población desplazada. Este proceso de organización ha implicado poner en marcha mecanismos de resistencia relacionados con su territorio de origen. Realizar la investigación sobre dicho espacio construido por la comunidad en la ciudad aportará al trabajo que viene adelantando la comunidad, así como se espera que se visibilicen estos procesos ante ellos mismos. La visibilización de la situación de desplazamiento, sus impactos y estrategias de resistencia de las comunidades indígenas también debe darse ante el gobierno y la sociedad. Es necesario que comunidad y otros sectores reflexionemos sobre el tipo de intervenciones que se deben tomar. Igualmente, es preciso que se asuma la interculturalidad propia de las ciudades, lo que va a permitir más tolerancia y entendimiento de la diversidad en la ciudad y en los contextos donde se desenvuelven los indígenas.

Asimismo, es importante que las mismas comunidades tomen conciencia sobre la manera como ejercen sus derechos y fortalezcan dichas acciones, trascendiendo la denuncia por el cumplimiento de estos. Así, se favorecerán aspectos como el ejercicio de ciudadanías alternativas, la pluralización del sistema educativo y la construcción de autonomías en el contexto ciudadano. Por eso, esta investigación parte de la idea de que la comunidad wounaan-nonám tiene un papel protagónico en cuanto al destino de su lengua y que sus acciones hacen parte de su plan de vida.

La contribución de este estudio al campo de la sociolingüística es aproximarse a la realidad de desplazamiento y migración a través de metodologías y teorías más acordes a ella; así como concebir la lengua y la cultura no como unidades aparte sino como componentes de un contexto más amplio. El presente es un estudio factible ya que la investigadora ha venido compartiendo y trabajando junto con la comunidad desde tiempo atrás, por lo que existe una relación de confianza y trabajo conjunto.

Capítulo 2: Metodología

1. TIPO DE INVESTIGACIÓN: INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

La investigación cualitativa es un tipo de investigación de las ciencias sociales y humanidades cuyo interés es comprender las cualidades y propiedades de los distintos fenómenos. Dentro de las tendencias, perspectivas, aproximaciones y enfoques de este tipo de investigación existen varias características compartidas que constituyen una vértebra para este proyecto de investigación.

Las investigaciones cualitativas se centran en la comprensión de una realidad en su contexto natural, en la construcción del conocimiento a partir de la interpretación de corte inductivo y de la perspectiva holística, así como por reconocer la subjetividad tanto de los participantes como del investigador (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 34). Para analizar los factores que permiten la pervivencia del wounaan en Bogotá es necesario acercarse a dicha realidad sin descontextualizar la lengua o la cultura del lugar donde permanecen y se transforman. Es decir que, en este caso, se toma en cuenta la lengua y la cultura desde la situación de conflicto del país, el desplazamiento forzoso y el contexto periférico a donde llega la familia. De manera que se puedan comprender las interrelaciones de esta realidad (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 34).

En cuanto a la construcción del conocimiento, Rodríguez, Gil & García (1997, pág. 33) mencionan que “son posibles muchas interpretaciones de estos materiales, pero algunas son más convincentes por razones teóricas o consistencia interna”; sin embargo, en la búsqueda de esta consistencia no se pueden dejar de lado las incoherencias y desequilibrios propios de la realidad. Los estudios cualitativos son de corte inductivo; van desde lo particular a lo general, sin intentos de predicción y control de la realidad. Además, con la perspectiva holística se incorporan elementos tales como los patrones de asentamiento de la familia, la organización a partir de la migración, las nuevas actividades a las que se dedica, los participantes de tales actividades, etc. De modo que el estudio no queda reducido a la lengua sino que ésta se observa como un componente de un aparato más amplio.

Finalmente, a través de este tipo de estudios el investigador es consciente de los efectos y consecuencias de su presencia y acciones en los participantes y el escenario (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 34). Tal como describen los mismos autores, no se trata de que el investigador esté libre de valores, sino de reconocer que su interpretación estará mediada por su subjetividad y por la de los participantes.

1.1. Etnografía

La etnografía es uno de los métodos de investigación cualitativa junto con la teoría fundamentada, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, la investigación acción y el método biográfico disponibles en las ciencias sociales (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 39). Para otra corriente de pensamiento (Geertz, 2003), se considera que el estudio etnográfico supera al cualitativo por sus características interpretativas, su perspectiva holística y el tiempo del trabajo de campo. De hecho, algunos investigadores consideran que los objetivos, teoría y metodología no son una condición para entrar a trabajo de campo.

Clifford Geertz (2003, pág. 20) posiciona a la etnografía, más que como una cuestión de método, como una forma de conocimiento. Dicho conocimiento se da a través de la **interpretación** de lo que él llama el **flujo del discurso social**. El discurso social se cifra tanto en lo que se dice como en lo que se hace y está anclado a la realidad:

Lo que encara el etnógrafo (...) es una multiplicidad de estructuras conceptuales, complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniar de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad. (Geertz, 2003, pág. 24)

Esta multiplicidad de estructuras se hace bajo marcos de interpretación propios de las culturas, saberes y bagaje de cada uno de los interpretantes. Se hablaría entonces de dos interpretaciones: la primera es la de los mismos participantes hacia su cultura, lengua y valores sociales (emic), y la segunda es la del investigador quien interpreta las interpretaciones de los participantes (etic). De ahí que investigadores denominen este proceso como interpretación de

subjetividades (Bertely, 2000, pág. 64). En su investigación en contextos escolares, Bertely hace esta interpretación de subjetividades mediante la triangulación de las categorías sociales, las categorías teóricas y las categorías del intérprete (pág. 64). Es a partir de este análisis que se identifican las categorías que emergen de la realidad. Estas categorías, entonces, son producto de un análisis de corte etnográfico que permite conocer, organizar y explicar la realidad observada a partir de triangulaciones sociales, teóricas e interpretativas.

Por medio de la etnografía se hace un análisis descriptivo e interpretativo de las prácticas, valores e ideas de los grupos sociales y culturales a través de entrevistas no estructuradas, observación participante y notas de campo (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 41). Las condiciones para realizar una buena etnografía son la observación directa, pasar tiempo considerable en el escenario, registrar gran volumen de datos, dar un carácter progresivo a la interpretación, construir instrumentos adecuados al contexto y considerar un holismo selectivo e investigación a profundidad (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 46). La presente investigación es de corte etnográfico, lo que hace posible analizar las prácticas lingüísticas asociadas al español y wounmeu, así como los valores e ideas que la familia tiene sobre su lengua y cultura.

1.2. Estudio de caso sociolingüístico

Algunos autores consideran al estudio de caso como un diseño de investigación. Éste último es definido como el desarrollo de “una serie de precisiones acerca de la composición y características de esa investigación, tales como el ‘objeto de estudio’, la ‘unidad de análisis’, las ‘hipótesis’, el tipo de ‘fuentes’ (o ‘unidades de registro’) convenientes y necesarios, entre otros aspectos” (Masías, 2008, pág. 82). En este sentido, el estudio de caso es una manera de investigar detallada, comprehensiva, sistemática y a profundidad el escenario o caso (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 92).

Hay estudios de caso intrínsecos y estudios de caso instrumentales. Los primeros son aquellos estudios que tienen un interés intrínseco por el caso y su finalidad es comprenderlo a sí mismo; por el contrario, el caso instrumental hace referencia al estudio cuya finalidad es

comprender algo diferente al caso que se estudia (Stake, 1998, pág. 16). Otra forma de abordar el estudio de caso es como caso único, es decir, se estudia como una unidad; o con varias unidades de análisis, es decir que se fragmenta para ser comprendido a través de ellas (Rodríguez, Gil & García, 1997, pág. 96).

Tal como lo refieren Rodríguez, Gil & García (1997, pág. 92), “un caso puede ser de una persona, de una organización, un programa de enseñanza, una colección, un acontecimiento particular o un simple depósito de documentos”, la condición es que éste tenga un límite físico o social. En este sentido, el estudio de caso de esta investigación será intrínseco y compuesto de varias unidades de análisis, su límite social y físico es la familia Piraza Ismare de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá.

Dado que la comunidad wounaan-nonám ha aumentado considerablemente su población en Bogotá y que se requiere alcanzar la profundidad propia del estudio de caso, las unidades de análisis estarán en relación con las redes de la familia tanto externas como dentro de la comunidad¹. Esta delimitación en términos físicos y sociales permitirá observar las prácticas lingüísticas en las relaciones interfamiliares, intercomunitarias y redes externas. De manera que los resultados son a partir del análisis de las prácticas lingüísticas en dichas interacciones y de las entrevistas y conversaciones con las personas de la familia Piraza y comunidad wounaan-nonám. La metodología de las redes sociales hace parte del diseño de la presente investigación. Al ser un estudio de caso referido a las interacciones que sostiene la comunidad entre sus miembros y entre personas externas, se entiende que es un estudio de caso sociolingüístico.

1.3. Redes sociales

El concepto de redes sociales, usado desde mediados del siglo XIX por antropólogos británicos, se refiere tanto a un conjunto de relaciones sociales de la realidad como al análisis de ésta (Brand & Gómez, 2006, pág. 3). Se la ha considerado en ciencias sociales como metodología

¹ Nótese que en el presente documento se usan los términos pueblo Wounaan para referirnos a la totalidad del pueblo; comunidad wounaan-nonám para referirnos a la comunidad conformada en Bogotá; y comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa para referirnos a una de las dos comunidades wounaan de Bogotá con la cual realizamos la presente investigación.

o técnica. En la presente investigación, será tratada como técnica tanto para la recolección de datos como de análisis, ya que a través de ella es posible identificar algunos patrones de asentamiento, organización y territorialidad de la comunidad wounaan-nonám de Bogotá y las prácticas lingüísticas en las interacciones. Igualmente, las redes sociales también serán útiles para identificar a la comunidad wounaan-nonám en cuanto a las prácticas lingüísticas que se dan en sus relaciones sociales.

Los actores sociales que se analizan en las redes sociales son de carácter individual o colectivo. El análisis del primero consiste en trazar la red de una persona, mientras que del segundo, en trazar la red de un colectivo como puede ser una empresa, una organización o una familia; lo cual no excluye que los dos tipos de actores hagan parte de una misma red (Requena, 1989, pág. 147). Los elementos estructurales de una red social son: el anclaje, que es el actor social en torno al cual se traza la red; la accesibilidad, es el acceso que tiene un actor social a otro y otros actores, acá la lengua puede condicionar la movilidad en la red; la densidad, es la cantidad de vínculos en la red; y el rango, que consiste en el número de personas que están unidas a un solo actor social (Requena, 1989, pág. 141).

Las relaciones dentro de las redes sociales también contienen ciertos elementos para ser analizadas, su aparición e importancia varía de una red a otra dependiendo del tipo de relaciones que han creado los actores sociales en cuestión. Algunos elementos de las relaciones en las redes sociales son:

- Contenido: Tipo de intercambio que se da en la relación y el propósito de la interacción; así podría darse el solapamiento de redes con contenidos diferentes
- Direccionalidad: es la dirección en que se da el intercambio, a través de ella se puede medir la influencia de un actor social sobre otro. Existen relaciones que prototípicamente son recíprocas como la amistad, la vecindad y el parentesco; mientras que otras no como las que se dan entre jefe y empleado.
- Intensidad: Grado de implicación de los actores sociales en la relación. No está necesariamente en relación con la proximidad física de los actores.

- Frecuencia: Número de interacciones en la relación (Requena, 1989, pág. 143)

Estas relaciones manifiestas en las interacciones sociales se dan en distintos escenarios sociales. Por tanto, las unidades de análisis de este estudio de caso son los mismos escenarios sociales. En este punto se hace relevante analizar elementos pragmáticos en dichas interacciones como los participantes de la interacción, sus intenciones, temas y lengua usada en la interacción (Hymes, 1974). En esta investigación, las redes sociales serán útiles para identificar las relaciones familiares, comunales y externas, así como para acceder a las interacciones de la comunidad en distintos escenarios y a sus interlocutores.

2. SUJETOS DE INVESTIGACIÓN Y UNIDADES DE ANÁLISIS

2.1. Sujetos de investigación

Los sujetos de la investigación son la familia Piraza Ismare, junto con otros miembros de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa. La familia Piraza Ismare fue la primera en llegar a Bogotá en 2003. El abuelo de la familia, Sercelino Piraza, es el gobernador del cabildo, de manera que tanto él como otros miembros de su familia están en constante relación con los demás miembros del cabildo². La comunidad se viene reconstruyendo en Bogotá desde 2009 ya que continúan llegando a la capital más miembros del pueblo Wounaan. Para el año 2015, aproximadamente hay 453 wounaan en Bogotá. Otras 22 familias pertenecen al cabildo de Arabia, Bogotá. Por razones como el desplazamiento forzoso y la migración económica han llegado wounaan de distintos resguardos del pacífico colombiano.

La mayor parte de la investigación se desarrolló en la localidad de Ciudad Bolívar, ubicada al sur de Bogotá. En el barrio Vista Hermosa se ubica la casa del gobernador, casa donde generalmente se desarrollan actividades de la comunidad y reuniones del cabildo. También fueron visitadas otras casas de la familia Piraza Ismare, la iglesia evangélica wounaan y salones comunales ubicados en la localidad. Otros escenarios fueron las instituciones que la familia visita periódicamente.

² Organización política de las comunidades indígenas de Colombia, cada comunidad tiene su cabildo.

La comunidad wounaan-nonám de Bogotá aún conserva lazos con las comunidades de origen del Pacífico. Uno de estos se materializa en el envío de materiales como: werregue, jicra, chocolata, madera, semillas y demás materiales propios de la región para realizar artesanías. Otra forma es mediante viajes y visitas, sin embargo, ésta no es muy común debido a los altos costos del viaje, el tiempo y la situación de orden público. Igualmente existe contacto por teléfono con sus familiares, uno de los ejemplos es el de Jacobo, médico tradicional que permanece en Bogotá. Por celular hace los rezos necesarios para la gente de la comunidad que necesita curarse. Últimamente, un medio de comunicación bastante utilizado por jóvenes y adultos ha sido el Facebook; red desde la cual entran en contacto con wounaan del Pacífico colombiano y de Panamá.

Por extensión, la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa también ha sido un sujeto en esta investigación, sujeto que demanda su reconocimiento como indígenas en la ciudad, así como el cumplimiento de sus derechos especiales. Ha sido creadora de memoria, saber y es el sujeto principal del uso de la lengua wounaan (comunicación personal Mario Girón).

2.2. Unidades de análisis

Las unidades de análisis de la presente investigación están en relación con los escenarios sociales donde se dan las interacciones y relaciones sociales de la familia y comunidad. A través de estas unidades se pretende responder a los objetivos de la investigación. En el siguiente cuadro se presentan:

Tabla 1: Unidades de análisis

Ámbitos	Unidad de análisis/escenarios sociales	Participantes
Hogar	Elaboración de artesanías	Las jóvenes, madres y abuela en el taller o en las habitaciones, también hay presencia de niños y hombres
	Labores cotidianas del hogar	Madres, abuela y niños
Comunitario	Visitas no convocadas a la casa del cabildo	Miembros de la familia Piraza Ismare, miembros de la comunidad y miembros del cabildo

	Encuentros culturales	Wounaan-nonám en la casa del cabildo
	Reuniones del cabildo	Miembros del cabildo, algunos miembros de la comunidad y de la familia Piraza Ismare
Institucional o externo	Encuentros con funcionarios de instituciones	Funcionarios institucionales, algunos miembros de la familia Piraza Ismare, investigadora
	Gestión en las instituciones	Adultos y funcionarios
	Visitas de funcionarios oficiales a la casa del cabildo	Familia, comunidad y funcionarios

Fuente: elaboración propia

Los criterios de selección de estas unidades de análisis responden a los escenarios donde se dan interacciones frecuentes y significativas en la reconstrucción de la comunidad. Estos escenarios sociales fueron observados con el fin de comprender las prácticas lingüísticas que se presentan en las interacciones, situaciones comunicativas y contextos reales del estudio de caso. También se observaron acciones, actitudes y gestos de los participantes de cada escenario. La elaboración de artesanías y otras labores son actividades propias de las mujeres quienes mayormente permanecen en el hogar. Estas unidades son relevantes ya que contienen interacciones entre madres e hijos y dan cuenta de la transmisión de la lengua propia. Las visitas no convocadas, encuentros culturales y reuniones del cabildo a la casa del cabildo dan razón sobre las relaciones intercomunitarias de la familia, de manera que es posible identificar las prácticas lingüísticas con las que la comunidad se relaciona. A este nivel se presentan las interacciones relacionadas con la organización política de la comunidad.

Los encuentros con funcionarios, gestión en las instituciones y visitas de funcionarios a la casa del cabildo son unidades de análisis que permitirán explorar las relaciones y prácticas lingüísticas de la comunidad a nivel externo. Estas interacciones fueron escogidas ya que hacen parte de las actividades cotidianas de los miembros de la familia, cabildo y comunidad. Además, está en estrecha relación con el asentamiento y permanencia de la comunidad en Bogotá.

3. INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

Guía de observación: la observación en la etnografía es un medio que junto con las conversaciones y la escucha permiten darle sentido a la realidad observada (Flick, 2007, pág. 150). Las ventajas de este instrumento es el acercamiento a la vida cotidiana. En la presente investigación, la guía de observación se refiere a aspectos previamente identificados en relación con los objetivos de la investigación tales como prácticas lingüísticas en distintos ámbitos, acciones de la comunidad frente a la lengua y patrones de asentamiento. De esta forma, se registraron participantes, acciones, actitudes, gestos de la familia Piraza y de la comunidad (Ver anexo 1).

Guía de entrevistas: entendidas como preguntas abiertas y de confrontación según las áreas temáticas de interés que no necesariamente se aplican en un evento de entrevista sino mediante conversaciones (Flick, 2007, pág. 96). Para la presente investigación, realicé tres guías de entrevista según los propósitos y las personas entrevistadas. De manera que una guía de entrevista fue aplicada a las personas de la familia y wounaan-nonám de Vista Hermosa para indagar por sus percepciones frente a su lengua y su cultura en Bogotá. La otra guía se aplicó en diversas conversaciones, principalmente a miembros del cabildo para identificar los patrones de asentamiento de la comunidad. Finalmente realicé una guía de entrevista para los funcionarios gubernamentales que preguntaba por las acciones del gobierno para la preservación de las lenguas (Ver anexo 1).

Notas de campo: son el instrumento tradicional de la etnografía, son notas que surgen de las observaciones y entrevistas que contienen elementos esenciales para la investigación (Flick, 2007, pág. 185). En estas notas de campo, organizadas por orden cronológico, se registraban las actividades diarias, así como sucesos, elementos y gestos en relación a los objetivos de la investigación.

Cámara: el uso de la cámara permite recabar información detallada y una representación amplia de las condiciones de vida (Flick, 2007, pág. 165). La cámara, de uso recurrente, fue usada por la investigadora, así como por los jóvenes y niños que participaban en la investigación. Las

fotos también fueron útiles como evidencia para las actividades y eventos culturales que realiza el cabildo de Vista Hermosa con otras instituciones.

4. RECOLECCIÓN DE DATOS Y AJUSTES EN EL PROCESO

La recolección de datos se realizó durante dos etapas. El primer trabajo de campo tuvo una duración de tres meses; el segundo, de un mes. A continuación se presentan las particularidades en la recolección:

Tabla 2: Etapas de la recolección de datos

	Etapas	Comentarios y ajustes en el proceso
Primer trabajo de campo	Regreso a la comunidad	Aumento de población wounaan Consolidación del cabildo y nuevos miembros Reacomodación de las unidades de análisis
	Observación participante en las interacciones con instituciones	Papel de mediadora entre cabildo e instituciones para: Redacción de cartas e informes Revisión de redacción de ley interna Acompañamiento a las mujeres en las gestiones ‘Traducción’ de artículos de prensa sobre la wounaan-nonám que no era claro para la comunidad Asesorías
	Aplicación de guías de observación y entrevista con los miembros de la comunidad siguiendo las redes de la familia	Entrevistas formales resultaron artificiales y generaron la timidez de jóvenes y mujeres, las conversaciones informales fueron más apropiadas Conversaciones grupales con las mujeres de la familia mientras se tejía o se comía fueron más exitosas Uso de la cámara en la cotidianidad resultó invasivo
	Participación en encuentros culturales y fiestas de la comunidad	Fue posible la asistencia a eventos culturales para la ciudadanía, para proyectos con entidades y fiestas al interior de la comunidad. A estos últimos encuentros fui invitada junto con mi familia.
	Presentación preliminar de resultados	A pesar de las invitaciones, la participación fue mínima. Asistió toda la familia Piraza Ismare y dos miembros del cabildo. Esta presentación preliminar permitió corroborar información y permitió la participación de la familia en el análisis de los datos.
	Contacto y conversaciones con funcionarios e investigadores que trabajan con la comunidad	Durante este primer trabajo de campo no fue posible realizar entrevistas a los funcionarios, pero se logró el contacto. Algunos por las redes de la comunidad (Abraham Hidalgo, Alejandro Restrepo) y otros mediante correos.

Segundo trabajo de campo	Entrevistas y conversaciones con funcionarios	Durante las primeras semanas, el tiempo fue dedicado exclusivamente a esta actividad, ya que era necesario cuadrar los horarios y lugares para realizar las entrevistas.
	Viaje al resguardo Unión Balsalito y al municipio de Docordó	El motivo del viaje era observar con mayor cercanía a prácticas lingüísticas en una comunidad del territorio. Así como apoyar a Blanca con las diligencias en la registraduría de Docordó para la corrección de su registro civil. El viaje contó con diversos inconvenientes. Tuvo que aplazarse debido a la situación de orden público en Buenaventura por la voladura de dos torres de energía. Se adelantó el proceso de corrección del registro, pero debido a la tardanza del registrador no fue posible corregir en su totalidad el registro. Nuevos carteles de las Farc fueron puestos en cercanías a Unión Balsalito, lo que significa que son zonas de presencia guerrillera. Esto junto con los malestares de Blanca aceleró el viaje de retorno. El viaje tuvo una duración de una semana.
	Inicio de elaboración de la propuesta conjunta	Estuvimos realizando la propuesta de currículo de educación propia con dos miembros del cabildo. Ellos cuentan con que la Secretaría de Educación Distrital entregaría instalaciones y recursos para la implementación de un colegio wounaan. Sin embargo, en entrevistas posteriores, un funcionario mencionó que el Distrito no financiaría un proyecto de dichas características ya que se tiene la política de aulas con enfoque diferencial. De esta manera, la propuesta se redujo a sentar las bases sobre una educación wounaan propia en Bogotá.

Fuente: elaboración propia

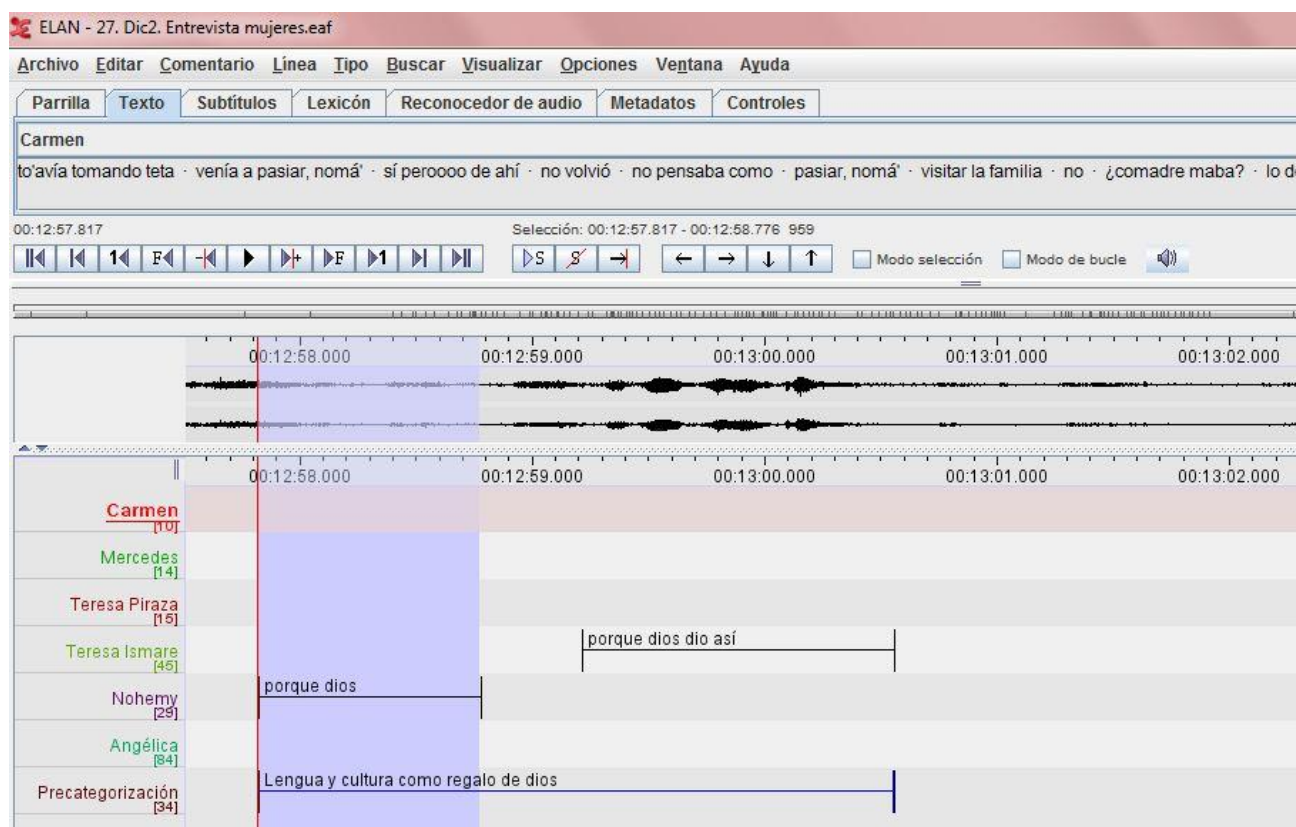
El registro de las actividades realizadas se hizo mediante anotaciones con base en la guía de observación y entrevistas, en los momentos que fue posible y permitido se realizaron grabaciones (Ver anexo 2). Se obtuvieron 58 registros de observación, 16 de ellos cuentan con grabación y transcripción selectiva. Todos los registros de observación fueron sistematizados en el programa de análisis cualitativo NVivo. Se cuenta con 21 entrevistas y conversaciones, 11 de éstas fueron grabadas y transcritas, las restantes fueron registradas en el diario de campo. Todos los archivos de audio, archivos transcritos, y archivos de textos reposan en la base de datos de la investigación.

A lo largo del presente documento, se hace referencia a dichos registros; cuando nos refiramos a los registros de observación, se pondrán su abreviatura seguida del día, mes y año en que se realizó la observación (Obs. 10,12,14); cuando nos refiramos a la transcripción, será (Trans. 10,12,14); y para las entrevistas rige (Ent. 10, 12, 14).

5. ANÁLISIS DE LOS DATOS

La sistematización de los datos consistió en la transcripción de los registros de observación en el diario de campo en un procesador de texto. Se obtuvieron 29 horas de grabación, de las que se transcribieron 10 horas. La transcripción de conversaciones, entrevistas y algunos eventos comunicativos que lograron ser grabados se realizó con el programa ELAN; software libre que permite realizar transcripciones y anotaciones sobre archivos de audio. De esta manera, cada archivo de ELAN cuenta no solo con la transcripción de las intervenciones de los participantes, sino también se inicia con el proceso de pre categorización que luego conformará las categorías emergentes. Esta pre categorización corresponde a la identificación de temas de los discursos y las acciones de los participantes de la investigación, en este caso, la familia wounaan y sus redes sociales. Esta lista de temas da paso a identificar los elementos recurrentes y significativos en torno a las prácticas lingüísticas, la cultura y las actitudes de la wounaan-nonám. La ilustración 1 es una muestra del uso del programa ELAN, en ella aparecen distintas líneas que corresponden a las intervenciones de cada una de las participantes. La última línea tiene el nombre de pre categorización. Ahí se observa la anotación: ‘lengua y cultura como regalo de dios’, que corresponde a la respuesta que dieron Nohemi y Teresa I.

Ilustración 1: Fotografía de la transcripción y análisis en ELAN



Fuente: elaboración propia

Posteriormente, la información fue exportada al programa NVivo. Este software es una herramienta que permite el análisis de datos cualitativos. En el caso de esta investigación los datos cualitativos correspondían a los registros de observación y a las transcripciones de las entrevistas. En este punto, se realiza una organización detallada de los datos, identificando los temas (o nodos en el lenguaje del programa) e identificando categorías sociales (ilustración 2). Antes mencionábamos a Bertely (2000, pág. 64) al referirnos a las categorías sociales, las cuales son las interpretaciones que la comunidad hace de su realidad. Cuando estas interpretaciones (identificadas en sus discursos y acciones) son recurrentes y significativas, son contrastadas con categorías teóricas e interpretativas (interpretación del investigador). Este proceso recibe el nombre de categorías emergentes.

Ilustración 2: análisis de datos en NVivo

Elementos internos						
No	Nodos	Referencias	Creado el	Creado por	Modificado el	Modificado por
Di	44	296	07/04/2015 15:43	US	09/04/2015 12:29	US

Diario de campo	Subsidios de vivienda. Me mostró un papel que Cindy Ortiz (socióloga de la Caja Popular de Vivienda) le había escrito para que solicitaran información a la caja para conformar una organización popular de vivienda para víctimas. Según don Sercelinito, había que hacer otra carta solicitando vivienda individual a Integración Social, Secretaría de Hábitat, Caja de Vivienda Popular, Secretaría de Salud, Alta Consejería y Secretaría de Gobierno. Me pasó el computador con la USB. El computador no tenía Word, por lo que hicimos la carta en otro procesador de texto. Mercedes estuvo junto a mí y luego la puse a que pusiera los nombres de los archivos y a quién iba dirigida la carta. Tuvimos que parar mientras almorzaba. Había que hacer la solicitud para las 97 familias que pertenecen al cabildo. Además 13 de ellas no tienen el subsidio de arriendo. En el grupo de Don Américo, existen 22 familias. Don Sercelinito, me comentó que era Don Américo quien no quería pertenecer al cabildo, pero que él le había dejado las puertas abiertas. Todas estas familias llegaron de Facatativá, La Mesa y Madrid, solo unos pocos quedaron en Madrid. Los demás llegaron hace 3 meses, aproximadamente. Me enteré que el PARI es un programa de la secretaria de Salud, que tiene en cuenta cuestiones de Vivienda y de Educación. Durante el momento que hablamos lo llamaron 3 veces. En la primera habló en wounaan, la segunda en español con Laura Betancur, que es de PROPAIS de la cámara	Relacion Caja VP Equipamiento del cabildo Familias recién llegadas Separación de las familias Familias recién llegadas Entidad	Densidad de codificación Relación con instituciones Conflictos Relación con otros cabildos Participación en las actividades Uso del español y wounaan Lectura y escritura Relación con investigadores
-----------------	--	--	---

Fuente: elaboración propia

La utilidad del programa en el análisis consistió en ofrecer un panorama sobre los resultados. Es decir, tener en perspectiva qué información se tenía, qué hacía falta, dónde se encontraba dicha información y qué temas estaban en mayor relación con otros. Esta organización fue tomando un orden según los objetivos de la investigación. La siguiente tabla muestra los temas (nodos) y subtemas (subnodos) arrojados por el análisis de los datos.

Tabla 3: Temas y subtemas identificados con el software Nvivo

Temas	Subtemas
Contexto	Datos de migración Asentamiento en la ciudad Movilidad Organización política Prácticas culturales
Prácticas lingüísticas	Presencia de leguas en los escenarios interno, comunal y externo Variedad del español Cambios de código Medios de comunicación
Percepciones	Hacia el cabildo Hacia el bilingüismo Hacia la cultura wounaan en Bogotá Hacia la lengua wounaan en Bogotá Identidad wounaan Hacia el español

Fuente: elaboración propia

Dado que esta organización no permitía mostrar la relación entre los patrones de asentamiento, las prácticas lingüísticas y las percepciones, se procedió a realizar un esquema que diera cuenta de dicha relación. Finalmente se procedió a la escritura, proceso mediante el cual las categorías fueron más claras y se realizó la triangulación correspondiente con referentes teóricos. En este punto se consolidaron las categorías emergentes de la investigación. Todo el proceso, desde la elaboración del perfil, los trabajos de campo hasta el análisis y la escritura, fue registrado y acompañado con un diario de investigación. En éste se consignaron avances, inquietudes y temores de cada etapa, que posteriormente ayudaron en el análisis y escritura (Flick, 2007, pág. 187).

6. CONSIDERACIONES ÉTICAS

El énfasis que he puesto en lo que hace la comunidad por preservar su lengua y su cultura mediante la construcción y apropiación de espacios tiene que ver con la necesidad de aportar desde la academia a los procesos que engatilla la comunidad, procesos que nacen desde adentro y que, por tanto, tienen mayor significación para ellos. De esta manera, el permiso que recibí por parte de las autoridades del cabildo wounaan de Vista Hermosa para hacer la investigación ha sido retribuido con actividades realizadas durante trabajo de campo, con el presente documento que es un aporte a su proceso de reconocimiento y reconstrucción de la comunidad. Además de este permiso para realizar la investigación, varios miembros del cabildo manifestaron su preocupación por los riesgos de que los jóvenes olviden su lengua y su cultura en el territorio urbano. El gobernador Sercelino, al ser consultado al inicio de la maestría, expresó su deseo por realizar un trabajo en torno a la lengua para que ésta no se perdiera. Durante la investigación, miembros del cabildo han expresaron su interés por los temas de la investigación así como por la propuesta que surgiría de ésta, de modo que se realizaron algunas reuniones para concretar dicha propuesta. El aprendizaje y el uso de las dos lenguas de la comunidad ha sido expresado en términos de derecho, de modo que se observa que la familia y la comunidad son sujetos activos de la presente

investigación. La investigación se realizó con el consentimiento de los involucrados, así como las grabaciones y uso de éstas.

Al finalizar cada trabajo de campo realicé reuniones con la familia y con la comunidad, en las que presenté los resultados preliminares y entregué fotografías, grabaciones y documentos recabados durante el trabajo. El presente documento también será distribuido tanto a la comunidad como a las demás personas que hicieron parte de la investigación (docentes de Unión Balsalito, funcionarios públicos entrevistados e investigadores). Además de la entrega del documento se realizará una socialización con los resultados finales.

6.1. Rol de la investigadora

Mi relación con la wounaan-nonám inició en 2008 cuando me vinculé como pasante a las clases de wounaan impartidas por jóvenes de la comunidad en el colegio Gimnasio Real de Colombia. Como resultado de este proceso, hicimos un animalario y una lotería wounaan-español. En esa época realicé un acompañamiento a jóvenes y niños del colegio como parte de una pasantía para obtener el título de lingüista en la Universidad Nacional de Colombia. A partir de ahí, establecí una relación de amistad con la familia wounaan; así como de colaboración en temas como la redacción de documentos, correos y contactos de venta de artesanías. Esto significa que al inicio de esta investigación no éramos desconocidos, por lo menos con la familia Piraza Ismare, y no era una situación completamente nueva para mí, lo que me exigió esfuerzo en el extrañamiento propio de la etnografía.

El conocimiento básico que tengo de la lengua wounaan me impidió un análisis más profundo de la realidad observada; así como la comunicación con las mujeres de más edad de la comunidad. Mi presencia generaba el uso del español en escenarios donde normalmente se hablaría únicamente en wounmeu. Así mismo, el interés de la investigadora por aprender el wounmeu y comunicarse con él admiraba a algunos wounaan, por el hecho de que alguien externo valorara la lengua y la comunidad. Por las conversaciones y preguntas realizadas, miembros de la comunidad se hacían conscientes de aspectos que no habían sido verbalizados como la **mezcla** de las dos

lenguas, las razones para que se transmita el wounmeu, la importancia del cabildo, los aspectos culturales que se están olvidando, etc. Esto es un ejemplo de que la presencia de un investigador, por muy buenas intenciones que tenga, influye y altera la cotidianidad.

El hecho de ser mujer y de ser conocida previamente por la comunidad me permitió mayor cercanía a las mujeres de la familia, especialmente a las jóvenes. El acceso a sus espacios propios, mucho más reservados, me permitió conocer sobre sus percepciones y prácticas cotidianas que fueron registradas en las notas etnográficas. Además, permitió mi permanencia diaria en las actividades del hogar. De ahí surgió el interés de retratar desde sus voces la realidad observada ya que su participación en la preservación cultural y lingüística es bastante importante. Estas conexiones afectivas con la familia, así como las características de la investigadora fueron influyentes en la lectura de la realidad.

Para Rosaldo (2000, pág. 40) “las experiencias de vida permiten e impiden ciertos tipos de explicación”. Es decir que la realidad que presento es una de las múltiples que pueden ser construidas sobre la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá. Ha sido construida y escrita desde mis experiencias, limitaciones (como el escaso uso de la lengua) e identidades (de mujer, de joven, soltera, boyacense, migrante en Bogotá, sin hijos, estudiante del Proeib, *negon wui*³, etc.). De manera que la subjetividad trasciende esta lectura como todas las investigaciones cualitativas y etnográficas.

³ Mujer externa, mujer que no es wounaan.

Capítulo 3: Fundamentación Teórica

En el inicio del capítulo se hace una presentación de algunos antecedentes teóricos relacionados con la migración y las lenguas en las ciudades. Partiendo de estudios desde lugares alejados concluimos con algunos realizados en Bogotá sobre la reconstrucción de comunidades y minorías lingüísticas a partir del desplazamiento forzoso. La siguiente parte del capítulo está dedicada a la discusión sobre la lengua, identidad y ciudadanía en la reconstrucción de la comunidad en casos de migración; sobre las prácticas lingüísticas como manifestaciones de fronteras culturales; y sobre la ecología y políticas lingüísticas en la revitalización de las lenguas indígenas.

1. ANTECEDENTES EMPÍRICOS

En cuanto a los estudios sobre lenguas minoritarias a partir de procesos de migración hacia las grandes ciudades, hay una bibliografía extensa y variada, la mayor parte en relación con la globalización. En Europa, los estudios sobre la presencia de lenguas minoritarias generalmente se enfocan en la migración transnacional. David Block (2006) se cuestiona sobre las identidades multilingües en la ciudad global de Londres, a partir de grupos de estudiantes migrantes provenientes de Japón, Francia, América Latina y Asia. Burch (2009) explora la reciente extensión de los derechos lingüísticos hacia las lenguas minoritarias en Europa. Desde la antropología lingüística, Susan Gal (2006) ha trabajado sobre las concepciones de lengua de húngaros en Austria y alemanes en Hungría.

García & Fishman (2011) recopilan estudios sobre lenguas minoritarias en la Gran Manzana. De lenguas que llegaron en la creación del país como irlandés, alemán, yidis; lenguas con una presencia de larga data y actual vitalidad como italiano, griego, español y hebreo; y lenguas cuyos hablantes han llegado más recientemente como chino, creole haitiano, creole inglés caribeño y lenguas de india. Los estudios revelan que el inglés estándar no existe y que muchos neoyorquinos hablan otras lenguas en el comercio. Así mismo, en el documento también se analizan las respuestas oficiales hacia las lenguas. El estudio de las lenguas en Nueva York toma

fuerza ya que se cuentan unas 800 lenguas en peligro en dicha ciudad (Endangered Language Alliance, 2012).

Relativo a las lenguas indígenas y la migración, Hornberger (1998) desde una perspectiva internacional aborda temas sobre políticas, educación y derechos lingüísticos del shawandana, Brasil; quechua, Perú; comunidades indígenas orientales, Sudáfrica; khmer, Filadelfia; galés, maorí y turco, Reino Unido; y lenguas nativas de California. La autora examina cómo desde la educación lingüística es posible promover la vitalidad de las lenguas, así como los derechos lingüísticos y participación de las comunidades migrantes.

En cuanto a estudios más cercanos geográfica y socialmente, últimamente han surgido estudios sobre migración de los pueblos indígenas de América Latina hacia las ciudades capitales. Este fenómeno se ha acelerado por la globalización y la explotación de los recursos naturales. En Argentina, Carolina Hecht (2011) documenta el caso de la migración toba hacia Buenos Aires; con enfoque etnográfico evidencia tanto el desplazamiento de la lengua, como el emplazamiento de ésta a partir de la organización. Para México, dos estudios reportan la presencia urbana de indígenas a partir de migraciones: Olivares (2010) se pregunta por la identidad étnica atribuyendo la lengua como uno de los rasgos; sin embargo no contiene información sobre el uso de éstas. Mendoza (2010) muestra la presencia de las lenguas en el distrito federal a través de cifras de los Censos.

Zavala & Bariola (2007) presentan un estudio sobre la comunidad shipibo que ha migrado de la Amazonía peruana a Cantagallo, Lima. A partir del uso de la lengua en las asambleas se aprecia el despliegue de la identidad étnica y de género, donde las mujeres hablan por mayoría en shipibo y demuestran una participación activa. La participación de la mujer, correspondiente a una relación menos subalterna frente al hombre, los autores la atribuyen a que se encargan económicamente de las familias a través de la venta de artesanías.

Para Colombia, se reportan estudios sobre la reconstrucción de comunidades indígenas a partir del desplazamiento forzoso. Jimeno, Varela & Castillo (2011, pág. 281) presentan los recursos de reivindicación y reconstrucción emocional de la comunidad Kitek Kiwe. La

comunidad fue conformada por indígenas nasa y campesinos quienes huyeron tras la masacre del Naya perpetrado por paramilitares en 2011. La identidad nasa, así como la identidad de desplazado, adquirió importancia para la reivindicación de sus derechos y la organización de su comunidad. Andrés Salcedo (2008) muestra la experiencia del desplazamiento de los pijao en Bogotá, la incursión en la participación política para ser reconocidos y la activación de sus redes sociales.

Otro estudio, que incluye a los pijao en Bogotá y a afrocolombianos en Medellín, trata sobre el aspecto organizativo (Barreto & Carrera, 2014, pág. 59). Las comunidades encontraron formas de restablecimiento legal y lucha por sus derechos, así como distintos grados de cohesión en función de sus prácticas culturales y políticas. La consolidación de las organizaciones de las comunidades después de que se produjera el desplazamiento estuvo acompañada por un proceso de re-etnización en donde aspectos como las prácticas de origen, mingas o medicina tradicional adquirieron importancia (Barreto & Carrera, 2014, pág. 61).

Sobre la comunidad Embera katio en Bogotá, existe una tesis de maestría en Antropología de la Universidad Nacional (Cortéz, 2013) donde se investiga la forma en que viven y conciben el desplazamiento y la migración económica, así como las estrategias de sobrevivencia de la comunidad. Aunque estos estudios no presentan datos ni análisis sobre la lengua, muestran la forma en que se organizan las comunidades y la relevancia que adquiere la etnicidad en dicha organización. En relación al aspecto organizativo está el concepto de ciudadanía. Aunque ubicado en otro espacio y población, retomo la tesis de Maestría en Educación Bilingüe Intercultural del PROEIB de Tejerina (2013). La investigadora explora el concepto de ciudadanía intercultural a través del análisis de las prácticas de los hoperos de El Alto y La Paz, Bolivia.

En cuanto al uso de las lenguas por parte de comunidades migrantes, está el Diagnóstico Sociolingüístico de la ciudad de Bogotá (Reinoso, s.f.). El artículo, con miras a ser publicado, presenta estadísticas de los usos de las lenguas kichwa, inga, embera y nasa. La comunidad wounaan-nonám de Bogotá fue incluida en el autodiagnóstico realizado por el Ministerio de Cultura, en él se presentan estadísticas de su uso y vitalidad de la lengua. De los estudios presentados en este apartado, retomo aspectos que serán resaltados en éste y otros capítulos.

2. LENGUA, IDENTIDAD Y CIUDADANÍA EN LA MIGRACIÓN Y DESPLAZAMIENTO FORZOSO

2.1. Migración, desplazamiento forzoso y diáspora

La migración es un fenómeno que siempre ha estado presente en las sociedades humanas relacionado con motivos de expansión territorial, expulsión o búsqueda de oportunidades. Como objeto de estudio ha sido examinada desde distintos enfoques y sus preocupaciones han variado. Desde las oposiciones propuestas por un enfoque funcionalista, se ve la migración como el tránsito hacia el desarrollo, del campo a la ciudad o de lo tradicional a lo moderno; los enfoques estructuralistas la ven como el movimiento desde una periferia al lugar de la economía global (Salcedo, 2006, pág. 362). En este sentido, se ha caracterizado la migración económica como voluntaria y racional que se da para mejorar las oportunidades de vida y acceder a derechos y servicios. Desde las ciencias sociales se han observado procesos de asimilación así como construcción de enclaves culturales. Es en este punto donde aparece un interés por la identidad y la lengua.

En Colombia, el desplazamiento forzoso se refiere a una modalidad de violencia en el contexto de conflictos territoriales y armados (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013, pág. 72). Ha sido definido como:

-delito de lesa humanidad- es un fenómeno masivo, sistemático, de larga duración y vinculado en gran medida al control de territorios estratégicos. Esta última característica evidencia que, más allá de la confrontación entre actores armados, existen intereses económicos, políticos que presionan el desalojo de la población civil de sus tierras y territorios. (CNMH, 2013, pág. 71)

De ahí que las zonas de las que han desplazado a las comunidades coincidan con zonas de cultivos ilícitos, procesamiento de drogas y megaproyectos empresariales (Salcedo, 2006, pág. 372). Los desplazamientos se dan después de ataques a la población, amenazas explícitas o amenazas implícitas como el confinamiento que les impide moverse por toda la extensión de su territorio. La diferencia entre desplazamiento forzoso y migración laboral y económica reside en el carácter voluntario que adquiere ésta última. Sin embargo, existen situaciones que imponen

pobreza extrema e imposibilidad de sobrevivencia, desencadenando migraciones. Sin embargo, estas situaciones no son catalogadas como desplazamiento forzoso (Salcedo, 2008, pág. 319).

En Colombia, el **desplazado** es una categoría consolidada que se refiere a las personas que han pasado por dicha situación. En las ciudades existe gran actividad institucional referente a la atención a los desplazados, por medio de la cual brindan asistencia humanitaria y asesoría jurídica (Salcedo, 2006, pág. 374). Para las comunidades indígenas, el daño que ha causado el desplazamiento ha sido devastador, ya que no es posible el manejo de su territorio, y la reproducción cultural se ve amenazada (CNMH, 2013, pág. 280).

Para Arturo Escobar (2014), “el desplazamiento no es solamente sacar a la gente del territorio, es empezar a sacarles la vivencia, la forma de pensar colectiva territorial lugarizada de la gente”. Él se refiere a las comunidades que, sin necesidad de desplazarse físicamente, se les imponen otras lógicas de relación con su territorio a través de proyectos turísticos, proyectos productivos o con los megaproyectos. En este sentido, cabe examinar lo que ocurre con las comunidades que se trasladan a las ciudades. La reconstrucción de las comunidades a partir del desplazamiento está relacionada con la reconstrucción de sus nuevos territorios en donde sería posible ver aquellas vivencias y formas de pensar colectivas. Astrid Ulloa (2012, pág. 18) habla de territorialidades alternativas de las comunidades indígenas como formas de representación y apropiación de su territorio manifestadas en las prácticas espaciales y comunicativas. Aunque ella no se refiere a la construcción de territorialidades alternativas en situación de desplazamiento, estas territorialidades se pueden considerar como estrategias de los mismos pueblos indígenas en dichas situaciones.

En relación con los estudios de migración está el concepto de diáspora. Surgió para referirse a la dispersión de judíos por el mundo, luego fue aplicado para el caso de los armenios y los africanos (Vertovec, 1999, pág. 3). Ante el uso del concepto para referirse a muchos otros fenómenos migratorios, ha aumentado la dificultad para definirlo. Vertovec (1999, pág. 2) menciona que éste ha sido usado de tres maneras: (1) como forma social, (2) como un tipo de consciencia (3) como modelo de producción cultural. Las tres concepciones de diáspora están

atravesadas por dos elementos: los movimientos transnacionales de un grupo que ha sido desterritorializado y su reproducción a partir de enclaves culturales en el nuevo lugar de residencia.

A pesar del carácter transnacional de las diásporas, retomo los elementos propuestos por Safran (1991) que aportan al presente estudio: (1) la dispersión desde un ‘centro’ cultural original a regiones ‘periféricas’, (2) conservación de una idea colectiva sobre su territorio originario, (3) percepción de no ser aceptados completamente en la sociedad a la que han llegado, (4) consideración de su territorio ancestral como el lugar ideal y verdadero al que podrían regresar ellos o sus descendientes (Safran, 1991, pág. 83). Dada la fuerte relación entre territorio y diáspora, algunos autores cuestionan la identidad esencial y purista que puede connotar a las diásporas. Vertovec (1999, pág. 20) recurre a Hal (1990) para aclarar que la pertenencia a una diáspora está en conexión con el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad que coexiste a través de la diferencia y no a pesar de ella; de manera que la identidad en la diáspora está en constante producción y reproducción. De ahí que se hable de retornos simbólicos al territorio, como herramienta de reconstrucción de las identidades o subjetividades diaspóricas (Pérez, 1999, pág. 76).

2.2. Identidad y lengua en comunidades migrantes

Sin necesidad de entrar a la engañosa labor de definir **identidad**, Restrepo (2012, pág. 131) realiza algunas precisiones conceptuales, las cuales retomamos en la medida en que se relacionan con el desplazamiento forzoso y la migración. Restrepo (2012, pág. 135) habla de las **identidades** (no la identidad) ya que éstas son múltiples y están en constante transformación y hasta contradicción, dependiendo de las relaciones del sujeto, prácticas y posicionamientos. Las identidades emanan en la diferencia, es decir, cuando se presentan contactos con **otros** (Restrepo, 2012, pág. 132); aterricémoslo en los nuevos contactos y relaciones de los desplazados que se asientan en las ciudades.

En el apartado de antecedentes se presentaron los casos de las comunidades Pijao, Kitek kiwe y una comunidad afrocolombiana en Medellín, donde la identidad étnica adquirió

importancia en el proceso organizativo y reconstrucción comunitaria a partir del desplazamiento forzoso. En este sentido, es posible ver que las identidades en tanto marcadoras de diferencia (Restrepo, 2012, pág. 132) pueden constituirse en lugares de resistencia y empoderamiento por la desigualdad o dominación a las que los sujetos se vieron expuestos (Restrepo, 2012, pág. 139). Esta identidad étnica que sobresale en los casos mencionados se concretó debido a la posición indígena y la subjetivización que los llevó a aceptarla. Esto no significa que la indígena sea su única identidad; pues también se despliegan pertenencias relativas al sexo, género, edad, nación, cultura o prácticas. Cuando la identidad indígena es reconocida por los sujetos desplazados en el nuevo escenario, ésta se torna capital simbólico. Bourdieu (1997, pág. 108) define el capital simbólico como cualquier propiedad, sea ésta un capital físico, económico, cultural o social, que es distinguida y reconocida por los agentes sociales.

Vemos entonces que los sujetos que han migrado o han sido desplazados reconstruyen sus identidades en función a las relaciones que establecen en el nuevo espacio social [habitus], entre ellos y con su territorio ancestral como se explicaba con la diáspora. En este punto, la identidad indígena de los sujetos es un factor que aporta a la reconstrucción de las comunidades o a la disolución de éstas, pues los sujetos, al hacerse de un equipaje de rasgos, marcan o disuelven sus diferencias. Me refiero al equipaje de rasgos en el sentido que menciona Barth (1976, pág. 6), como rasgos culturales que “son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia”, en detrimento de otros rasgos que “son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias raciales son desdeñadas y negadas”. La lengua indígena bien puede tomarse como uno de estos rasgos que los sujetos usan para marcar o negar la identidad indígena.

La lengua propia, al ser un capital cultural que quienes migran llevan consigo, puede ser examinada de dos maneras para comprender el papel de la identidad indígena en la reconstrucción del grupo en la ciudad. Por una parte, es el medio por el que se manifiestan los discursos de las identidades, por lo que se dice con ella. Por otra parte, al considerarla como práctica lingüística, puede dar luces sobre la identidad por lo que se hace con ella. Lo que los sujetos decidan hacer

con su lengua puede deberse a su necesidad de diferenciarse como grupo en relación a la sociedad dominante o mimetizarse en ella.

Por lo anterior, para la comprensión de la conformación de comunidades indígenas urbanas a partir de migraciones y desplazamiento, es necesario remitirse a conceptos como **comunidad de habla**. Para Patrick (2013, pág. 3), este concepto se ha aplicado tanto para ciudades como Filadelfia así como para los miembros de las comunidades tukano-oriental de Colombia, este uso del término hace difícil delimitar su alcance. Una de las definiciones más extendidas dice que los rasgos que definen a la comunidad de habla son el conjunto de normas compartidas sobre el uso de las lenguas o variedades y la evaluación igualmente compartida hacia esas normas (Labov, 1991, pág. 120). Esta definición se centra más en la homogeneidad de actitudes hacia usos heterogéneos de habla. Sin embargo, la delimitación de la comunidad puede ser igualmente complicada, ya que estaría en términos de actitudes compartidas y no de uso de la lengua.

Para los propósitos de esta investigación, el concepto permitiría determinar la función de la lengua en la conformación de comunidades a partir de la migración y el desplazamiento. Obsérvese el siguiente extracto:

[L]a clave para la comprensión de las comunidades de habla está no tanto en considerar al grupo como una realidad dada, sino en determinar su proceso de formación. Un enfoque de este tipo se centra en el individuo como ser motivado que se encuentra ubicado ('located') en un espacio pluridimensional y que consiguientemente desarrolla un repertorio de sistemas lingüísticos socialmente relevantes. (Sichra, 2004, pág. 212)

Es decir que la exploración de la lengua ayudaría a dar cuenta de las estrategias de una comunidad migrante para diferenciarse del resto de grupos y de la sociedad mayoritaria, ya que a través de ella es posible rastrear los posicionamientos del individuo y de la comunidad. Aunque este concepto ha surgido en trabajos de investigación en Bolivia, es perfectamente aplicable al contexto de la investigación, ya que no es posible caracterizar a la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa como comunidad de habla a priori, sino a través de su proceso de reconstrucción en la capital y los repertorios lingüísticos de los que se han apropiado.

2.3. Ciudadanía intercultural de las comunidades migrantes

Los pueblos indígenas se han vuelto más visibles en las ciudades, dada su presencia por motivos de migración y, particularmente en Colombia, por el desplazamiento forzoso. Como se ha venido esbozando, en algunos casos su presencia en la ciudad acarrea luchas de reconocimiento de derechos. Estos dos elementos están en relación con el concepto moderno de ciudadanía, con el cual el reconocimiento de los derechos del individuo se otorgaba en razón a su pertenencia al Estado-nación (De Sousa, 2012). Como es sabido, esta pertenencia estaba sujeta a que su cultura, lengua y religión coincidiera con las del Estado-nación, solo así sería ciudadano.

Alberto Patiño menciona que en América Latina las ciudades son un legado de España, quien forma su reino con la fundación de ciudades. Éstas, posteriormente, fueron los centros desde los cuales se conformaron los Estados-nación. Los individuos indígenas, así como las mujeres, y los descendientes de la diáspora africana no fueron considerados ciudadanos. Posteriormente, a partir de distintas luchas, fueron reconocidos. Este reconocimiento aún hoy implica jerarquías: ciudadanos de primera, segunda y tercera categoría (De Sousa, 2012), lo que explica la continuación de políticas y acciones asistencialistas desde el Estado. Temas como la lengua oficial, la lectura y escritura son exigidos para ejercer la ciudadanía.

En América Latina, tras las demandas de los movimientos indígenas por una educación intercultural, se ha visto la necesidad de replantear y ampliar el tema de la ciudadanía (López, 2009, pág. 194). De manera que se trascienda el carácter homogeneizador del concepto y se dé lugar al uso plural del término: ciudadanías que se constituyen de las diferencias. Pues, López citando a Silvia Rivera menciona que la modernidad indígena se entiende no como la entrada y la salida de espacios, ni como la construcción de hábitos, gestos, modos de interacción, sino que se ubica en la noción de ciudadanía que busca la diferencia (Rivera, 2006, pág. 11 en López, 2009, pág. 200).

Las migraciones hacia la ciudad de los pueblos indígenas en América Latina también reavivan las discusiones en torno a lo que se entiende por ciudadanía. Desde las Epistemologías del Sur (De Sousa, 2012), es necesario que la ciudadanía, como concepto y como práctica, sea

reformulada a partir de las concepciones de ciudadano y por ende, de persona, de los que han visto sus derechos vulnerados, como migrantes, ilegales, indocumentados e indígenas. Asimismo, es necesario visibilizar aquellas prácticas de ciudadanía que retan a la concepción occidental. Para López (2009, pág. 194), estas ciudadanías se ejercen constantemente por los indígenas, pues: “en tanto actores y miembros de la comunidad política son los propios indígenas quienes cotidianamente transforman el concepto liberal de ciudadanía y su correlato de democracia”.

Temas como la escritura y la lectura han sido una marca de la ciudadanía en términos occidentales (Ferreiro, 2000, pág. 1). La autora distingue entre la alfabetización para el circuito escolar y la alfabetización para la vida ciudadana (Ferreiro, 2000, pág. 3). De otro lado, el fuerte énfasis que se le ha dado a la escritura y a la lectura va en detrimento de las formas en que las comunidades indígenas transmiten sus conocimientos y de su lengua propia, sobre todo cuando se mantiene la ideología del desarrollo de occidente como la meta (Prada & López, 2009, pág. 437). De esta manera, estamos ante un reto en que el ejercicio de la ciudadanía no se haga a costa de la renuncia a las diferencias manifestadas en los conocimientos propios y la lengua.

En términos generales, con este apartado es posible ver que las situaciones de desplazamiento forzoso y de migración económica desafían la comprensión de nociones de identidad, territorio, ciudadanía, cultura y lengua, cuando se las considera estáticas.

3. LAS PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS COMO MANIFESTACIONES DE LAS FRONTERAS CULTURALES

Las situaciones de migración y desplazamiento forzoso de comunidades indígenas a las ciudades dan paso a una serie de contactos y conflictos con las sociedades urbanas. Barth (1976, pág. 22), en su preocupación por identificar los procesos mediante los cuales las variaciones culturales se agrupan para diferenciarse de otras variaciones, se centra en la construcción de dichas fronteras. Por tanto, las situaciones de contacto e interacción no necesariamente implican la aculturación, sino que puede incidir en que las diferencias culturales se mantengan y ser el fundamento sobre el cual se agrupan las comunidades para marcar las distinciones étnicas (Barth, 1976, pág. 2).

A partir de lo anterior, Barth (1976, pág. 7) considera que las diferencias étnicas no se presentan únicamente en función de territorios exclusivos, también pueden basarse en una expresión y ratificación continuas en donde las relaciones e interacciones tienen un lugar. En este punto, retomemos la idea de Escobar (2014) sobre “la vivencia, la forma de pensar colectiva territorial lugarizada”, pues los desplazados llevan consigo esta idea de territorio, al igual que la lengua, y muchas relaciones e interacciones en la ciudad dependerán de esa idea de territorio y de la lengua propia.

Barth (1976, pág. 11) sitúa a las interacciones en las fronteras étnicas, de manera que éstas pueden reforzar las fronteras así como atenuarlas generando una congruencia de códigos y valores con el fin de lograr la comunicación; dice:

Donde quiera que las identidades sociales estén organizadas y reguladas por tales principios, existirá la tendencia a una canalización y estandarización de la interacción y a la aparición de aquellos límites que mantienen y generan la diversidad étnica dentro de los sistemas sociales circundantes más amplios. (Barth, 1976, pág. 11)

Esa es la razón por la cual considera que las estructuras de interacción posiblemente permiten las diferencias culturales. Sin embargo, desde la revitalización lingüística, el contacto se ha visto como una amenaza a la persistencia de la diversidad lingüística. Esto se debe a que una de las lenguas en contacto tiene más prestigio económico, político y social (Austin & Sallabank, 2011, pág. 78). En Latinoamérica, los contactos con las comunidades indígenas han venido de la mano de imposiciones y fuertes relaciones de poder y dominación con consecuencias para las lenguas.

3.1. Manifestaciones de los contactos y conflictos lingüísticos

Muy próximo a la sociolingüística ha surgido un campo de estudio denominado **Contacto lingüístico** y relacionado a este, más recientemente, el **Conflicto lingüístico**. Para Klee & Lynch (2009, pág. 15), el contacto se da cuando dos o más lenguas se usan en una misma sociedad o en parte de ésta. En el contacto y conflicto lingüístico, las lenguas se convierten en un foco donde se cristalizan dichos conflictos que pueden provenir de diferencias entre clases sociales, grupos,

etnias y pueblos, y por lo mismo pueden convertirse en instrumentos de lucha (Hamel, 1993, pág. 18).

El contacto lingüístico también está fuertemente relacionado con el bilingüismo, de hecho pueden considerarse como dos formas de ver un mismo fenómeno. Klee & Lynch (2009, pág. 15) argumentan que el contacto lingüístico y el bilingüismo son afines pero tienen enfoques distintos. El bilingüismo se centra más en las características lingüísticas y psicológicas mientras que el contacto lingüístico se centra en los factores sociales del fenómeno. Aspectos como la socialización del niño y su repercusión en la adquisición de lenguas, la elección de lenguas según el contexto, el uso de las lenguas son temas que tradicionalmente se trabajan desde el lente del bilingüismo como fenómeno social. En esta investigación, tomaremos al bilingüismo desde esta perspectiva.

El contacto y el conflicto entre personas tienen manifestaciones al nivel de la lengua, del individuo y de la sociedad. Por eso mismo, acontecen distintos fenómenos que van desde el bilingüismo, cambio de códigos, alternancia, préstamos hasta la pérdida de alguna lengua. Antes de pasar a las manifestaciones en la lengua veamos algunas críticas que se han realizado sobre ese concepto. Gal (2006, pág. 3) critica el carácter separado y discreto en las definiciones de **lengua**, considera que ésta no es una entidad con límites; a cambio, propone hablar de prácticas lingüísticas y de repertorios. Habla de la lengua como un constructo cultural, ya que fue una creación europea que ha llegado a muchas partes del mundo; surgió en la consolidación de los Estados-nación en Europa y dio lugar al isomorfismo: un Estado, una cultura, una lengua (2006, pág. 14). La continuidad de esta idea de lengua refuerza procesos de estandarización que va en detrimento de lenguas y variedades de poblaciones minoritarias; lo cual va en oposición a la idea de la Europa posnacionalista (Gal, 2006, pág. 14).

Las prácticas o repertorios lingüísticos son concebidas como la lengua en uso, el comportamiento lingüístico; en palabras de Gal (2006, pág. 7) “como lo que es desplegado por los hablantes en contextos socioculturales e institucionales”. De este modo, son concebidas como fenómenos pragmáticos y patrones de lengua en uso; pues éstas son índices de relaciones sociales,

identidades, situaciones y valores (Gal, 2006, pág. 7). Hamel (1995, pág. 79) considera a las prácticas de un modo amplio ya que éstas corresponden al uso y reproducción de las lenguas en eventos comunicativos, expresiones de conflictos, discriminación o subordinación, y en procesos de desplazamiento y resistencia.

Sobre ideas similares, Ofelia García (2013, pág. 354) hace una crítica a conceptos como lengua, diglosia, bilingüismo sustractivo y bilingüismo aditivo, pues se construyen sobre la idea de que el bilingüe posee dos sistemas lingüísticos independientes entre sí, cuando, en la práctica, no existe tal división tajante. De esta manera, presenta los verbos **lenguar** o **translenguar**, para destacar la acción y no las lenguas definidas construidas por lingüistas, misioneros y Estados-nación (García, 2013, pág. 354).

García (2013, pág. 363) propone el término *translanguaging*, en español **translenguaje**, para hablar del uso dinámico del repertorio lingüístico para significar y construir significados. Para ella, este repertorio está compuesto por las prácticas y rasgos que se asocian a uno u otro sistema; en nuestro caso, estos sistemas serían la lengua del migrante y la lengua dominante. Su propuesta proviene de su preocupación por retratar las prácticas lingüísticas y comunicativas reales de los bilingües a fin de evitar los mitos y discriminación, ya que su trabajo lo ha realizado en aulas. Pues en ellas observó prácticas hegemónicas sobre el español latino de comunidades migrantes en los Estados Unidos, y que regulan la forma en que se usan las lenguas a nivel social (García, 2009, pág. 141). De ahí que sea importante hacer la distinción entre **translenguaje** como práctica discursiva y **translenguaje** como práctica pedagógica.

En los procesos de contacto, Hamel (1995, pág. 81) presenta dos modalidades en las que puede ocurrir la pérdida de las lenguas como alternativas al modelo de análisis macrosocial de Fishman (1964). El análisis macrosocial se limita a observar la presencia de las lenguas en distintos dominios de la vida social, considerando a las lenguas de manera compacta (Hamel, 1995, pág. 3). Las modalidades de Hamel (1995, pág. 81) involucran rupturas en el nivel discursivo y en los modos de interpretación culturales. Parte de tres niveles en los cuales se manifiesta el contacto, él los denomina niveles de articulación de la comunicación: (1) Esquemas y modelos culturales, (2)

Estructuras discursivas y (3) Estructuras y formas lingüísticas. El primer nivel hace referencia a las estructuras de interpretación desde las vivencias culturales; el segundo, al nivel pragmático (turnos, estrategias, patrones, registros); y el tercero; al nivel descriptivo de la lengua en el que incluye alternancias de código, préstamos y variaciones sociales y regionales (Hamel, 1995, pág. 81).

En la primera modalidad, el desplazamiento de la lengua inicia con el cambio en los niveles discursivo y lingüístico, para que luego se dé el campo del modelo interpretativo cultural (Hamel, 1995: 81). Aclara que el cambio no es uniforme en todos los miembros de la comunidad, y que algunos pueden adoptar una forma de habla híbrida con elementos de las dos lenguas (indígena y español). Por el contrario, la segunda modalidad de desplazamiento inicia con el cambio de modelos interpretativos, donde la lengua indígena permanece en la superficie (permanecen los niveles discursivo y lingüístico). El último estadio de esta modalidad es el cambio lingüístico y discursivo de la lengua indígena al español (Hamel, 1995, pág. 82).

En cuanto al modelo de cambio propuesto por Hamel (1995), retomo su cuadro explicativo referente a los conflictos lingüísticos en los tres niveles de articulación de la comunicación. Estos conflictos son propios del escenario de justicia estatal donde sociedad dominante y pueblos indígenas interactúan:

El modelo de los niveles de articulación de la comunicación (Hamel, 1995) es muy útil para identificar las manifestaciones del contacto lingüístico. Sin embargo, da por sentado la asimilación de las comunidades en estos escenarios de contacto, pues ambas modalidades resultan en el desplazamiento cultural y lingüístico según los estudios presentados por Hamel (1995, pág. 85). Por tanto, este punto debe ser más explorado ya que pueden estarse pasando por alto sucesos, resistencias, acciones de las comunidades y no que simplemente se den dichos procesos de asimilación con respecto a los modelos mentales. Esto contrasta fuertemente con la percepción de contacto de Barth (1976).

Tabla 4: Articulación del conflicto sociolingüístico en la administración de la justicia estatal

Cuadro 4. <i>La articulación del conflicto sociolingüístico en la administración de la justicia estatal</i>	
El aparato administrativo y sus agentes	El individuo indígena
Esquemas culturales • modelos de funcionamiento, lógicas culturales del sistema jurídico • sociolecto E estándar regional	Esquemas culturales • modelos de funcionamiento, lógicas tipo “conciliación” • dominio precario del modelo jurídico • dia/sociolecto étnico del “español indígena”
Estructuras discursivas • registro formal de situaciones públicas • discurso jurídico (DJ) • lenguaje especializado jurídico-administrativo • modalidad escrita (oficios, etc.)	Estructuras discursivas • dominio precario del registro formal • dominio nulo del DJ • lenguaje cotidiano, dominio nulo o precario del lenguaje especializado • dominio nulo o precario de la modalidad escrita
Estructuras lingüísticas • uso exclusivo del E	Estructuras lingüísticas • dominio precario del E

Fuente: Hamel, 1995, pág. 85

3.2. Actitudes lingüísticas en las fronteras culturales

Las prácticas lingüísticas en las situaciones de contacto lingüístico son las expresiones de elección de cierto repertorio lingüístico, sea éste entendido en términos de lengua, variante o registro. Uno de los factores que influyen en dichas elecciones son las actitudes o percepciones lingüísticas (Sallabank, 2011, pág. 285). Por esta razón, en sociolingüística, aunque no siempre han recibido atención, las actitudes son de interés dado que influyen en las prácticas lingüísticas. A través de su estudio, es posible entender lo que los hablantes hacen con su lengua y explicar el mantenimiento o desplazamiento de ésta.

Además de la sociolingüística, las actitudes lingüísticas han sido ubicadas en el campo de la psicología social, pues su estudio lleva a la comprensión del comportamiento social y del

pensamiento (Garrett, 2010, pág. 116). En la presente investigación, retomamos la dimensión social de las actitudes lingüísticas. Esta dimensión social se relaciona a las nociones de prestigio y estereotipos hacia las formas lingüísticas relacionadas a valoraciones hacia la historia, la dominación, la estratificación, los modelos culturales. Moreno Fernández (1998, pág. 179) define las actitudes lingüísticas como “una manifestación de la actitud social de los individuos distinguida por centrarse tanto a la lengua como al uso que de ella se hace en la sociedad”. Sin embargo, lo interesante reside en que las formas lingüísticas son las receptoras de creencias y percepciones al ser índices de relaciones sociales en cuanto a clase, género, etnia o edad. En este sentido, la actitud lingüística hacia la forma lingüística alcanza a la persona o comunidad que la usa (Sichra, 2003, pág. 41).

4. ECOLOGÍA LINGÜÍSTICA Y POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

El campo de la revitalización lingüística ha surgido hace más de una década a partir de las alarmantes cifras de la pérdida de lenguas en todo el mundo. Por revitalización lingüística se entienden “todas aquellas acciones destinadas a reactivar el uso cotidiano y activo de las lenguas amenazadas y vulnerables, incluyendo aquellas que se encuentran al borde de la extinción” (López, 2015, pág. 2). Las acciones sobre las lenguas amenazadas son de distinta índole dado que el estado de vitalidad varía de una lengua a otra, tal como los entornos en los que se encuentran. Flores (2011, pág. 224) habla de un continuum de las lenguas amenazadas. Un extremo de este continuum son las lenguas agonizantes y el otro extremo las lenguas aún vivas. Incluso hay intentos por revitalizar lenguas completamente extintas a partir de documentaciones o la adquisición de lenguas familiares a la extinta, son los casos del yanacona en Colombia, o uru del lago Poopó en Bolivia.

Ha habido un avance importante en la identificación de las razones por las cuales desaparecen las lenguas. Entre las causas generales, López (2015) menciona el modelo civilizatorio, la pérdida del territorio o del manejo propio del territorio, la institucionalización y el aparato ideológico referido a la colonialidad del saber y del poder. Con este panorama, el reto actual de las investigaciones en la revitalización lingüística es identificar y promover las acciones

encaminadas a la preservación de las lenguas; acciones que posiblemente han sido iniciadas por las mismas comunidades. En este sentido, se hace importante fijar la atención en las actitudes e ideologías de las comunidades indígenas hacia sus lenguas y culturas.

El quiebre de una generación a otra en la transmisión de las lenguas es una de las más alarmantes manifestaciones de su pérdida. Entre las condiciones básicas para que la transmisión de la lengua, Pratt (2015) enumera seis elementos determinantes a la hora de dicha transmisión: tiempo, esfuerzo, motivación, recepción, posibilidad de uso y afecto. Según ella, estos elementos deben ser aplicados en abundancia para tener éxito. De este modo, buena parte de las estrategias de revitalización deben estar reorientadas al hogar. Éste escenario es el espacio natural de la transmisión de las lenguas así como donde se da la socialización primaria de los niños (López, 2015, pág. 81).

A continuación, se presentan dos elementos influyentes en la revitalización y preservación de las lenguas indígenas. La ecología lingüística con su perspectiva holística y las políticas lingüísticas en relación a los dispositivos generados por las mismas comunidades.

4.1. Ecología Lingüística

La ecología lingüística es una metáfora de la ecología biológica introducida por Haugen (1972) que ha encajado muy bien en el campo de la revitalización por su utilidad a la hora de justificar la preservación de las lenguas en peligro. Con esta metáfora es posible explicar que la lengua coexiste con otros aspectos de la vida de quienes la habla. Es decir que hacen parte de un entorno por el que son afectadas y al cual también afectan. Para Grenoble (2011), esa es una cuestión esencial de la metáfora:

Una parte importante de la ecología lingüística es el hecho de que la lengua no está aislada de otros factores sociales, culturales, o ecológicos sino que interactúa con ellos. Tales factores incluyen a los que tradicionalmente son considerados dentro de la lingüística, estos son la presencia y uso de otras lenguas. También incluye los no lingüísticos, tales como la economía, la política y el entorno físico y natural. (Grenoble, 2011, pág. 30)

Este punto de la metáfora ofrece dos posibilidades: ver a la lengua en interacción, por ejemplo, cuando hay contacto con hablantes de otras lenguas o variedades de lengua, o ampliar el foco y verla como parte de un ecosistema. Este aporte de la metáfora ayuda a la explicación del mantenimiento o desplazamiento de una lengua, ya que propicia la investigación que incluye factores extralingüísticos así como la interrelación entre los diversos tipos de factores (López, 2006, pág. 40). La ecología lingüística se ubica en la concepción amplia de la sociolingüística. Para la preservación de las lenguas, se requiere ir más allá de la descripción en términos gramaticales o en términos de uso según género, edad o clase social y de la documentación. Pues al connotar a la lengua como un organismo con vida propia que coexiste con otros organismos en un mismo entorno, es insuficiente conceptualizar al organismo-lengua de manera abstracta y congelable. Con la ecología lingüística entran en consideración fuerzas sociales que afectan a las lenguas, buscando una comprensión de lo que les ocurre.

Otro punto de la ecología lingüística tiene que ver con la conexión geográfica entre la diversidad biológica y la diversidad cultural y lingüística (Krauss, 2011, pág. 46). Austin & Sallabank (2011, pág. 8) se preguntan por la índole de dicha conexión: si es un vínculo casual y si las razones de la muerte de las lenguas es la misma que de las especies. Las comunidades han establecido una relación con sus territorios a través de la experiencia acumulada por siglos de convivencia. Han construido conocimientos sobre su territorio visibles en el equilibrio y cuidado de éste. De manera que sus dispositivos culturales y lingüísticos dan cuenta de ésta relación.

Algunos autores han advertido las consecuencias de tomar la metáfora de manera literal ya que esto puede llevar a imprecisiones y esencialismos. Las lenguas tienen vida en la medida en que los hablantes y las comunidades se la den (Austin & Sallabank, 2011, pág. 8). De lo contrario no existirían. Términos como vitalidad, desaparición, muerte, extinción, en el contexto lingüístico están en relación con esta metáfora. A diferencia de las especies que desaparecen sin posibilidad de sustitución, las lenguas que mueren son reemplazadas por otras lenguas más poderosas, funcionales o atractivas para los hablantes (Pratt, 2015). Al tomar la metáfora al pie de la letra, se corre el riesgo de esencializar las lenguas indígenas como contenedoras de cultura y de

conocimientos sobre un territorio, deslegitimando su uso en otros escenarios, por ejemplo el urbano (Zavala, 2013, pág. 19).

Retomamos tres elementos de la perspectiva de la ecolingüística expresados así: “esta visión ecológica del lenguaje busca a su vez, desde una perspectiva integral, mirar y actuar sobre las lenguas, y con los miembros de las sociedades que las hablan” (López, 2006, pág. 41). La perspectiva integral permite ver la lengua en interacción externa e interna (1), los miembros de las sociedades son imprescindibles en el devenir de sus lenguas (2), no solo se trata de mirar las lenguas, sino de actuar sobre ellas (3). Estos tres elementos implican:

la visión indígena sobre las lenguas y su aprendizaje y uso, y (...) las expectativas y deseos, explícitos o no, respecto del papel que les asignan, o desean asignarles, en su proyecto de futuro o plan de vida, como comúnmente ellos lo denominan. (López, 2006, pág. 42)

Para López (2006, pág. 41), esta perspectiva contribuye a la formulación y visibilidad de políticas lingüísticas que surgen desde abajo, es decir desde el nivel de los hablantes. Como se menciona en el párrafo citado, estas concepciones explícitas o no que tienen las comunidades indígenas sobre sus lenguas hacen parte de sus aspiraciones más amplias de vida. En este sentido, la ecología del lenguaje plantea aspectos útiles para la construcción e implementación de políticas lingüísticas a favor de la revitalización. Hornberger (2005, pág. 61) prioriza las iniciativas desde abajo sobre la planificación desde arriba; ya que ve en los hablantes a los guías que llevarán las lenguas hacia el futuro: “se trata no tanto de re-vitalizar la lengua (hacia atrás) sino de pro-vitalizarla (hacia adelante)” (2005, pág. 61).

Como contribución de la ecología hacia las políticas, Hornberger (2005) añade que “planificar para una lengua en un contexto dado implica planificar para todas las lenguas en ese contexto. Por ende, no se puede ignorar las dinámicas del poder entre las lenguas y sus hablantes” (Hornberger, 2005, pág. 58). Por tanto, es de suma importancia que, en situaciones de contacto lingüístico donde una u otra lengua se ve amenazada, sean exploradas las relaciones entre hablantes, lenguas y aspectos económicos, políticos, territoriales, etc. Esto dará un entendimiento

sobre las dinámicas de las lenguas, permitirá identificar lo que hacen los sujetos para que sus lenguas resistan de manera que impacten en la formulación de las políticas.

4.2. De las políticas lingüísticas del Estado al protagonismo de los hablantes

Desde la aparición del término de **planificación lingüística**, que surgió a raíz de la oficialización de lenguas en los recientes Estados-nación que se independizaban después de la segunda guerra mundial, ha cambiado la definición de este concepto. En un principio, el término se refería a la elaboración de diccionarios, gramáticas y ortografías de una lengua. Más adelante, a eso se le denominó **planificación de corpus**, y se incluyó la **planificación de status** (Hamel, 1993, pág. 8). Actualmente, en una de las definiciones más conocidas e influyentes, Cooper (2003, pág. 216) propone tres medios con los cuales se puede intervenir en las dinámicas de las lenguas: la adquisición, el corpus y la asignación funcional de sus códigos.

Cooper (2003, pág. 216) define la planificación “como los esfuerzos deliberados por influir en el **comportamiento de otras personas** respecto de la adquisición, la estructura o la asignación funcional de sus códigos lingüísticos”⁴. En su definición, además de incluir la adquisición de las lenguas, privilegia el comportamiento de las personas que las hablan más que la estructura lingüística (Hamel, 1993, pág. 13).

En torno a los conceptos de política y planificación lingüística existe gran discusión; los límites entre ambos pueden llegar a ser poco claros al punto de que se los considera sinónimos o se los usa indistintamente. La distinción entre políticas y planificación lingüística podría encontrarse en las palabras del inglés *policy* y *politics*. Sallabank (2011, pág. 278) hace una distinción operativa entre los dos conceptos en términos de su alcance y dirección para analizar las políticas lingüísticas en relación a la revitalización. Ella parte de que la política lingüística son las posiciones, principios y decisiones y estrategias aplicadas a las lenguas; mientras que la planificación son las medidas concretas para ayudar a las lenguas (Sallabank, 2011, pág. 278).

⁴ El énfasis en la cita es puesto por la tesista.

La autora recurre a Spolsky (2004) para advertir que los límites entre estos dos conceptos no son claros. Pues las políticas pueden considerarse como las formulaciones e implementaciones a cualquier nivel (gubernamental, familias e individuos). Él menciona que son extraños los casos donde hay políticas explícitas a nivel familiar (Spolsky, 2004, pág. 43 en Sallabank, 2011). Aunque hay casos como el de las familias hispano-germanas que han implementado estrategias para el uso y aprendizaje de las dos lenguas del contexto: la propia (español) y la del entorno (alemán) (García, et al., 2010, pág. 297). Esto nos lleva a que acciones y posiciones no explícitas o verbalizadas de las comunidades, familias e individuos también pueden ser consideradas políticas lingüísticas.

Por su parte, Hamel (1993, pág. 19) propone que se tome el concepto de políticas lingüísticas de manera amplia; es decir “como procesos históricos de cambio lingüístico en los cuales intervienen tanto instituciones como otras instancias y fuerzas de relevancia social”. En este sentido, cabría en la definición toda intervención que influya en las dinámicas lingüísticas, sea consciente, inconsciente, institucional o no (figura 1). Esta definición incluye elementos como actores, fuerzas sociales, efectos, intervenciones lingüísticas e ideologías lingüísticas presentes en las realidades sociales.

Según el autor, esta manera de ver las políticas lingüísticas permite enfocarse en los efectos de las intervenciones sobre las dinámicas lingüísticas para, luego, reconstruir las políticas. Este interés por incluir comportamientos y posiciones no conscientes a niveles no oficiales tiene que ver con la determinación de las acciones que sí tienen un efecto positivo en la preservación de las lenguas. Pues, desde el campo de la revitalización lingüística, las políticas oficiales pueden tener sesgos a la hora de preservar las lenguas ya que podrían responder más a ideologías lingüísticas que a investigaciones sociolingüísticas.

Figura 1: Políticas lingüísticas según Hamel (1993)

Políticas lingüísticas	
Intervenciones conscientes	Intervenciones inconscientes
Intervenciones institucionales	Intervenciones no institucionales

Fuente: elaboración propia

En América Latina, los esfuerzos deliberados por influir en las lenguas se han fijado en la escuela como el lugar para adquirir, tener contacto y aprender las lenguas oficiales. Primero, en la consolidación de los Estados-nación, los colegios fueron el centro para homogenizar a la población, de ahí que los internados prohibieran el uso de las lenguas indígenas. Más adelante, mediante lo que Knapp (2011, pág. 43) llama la apropiación y subversión de la escuela indígena en rechazo al papel integrador que ésta tuvo, toma fuerza la enseñanza de sus lenguas en dichas instituciones. En la preocupación por introducir las lenguas a la escuela, hubo una explosión por la estandarización y la normalización de las lenguas. Esta replicación de acciones realizadas para lenguas de otros contextos elevó el estatus de las lenguas indígenas en términos de funcionalidad, escritura y gramática al ser equiparadas con las lenguas de donde provenían tales acciones. Sin embargo, se ocultaron otros aspectos propios de éstas, que se manifiestan en las preocupaciones de los académicos de la región.

Entre las preocupaciones sobre políticas y planificación lingüística desde el campo de la revitalización de las lenguas indígenas en América Latina encontramos las siguientes:

- El encubrimiento de las iniciativas que surgen de los mismos hablantes cuando se toma una definición planificación desde arriba (Hornberger, 2005, pág. 60).

- Dejar de lado el carácter cotidiano y familiar donde se manifiesta la vitalidad de las lenguas (Sichra, 2005, pág. 10). Se relegan aspectos como oralidad, literacidad, textualidad y dinámica propia de las lenguas indígenas.
- Reducir la conceptualización de lengua al sistema, lo que invisibiliza las relaciones de los hablantes con sus lenguas (Hamel, 1993, pág. 18) y se olvidan “los espacios de empleo creativo y constructivo de la misma” (Kalisch, 2011, pág. 16).
- Exonerar a las comunidades indígenas de la responsabilidad sobre sus lenguas (Kalisch, 2011, pág. 14).
- Dispersión de ideologías lingüísticas que van en detrimento de las lenguas indígenas mediante la aplicación de políticas inadecuadas para ellas (Zavala, 2007, pág. 20).

Aunque no todos los académicos coinciden en atribuirle a las iniciativas de las comunidades la etiqueta de **política lingüística**, sí están de acuerdo en la necesidad de que las resistencias lingüísticas de las comunidades tengan validez y entren en diálogo con las políticas lingüísticas oficiales. De manera que se construya un sistema interétnico que combine la convivencia y la autonomía de los pueblos indígenas (Kalisch, 2011, pág. 15).

Las políticas lingüísticas, entiéndanse desde la vía oficial o desde las resistencias de las comunidades, están orientadas por ideologías lingüísticas. De manera que pueden estar dirigidas a asumir consciencia y prestigio lingüístico o, por el contrario, llegar a estereotipar a las lenguas y a los hablantes. Como se dijo anteriormente, políticas de preservación de lenguas expuestas abiertamente pueden acelerar actitudes negativas e ir en detrimento de las lenguas minoritarias (Zavala, 2007, pág. 20). De allí la necesidad de la investigación en sociolingüística para identificar y promover las intervenciones oficiales o no que tienen efectos positivos sobre las lenguas indígenas.

Capítulo 4: Resultados

1. CONTEXTO

Como parte de los resultados de la investigación y con el fin de que los hallazgos sean comprendidos, el presente apartado consiste en una breve presentación del contexto donde se ha realizado la investigación. Para esto, se presentarán datos sobre el pueblo Wounaan-nonam, sobre el desplazamiento forzoso que sufren las comunidades indígenas del pacífico, la comunidad wounaan-nonám de Bogotá y las políticas y acciones oficiales para la preservación de la cultura y lengua.

1.1. Pueblo Wounaan

La población indígena constituye el 3,43% de la población colombiana, es decir 1.392.623 indígenas (Sichra, 2009, pág. 660). De ese porcentaje, 8.177 pertenecen al pueblo Wounaan (Sichra, 2009, pág. 670); mientras que en Panamá, al año 2000 se contaban 6.882 indígenas wounaan (Sichra, Andes, 2009, pág. 754). En Colombia, el pueblo Wounaan tradicionalmente se ubica entre el Océano Pacífico y las estribaciones de la Cordillera occidental (Mejía, 2000, pág. 55). Esta zona se caracteriza por ser un bosque tropical húmedo, recorrido por gran cantidad de ríos. De manera que las comunidades se localizan principalmente en las riberas del medio y bajo río San Juan (*dochar*, en la lengua wounaan) y de sus afluentes (Mejía, 2000, pág. 85).

Se dedican a la caza y la pesca; a la agricultura, cultivando maíz, banano, caña dulce y frutales (Pardo, 1997, pág. 334). Las mujeres se encargan de la cestería de jarrones y bandejas con una fibra extraída de la palma de werregue, también se dedican a los niños y a las labores de la cocina. Cambian regularmente de residencia por razones de conflictos o en búsqueda de tierras cultivables (Pardo, 1997, pág. 336). Tres familias nucleares pueden vivir en una misma casa de palafitos, un promedio de 7 personas puede vivir en una casa (Pardo, 1997, pág. 334). Las poblaciones wounaan están en contacto con población afro, con Eperas y con mestizos comerciantes (Pardo, 1997, pág. 343). El pueblo Wounaan también ha sido denominado Nonamá

(Wassen, 1988, pág. 19). Pardo (1997, pág. 325) menciona que dicho apelativo es externo. Los miembros de la comunidad de Vista Hermosa se autodenominan Wounaan-nonám.

En cuanto a su idioma, el 94.5% de la población wounaan habla su lengua; 2.585 son bilingües equilibrados wounaan-castellano, siendo las mujeres las que poseen menos conocimiento del castellano (Ministerio el Interior, s.f., pág. 70). Entre las principales amenazas a la lengua se consideran la educación occidental, medios de comunicación, docentes que no pertenecen al pueblo indígena wounaan y la religión (Ministerio el Interior, s.f., pág. 71). En una escala de vitalidad de la lengua de uno a cinco, el wounmeu está en el grado 4, en cuanto a la transmisión intergeneracional y en el grado 5 en cuanto al número de hablantes (Girón, 2010, pág. 60). Es decir que, a partir del autodiagnóstico sociolingüístico, es considerada como una lengua vital.

El autodiagnóstico auspiciado por el Ministerio de Cultura del pueblo Wounaan se realizó en la primera campaña en 2009. En la presentación de los resultados del autodiagnóstico del pueblo Wounaan se incluyó una muestra de la comunidad de Bogotá, aunque no especifica a cuántas personas se incluyeron (Gonzáles, s.f., pág. 12). Para esa fecha contaban a 537 wounaan en Bogotá, cifra elevada que no coincide con la de los registros del cabildo para esa fecha. El porcentaje que se presenta en el ítem **habla bien** para la comunidad de Bogotá es de 88%, lo que corresponde a 443 personas (Gonzáles, s.f., pág. 21). Sin embargo, como se mencionó, las cifras de población no coinciden.

1.2. Desplazamiento forzoso de indígenas en Colombia

Debida a la ubicación estratégica del Litoral de San Juan con sus varias salidas al mar por ríos y quebradas, y su cercanía a la cordillera occidental, éste ha sido atractivo para que narcotraficantes y actores armados se apropien de la región (Programa presidencial de derechos humanos & DIH, 2003, pág. 2). En esta zona, donde se concentra la mayor parte de comunidades wounaan, los territorios han estado en disputa entre las Autodefensas y las Farc, por lo que las poblaciones se han visto en medio de la lucha armada y ha generado el desplazamiento de los indígenas; igualmente ha habido confrontaciones armadas entre guerrilla y ejército nacional

(Programa presidencial de derechos humanos & DIH, 2003, pág. 17). Aun hoy persisten las amenazas, el confinamiento de las comunidades y el reclutamiento de jóvenes. En el 2015 se presentó el desplazamiento de 110 indígenas desde Papayo (Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios [OCHA], 2015, pág. 1). Sumado al conflicto armado, está el componente económico con los megaproyectos de desarrollo (Ministerio del Interior, s.f. pág. 42).

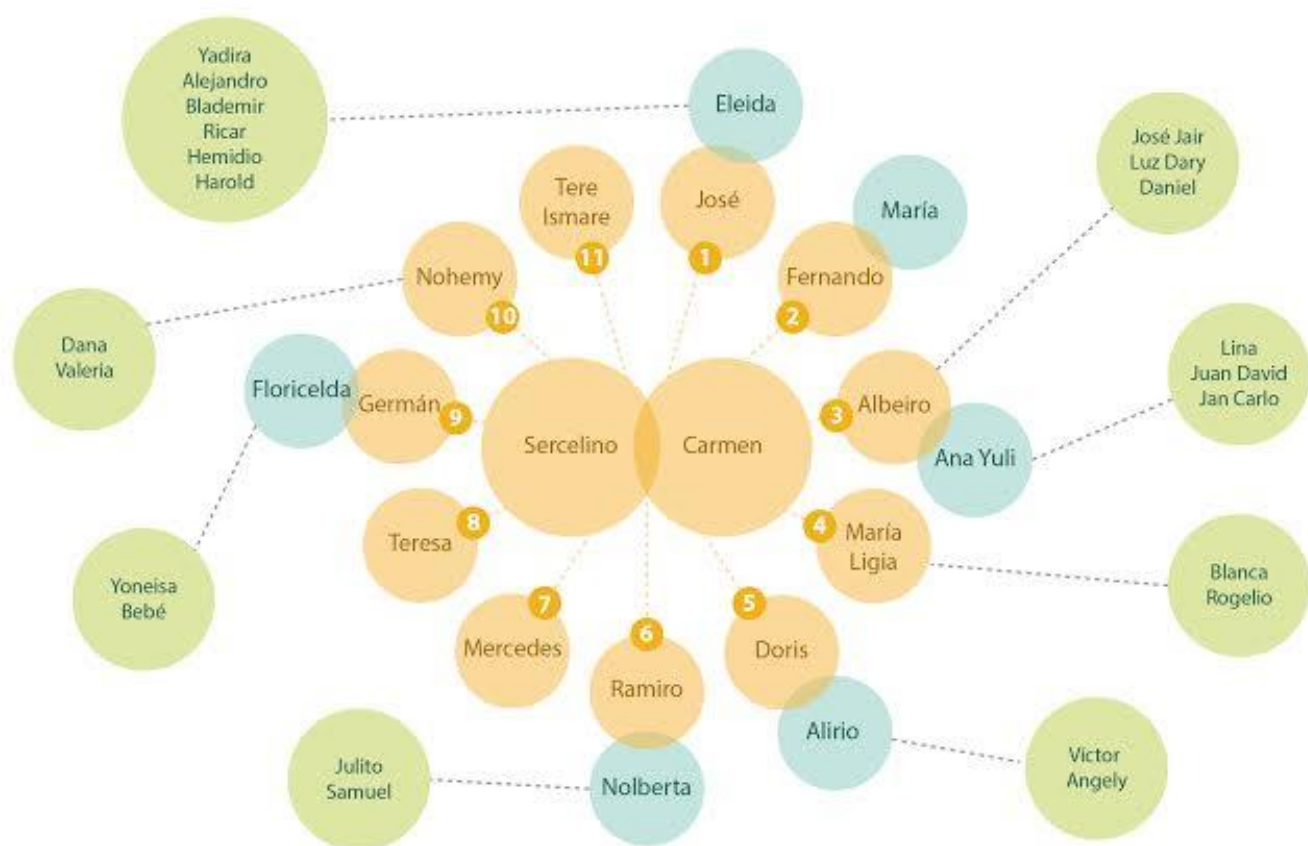
Según el informe del CNMH (2013, pág. 278), se cuentan 106.562 indígenas desplazados y 1.190 indígenas asesinados en Colombia entre las últimas tres décadas. Ésta es una de las razones por las que han aumentado las cifras de indígenas urbanos en las ciudades colombianas. Actualmente, hay un total de 15.033 indígenas en Bogotá, cifra de cabildos constituidos legalmente; sin embargo, hay aproximadamente miembros de 42 pueblos étnicos que aún no han sido registrados (Molina, 2007, pág. 106). Sin embargo, en un informe presentado por el Ministerio del Interior, entre los pueblos indígenas residentes en Bogotá no aparece la comunidad wounaan-nonám (Lara, 2013, pág. 27).

El desplazamiento forzoso del pueblo Wounaan se ha presentado en 19 comunidades, para el 2012 se tenía registro de más de 100 desplazados que se encontraban en Buenaventura, Medellín y Bogotá (Ministerio del Interior, s.f., pág. 52). Así mismo a Panamá llegaron en 2006 wounaan refugiados (Ministerio del Interior, s.f., pág. 52).

1.3. Comunidad wounaan-nonám en Bogotá

La primera familia wounaan, Piraza Ismare, llegó a Bogotá en 2003 proveniente del resguardo de San Juan de Togoromá. Su llegada se debió a amenazas por parte de paramilitares a uno de los integrantes de la familia, riesgo de reclutamiento de jóvenes y confinamiento. Debido a que esta familia pertenecía a la religión evangélica, a partir de redes con miembros de dicha religión se ubicaron en la localidad de Ciudad Bolívar. La figura 2 representa a la familia Piraza Ismare.

Figura 2: Diagrama de parentesco de la familia Piraza Ismare



Fuente: elaborado por el diseñador Germán Ávila

En el centro se ubican los abuelos, alrededor de ellos están sus diez hijos, el mayor es José y la menor Nohemy. Teresa Ismare es sobrina de Carmen Tulia, pero siempre ha vivido con la familia de su tía. Los círculos en azul son las parejas de los hijos de Carmen y Sercelino, y los círculos verdes representan a los hijos de cada pareja (nietos de Carmen y Sercelino). La familia extensa es conformada por 41 personas. Hacia 2009, casi todos vivían en la misma casa, claro está que aún no habían nacido varios de los niños que se mencionan en la figura. Actualmente, residen en distintas casas en la misma localidad.

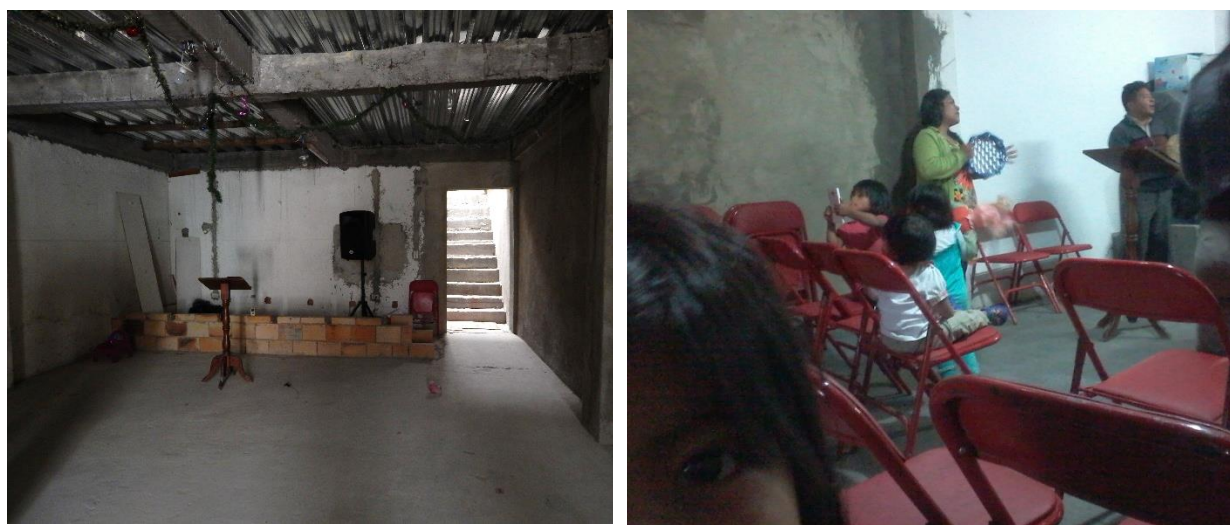
Con el transcurrir del tiempo, fueron llegando más familiares. En 2010 se presentó una oleada de migración, algunas familias llegaron a Bogotá y otras se quedaron en municipios

aledaños a la capital, como Fusa, Madrid y La Mesa. En 2014 llegaron a Bogotá algunas de las familias que estaban en dichos municipios. Según el Censo realizado por el Cabildo de Vista Hermosa en 2015, a él pertenecen 453 wounaan, sin embargo, la cifra aún es inestable y se cuentan personas que han regresado al pacífico. Otras 22 familias wounaan pertenecen a la comunidad wounaan de Arabia, Ciudad Bolívar (Américo, Obs, 21.12.14). En la presente investigación no se trabajó con la comunidad de Arabia.

El primer cabildo se constituyó desde 2009, sin embargo por diferencias políticas y familiares, Don Américo, sobrino del gobernador, se separó y fundó otro cabildo en la misma localidad. Ninguno de los dos cabildos ha sido reconocido por el Ministerio del Interior. Sin embargo, en los últimos años, la comunidad se ha visibilizado ante la ciudadanía y las instituciones por las denuncias sobre las condiciones de hacinamiento en que se encontraban. Estas condiciones causaron un brote de pulmonía y la muerte de 3 niños. La comunidad de Vista Hermosa, está conformada por familias y miembros de 13 resguardos ubicados en los municipios del Litoral del San Juan, Bajo Baudó, Rio Sucio y Buenaventura.

La familia de Carmen Tulia y Sercelino pertenecen a la iglesia evangélica y asisten a los cultos de la iglesia del barrio. Dado que las jóvenes de la familia no asisten al colegio, su práctica principal fuera de casa es asistir a la iglesia y sus actividades: encuentros, cursos de formación religiosa y paseos. Uno de los hijos de la familia, Fernando Piraza, es pastor y con ayuda de la iglesia construyó en su casa una iglesia evangélica wounaan, que cuenta con atril, sillas, y sonido amplificado. El culto se realiza cada jueves y sábado en la noche. La lengua principal es el wounmeu, así como los cantos. Se usa el español para la lectura de la biblia y para algunos cantos. Muchas de las oraciones están dedicadas a las familias que permanecen en el Chocó y que pueden ser desplazadas. Esta es una práctica de la familia Piraza y de otros wounaan. No todos los miembros de la comunidad pertenecen a esta iglesia evangélica.

Ilustración 3: Fotografías de la iglesia evangélica wounaan.



Fuente: archivo propio, enero de 2015

1.4. Trabajos realizados previamente

A continuación se listan las tesis realizadas o en curso con las comunidades wounaan de Bogotá:

Tabla 5: Trabajos previos realizados con la comunidad wounaan-nonám de Bogotá

	Autor y título por el que optó	Temática de la tesis
Trabajos realizados	Lady Paola Jaime Tesis de licenciatura en Pedagogía Infantil de la Universidad Pedagógica Nacional (2008)	Integración de los niños al colegio Gimnasio Real de Colombia por medio de talleres que involucraban a la comunidad wounaan-nonám
	Angélica Ávila, Lingüística Universidad Nacional de Colombia (2010)	Pasantía de acompañamiento al proceso educativo de niños y jóvenes wounaan y seguimiento de las clases de lengua materna impartidas por dos jóvenes wounaan. Producto: informe y materiales didácticos bilingües
	Carolina Rodríguez, Lingüística Universidad Nacional de Colombia (2011)	Pasantía sobre un plan de fortalecimiento del español como segunda lengua de los niños
	Laura Castillo, estudiante de Cine y Televisión Universidad Nacional de Colombia	Audiovisual sobre la comunidad de Vista Hermosa como trabajo de su carrera

Trabajos en curso	Liz Castro, Antropología de la Universidad Nacional	Exploración del proceso de escolarización de los niños y jóvenes de la comunidad de Arabia
	Andrea González, Maestría en Antropología en la Universidad de París	Indagación por la medicina tradicional urbana de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa
	Patricia Rodríguez, Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Javeriana.	Diagnóstico Sociolingüístico como parte de su trabajo de investigación

Fuente: elaboración propia

1.5. Políticas lingüísticas oficiales

Dadas las demandas de las organizaciones y comunidades indígenas por el conflicto armado, la Corte constitucional promulgó el auto 004 en 2009 y el 382 en 2010 (CNMH, 2013, pág. 279). Dichos autos pretenden salvaguardar a las comunidades indígenas del conflicto armado y el desplazamiento. En el eje de Derechos Humanos y conflicto armado del plan de Salvaguarda para el pueblo Wounaan se incluye la reparación del Estado a los casos de confinamiento y desplazamiento como línea de acción (Ministerio del Interior, s.f., pág. 83). En cuanto a la protección cultural y lingüística de las comunidades desplazadas, no existen propuestas o líneas de acción, pero la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa ha participado en algunas reuniones del plan de salvaguarda.

La ley de lenguas nativas fue promovida por la Dirección de Poblaciones del Ministerio de Cultura. Es la ley mediante la cual se da el “reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes” (Ministerio de Cultura, 2010). Hasta la fecha se ha conformado la Mesa Nacional de Lenguas Indígenas (MNLI), desde la cual se adelanta la propuesta sobre documentación lingüística multifuncional para las 13 lenguas con mayor riesgo de desaparición (según entrevista Chaparro, secretario de la MNLI, 2015). En cuanto a población indígena desplazada o comunidades urbanas, no existen referencias en la ley ni acciones desde el Ministerio de Cultura (Entrevista Chaparro, 2015).

1.6. Acciones oficiales para la protección de la comunidad wounaan-nonám migrante

En Colombia la figura de cabildo inicialmente fue usada por los españoles en la colonia para controlar y subordinar a las comunidades (Jaramillo, 2011, pág. 62). Posteriormente, las comunidades indígenas se apropiaron de dicha figura como el ente político que garantiza la cohesión y autonomía; hoy en día son fundamentales en el movimiento indígena y la interlocución con el Estado y la sociedad (Jaramillo, 2011, pág. 62). La comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, desde la conformación interna del cabildo en 2009, inició los trámites para la legalización y reconocimiento de su cabildo urbano, autoridad indígena y parcialidad indígena. Sin embargo, el Ministerio del Interior ha respondido con negativas, como que no existe una reglamentación sobre cabildos urbanos, o que la dependencia a cargo no da abasto con la cantidad de estudios etnológicos que debe realizar para declarar parcialidades indígenas.

El cabildo y el gobernador wounaan fueron reconocidos simbólicamente por el alcalde Gustavo Petro junto con otros 14 gobernadores indígenas de Bogotá pertenecientes a los pueblos Muisca, Kichwa, Inga, Ambiká Pijao, Nasa, Pastos, Yanacona, Misak, Uitoto, Kamsá, Siapidara y Tubú. El acto se desarrolló en el Palacio del Liévano el 18 de marzo de 2014 y fue organizado por el Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal (IDPAC) (IDPAC, 2014). En cuanto a las acciones para la protección de comunidades indígenas desplazadas, a nivel distrital existe mayor atención. Éstas iniciativas corresponden a la gestión de la Bogotá Humana, con las que se ha visibilizado y se han otorgado espacios de participación a grupos que han sido marginados en la ciudad como lo son el movimiento LGBTI, afros e indígenas.

La Alcaldía Local entrega mensualmente un mercado por unidad familiar a través del bono Mi Vital. Desde la Caja de Vivienda Popular se han otorgado subsidios de arrendamiento. Desde esa misma entidad, también se adelanta un proyecto para construir una aldea indígena wounaan, cediéndole un territorio en zona rural, urbana o periurbana, según los deseos de la comunidad. Este proyecto, que no se ha logrado concretar, garantizaría una convivencia más cercana entre los miembros de la comunidad y les daría mayor autonomía en un territorio del que tendrían título.

El IDPAC adelanta con la comunidad wounaan-nonám un proyecto de Fortalecimiento Cultural. Este proyecto es acompañado por líderes de otros cabildos de Bogotá como los Inga y Muisca. El proyecto contiene varias líneas de trabajo y busca el fortalecimiento cultural mediante la participación ciudadana. Entre los objetivos está la elaboración del Plan de Vida, el reglamento interno, la ejecución de talleres de transmisión de conocimientos culturales como danza, música, artesanías, pintura corporal, comidas tradicionales. A través de la Secretaría de Integración de la localidad se está realizando un proyecto sobre rescate de conocimientos ancestrales con 10 abuelos wounaan. Los diez abuelos son reunidos en la casa del cabildo, el gestor wounaan del proyecto se encarga de realizar los talleres según las directrices de la Secretaría.

En cuanto a la lengua, la Alcaldía Local de Ciudad Bolívar ha promovido el Proyecto de Lengua Nativa. Esta iniciativa es respuesta a demandas de los pueblos Siona y Uitoto de la localidad por la pérdida de sus lenguas y por la falta de acciones del gobierno por preservar estas culturas en el escenario urbano. En la primera etapa del proyecto formaron parte migrantes de los pueblos Siona, Uitoto, Kamsá y Wounaan. Dado que cada comunidad tiene condiciones distintas en cuanto a su organización, participación política y estado de preservación de sus culturas y lenguas, los talleres estuvieron a criterio de cada comunidad. Las clases estaban dirigidas a los niños y jóvenes de las respectivas comunidades, así como estaban abiertas al público de la localidad que se interesara por aprender las lenguas.

Las comunidades Uitoto y Kamsá optaron por clases más tradicionales impartidas en las instalaciones de la Casa de la Cultura de la Localidad. La comunidad Siona tuvo sus clases en su lugar de residencia. Entretanto, los wounaan decidieron realizar encuentros en los que hubiera espacio para las danzas, la comida y, por supuesto, la lengua. Los talleres fueron realizados a inicios del 2014, durante los fines de semana. Abraham Hidalgo, referente de poblaciones de la Alcaldía durante la ejecución de la primera parte del proyecto, mencionó que los encuentros organizados por los wounaan fueron exitosos por la buena asistencia y la participación activa de los miembros de la comunidad (Entrevista Hidalgo, 2015).

En cuanto al español, la Universidad Libre adelanta un proyecto sobre el Acercamiento al Español como Segunda Lengua, dirigido por el profesor Javier Guerrero. Quienes dan las clases son estudiantes de la Maestría en Educación. Las clases se desarrollan en un colegio de Ciudad Bolívar y se estuvieron realizando en el segundo semestre del 2014. Los jóvenes de la familia Piraza Ismare consideran que las clases son para los que han llegado recientemente a Bogotá, pues en la opinión de Teresa P, ellos ya manejan bien dicha lengua (Obs, 27.12.14). En un principio, asistían mujeres y niños, pero luego la asistencia se fue reduciendo, indica el Gobernador de la comunidad (Obs, 24.05.15).

En cuanto a la educación de los niños y jóvenes, algunos tienen cupos en los colegios de la localidad. Sin embargo, no es una educación pertinente ni con enfoque diferencial para los estudiantes wounaan. Hacia finales del 2014, aproximadamente 60 niños no tenían cupo en ningún colegio (Sercelino, 05.12.14). Hasta esa fecha las medidas que había tomado la Secretaría de Educación consistían en vincular a tres maestros wounaan a uno de los colegios donde hay niños wounaan.

2. HALLAZGOS

En este apartado se presentan categorías y hallazgos a partir de escenarios en los que la familia Piraza Ismare se desenvuelve con el fin de explicar y darle sentido a los factores que han incidido en la preservación de su lengua. Asimismo, se presentan algunos elementos culturales que han influido en la reconstrucción de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa en el contexto migratorio. El apartado previo a los tres escenarios, **el nuevo territorio propio**, muestra la relación de varios miembros de la familia y de la comunidad con Bogotá y con el Pacífico. Parados sobre este nuevo territorio, se delinean las fronteras existentes en él, fronteras permeables en las que transitan los miembros de la comunidad.

El escenario frontera, llamado así porque representa la frontera entre la comunidad wounaan y la sociedad mayoritaria, muestra las interacciones de la comunidad con funcionarios públicos y otras personas externas. Presenta las dificultades de comunicación en dicho espacio y

las estrategias para afrontarlas. **El escenario legitimador** se centra en el papel que ha tomado la lengua y la cultura a partir de dimensión política del cabildo. El último apartado referido al escenario familiar, **el escenario hermético**, presenta el valor que ha tomado la lengua y la identidad en la cotidianidad de la familia, así como la relación de éstos con prácticas urbanas.

2.1. El nuevo territorio propio

2.1.1. Retornos físicos y simbólicos de la familia

Blanca dijo “yo no voy a volver acá” (Obs, 12.05.15). Estábamos en la habitación que habían preparado para nosotras en Unión Balsalito. El viaje se alargó, creyendo que la corrección de los errores de su registro civil en Docordó, cruzando el río, sería rápida. La prolongación del viaje no la alentaba. Aumentaron sus expresiones de molestia hacia la comida, el baño en el río, el colchón, la comunidad y la presencia cada vez más cercana de la guerrilla. La premura del registro civil obedecía a que cada control prenatal, cada subsidio y casi que cada interacción con instituciones le exige su documento legal vigente, sin incoherencias. Pero en ese momento, a un día de haber llegado, primaba volver a Bogotá, a su casa; el registro civil, lo de menos.

Ella no salía de la habitación, no quería que nadie la viera ni hablar con gente de la comunidad. Yo entendía que en Docordó se resistiera a hablar porque era en español, ¿pero en la casa de su prima, en la comunidad? ¡Era en *wounmeu*⁵! Así que mi papel de ‘mediadora’ entre ella e instituciones como la registraduría y juzgado se extendió a Balsalito: entre ella y la familia que nos hospedaba. Se notaba insegura en la casa, no solo por su actitud tan diferente a la de sus visitas donde su abuela en Bogotá, sino por expresar su deseo de regresar a su casa a dos días de estar allí. No estaba disfrutando. Repetía que no iba a volver, si lo hiciera sería solo a Docordó para el registro, a Pichimá a visitar a su abuela paterna o a conocer la comunidad de su esposo con quien se conoció en Bogotá.

Para Otiliana, quien nos atendió en su casa, el proceder de Blanca en la cotidianidad de la casa se debía a que no había crecido allá. Al pedirle instrucción para bañarme en el río, me dijo:

⁵ Nombre que la comunidad le da a su lengua.

“Vaya con la nieta. Blanca no sabe cómo ej, ella se fue de acá cuando era pequeñita, no se acuerda”. Blanca nació en San Antonio de Togoromá, a los 11 años salió de su comunidad en dirección a Bogotá junto a su mamá, su abuela materna, sus tíos y hermano. Habían amenazado a Sercelino, su abuelo, meses antes y lo estuvieron persiguiendo en Buenaventura, por eso él tuvo que viajar con uno de sus hijos. Ellos dos esperarían al resto de la familia en una fábrica a la entrada de la capital. Doce años después, el hogar de Blanca está en Bogotá y en el territorio de origen la suponen una visitante urbana.

Esta vez, ella regresaba al Chocó para la corrección del registro civil. Tres años antes Blanca estuvo con su papá en Pichimá. Fueron a la Registraduría en Docordó, pues él la reconocería legalmente, así aprovechó para cambiarse el nombre, pero quedaron varios errores en el registro. De la familia, es la única que ha ido al Bajo San Juan más de una vez. En enero de 2015, su primo Blademir de 16 años estuvo en Chocó por dos semanas acompañando a su mamá, volvían después de 12 años. Germán, uno de los tíos menores, había estado en Puerto Pizaro en 2011, cuando su hermano mayor, Ramiro, lo invitó a su casa en Cali para enseñarle a hacer aplicaciones en las parumas⁶ wounaan que luego venderían en la comunidad.

Así como Blanca, para otros jóvenes de la familia, la alternativa de volver al Chocó permanentemente no ha sido contemplada, si han regresado ha sido de visita, por diligencias o a traer materiales para las artesanías. Esto también se refleja en las respuestas a mi constante pregunta a los integrantes de la familia ¿quisiera volver al Chocó? La respuesta es invariable: ‘de paseo sí o a visitar a los familiares’, ‘está peligroso’ (Mercedes, 2.12.14). La última respuesta de Mercedes se refiere a que continúa el conflicto en el Bajo San Juan, mediante el confinamiento a la población por parte de la guerrilla. Teresa Piraza tampoco contempla el retorno, como solución a no estar en Bogotá por la cantidad de wounaan que han llegado propone viajar a otro lugar: “nos vamos en Santa Marta” (Ent, 2.12.14). A su llegada a Bogotá, Mercedes y Teresa eran las niñas mayores de la familia Piraza con 15 y 13 años, respectivamente.

⁶ Palabra de la variedad de español propia de la comunidad para referirse a la falda tradicional de las mujeres.

Carmen Tulia, abuela de Blanca, regresó al Chocó en 2011 a visitar a algunos familiares acompañada de su hijo Fernando, pero sin su familia ya no se iba a quedar allá. Ayudados por sus conocidos evangélicos tomaron en arriendo una casa de dos plantas en Lucero Bajo, Ciudad Bolívar. Allí se establecieron las siete familias conformadas por los hijos de Carmen Tulia y Sercelino.

Para ella, la situación del desplazamiento a Bogotá el 10 de julio de 2003 fue distinta:

CARMEN: venía a pasar, nomá’

ANGÉLICA: ¿En serio?

CARMEN: sí, pero de ahí... no volvió

MERCERDES: no, pensaba que no había los... los del guerrilleros

ANGÉLICA: mmm, y ¿ya no quiso volver?

CARMEN: a pasar nomá’, visitar la familia

ANGÉLICA: pero ¿ya no vivir allá?

CARMEN: No

(Ent, 2.12.14)

Su esposo e hijo habían huido a Bogotá el 28 de abril de 2003 por amenazas de paramilitares. Para el abuelo, los motivos para que su familia llegara a Bogotá eran distintos: “luego llegaron la familia, porque ya me llamaron porque había... estaba’ reclutando a los ni... a las niña’, los y niño’” (Ent, 20.01.15). Carmen Tulia, que salió de Togoromá con la idea del paseo, no pensaba hacer una vida en la capital, pero terminó declarando junto a su familia ante la Unidad de Víctimas el 14 de julio de 2003. Cuentan sus hijas que durante los primeros días ella lloraba porque le habían contado que en otro barrio de la localidad había fallecido una familia intoxicada con gas natural, y en la casa donde se encontraban no había otra forma de cocinar: no había leña ni espacio para el fogón, solo estufa y gas. Era una de las más reticentes a comunicarse con gente externa a la comunidad y, según Sercelino, a quien más le ha costado permanecer en Bogotá.

Cuando se le plantea el retorno a Don Sercelino dice:

No, de pronto que haiga allá..., que no haiga..., que queda como era antes: to’o un paraíso que era ante’. **El Chocó era paraíso**, no había nada, plaga nada no se veía, ya? Ahí que fuera así pues se puede uno **ir a pasear, a visitar**. Y yo dejé todo, pongamo’ mil palmas (...) de coco y mil seteciento’ árbol de borojó, cañusale, eee papa chinas, plátano, todo eso se que’o allá y yo trabajaba arriba, yo tenía casi como sesenta hestareas de monte, hartooo allá yo sembraba maíz, sembraba arroz, todo yo sembraba, pero yo creo que ya hay es maderas gruesísima, magínese, once año’. (Ent, 14.11.14)

El abuelo siempre está comparando su trabajo actual con el del Chocó. Su añoranza al paraíso que era Chocó es evidente cuando habla de sus cultivos, de la caza, la pesca, andar por el río y el mar. De su familia, es uno de los que no ha regresado desde hace 12 años, y nuevamente, su respuesta es que regresaría de paseo y visita. Por su parte, Albeiro dice de su casa en Bogotá:

Como para mí es como ya comprando la casa, es tierra de uno... ese es parte nomás, pero pa' sembrar no. Es que yo estaba pensando, si fuera plata, yo me iba a compraar una finca para criar polloos, cerdo, yo estaba interesa'o para eso. Estamo' haciendo proyecto pero para uno solo no sale, o ¿si sale? Yo creo que no. (Ent, 10.11.14)

A pesar de que ya tiene su casa propia por un subsidio de vivienda para desplazados, Albeiro la siente incompleta pues no cuenta con espacio para dedicarse a lo que mejor sabe hacer: sembrar y criar animales, pero tampoco ve como solución devolverse al Chocó sino comprar un terreno por la zona. En otra conversación decía que volvería, solo que los hijos ya no se acostumbran a estar allá. Han crecido en Bogotá, y han vivido de tal manera que ya no resistirían el calor, la vida junto al río y el trabajo en el campo (Ent, 24.11.14). María Ligia, su hermana, me explicaba en el Trasmilenio que es el frío y el miedo de andar en bus sola lo que no le gusta de Bogotá, que volvería al Chocó porque lo conoce y sabe moverse mejor allá, pero que no pueden por la guerrilla (Obs, 10.11.14).

Únicamente dos personas retornaron al Chocó definitivamente: el hijo mayor de la familia que dejó a su esposa e hijos en Bogotá, y la exesposa de otro de sus hijos. Los dos encontraron pareja en sus respectivas comunidades y no regresaron. Tres de las siete familias ya tienen casa propia en el barrio de Vista Hermosa, de la misma localidad, dos están aún siendo tramitadas y por el momento junto con otra de las familias viven de los subsidios de arrendamiento. Parte de una familia migró a Cali y en el último año se han conformado otras dos familias. Ahora, con sus casas propias se hace más remoto el retorno.

Añoranza de paraíso

Las tres generaciones de la familia, abuelos, padres y nietos, han tomado una decisión de no retornar al Chocó. Pero si nos fijamos, las palabras que expresan añoranza por el territorio, por la tranquilidad, la seguridad del fogón de leña, el clima, la movilidad más libre, los animales,

cultivos y comidas coinciden con las generaciones que tuvieron una experiencia directa con el territorio generando una relación más estrecha con éste y asociándolo con más momentos de su vida, es decir, los abuelos e hijos mayores (Carmen Tulia, Sercelino, María Ligia y Albeiro). Su añoranza no significa una proyección de retorno ni un cambio de vida, sino más bien una asociación de sus experiencias de vida con su territorio de origen. Y estas vivencias se añoran porque antes del desplazamiento fueron buenas experiencias, por eso la comida, el tiempo libre, la tranquilidad, Sercelino las asocia con el paraíso.

Ilustración 4: Fotografía de una quebrada del Río San Juan



Fuente: archivo propio, mayo de 2015

Salcedo (2008, pág. 321) ha denominado **esencialización del antes** al hecho de que afros e indígenas en situación de desplazamiento evoquen con añoranza su lugar de origen. Según él, las motivaciones para esto es “presentarse en el nuevo contexto de residencia como personas con un pasado, unas tierras, unas propiedades, un reconocimiento social y unas prácticas comunitarias” (2008, pág. 321), tal como ocurre con la generación de la familia que vivió más tiempo en el pacífico.

Tejidos con werregue: retorno simbólico al Chocó

Ahora bien, las respuestas y actitudes de los jóvenes demuestran una conexión distinta a la de sus mayores con su lugar de origen, pues tienen menos recuerdos sobre sus experiencias de vida anteriores a la llegada de Bogotá. Al crecer en Bogotá, han aprendido a desenvolverse en ese contexto migratorio particular. Si bien dejaron de hacer las cosas que hacían en el territorio: remar, nadar, acompañar a la chacra o a la caza a sus padres, así como abandonar prácticas muy ligadas al territorio y al río. Una de las formas para saber que el niño pronto empezará a hablar es cuando los huesos del cráneo se juntan; es en ese momento se les pone a los niños el corazón de una tortuga en ese lugar donde se juntan los huesos del cráneo, lo que les dará la capacidad para nadar en el río sin preocupaciones de ahogarse o de que el río se los lleve. Claramente ésta práctica ya no es realizada en Bogotá, pues ni hay tortugas, ni hay ríos. Algunas mujeres la recuerdan, pero muchos niños ni siquiera realizaron estas actividades en torno al río porque salieron demasiado pequeños; sin embargo aún el territorio está presente. Su conexión afectiva con éste es distinta, pero existe, pues las prácticas cotidianas de toda la familia, así como la oralidad de jóvenes y adultos reviven el territorio, así los más pequeños lo imaginan.

La fibra de werregue con la que las mujeres en Bogotá hacen manillas, platos, bandejas y cestos se extrae del cogollo de una palma del pacífico. Esto activa los lazos con el territorio de origen. Pues cuando coincide que un familiar viaje de Chocó a Bogotá con que la familia tenga dinero, mandan traer la fibra. Quien hace las veces de fletero no solo trae la fibra sino también noticias de lo que allá sucede. En Bogotá, las mujeres se la distribuyen y la preparan para trabajarla. Abuela, hijas y nietas participan en la preparación que consiste en tinturarlas con anilina o con tinturas naturales de plantas que también les envían. Después de dejarlas secando al sol, los hilos amarrados desde un extremo son sostenidos entre los dedos del pie, y los tuercen y frotan con las manos y un trapo.

Las manillas se hacen sin aguja, cubriendo con la fibra de colores los tubos de PVC previamente cortados. Todas las hacen mientras que los canastos solamente los elaboran Carmen, María y Floricelda, quienes crecieron en el territorio. A partir de una tripa hecha con un puñado

de fibra y envuelta con otra fibra sin enrollar, las mujeres la van dando forma de espiral a la tripa que unen con aguja e hilo de werregue.

Ilustración 5: Fotografía de Carmen tejiendo en la habitación



Fuente: archivo propio, noviembre de 2014

Todo el que entre a la casa es testigo de la elaboración de los cestos. El secado al sol se hace en la terraza; la tintura, frente a la cocina donde está la tubería del agua; el secado de la tintura, en el taller; el enrollado y el tejido en las habitaciones hablando en *wounmeu* entre ellas. Alternas a estas actividades, las mujeres también están encargadas de la comida y del cuidado de los niños. La elaboración de artesanías es un medio por el cual las mujeres participan en la economía de la familia. Al estar ligada al territorio es una manifestación de la producción y reproducción cultural *wounaan* en Bogotá. Vertovec (1999, pág. 21) caracteriza al concepto de diáspora como una forma de reproducción cultural, tal como menciona que ocurre con las diásporas de indios en Londres donde la reproducción cultural se da en torno a la religión. Ésta práctica es uno de los modos en que la comunidad *wounaan-nonám* de Bogotá, retorna simbólicamente al Chocó.

2.1.2. Retornos físicos y simbólicos de la comunidad

Cuando le comentaron sobre el proyecto de Vivienda Colectiva con el cual reubicarían a todos los miembros de la comunidad en un terreno adquirido por el distrito, Teresa Piraza, una de

las hijas de Carmen Tulia y Sercelino, dijo: “se irá mi papá, nosotros ya tenemos casa” (Obs, 11.01.15). Reafirmaba su rechazo a salir de su casa propia en Bogotá e ingresar a lo que las instituciones del distrito han denominado la Aldea Indígena.

Hay miembros que llegan de visita a Bogotá por temporadas, a explorar las opciones de vida en la capital; van, vuelven, permaneciendo periodos en uno u otro lugar. Es el caso de José Donisabe, quien había estado en Bogotá en el 2009, visitando a sus familiares Carmen y Sercelino y trabajando por temporadas. Cuando su papá falleció, regresó a Togoromá. Allí permaneció junto a su familia, más tarde migró a Bogotá con su esposa Favelicia y sus tres hijos. Se dedica a trabajar en la construcción de la casa de Don Sercelino. Principalmente viven de los subsidios de arrendamiento con la Caja de Vivienda Popular y de alimentación con la Alcaldía Local por medio de programa Bono Mi Vital. Por el momento, permanecerán en Bogotá, y sostienen que no van a retornar a la comunidad del Chocó por la falta de oportunidades y por el confinamiento que sufren en el territorio.

Algunas familias, huyendo de las amenazas directas e indirectas de la guerrilla, paramilitares o Bandas criminales (Bacrim) fueron llegando a Bogotá. Otros atraídos por las oportunidades de trabajo, estudio y vida que ofrece la capital, aprovecharon sus lazos con quienes ya habían llegado a la ciudad. En el 2014, se dio una nueva oleada de migración hacia Bogotá por parte de familias wounaan provenientes de Fusa, La Mesa y Madrid, Cundinamarca. Estas familias habían migrado a dichas zonas en 2010 y se dedicaron a trabajar en los cultivos de flores para exportación. Llegaron a Bogotá en julio de 2014 atraídos por las posibilidades de vivienda y alimentación que el gobierno distrital estaba otorgando, sus viviendas se concentran en los barrios aledaños a Vista Hermosa y están adscritos a ese cabildo.

Entre desplazamiento forzoso y falta de oportunidades

La llegada de la comunidad wounaan-nonám ha sido escalonada y los motivos han sido múltiples, desde amenazas por el conflicto, confinamiento en su propio territorio por parte de los grupos armados ilegales, hasta la búsqueda de trabajo, educación y participación política en la ciudad. Igualmente las opiniones y los hechos frente al retorno de la comunidad son diversos y

contiene desde dimensiones personales, hasta incidencia de las instituciones. Para algunos es clara su intención de echar raíces en Bogotá, mientras que para otros continúa la posibilidad de transitar de un territorio al otro.

Cuando se habla de desplazamiento forzoso en Colombia se apela a una migración no premeditada a causa del conflicto armado. Sin embargo, como se observa en el caso de la comunidad wounaan-nonám el desplazamiento no solo ha sido por la violencia. Al respecto, Salcedo (2008) menciona:

La frontera entre movimientos voluntarios e involuntarios, donde parece residir la diferencia entre desplazamiento y migración, no está demarcada tan claramente (...) proliferan los casos de migraciones emprendidas por situaciones insoportables de pobreza y falta de oportunidades para trabajar y sobrevivir, que no han sido tipificados como desplazamientos forzosos a pesar de ser impuestas sobre las poblaciones por cuestiones políticas y económicas estructurales. (Salcedo, 2008, pág. 319)

La permanencia de los wounaan en Bogotá y su relación con el territorio de origen responde a una combinación de elementos y deriva en una diversidad de situaciones que la hacen difícil clasificar únicamente como migración, desplazamiento forzoso o diáspora, ya que surgen razones relacionadas al conflicto, confinamiento y acceso a oportunidades económicas.

Tejidos por las relaciones: retorno simbólico

La familia Piraza Ismare fue la primera en llegar a Bogotá, por su antigüedad y experiencia en el contexto urbano han sido el punto de construcción de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, ya que más familias provenientes del Chocó se han organizado en torno a ellos. Por eso mismo, Sercelino Piraza ha permanecido como el líder natural y actualmente es el Gobernador del cabildo. Como se observa en la fotografía (Ilustración 6), las mujeres de la comunidad están bailando al ritmo que ellos dos, Carmen y Sercelino, más conocen. La intencionalidad de la fotografía es presentar a los dos abuelos nítidos, mientras que a su alrededor aparecen mujeres bailando, borrosas, para así fijar la atención en los abuelos. El que tengan más experiencia en la ciudad, se junta con los que son mayores, por tanto, referentes culturales. En danza y música, Sercelino es de los únicos que sabe interpretar la flauta y Carmen lo acompaña con los cantos y el tambor.

Ilustración 6: Fotografía de un encuentro sobre danzas wounaan



Fuente: archivo propio, noviembre de 2014

Aunque las familias provienen de distintos resguardos, a partir de los lazos familiares y comunales contruidos desde el territorio (como las fibras del werregue), se han agrupado para formar la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa en Ciudad Bolívar. La renovación de estas relaciones sociales (tejido social en Bogotá) dados los encuentros y la comunicación mediante la lengua propia al interior de la comunidad wounaan-nonám son las que reconstruyen el nuevo territorio wounaan en Bogotá. La diáspora entendida como forma social puede ayudar a explicar esta situación; pues una de sus características son aquellas relaciones de intercambio y comunicación que crean nuevas organizaciones en los lugares de asentamiento ya que surgen de “lazos especiales de historia y geografía” que han trascendido al territorio (Vertovec, 1999, pág. 3), tal como sucede con los wounaan.

Su intención de permanecer en Bogotá como cabildo se demuestra en el plano político. El debate entre las dos comunidades en Bogotá, instituciones y organizaciones territoriales sobre el retorno se ha activado con las presiones para que vuelvan a Chocó o permanezcan en Bogotá. El proyecto de Vivienda Colectiva impulsado por el distrito, que no agrada a los jóvenes de la familia Piraza Ismare, ha tenido mucha incidencia en el debate. El distrito les ha planteado el Proyecto de

Vivienda Colectiva, con el que les proporcionaría un terreno para reubicar a las 108 familias del Cabildo de Vista Hermosa.

Otro atenuante ha sido el Plan de Salvaguarda del Ministerio del Interior, donde uno de sus primeros puntos es el retorno de la comunidad a su lugar de origen. Sin embargo, el cabildo de Vista Hermosa alega la falta de seguridad, de oportunidades y apoyo de sus organizaciones. Por su parte, las organizaciones se han negado a reconocerlos como cabildo urbano, alegando inicialmente que no existía desplazamiento wounaan, aunque en reuniones posteriores se vieron en la necesidad de retractarse al respecto (Abelardo Chocho, 6.11.14). A nivel de comunidad han decidido no retornar, sin embargo, hay familias que desean estar con un pie en cada territorio.

El tejido del werregue y la organización comunitaria a través de relaciones sociales desde el territorio se constituyen en **retornos culturales o simbólicos**. Éste concepto ha sido usado para caracterizar en la diáspora africana aquella “serie de prácticas y experiencias vitales, de expresiones socioculturales, que marcan el regreso cultural a África” (Izard, 2004, pág. 16). En este caso, el autor lo aplica para las ideologías políticas, arte, corrientes académicas y movimientos religiosos de la diáspora. Este concepto lo retoma de lo que Emma Pérez (1999) denomina **subjetividades diaspóricas** para referirse a la transfiguración del nuevo territorio con hábitos, costumbres y lengua de la diáspora mexicana en Texas (1999, pág. 77). Dentro de esos hábitos y costumbres, ella menciona las organizaciones de la comunidad y las considera como “la fuente de la supervivencia cultural de la diáspora Mexicana” (1999, pág. 76). De esta manera, examinar las prácticas de las comunidades en diáspora permite observar sus identidades y posicionamientos en el nuevo territorio.

Resumen

En los numerales 2.1.1. y 2.1.2. se presenta la forma en que han regresado los miembros de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa a sus territorios de origen, su decisión de no retornar definitivamente y sus retornos simbólicos. En el primer numeral se muestran las categorías **Añoranza de paraíso y Tejidos con werregue: retorno simbólico al Chocó**. En la segunda parte, las categorías sobre **Desplazamiento forzoso y falta de oportunidades**, y **Tejidos por las**

relaciones muestran, a nivel territorial, la reconstrucción de la comunidad a partir de la migración. De este modo, el factor que aparece en este apartado para la reconstrucción cultural y lingüística es la reconstrucción de un territorio alternativo en la ciudad de Bogotá.

A continuación se presentan las interacciones, prácticas lingüísticas y percepciones de la familia y comunidad fuera de la casa; es decir el escenario frontera.

2.2. El escenario frontera

La elaboración de artesanías no solo tiene la función de la reproducción de prácticas culturales dentro de casa sino que también la familia se sirve de ellas para nutrir su economía. La venta de ésta se hace de diversas maneras. Generalmente son los hombres los que salen a venderlas en las ferias de artesanos, mercados campesinos, o las distribuyen en tiendas de artesanías colombianas. De hecho, los precios son puestos por ellos y no por las mujeres que las confeccionan. Últimamente, algunos pedidos por teléfono y correo electrónico son hechos directamente a Mercedes, quien organiza a sus hermanas y mamá para el trabajo y luego se distribuyen el dinero del pedido, según las manillas realizadas por cada una. En ese tipo de pedidos, es Mercedes quien sale a entregarlos, a veces con la compañía de su papá o de Teresa.

Son pocos los casos en los que las mujeres wounaan salen solas fuera de los límites del barrio. Dentro de la red de familiares cercanos a la familia Piraza Ismare, Yadira Málaga es de las pocas que hace estudios universitarios, por eso se mueve con mucha frecuencia en la ciudad sin compañía. Ana Yuliana y Teresa Ismare son mujeres que trabajan fuera de casa, situación igualmente excepcional en la comunidad. La primera es auxiliar en un jardín infantil cercano a su casa, lo que le posibilita estar pendiente de sus hijos, aunque su mamá está al cuidado de ellos; y Teresa es auxiliar de construcción fuera de Bogotá, es joven y no tiene hijos aún. Dentro del barrio, además de las visitas a sus familiares y miembros de la comunidad, salen a hacer compras, recargar sus celulares, pagar servicios y asistir al culto de la iglesia evangélica.

La recarga de estos celulares normalmente la hacen en un local donde ya las conocen. Carmen Tulia, por ejemplo, cuando sale sola a recargar el celular de la casa, lleva en un papel el

número, se lo entrega a la tendera del local de siempre y le dice: ‘para recarga’. Lo mismo hacen otras mujeres mayores que asisten a la casa del cabildo.

Más frecuente es la salida de casa por motivos de trámites que tienen que ver con la declaración de desplazados, auxilios de arrendamientos y alimentación, documentos de identidad, o asesorías con abogados que normalmente hacen acompañadas por sus esposos, padres, o por otras mujeres. Aunque salir acompañadas del esposo no siempre garantiza que no se pierdan, aún Fernando y María Iris, de los primeros en llegar a Bogotá, se perdieron al recoger el mercado del bono Mi Vital, mercado que recogen cada mes y dentro de la misma localidad (Obs, 10,11,14).

La explicación de Abelardo sobre la movilidad de las mujeres es que “algunas no conocen hasta coger el carro” (Ent, 20, 05,15). Si no es por el conocimiento de la ciudad y sus rutas, es por el miedo a perderse o que sean robadas. María Ligia expresaba su angustia de subir en bus sola. Sin embargo, por haber sido de las primeras en llegar a Bogotá, haber realizado las diligencias necesarias para permanecer en la ciudad como desplazada, ser madre cabeza de hogar, y por los distintos trámites para su vivienda, es una de las mujeres que más se traslada sola dentro de la ciudad y de las que indica o acompaña a las mujeres recién llegadas. Ha aprendido las rutas que más necesita, las que van al centro de la ciudad. Aunque cabe aclarar que generalmente la acompaña su papá en lo que tiene que ver con los trámites del auxilio de vivienda que no ha podido obtener desde 2009.

2.2.1. Las prácticas lingüísticas fuera de casa

En el juzgado

Las interacciones en las instituciones son una práctica constante entre los miembros de la comunidad. Pues por ser indígenas y desplazados, a través de las ayudas que les brindan es posible su permanencia en Bogotá. El siguiente es un fragmento de una interacción entre María Ligia, su padre y la abogada de un juzgado sobre un proceso para que María Ligia adquiriera su casa propia mediante un auxilio otorgado en 2009:

ABOGADA: toes, radicarón la tutela ¿cuándo la radicarón? para yo saber si es tutela o inci'ente de desacato
 SERCELINO: eso e'... yo no...
 ABOGADA: (solape) Porque eso es un derecho de petición dirigido a Fonvivienda
 SERCELINO: ¿jata puje chiu chiru radicaathar esaphamsi? (¿Usted cuándo radicó los papeles?)
 [Dirigiéndose a María]
 MARÍA LIGIA: [encoge los hombros]
 SERCELINO: Éste lo radicamo' ahí en el ministerio de vivienda y el otro...
 ABOGADA: (solape) claro, en el ministerio de vivienda, pero yo lo que quiero saber es si radicarón la tutela acá
 SERCELINO: sí. Es que nojotro fui... es que...
 ABOGADA: (solape) y cuándo la ra'icaron pa' yo buscar si es un incidente de desacato o es tutela...No, yo les puedo ayu'ar, tranquilos, lo que quiero saber es si tienen algún dato.
 SERCELINO: ¿Neminaan kaubabasi?. (¿No sabe eso?) [Dirigiéndose a María]
 ABOGADA: ¿Usté' se acuerda cuando radicó la tutela?
 SERCELINO: Sí me recuerdo, yo creo que como que fue en agostooo, no sé bien, porque ya lleva tiempo
 ABOGADA: ahhh bueno, o sea que si fue en agosto, ya salió el fallo y está en incidente 'e 'esacato
 Obs, 15.01.15

Este fragmento ejemplifica la participación del hombre y la mujer en estas interacciones. A pesar de que la interesada por el trámite y la titular de la tutela es María Ligia, es Don Sercelino quien asume la interlocución con la abogada. La presencia del wounaan en la interacción (líneas subrayadas) viene de la boca de Don Sercelino para dirigirse a su hija en búsqueda de las respuestas que tan afanosamente solicita la abogada. En ninguna de las dos María le responde verbalmente, en la primera encoge los hombros para indicar que no recuerda. Hacia el final de la conversación, después de todas sus indicaciones, la abogada no aguantó la curiosidad:

ABOGADA: ¿por qué ella no habla? [y mirándola a ella le pregunta:] ¿No sabe hablar español?
 [todos miramos a María]
 MARÍA LIGIA: [sonríe, pero no responde]
 SERCELINO: iekaba (respondé)
 MARÍA LIGIA: sí, entiendo [dice a media voz sonriendo]
 Obs, 15.01.15

La tercera intervención de Don Sercelino en *wounmeu* es para animar a su hija a que responda. Durante esa situación, ésa es la única intervención de María, confirmando que sí comprende y habla español. El rol menos activo de María también fue visible en que ella se ubicó detrás de su papá, quien estaba cara a cara con la abogada, frente a la ventanilla. Ella estuvo escuchando y observando lo que sucedía. Fue solo cuando la abogada se ausentó, que María Ligia

estuvo conversando con Don Sercelino en *wounmeu*, los dos aclarando y comentando las indicaciones que había dado la abogada.

Causa sorpresa la coincidencia de esta situación en Bogotá con lo sucedido en la Registraduría de Docordó. Una familia proveniente de Togoromá tramitaba la tarjeta de identidad de su hija y la única persona que interactuó con el registrador fue el papá. Aun cuando el registrador le preguntó a la madre de la niña su nombre y cédula, siempre respondió el papá. Más tarde, dentro de los ocurrentes comentarios del registrador, surgió el tema de la timidez de los niños y mujeres ‘cholas’⁷ cuando van a la registraduría.

En la Defensoría del Pueblo

Cuando los hombres no las pueden acompañar, dadas sus ocupaciones, algunas mujeres aplazan sus diligencias hasta que alguien pueda acompañarlas. Durante mi trabajo de campo, estuve acompañando a varias mujeres de la familia a realizar trámites de ese tipo. Así fui percibiendo la inseguridad que sienten ellas al salir solas de casa y enfrentarse a estas interacciones. Por ejemplo el siguiente extracto de la conversación entre María, Blanca y yo en la Defensoría del Pueblo:

Para pedir la ficha Blanca me dijo: ‘hable usted’. Le dije que primero lo hiciera ella, y luego yo le ayudaba (...) Momentos antes del turno, María dijo que ella no iba a entrar. Respondió: ‘yo no **habla bien español**’. A la hora del turno, fuimos Blanca y yo. Estábamos entrando a los cubículos de abogados cuando la abogada que nos llamó dijo: ‘solo entra una persona’. Traté de intervenir pero no tuve posibilidad de decir algo, me dijo: ‘no mujer, usted no puede estar acá’. Me devolví y me senté junto a María, quien preguntó: ‘¿y entonces?’ (...) Pasado un rato, se asomó Blanca y me hizo señas para que entrara. ‘¿Qué pasó?’ pregunté. ‘Que entre’, me dijo. Cuando llegamos al cubículo, la misma señora me miró y me preguntó: ‘¿usted qué es de ella?’ yo dije: ‘Amiga y trabajo con el cabildo wounaan’. Luego, la abogada dijo: ‘...para podérselo indicar en cualquier documento tengo que saber qué fue lo que pasó’. Y pasé a contarle el problema (...) La abogada le preguntaba algunas cosas a Blanca mirándola y subiendo la voz demasiado. Como si subiendo la voz, ella le fuera a entender mejor su español ¿De qué comunidad es? Manoteando al hablar. Obs 27.11.15

⁷ Adjetivo peyorativo usado por los afros en el bajo Chocó para referirse a los wounaan.

Al inicio del párrafo es posible ver que ninguna de las dos quería asumir el papel de interlocutora frente a los funcionarios públicos. De hecho, María expresa que no habla bien el español, sintiéndose incapaz de poderle ayudar a su hija con su registro. Este verbo en negrilla, sin concordancia de persona y número con el artículo gramatical, pareciera darle la razón. Ahora bien, esta intervención encaja con la del ejemplo anterior del juzgado, donde María responde a la abogada que entiende. Lo que demuestra que se percibe con una competencia comprensiva, pero no de producción en español. Hecho que probablemente influye en la inseguridad que siente fuera de casa.

Otra consideración en relación al episodio narrado tiene que ver con que la comunicación entre Blanca y la abogada no fue exitosa. Lo cual infiero porque la funcionaria finalmente cedió a que entrara alguien más a pesar de la política de la entidad. Además, por su afirmación: "... tengo que saber qué fue lo que pasó", queda claro que la abogada aún no se entera del caso y pide indirectamente que se lo demos a conocer. Las razones por las que la abogada no logró comprender el caso pudieron ser lingüísticas (variedades de español usadas por las dos), paralingüísticas (volumen o intensidad de la voz de Blanca al hablar) o extralingüísticas (nervios, bloqueo de Blanca, poca paciencia de la abogada), sea cual fuere ha tenido repercusión en la comunicación y ésta tuvo que modificarse al llamar a un tercer participante.

Consultorio Jurídico de la Universidad Nacional

El siguiente fragmento, que corresponde a una asesoría sobre el mismo tema, ahora en el Consultorio jurídico de la Universidad Nacional, puede dar pistas de lo que pudo haber sucedido en la anterior comunicación. Mientras caminábamos hacia el consultorio, Blanca que acababa de bajarse con su prima del transporte público, dijo que le desagrada subirse a un bus cuando está lleno pues así es más fácil que le roben, además habló de su miedo a pasarse de la parada del bus. Más adelante, ya en el consultorio, me preguntó si nos atendería un hombre o una mujer, se sentiría

mejor si la atendía una mujer, si era un hombre le daba pena⁸ (Obs, 21.11.15). Para su suerte, al inicio fueron dos estudiantes mujeres quienes nos atendieron:

- 1 ESTUDIANTE 1: Ento'es cuéntame de forma muy breve el motivo de tu consulta el día de hoy
2 BLANCA: [me mira con cara de angustia, pero aún no intervengo] ¿cómo? [dirigiéndose a ellas]
3 ESTUDIANTE 1: ¿Por qué asistes hoy?
4 BLANCA: Ahhh, porqueee es que tenía dos nombre' y me dijeron que borrarán el... el primer
5 nombre. Eso me dijeron.
6 [las estudiantes se miran entre sí y dudan qué poner en el formato que están llenando]
7 ESTUDIANTE 1: [dirigiéndose a su compañera] Eee, que... tiene dos nombres, quiere borrar uno
8 BLANCA: Sí, es que me dijeron ese...
9 ESTUDIANTE 2: **¿Quieres cambiar tu nombre?**
10 BLANCA: No, es que tenía... es que yo tenía antes dos nombre'. No, es que tenía ante', primero,
11 pero allá, me fui en el Chocó donde yo vivía, y ahí me cambiaron ese nombre. Teni... Ante', tengo
12 acá el nombre de ante'. [Muestra el primer registro civil]
13 ESTUDIANTE 2: **¿y cuál quieres? ¿Este?** [señala la cédula]
14 BLANCA: Ajá, porque ya tengo ce'ula, de ante' no, solo tenía tarjeta identidad'.
15 ESTUDIANTE 2: Y **¿en el registro civil de nacimiento cuál tienes?**
16 BLANCA: Deee.. ¿de registro?, ahh esa
17 ESTUDIANTE 2: **¿Este?**
18 BLANCA: Sí, pero de ante' tenía deee
19 ESTUDIANTE 1: **¿El anterior a ese?**
20 BLANCA: Ajá, el otro nombre tenía.
21 [Las estudiantes se toman su tiempo para llenar el formulario con lo que entendieron]
22 ESTUDIANTE 1: Sigue por aquí por favor.
Obs 21.11.15

Nuevamente, no salió sola de su casa. En el primer caso, María es acompañada por su papá, en el segundo sale Blanca junto a María y en el presente caso, Blanca con su prima. En este fragmento como en el anterior, no hay uso del wounaan durante las conversaciones con las funcionarias. En cambio, se registra su variedad de castellano que las estudiantes que reciben los casos entendieron con dificultad. Pues eso se demuestra con las dudas para llenar el formulario, el cambio de interlocutora, y las preguntas que le hicieron para aclarar el caso.

Las líneas 6 y 21, ambas subrayadas, dan cuenta de la perplejidad de las muchachas a la hora de llenar el formulario. De hecho, la estudiante que estaba atendiendo el caso le da una alternativa a su compañera, igualmente titubeando: “Eee, que... tiene dos nombres, quiere borrar uno” (línea 7, subrayada). Pero su compañera, no tan convencida, la releva en la conversación tratando de confirmar la información mediante la pregunta de la línea 9. Este cambio de turno en

⁸ Pena en el sentido colombiano de vergüenza

la conversación dio lugar una serie de preguntas de la estudiante para comprender el caso (en las líneas 9, 13, 15, 17 y 19 y marcadas con negrilla). Por su parte, Blanca, inicialmente no comprende la pregunta que le hace la estudiante, quien reformula la pregunta (línea 3). En lo corrido del texto, se observa la dificultad de Blanca para explicarse ante las estudiantes lo que puede corresponder a su castellano particular.

Movilidad: causa y consecuencia de las prácticas lingüísticas de las mujeres

Los episodios presentados hasta ahora ilustran una serie de características al igual que otras interacciones observadas. La escasa presencia del *wounmeu* en este escenario es una característica, como se ilustró en los sucesos del juzgado. Claramente, su uso está restringido, ya que ningún funcionario en Bogotá tiene conocimiento de la lengua. Pero en este nivel macrosocial (Fishman, 1964) se observa que la lengua indígena cumple una función comunicativa fática en este escenario, donde María comprueba la información que dio la abogada con su papá, hablando en *wounaanmeu*. De esta manera, el uso de la lengua *wounaan* está en relación con los esquemas culturales de la comunidad, pues necesario llevar la comunicación hacia su lengua propia, para comprobar que sí se comprendió la información.

Otra característica es la variedad del español empleada, a la cual nos referiremos más adelante. De entrada, se vio la dificultad en la comunicación en los episodios de la defensoría y el consultorio jurídico. Esta variedad revela un precario dominio de formalidad en la conversación, como se observa en el episodio del Consultorio Jurídico. Ante la pregunta visiblemente elaborada de la estudiante, Blanca no pudo responder, razón por la cual la estudiante debió reformular su pregunta de una manera mucho más sencilla.

A este nivel también se observa la inicial pasividad de las mujeres al dejar pasar su turno para hablar. En el juzgado, María se niega a intervenir, solo hasta cuando Sercelino se lo pide. En la Defensoría, ninguna de las dos toma la iniciativa de hablar. En el Consultorio jurídico, Blanca intervino sin que las estudiantes entendieran completamente su caso. Si confrontamos este comportamiento lingüístico con sus opiniones sobre el uso del español se confirma la inseguridad que presentan las mujeres. Pues dicen que no lo hablan o que necesitan de alguien para que les

ayude. Acá se juntan uso y timidez. Por parte de las funcionarias, se observa, a través de las sucesivas preguntas, la persistencia por entender lo que ocurre. Vemos que la estrategia de la abogada de la defensoría es subir el volumen de la voz y manotear, lo que genera mayor timidez en Blanca.

En este sentido, el uso del castellano parece análogo a las pautas de movilidad y acceso a distintos escenarios frontera de la comunidad de Bogotá, reforzando la dependencia de las mujeres en este escenario. La limitada participación de las mujeres en escenarios institucionales hace que tengan menos oportunidad y acceso al español usado en este espacio, y por eso el uso de esta lengua en dicho escenario también resulta ser limitado. En cuanto al nivel de articulación propuesto por Hamel (1995, pág. 85), los hombres parecen tener esquemas culturales que les permite interpretar las lógicas de la cultura mayoritaria e institucional; así como la propia. Mientras que las mujeres están en una fase inicial del contacto, donde esquemas culturales, estructuras discursivas y lingüísticas son más cercanas a lo wounaan por omitir preposiciones y artículos.

Algunos de los trabajos en los que se desempeñan los hombres son construcción, limpieza de calles, coteros en el mercado, algunos pocos en entidades distritales o están dedicados a las labores del cabildo. Este aspecto laboral también determina una pauta de asentamiento que está en relación a la movilidad; pues es el hombre quien sale a trabajar generando otro tipo de contactos e ingresando a espacios de interacción externos a la comunidad. Por su parte, la mujer permanece en casa al cuidado de los hijos, de las labores cotidianas que ponen en marcha esta pequeña colectividad, de las reuniones y actividades del cabildo y, cuando hay material, de las artesanías. Ésta división del trabajo, les permite a las mujeres hablar su lengua y transmitirla a sus hijos, así como les impide menos acercamiento el español.

Considero que este patrón le permite al hombre algo más de confianza para transitar en la ciudad y una mayor interacción con la ciudad, pudiendo así realizar con mayor facilidad trámites. Este patrón de asentamiento en cuanto a la movilidad en la ciudad es muy similar al patrón de movilidad en el territorio de origen, como se mencionó antes durante la observación en la

Registraduría de Docordó. Pues, allí, también ocurrieron casos en lo que el hombre era quien se movilizaba e interactuaba más frecuentemente con los agentes externos de la comunidad wounaan.

Variedad del español wounaan

El español usado por la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa en el escenario frontera consta de características que lo hacen distinto a otras variedades del español. El siguiente fragmento hace parte de una entrevista de la abogada y la asesora en Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) a Sercelino y Neldo en la Caja de Vivienda Popular:

- 1 ASESORA TIC: y, por ejemplo, tus hijas hablan más ¿qué?
 - 2 NELDO: eee hablan el idiomas. Wounmeu. La lengua wounmeu
 - 3 ASESORA TIC: ¿sí?
 - 4 NELDO: sí, ellos hablan esos, normalmente es eso
 - 5 ASESORA TIC: hablan más ese idioma quee...
 - 6 NELDO: (solape) síiii, el español, sí
 - 7 ABOGADA: (Solape) ¿están aprendiendo español?
 - 8 NELDO: sí, pero ellon sí, también. Ello' escuchan cuando están así. Ellon escuchan, pero no
 - 9 hablan, pero ya cuando ya, bien aprenden, ya. Van hablando eso ya. Eso *ej* la idea mía
 - 10 ASESORA TIC: y ¿si hablan bien la lengua y van al colegio?
 - 11 NELDO: también, porque allá es colegio de los wounaan. Un colegio ya *son* de los wounaan.
 - 12 ABOGADA: ese colegio es dee...
 - 13 NELDO: (solape) sí. Eso es, por eso ellon hablan. Cuando un ejemplo, acá llegan, ya cambian otra
 - 14 ve'. Porque ellon van a escuchar que si hablen español, ellon escuchan, escuchan, ya después van
 - 15 a... Ello' mijmo' hablan. Entre lo' do', porque yo tenía las hijas que dos. Ello' escuchan y hablan
 - 16 entre lo' dos, ¿ya? Eso e' la idea mía porque eso no... no perder la cultura, no vamo' perder por
 - 17 como estamo' acá, pero no vamo' a perder eso es. Siempre estamo', la idea e' eso.
- Obs, 05.11.14

Entre las características del español wounaan encontramos la elisión y aspiración de la /s/ al final de la palabra. Para representar las elisiones en las transcripciones ortográficas de los fragmentos se ha usado el apóstrofe (') y la aspiración con (j). Algunos ejemplos de elisión han sido: eso e', radicamo'; de aspiración tenemos: nojotro'. En algunos casos, la elisión involucra falta de concordancia de número entre sustantivo y adjetivo: dos nombre', aunque esto no altera el significado. En las líneas 2 y 4 de la interacción en la Caja de Vivienda Popular, hay dos casos de hipercorrección por parte de Neldo, en las que añade la [s]: 'el idiomas y hablan esos' (refiriéndose únicamente al *wounmeu*). Esta hipercorrección puede tener su explicación en la búsqueda de un estilo formal por parte de Neldo.

En cuanto a concordancia de género, hay un uso del demostrativo de género neutro {eso} aun en circunstancias en que su referente tiene género (línea 4 y 17, Caja de vivienda Popular). Lo mismo ocurre con el artículo {ellos} con el que siempre está refiriéndose a sus hijas. En lo relativo al verbo, se observa que {son}, de la línea 11, no concuerda en número con el sujeto de la oración: {un colegio}. En las conversaciones anteriores, en este nivel morfosintáctico es donde más se aprecian diferencias con la variedad bogotana: {Sí me recuerdo}, {yo no habla bien}, {me fui en el Chocó}, {es que tenía ante' Ø primero}, {Ø de ante' no}, {me dijieron}.

No se identificaron interferencias léxicas del wounaan, lo que demuestra que existe un repertorio lingüístico en español con el cual es posible expresar lo que se quiere en estas situaciones. Sin embargo, al fijarnos en la pronunciación de las palabras resaltadas de las líneas 8, 13 y 14 del último fragmento, se encuentra una [n] final. Dado que una de las formas para marcar el plural en la lengua de la comunidad es {-n}, es posible que estemos frente a una interferencia morfológica y fonética del *wounmeu*. Esta es la primera evidencia al respecto, por tanto no se descarta que varias de las características a otros niveles de la lengua de esta **variedad del español wounaan** sean el resultado de interferencias del *wounmeu*.

Es necesario mayor análisis de la variedad del español wounaan de Bogotá, pues es posible que aquellas particularidades en el uso de preposiciones (caso), artículos (determinantes), clíticos y concordancia con las categorías género y número del nombre del español de los wounaan estén permeadas con la morfología de nombre del *wounmeu*. Pues el *wounmeu* tiene una morfología caracterizada por marcas de caso en el nombre y por tanto no tiene preposiciones. La configuración de sus categorías gramaticales y relaciones de concordancia, como lo describe Arboleda (2001) son distintas al castellano. En el nivel léxico, se identifica el uso de términos como {cédula}, {registro civil}, {radicar}, etc., propio de dicho escenario.

El análisis lingüístico no es uno de los objetivos de la presente investigación. Sin embargo, esta identificación preliminar de características del español usado por los wounaan, junto con los recursos discursivos con los que cuentan, permite mostrar la existencia de una **variedad propia**. Esta variedad tiene dos características principales: ha surgido a partir del contacto de la comunidad

con el español, por eso es una variedad de contacto. Esta variedad ilustra una suerte de interlengua, pues representa diversos estadios de aprendizaje del español. Hamel (1995, pág. 82) considera que esta fase es de donde emergen nuevos modelos híbridos culturales y verbales, dando como ejemplo a los chicanos. Menciona además que no hay homogeneidad en dicho modelo híbrido, y que es posible que la comunidad entera no alcance dicho estadio (Hamel, 1995, pág. 82).

El tema de la heterogeneidad de la variedad nos lleva a la otra característica: el contacto. Esta variedad del español wounaan es en sí misma diversa, representando la diversidad de contextos y situaciones a los que se tiene acceso, como se veía entre hombres y mujeres por cuestiones de la movilidad; de la disposición de quienes la hablan, como la timidez versus la confianza entre hombres y mujeres; y los niveles de aprendizaje de la lengua, relacionado con el acceso y también con el tiempo de permanencia en Bogotá, como el contraste en el habla de Blanca y Neldo. El que los hombres que llevan mucho tiempo en Bogotá y que están en mayor contacto con el español sigan usando una interlengua⁹ puede explicarse porque esta interlengua ha sido suficiente para comunicarse con personas externas a la comunidad. Es decir, que el éxito de esta comunicación ha dependido del esfuerzo que hacen los externos de entenderle y no por la semejanza de la variedad wounaan propia con el español. Pues esta variedad del español wounaan se ha nutrido de las variedades del español con las que tienen contacto. El contacto con la variedad del pacífico puede hacer que tome características de éste, como la marcación del plural y la pronunciación de las /s/ propia del pacífico (Rodríguez, 2011). Otras variedades son la formal de las instituciones, el registro institucional manifiesto en los términos referidos a los trámites y los quehaceres de los desplazados.

Es decir que su variedad está en relación con las prácticas sociales de los miembros de la comunidad. Retomemos la definición de prácticas lingüísticas como los recursos lingüísticos desplegados en contextos socioculturales e institucionales (Gal, 2006, pág. 3), de ahí que las

⁹ La interlengua se refiere a un sistema lingüístico variable y dinámico del aprendiz de una lengua. Este sistema refleja una producción lingüística que de alguna etapa previa a la adquisición de una variedad lingüística (Selinker, 1972, pág. 211).

características de la variedad respondan a los contextos donde se da el contacto y además funcionando como índices de las relaciones sociales de la comunidad (Hamel, 1995, pág. 79).

Bastante explicativa es la idea que plantea Neldo sobre el aprendizaje del español de sus hijas en el ejemplo de la Caja de Vivienda Popular. Él identifica una etapa previa que consiste en la exposición a la lengua: “Ello' escuchan cuando están así. Ello' escuchan, pero no hablan”; posteriormente: “bien aprenden, ya. Van hablando eso ya. Eso *ej* la idea mía”. Además, resalta que más que una exposición a la lengua es una exposición al habla natural que se da una vez llegan a Bogotá: “Cuando un ejemplo, acá llegan, ya cambian otra ve'. Porque ello van a escuchar que si hablen español, ellon escuchan, escuchan, ya después van a... Ello' mijmo' hablan. Entre lo' do', porque yo tenía las hijas que dos. Ello' escuchan y hablan entre lo' dos, ¿ya?”. Posiblemente, en Puerto Pizarro existe un primer contacto con el español puede ser en el colegio, o puede ser en la televisión. Sin embargo, estando en la capital, la exposición va a ser más brusca e intensa y les va a exigir una producción de la lengua más pronta.

Esta visión de Neldo aplica tanto para sus hijas, como para los demás miembros de la comunidad, pues el aprendizaje del español se produce mediante el contacto, de manera que adoptan las variedades del español con las que se relacionan.

2.2.2. Frontera y bordes al interior de la casa

‘¿De nosotros ya se acabó?’ Preguntó Carmen para saber si la entrevista que hacía la médica que visitaba su casa había terminado. Carmen, antes tan reticente a comunicarse con gente externa a la comunidad, ahora participa en las reuniones y se atreve a intervenir en español. Respondía en *wounmeu* las preguntas que hacía la entrevistadora sobre partería, pero las tres madres jóvenes que asistían al encuentro le traducían a la médica lo que decía Carmen. Entre las otras cuatro mujeres mayores, todas parteras, también se hablaba en *wounmeu*. Al finalizar la entrevista, Bernalicia, reconocida por la comunidad como la partera, preguntó “¿Hicimo’ bien o mal? Casi no sabemo’ hablar, pero estamos aprendiendo. Queremo’ queremo’, pero a vece no escuchamo’” (Obs, 28.10.14).

La actitud de ellas había sido colaboradora, respondían a las preguntas y también ellas hacían otras “nosotros indígenas no hacemos así. En su cultura ¿eso por qué hacen así? alza al niño y pega, es la cultura de ellos”. Se refería al momento en que los médicos alzan al niño recién nacido y le pegan una palmada para que despierte. Para ella “la cultura de los wounaan son bastantes”, es decir que hay muchas cosas que las mujeres wounaan saben sobre el parto, pero que los doctores no entienden. Bernalicia mostraba el conflicto entre su cultura y la de los doctores al tratar los partos.

Se quejaba de que en los hospitales les sacaban la leche con aparatos, mientras que ellas usaban hierbas. Se quejaba de que en Bogotá no había las hierbas del territorio de origen. Se quejaban de que los doctores las regañaran porque ellas y sus bebés quedaban muy delgadas ‘como desnutridas’ después del parto, lo que se debe a la dieta que tienen durante el embarazo. Luego, ella misma reflexionaba sobre la necesidad de hacer un intercambio entre los conocimientos de los doctores y los de ellas, para que ellas se capaciten y los doctores entiendan porque ellas hacen lo que hacen.

Con este episodio queremos mostrar que el escenario frontera no solo corresponde a un escenario físico fuera de los límites de la casa o el barrio. Dentro de la casa del gobernador también se presentan interacciones con personas externas a la comunidad, especialmente funcionarios que hacen visitas periódicas a la casa. Las intervenciones de Bernalicia demuestran claramente el choque cultural entre la comunidad, particularmente las mujeres, y las instituciones que prestan atención a indígenas desplazados. Durante el trabajo de campo también fui testigo de la molestia de las mujeres porque dos enfermeras regañaban a una mamá primeriza por el estado de ‘desnutrición’ de su hija (Obs, 18, 12,14).

En esa ocasión las mujeres se fueron saliendo de la habitación, y la mamá dejó de responder las preguntas que le hacían. El conflicto visible en este punto no tenía que ver con que la joven madre no entendiera el español, sino que expresaba su molestia dejando de hablar, como si no entendiera. En este caso, a nivel discursivo se expresaba un conflicto cultural, que impedía el entendimiento de quienes estaban interactuando. Como se observaba en la teoría, los conflictos

lingüísticos suelen ser las cristalizaciones y focos de conflictos por diferencias sociales como entre clases, grupos, etnias y pueblos (Hamel, 1993, pág. 18).

Bernalicia también manifiesta su preocupación por no entender ni hablar bien el español, pues para ella es muy importante entablar diálogos con los doctores. Este punto corrobora el conflicto entre los esquemas culturales entre las dos culturas, particularmente, entre las mujeres wounaan y la sociedad mayoritaria. Es decir que este contacto implica una exigencia a la comunidad por aprender el español para comunicarse, para participar y dialogar con la lógica occidental que representan los doctores.

En este escenario, las interacciones con gente externa son una manifestación de las fisuras de la frontera, al mismo tiempo marcan y refuerzan dicha frontera. Las prácticas lingüísticas de la comunidad demuestran apropiaciones de los espacios que frecuentan. Su variedad del español y el wounaan que tienen presencia en este escenario se perfilan como marcas de identidad. En las interacciones, la incomprensión es producto de una diferencia entre la sociedad dominante y la comunidad wounaan-nonám. Tal como Bernalicia marcaba en su conversación: ‘nosotros indígenas’, ‘en su cultura’, ‘en la cultura de los wounaan’ se observa que de la diferencia en el tratamiento de los partos entre las dos culturas emanan identidades y consciencia de modelos mentales diferentes, que para ella eran necesarias marcar (Restrepo, 2012, pág. 132). Hombres y mujeres subjetivizan esa diferencia cultural, manifiesta en los esquemas culturales y en los niveles discursivo y lingüístico, de manera diferente.

Resumen

Presentamos algunos fragmentos de interacciones que marcan la frontera de la comunidad fuera como dentro de la casa del gobernador. A partir de las características de estas interacciones, se delinean dos categorías: **La movilidad: causa y consecuencia de las prácticas lingüísticas** y **La variedad de contacto**. Los conflictos y contactos se manifiestan en los tres niveles de articulación: esquemas culturales, estructuras discursivas y lingüísticas. El factor que incide en la preservación de la lengua es el patrón de movilidad que permite a las mujeres permanecer con los

niños en casa y, así, comunicarse en *wounmeu*. A continuación se presentará el papel de la lengua *wounaanmeu* en el escenario de organización política.

2.3. El escenario legitimador

Organizarse internamente como cabildo le ha permitido a la comunidad de Vista Hermosa mayor atención de las instituciones gubernamentales, algunas ONG, y de la ciudadanía en general. A través del cabildo, ha sido posible lograr una vida más digna en la capital para las familias *wounaan*. Así mismo, la constitución del cabildo ha permitido el encuentro de miembros de la comunidad y de familias para distintas actividades activando redes antiguas de contacto y renovándolas. Si bien no todas las 108 familias se conocían previamente a su llegada a Bogotá, dado que provienen de distintos resguardos de la tierra de origen, en Bogotá se ha consolidado una red en torno a su organización política: el cabildo. Con la activación de estas redes es posible la continuación de un modelo organizativo propio que viene desde el territorio, pero que por el contexto se transforma rápidamente.

De esta forma el cabildo, tiene una función de mediador entre las instituciones y la comunidad de Bogotá. Uno de los puntos más importantes es su reconocimiento ante el Ministerio del Interior. Esa situación más el Plan de Salvaguarda del pueblo *Wounaan* han desatado conflictos con las organizaciones del territorio (*Camawa* y *Woundeko*). Las organizaciones se han abstenido de reconocer al cabildo y al gobernador, alegando que no son desplazados, posteriormente se retractaron (Abelardo Choco, Ent, 6.11.14).

Para la comunidad de Vista Hermosa, estas situaciones han frenado varios proyectos que la comunidad adelantaba con entidades del distrito como la Caja de Vivienda Popular y el Bienestar Familiar. Ellos mantienen su idea de permanecer en Bogotá como comunidad, además por su cercanía y visibilización con el Estado, se han ofrecido como mediadores entre las instituciones gubernamentales y las comunidades del territorio. Esta función del cabildo coincide con la posición de líderes indígenas de otras comunidades urbanas que ven el estar en la ciudad

como la manera de interpelar al Estado directamente y así defender sus derechos y territorios (Salcedo, 2008, pág. 328).

Los encuentros de la comunidad se dan en relación con reconocimiento del cabildo, los pronunciamientos de las organizaciones territoriales, los proyectos por venir, los auxilios del distrito y a los proyectos sobre fortalecimiento cultural en curso. Estos encuentros son de tres tipos: encuentros no convocados con anterioridad como las visitas a la casa del cabildo; las reuniones del cabildo, a las que asisten otros miembros de la comunidad, y las actividades de la comunidad dedicadas a los proyectos que adelanta el cabildo. En su mayoría se realizan en los diferentes ambientes de la casa del Gobernador, de ahí que en el presente documento se la identifique como la casa del cabildo.

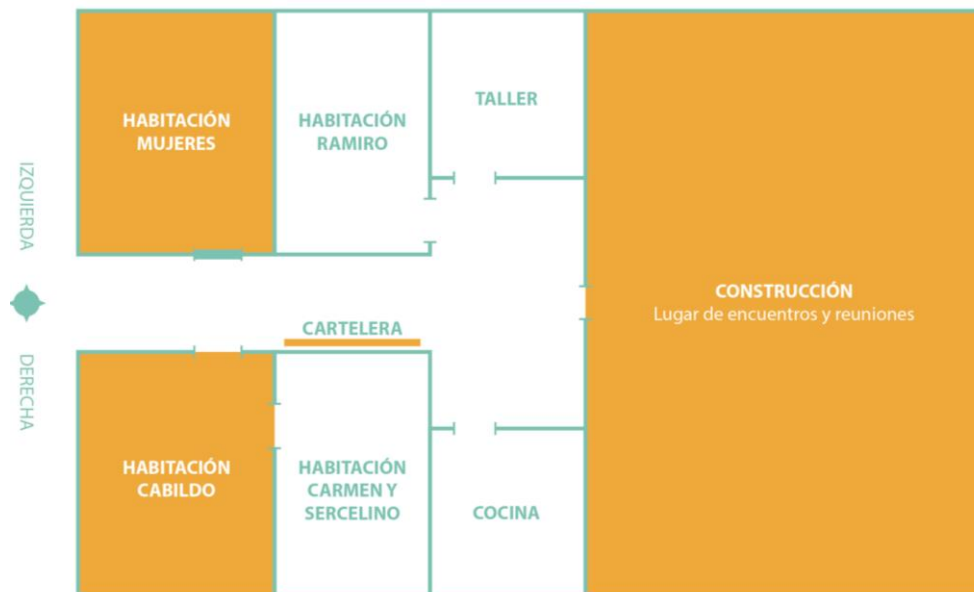
2.3.1. La comunicación propia en las Visitas al cabildo

Casi a diario, la casa donde vive el gobernador del cabildo y su familia recibe visitas de miembros de la comunidad. Estas visitas son atendidas en los diferentes espacios de la casa. Cuando llegan familiares cercanos a la familia Piraza Ismare entran a la habitación de la izquierda, la habitación de las mujeres (figura 3). Cuando la visita tiene el propósito de averiguar por los bonos Mi Vital, se restringe al corredor de la casa donde está la cartelera de la comunidad. Cuando el propósito es obtener una información más detallada sobre trámites en curso como la expedición de documentos de identidad, reportar problemas con la obtención de subsidios, la declaración como desplazados, las visitas ingresan a la habitación de la derecha que funciona como la oficina del cabildo.

A esa habitación también entran los miembros del cabildo cuando van a saludar, para saber cuáles son las nuevas, o a trabajar en el computador redactando cartas o informes. Ahí mismo a veces se presentan reuniones improvisadas en las que se programan nuevas reuniones o se hacen planes y cuentas sobre los proyectos. La habitación de la derecha, la oficina del cabildo, está provista de sillas, un escritorio con el computador y una biblioteca con los documentos de la organización, anteriormente era la habitación de uno de los nietos de Carmen y Sercelino.

La puerta suena constantemente, gente entra y sale mientras que se sostienen varias conversaciones. Sercelino, Albeiro, Alirio y yo conversamos sobre el mal de ojo que les echan a los niños en el Chocó. Al lado está Yadira con Edira que vinieron a dejar el documento de la ley interna que han estado trabajando durante la semana, pero se quedan escuchando la conversación. La hija de Edira interrumpe la conversación hablándole a su mamá en *wounmeu*, luego juega con Yonaisa. Carmen y Floricelda están tejiendo el werregue junto a la ventana, pero también escuchan la conversación. Carmen participa recordándole a su esposo el nombre del ave que no recuerda y haciendo chistes. Edira a ratos habla con Albeiro sobre el tema del documento.

Figura 3: Ambientes de la casa



Fuente: elaborado por Germán Ávila

Se escuchan llantos de niños, voces de mujeres hablando en *wounmeu* que llegan con sus hijos, los más grandes se mueven por toda la casa jugando con los que ya están allí, gritan y hablan también en *wounmeu*, son ruidos que vienen del corredor. Algunas visitas llegan a interrumpir conversaciones previas y se arman nuevas conversaciones. La conversación del mal de ojo terminó en chiste y una señora que tenía un bebé en brazos, después de estar parada un buen rato frente a la oficina del cabildo se animó a preguntar: “Sercelin, mu chaainaden de inemkhina murajim” (hay

errores en los documentos de mis hijos). Ahí, el gobernador se salió de la conversación para responderle en *wounmeu* que primero debía cargar el celular para que él pudiera llamar para arreglar el problema (Obs, 18.12.14).

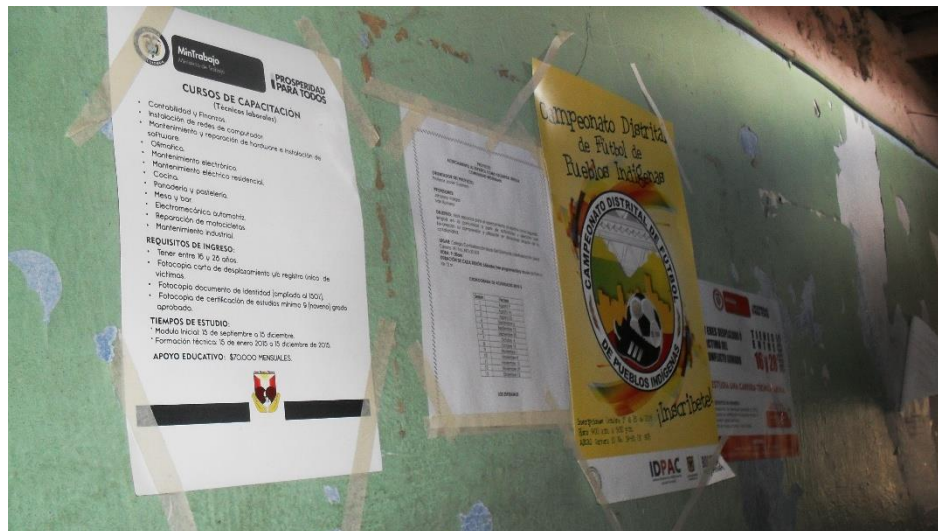
Al visitar la casa del cabildo, las personas se van enterando de otros temas, escuchan lo que se dice en la casa. Ese día, la señora que venía a pedir la corrección de los documentos de sus hijos, se enteró que estaban entregando las cartas de no retorno. Recogió la de su familia, y le recomendaron que pasara la voz a otras familias. Varias casas donde residen los miembros de la comunidad son una suerte de inquilinatos, casas remodeladas de modo que se improvisan apartamentos en los que caben varias familias. Así, en una misma casa o edificación residen varias familias *wounaan*, por tanto están en contacto y así se van dispersando las noticias.

Las visitas tan recurrentes, medio por el que se transmite la información entre la comunidad, es una forma de comunicación propia que permite el contacto permanente entre los miembros de la comunidad. Así mismo, genera el espacio para que se hable la lengua *wounaan* y que ésta cumpla con funciones comunicativas cotidianas entre las familias. Estas visitas permiten la reproducción de relaciones sociales, creación de nuevas relaciones y adopción de nuevos repertorios lingüísticos que vienen de antes de su llegada a Bogotá. Este aspecto corrobora y confirma la categoría **tejidos por las relaciones sociales: retorno simbólico**, delineada en el apartado 4.2. Nuevo territorio propio.

En contraste con esa vía de comunicación oral propia está la cartelera, que exige la lectura de los miembros de la comunidad. Los primeros días de cada mes, Mercedes, la mayor de las hijas solteras de Carmen y Sercelino, se encarga de ir al local de internet de la esquina para descargar del correo del cabildo las fechas de entrega de los mercados del bono Mi Vital. Imprime la lista y la pega en la ‘cartelera’ del cabildo, que es la pared izquierda del corredor de la entrada. Es Mercedes quien se encarga de mandar imprimir las cartas para instituciones u otros avisos de interés para la comunidad y de pegarlos en la cartelera. También hay afiches de los festivales, encuentros, o ferias artesanales de pueblos indígenas de Bogotá.

Siempre va al mismo local donde las tenderas la conocen a ella y a otros miembros de la comunidad, y cuando se trata del manejo de los computadores o hasta redacción de oficios, ellas les ayudan. Mercedes es la única que hace este tipo de actividades para el cabildo, además por el manejo del correo, también está enterada de los pedidos artesanales. El gobernador siempre es quien guarda las USB del cabildo, pero nunca la usa así como tampoco usa los computadores. Él es el primero en quejarse de su uso del español, de no entender muchas de las cosas que le dicen en las instituciones, de no saber manejar el computador para redactar un carta: “en eso ganan los de acá, pero si estuviéramo’ en el campo, mejor dicho, nos moveriamo’ mejor” (Obs, 31.12.14).

Ilustración 7: Fotografía de la cartelera informativa del cabildo



Fuente: archivo propio, octubre de 2014

Durante los días de entrega de mercados, la puerta de la casa casi que permanece abierta por la cantidad de personas que llegan, mientras que la puerta de la habitación de las jóvenes, cerrada y con pasador desde dentro. Hay quienes no entran a ninguna de las habitaciones sino que van directo a la cartelera (figura 3 e ilustración 7) a buscar la fecha que está al lado de su nombre, tienen que recoger en esa fecha su mercado para no perderlo. Albeiro, o la misma Mercedes subrayan en la lista las fechas en las que tienen que ir los miembros más cercanos de la familia. Cuando llegan mujeres que no saben leer, Mercedes, su hermano o alguien que sepa leer les indica en *wounmeu* cual fecha les correspondió para recoger su mercado.

Como medio escrito en español la ‘cartelera’ del cabildo surge como estrategia entre el cabildo y la comunidad. Ésta está acompañada por la oralidad en *wounmeu* y nos remite a lo que se constituye como uno de los medios de comunicación más fuertes dentro de la comunidad: las visitas a la casa del cabildo. Estas visitas tienen varios propósitos desde fines organizativos hasta las visitas más cercanas y familiares.

2.3.2. Prácticas lingüísticas que surgen de la mediación del cabildo

Las reuniones del cabildo se realizan cada quince días en la casa del gobernador. Cuando hay temas urgentes de tratar se convoca a los miembros de la comunidad llamando a sus celulares y mediante la dispersión de noticias a viva voz con las visitas. Estas reuniones se realizan en la construcción del fondo de la casa del cabildo. Mientras que los adultos y algunos jóvenes escuchan y participan en las reuniones, se presta el espacio para que los niños se reúnan a jugar al otro lado del patio y en la plataforma superior de la construcción. A estas reuniones no solamente asisten los miembros del cabildo, sino otros miembros de la comunidad. Aunque asisten más mujeres por el hecho de que los hombres trabajan, hay mayor intervención de los hombres.

Durante los meses de noviembre, diciembre y enero, los temas imperantes en las reuniones del cabildo fueron el conflicto con las organizaciones del territorio y su incidencia en el no reconocimiento del cabildo en Bogotá y el bloqueo de proyectos que adelantaba la comunidad. Este tema generaba también la discusión del retorno al lugar de origen y el plan de salvaguarda. También se trató la construcción de la aldea indígena, el tema de la educación de niños y jóvenes, y la ejecución de proyectos con el IDPAC, la Secretaría de Interacción Social y la Alcaldía Local de Ciudad Bolívar. Cuando los participantes en las reuniones eran miembros de la comunidad los temas eran tratados en *wounaanmeu* con interferencias del español por los temas; mientras que en las reuniones en que asistía un gestor no *wounaan*, se cambiaba de códigos con mayor frecuencia, para facilitar la comunicación entre la comunidad, y de la comunidad con el gestor institucional.

Dado que el cabildo tiene la función mediadora entre instituciones y comunidad, la lectura y escritura es parte importante en las prácticas lingüísticas del escenario. Pues para los proyectos,

la solicitud de servicios y recepción de auxilios median las cartas, oficios, informes, circulares o actas. A continuación, se presenta una práctica lingüística propia del escenario legitimador durante una reunión de la comunidad. La intervención de Emir Carpio es la lectura del acta de una reunión previa y tiene características de los dos sistemas lingüísticos (wounaan y español), y la convergencia de la oralidad y la escritura, propia de cada sistema. Veamos:

Bueno, corregir porque, **mak wounaan** no somo' bueno para reda'tar. Desarrollo **ausim**. Primer puntoden **magan**. Personas contrata'oden: la comuni'ad toma la 'ecisión de acuerdo a la necesida' que hay en la agrupación sacar... de sacar un porcentaje de los siguientes programas, proyectos y personas contrata'o' por la entidadé pública' con apoyo de la comunida'. La asamblea a toma la decisión sacar el 10% para la movilización del cabildo a cada proyecto que salga por la comunidad. **Mua** primerosim. **Mak dau ap**. Como segundo inciso, persona contratada por alguna entidad 5% del sueldo ¿sí?, programa mujere' 5% y adicional a esto, se determina prestar plata con el interés del 3.5% a partir de un mes (...) prestar plata con el interés **khangai mua**, la mayoría están prestando plata del programa' mujere'. Y **mai mugua**, segundo quedajim, segundo ya la programación quedajim pero como: que'a programa'o para el 20 de diciembre a las 8 a.m. la elección del comité, evaluación del comité y programas (...) Adicional a esto, **mak iin**, información sobre el desplazamiento que están pasando en el territorio del Chocó, que **maach kapen** están en la.. en la misma condición. ¿Ya? Que por el momento to'o el mundo está en Buenaventura**uunbat**, están saliendo para podernos salvar la vida. Que la cosa está dura. (Trans, 21.12.14)

El acta había sino escrita por Emir Carpio en español. Sin embargo, la lectura no la hizo al pie de la letra sino que iba incluyendo palabras en wounaan, especialmente conectores discursivos y numerales. Una vez terminó la lectura, fue necesario volver sobre cada punto informado, pero esta vez en *wounmeu*, pues las mujeres tenían dudas sobre los porcentajes de dinero que debía aportarse a la organización, al igual que algunos hombres.

Wounaan no somo' bueno' para reda'tar

Hasta el momento se ha observado que la escritura es uno de los medios de comunicación entre la comunidad y las instituciones públicas. Las cartas, circulares, correos electrónicos, exigen competencias de lectura y escritura así como competencias del manejo del computador e internet. Así mismo, por medio de la escritura también se da un tipo de contacto con el español. No todos los miembros de la comunidad saben escribir. Esta práctica, junto con la lectura, se ha venido imponiendo para la comunidad, de manera que condiciona ciertos aspectos como recibir

información sobre trámites y servicios, exigir el cumplimiento de sus derechos y la participación. Inclusive para la solicitud de empleo en Bogotá, la escritura es necesaria. Sin embargo, a la par que aprenden con las actividades del cabildo, implementan estrategias que les permita acceder a este medio de comunicación eficazmente; como recurrir a tesistas que trabajan con la comunidad.

Sercelino y Emir, como aparece anteriormente, toman como obstáculo en sus actividades el tema de la escritura. En conversaciones con las mujeres, algunas de las mamás de la familia Piraza expresaban que era necesario que los niños asistieran a los colegios distritales para que puedan aprender el español, la lectura y la escritura. El medio, la ciudad, les exige leer y escribir, así como hablar español como medios para exigir sus derechos y lograr una vida digna. Esta precepción de insuficiencia se asocia con la ciudadanía, pues la escritura y la lectura tomaron gran importancia en la educación en el momento en que eran índice de ciudadanía (Ferreiro, 2010, pág. 1).

El translenguaje de las reuniones del cabildo

Dados los temas tratados durante las reuniones, aunque éstas se lleven a cabo mayormente en *wounmeu*, existe una suerte de mezcla de los dos códigos. Tal como se mostraba anteriormente con la intervención de Emir Carpio, su mezcla se debía a la lectura en voz alta del acta de la reunión. A continuación presento la intervención de Abelardo, miembro del cabildo, durante una reunión:

Maach wounaan **organización** jaguata to'avía no está en una... **progresabasim. Estamo'** en... en ... en una **nivel** inkabasim con otra **organización**, kabasim, en cambio jur chak nasanumkhuna, kan quichuanumkhun, jakum **aboga'o**, jakhum **e'tán trabajando en el ministerio**. (Trans, 16.12.14)

Abelardo compara la organización wounaan de Vista Hermosa, Bogotá con otras organizaciones indígenas como la Nasa o la Quechua, pues las otras organizaciones tienen abogados y están trabajando en el ministerio. Con este fragmento es posible identificar una práctica lingüística en la que convergen las dos lenguas usadas por la comunidad tanto en un nivel léxico como morfológico. Las palabras del español pertenecen a un registro que se usa en los entornos de organizaciones indígenas, y también hay conectores y preposiciones. Llama más la atención la

conjugación verbal: {progres.a.ba.si.m} con léxico español y morfología wounaan de negación, presente y declarativo, respectivamente.

En este escenario, en las comunidades Quechua de Bolivia se han analizado casos similares donde hay raíces léxicas de un código, con morfología gramatical de otro (Sichra, 2003). Este dinamismo en el repertorio lingüístico de Abelardo para significar es posible categorizarlo como *translenguaje* (Ofelia García, 2013, pág. 363). Pues se sirve de términos del registro organizativo institucional y sintagmas verbales con su complemento, insertados en la estructura wounaan. Su **translenguaje** fue comprendido, ya que, a diferencia de la intervención de Emir Carpio, nadie solicitó aclaraciones y la comunicación continuó.

Cultura y lengua para legitimar

A raíz de la búsqueda de reconocimiento del cabildo urbano, por parte del gobierno nacional y organizaciones territoriales, la comunidad de Bogotá ha encontrado en identidad wounaan vigente el argumento para obtener tanto el reconocimiento por las organizaciones y el gobierno. A continuación, se puede observar el valor que está retomando la identidad wounaan, junto con otros aspectos culturales:

ALEX DURA: Vea, vuelvo y le digo, ustedes aquí en Bogotá conocen más de cultura que allá, uste' acá hacen las danza', quieren hablar de to'o, quieren manejar to'a la parte cultural. Pero vaya allá.
QUIMELDA: (solape) Danza achukusim (allá no hay danzas).
ALEX DURA: Allá no hay preocupación... La cultura está en el corazón, en el ser wounaan (Obs, 16.12.14)

Este fragmento, además de presentar el conflicto que está surgiendo entre las organizaciones del territorio con el cabildo de Bogotá por manejo de recursos, muestra la necesidad de demostrar su identidad étnica ante el Estado. Para esto, como lo dice Alex, la estrategia en Bogotá es recurrir a los bailes, a la lengua, la cultura y el sentirse wounaan. Es decir, que se está presentando una apropiación de la categoría de indígena por presiones de legitimación. En conversaciones con Albeiro, el concluye que el pueblo Wounaan ha sido visible para el presidente desde que su familia llegó desplazada a Bogotá y ha estado buscando que sus derechos sean cumplidos (Ent, 10.11.14). En la reconstrucción de las comunidades indígenas desplazadas, la

identidad ha tomado un papel importante. Andrés Salcedo (2008, pág. 333) los considera como el medio por el cual las comunidades “recomponen, vinculan y articulan poblaciones, capitales étnicos y capitales políticos de enorme valor y riqueza”. En este sentido, la etnicidad de la que se ha apropiado la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, adquiere relevancia; así como los mecanismos para demostrarlo; por ejemplo durante los talleres y encuentros culturales.

Estas actividades culturales exigen más espacio, así que también se desarrollan en la construcción del fondo de la casa del gobernador. Todos los espacios de la construcción son ocupados, puede ser que por niños jugando o por otros miembros de la comunidad. Estos encuentros también son replicados fuera de la casa del cabildo, cuando la comunidad es invitada a presentaciones culturales, en las que muestran sus bailes tradicionales como el *aguaserit*, el *karichipar* o *echkhumjemkhã*, con sus instrumentos musicales y cantos, hablan de su cultura, de la pintura corporal, de relatos de origen, venta de artesanías y muestras de comida y medicina tradicional.

De la familia, participa activamente en estas actividades Don Sercelino; Carmen, Ramiro, Albeiro y Mercedes asisten y colaboran con mejor frecuencia. Las demás mujeres y jóvenes raramente se dejan ver fuera de la habitación de la izquierda (habitación de las mujeres). Durante la actividad, algunas mujeres dejaron a sus bebés dormidos en esa habitación y a veces se quedaban con ellos, así conversaban con las jóvenes. Esto hace que quienes permanecen en la habitación siempre se enteren de lo que ocurre fuera de ella. Sin embargo, de parte de los jóvenes se muestra disgusto por participar, Germán decía en una ocasión: “ahh, es que eso es para los que acaban de llegar, yo ya no, a mí no me gusta” (Ent, 13.12.14).

Las mujeres son muy importantes en estos encuentros, son quienes bailan y quienes realizan las artesanías, por ejemplo. El taller de manillas con mostacillas y con werregue promovido por el IDPAC estuvo a cargo de Mercedes. Ella preparó los bastidores con tablas y puntillas y los repartió entre las presentes. Las indicaciones iniciales sobre la acomodación del

primer hilo, del segundo y de la mostacilla¹⁰ inicial las hizo siempre en *wounmeu*. Al inicio todas se fijaron en cómo hacía, pero pasado el tiempo se fue armando un círculo, y en pequeños grupitos compartían las mostacillas y charlaban. Durante el taller, me dio la impresión de que yo era la única que estaba aprendiendo a hacer las manillas, porque veía que las demás mujeres algunas más rápido que otras completaban las filas de mostacillas y combinaban los colores con mucha facilidad. Como si a la primera observación hubieran entendido todo el proceso. Más tarde, Mercedes sacó el costal de werregue y solo algunas mujeres sin instrucción previa empezaron a hacer las manillas. Lo que demuestra la cercanía y los conocimientos previos de las mujeres de la comunidad a la elaboración de las artesanías.

La participación de los hombres en este taller fue mínima, uno de ellos se encargó de documentar el taller. Otros hombres permanecían en el patio charlando sobre los talleres y organizando los próximos. Los niños, hijos de las mujeres que estaban presentes, entraban y salían del salón, jugaban entre ellos y subían a la plataforma. Solo entraron cuando trajeron los refrigerios que repartía otro grupo de mujeres *wounaan*, entre ellas Carmen. Primero les sirvieron a los hombres y niños y luego a las mujeres. Todo el taller transcurrió en *wounaan*, desde las pocas instrucciones de Mercedes, hasta los juegos de los niños y los chistes de los hombres y mujeres (Obs, 13.11.14).

Lo anterior es una muestra de que en los encuentros de los proyectos culturales y en los eventos a los que son invitados por fuera de la casa, ciertos aspectos culturales se convierten en los dignos de mostrar en aras a legitimarse ante la ciudadanía y ante el Estado como indígenas poseedores de derechos especiales (Salcedo, 2008, pág. 328). Pues estas prácticas son catalogadas por la comunidad y el cabildo, seguramente por influencia externa, como las más culturales y las que expresan su particularidad e identidad *wounaan* más efectivamente. Viendo fotografías, uno de los niños de la comunidad, al ver la pintura corporal de las mujeres *wounaan* cuando estaban

¹⁰ Abalorio con el que se realizan manillas, collares y otros objetos culturales *wounaan*.

bailando mencionó ¡Cultura! Al igual que Doris, mostrándome un video de una danza tradicional realizada en el Chocó, me dijo: “mire, cultura” (Obs, 5.01.15).

Al respecto, Barth (1976, pág. 6) menciona que las diferencias culturales entre miembros de un mismo grupo se deben a variaciones ecológicas, como podríamos suponer para las comunidades del territorio con la comunidad de Bogotá. El tema es que “algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias raciales son desdeñadas y negadas” (Barth, 1976, pág.6). La comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa elige dichos rasgos culturales, pero algunos de estos han cambiado de ‘lugar’ en la cultura. El *aguacerit* no se está bailando en Bogotá para que llueva, la pintura corporal, *kipar*, no está siendo usada para rituales sino como complemento de la danza, la comida tradicional ya no es cazada ni pescada por ellos mismos. Sin embargo, estos espacios son la excusa para que se reestablezca lazo con dichos elementos culturales, que probablemente, sin estos espacios, no serían practicados.

En cuanto a la lengua como elemento cultural que legitima su etnicidad, también aparece en las discusiones y conversaciones de la comunidad. Es decir, es un rasgo que no es pasado por alto. El siguiente es un fragmento de una reunión entre los cabildos de la localidad de Ciudad Bolívar sobre el proyecto de Lengua Nativa:

REPRESENTANTE UITOTO: para mí y el siona estaba de acuerdo de que nosotros aquí no tenemos lengua materna, aquí las estamos olvidando (...) aunque gracias a dios yo hablo mi lengua normal.

SERCELINO (REPRESENTANTE WOUNAAN): Los wounaan si to’avía nojotro’ hablamos, casi cua..

REPRESENTANTE KAMSÁ: ahh ustedes, han bonito

SERCELINO: cuando salimo’ pues de la casa ya se cambia hay que hablar de español”

REPRESENTANTE UITOTO: Ya se cambia a españoles, jajajaj

REPRESENTANTE KAMSÁ: allá sí es verdad, allá sí es

(Trans, 20.11.14)

Se expone el problema de otras comunidades que están perdiendo la lengua en el contexto urbano. El líder kamsá, que conocía con anterioridad al cabildo y a la comunidad wounaan-nonám, confirmó lo que decía Sercelino sobre la vitalidad de la lengua en la comunidad. Esto ejemplifica que el *wounmeu*, desde el escenario legitimador, adquiere un valor que posiblemente antes no

tenía, es decir, pasaba desapercibido. En este sentido, este capital cultural que traen desde el territorio de origen se convierte en un capital simbólico al legitimar su identidad wounaan, así como los elementos culturales arriba mencionados (Bourdieu, 1997, pág. 108).

Se puede concluir que pese a que no hay acciones concretas del gobierno nacional sobre la protección cultural y lingüística de comunidades indígenas desplazadas y en contextos urbanos, sí ha habido una influencia. La lucha por el reconocimiento ha hecho que la comunidad recurra a su identidad étnica. En cuanto a las acciones del distrito, se han generado espacios tanto por los subsidios de arrendamiento como por los proyectos de fortalecimiento cultural. En estos espacios es posible que se dé el uso de la lengua y transmisión de temas culturales como la artesanía, bailes, comida o medicina tradicional. Esto hace que la lengua no solamente funcione como capital simbólico sino que de hecho se usa primordialmente como medio de comunicación en estos encuentros. Sin embargo, continúa la falta de políticas públicas referentes a estas poblaciones, pues las acciones indirectas no son garantía de la pervivencia de la comunidad, de la cultura y de la lengua wounaan en Bogotá, y continúa la falta de políticas públicas referentes a estas poblaciones.

Resumen

En el apartado presenté el papel organizativo y mediador del cabildo wounaan, que crea un escenario que legitime la etnicidad. Las categorías identificadas fueron: **Wounaan no somo' bueno para reda'tar, El translenguaje de las reuniones del cabildo y Cultura y lengua para legitimar**. De esta manera, los factores que permiten la pervivencia de la lengua son el fortalecimiento de las redes internas de la comunidad mediante la organización y la lengua y otros aspectos culturales como capital simbólico en la lucha por el reconocimiento y la dignidad de la comunidad. El siguiente apartado es el escenario más privado: la familia.

2.4. El escenario hermético

“Pidu, pidu” (ven, ven) decía Carmen Tulia a su nieta de un mes de nacida que se acababa de despertar y estaba llorando. El llanto salía de dentro de una especie de toldillo que protege la cama, hecho con tela de sábanas y amarrado al techo con lazos. “¡Iuuuukakiti! ¡iuuukakiti! mu

khaa” (ríete ríete mi niña), tenía a la bebé en brazos. Carmen era la única que estaba de pie. Sercelino había salido al Ministerio del Interior a denunciar que unos hombres en moto andaban persiguiéndolo a él y a otros dos wounaan, Ramiro había salido temprano a la universidad y aún no llegaban los obreros que trabajan en la construcción del fondo.

Las jóvenes se iban despertando por la bulla de la bebé, de mi conversación con Carmen y del televisor que Teresa P. recién había prendido. Con calma, cada una se iba levantando, Nohemy desató y recogió el toldillo de la cama donde había dormido con su hija y con su hermana. Teresa I., que duerme en la cama del lado junto a su prima, se acomodó la paruma (falda wounaan), diciendo “Mu jasogthunum” (tengo hambre) fue hacia la cocina y volvió con *apachel* (agua de panela) y pan. Mercedes fue la primera en arreglarse y empezar a trabajar lijando unos cuchillos para mantequilla con un adorno en werregue en la habitación del fondo (Obs, 29.05.14).

La puerta de la habitación de las jóvenes permanecía cerrada (figura 3), Carmen se había sentado en la cama en el lugar más iluminado de la habitación: bajo la ventana que da a la calle. Había entrado con su costal de lona donde tenía las fibras de werregue, la aguja y el jarrón que estaba tejiendo. Continuó su tejido del día anterior, no duró mucho en él porque fue a abrir la puerta de la casa. ‘¿Jagau?’ (¿Qué hace?), saludó, había llegado María a lavar la ropa en la lavadora. ‘¿Khain?’ (¿Quién es?) Le preguntó Nohemy cuando regresó a la habitación. ‘Kala’ respondió, retomando su tejido. María de cuando en cuando entraba a la habitación y se entretenía con el programa mañanero que las demás estaban viendo, el televisor continuaría prendido toda la mañana. Entre interrupciones largas y cortas, quien estuviera en la habitación se iría enterando de lo que ocurría en la televisión. Más tarde, llegó Doris con su bebé, Angely rápidamente pasó a manos de sus tías quienes la acomodaron en la cama y la estuvieron cuidando mientras estuvo en la casa (Obs, 29.05.14).

Ilustración 8: Fotografía de una bandeja tallada en madera y tejida en werregue



Fuente: archivo propio, enero de 2015

Durante la mañana, fueron varias las veces en que Carmen retomó su tejido así fuera por cortos periodos entraba y se sentaba en el mismo lugar. Mientras tejía, escuchaba y hablaba con las demás mujeres de la habitación. Constantemente golpeaban a la puerta de la casa y era ella quien abría, era gente de la comunidad que venía a preguntar por el Gobernador Sercelino, algunos decidían esperarlo por lo que pasaban al cuarto de la derecha, el cuarto del cabildo (Obs, 29.05.14).

Si la habitación de la derecha funciona como la oficina del cabildo, la de la izquierda es el refugio de la familia, especialmente de las jóvenes (figura 3). Es una habitación oscura. Su única ventana que da a la calle, aunque pequeña y con vidrios opacos, les permite decidir si salir a abrir la puerta de la casa, todo depende de quien esté golpeando. Además de las dos camas y el televisor, resaltan las maletas en donde guardan su ropa y la de la bebé. La habitación está atravesada por cuerdas, donde cuelgan toallas, parumas y ropa. El hermetismo se renueva cada que están las moradoras de la habitación: cuatro jóvenes y una bebé. Allí también entran sus papás, hermanos y sobrinos, y las visitas más cercanas; como cuando estaban Quimelda y Favelicia con sus respectivos hijos. Quimelda había llegado con su esposo Felipe, quien revisaba el presupuesto del cabildo junto con el gobernador en la habitación del lado. Favelicia también estaba acompañando

a su esposo José que se encontraba trabajando en la construcción del fondo de la casa (Obs, 14.11.14).

Las telenovelas se convirtieron en ruido para darle paso a las conversaciones con las moradoras del cuarto. Las dos visitantes, María, Carmen y Mercedes conversaban sobre los mercados y la falta de cupos en los colegios de la localidad. Mientras que las demás hijas de Carmen, aunque escuchaban esa conversación, también comentaban entre ellas lo que hacían las dos niñas, a veces llamando la atención de todas las demás. Así como antes de las visitas, se escuchaba el *wounmeu* en las dos conversaciones simultáneas. En la primera había préstamos como: ‘Mi Vital’, ‘mercado’, ‘cupos’, ‘estudio’, y el español provenía del televisor, que había pasado a segundo plano. De pronto, Quimelda me preguntó: ‘¿Pu uunsieji wounaanmeu?’ (¿entiendió el *wounmeu*?). Sin darme espacio para responder añadió: ‘a nojotras nos pasa lo’ mijmo con español. Pedimos que nos repitan do’ vece’, porque no entendemo’, queremos aprender para hablar con la gente. No entendemo’” (Obs, 14.11.14).

2.4.1. Cultura wounaan cotidiana

La habitación de la izquierda es el espacio donde permanecen las mujeres de la familia la mayor parte del día, allí interactúan y realizan varias actividades ligadas a su cultura por eso la denomino habitación de las mujeres. Como una suerte de refugio, la puerta de la habitación permanentemente cerrada, y en ocasiones asegurada desde dentro, expresa la separación de su mundo con lo externo, la búsqueda de intimidad y privacidad. Es en esta habitación donde se usa aquella especie de toldillo, como el que ponen en Unión Balsalito, Chocó para alejar los minúsculos visitantes nocturnos, ahora reproducido con sábanas para proteger del frío y de lo que cause enfermedades o molestia a la bebé. Allí, las camas son compartidas como las colchonetas y las habitaciones en el Chocó. Donde las mujeres permanecen en con sus parumas de colores antes de ducharse o mientras no tengan que salir de casa.

La cocina es usada por todas las mujeres en distintos momentos del día, varios desayunos o almuerzos se hacen según la dueña del mercado o los comensales; tal como observé entre mamá

e hija mayor en Unión Balsalito, Chocó. La familia de la hija mayor estaba en proceso de construir su casa, pero mientras tanto comparte la cocina y duerme con sus hijos y esposo en uno de los ambientes de la casa de sus padres (Obs, 10.05.15). En el caso de la narración al inicio del apartado, dos de las hijas ya tienen su casa aparte producto de los auxilios, pero van a casa de sus padres, una a usar la lavadora, y otra para que cuiden a su bebé. El uso de apodos es generalizado, connotando así una historia compartida y una relación más cercana, ‘kala’ le dicen a María, y así cada uno es tratado con una palabra distinta a su nombre.

Teresa I., Nohemy y Teresa P. hacen las manillas de werregue en su habitación; Mercedes hace los cuchillos alternando entre su cuarto y el taller donde están las máquinas para trabajar la madera; Carmen teje preferentemente allí, aunque también en la habitación del cabildo, junto a María, o Floricelda, las dos últimas alternan su trabajo entre su casa y la del cabildo. Alrededor de esta práctica y del cuidado de la bebé se desarrollan la mayor parte de las actividades en la habitación. El refugio de las mujeres parece ser el nicho cultural donde las mujeres crían y crean. Crían a los niños mientras sus voces le dan vida al *wounmeu* y sus manos a las artesanías.

Wounaan cotidiano: política lingüística en la práctica

La cotidianidad de estas actividades es acompañada por el *wounmeu*, con las visitas se habla sobre los 60 niños sin cupo en los colegios de la localidad, de las familias que se pierden cuando salen del barrio a recoger los mercados, de las noticias que llegan del Chocó cuando hablan por celular con sus familiares. Ya en mayor intimidad, entre chistes, las jóvenes hablan del cuidado de sus cuerpos, de las edades para aplicarse aceites. Así como se presenta al inicio, la abuela arrulla a Dana y Tere se queja del hambre. La casa del cabildo, particularmente, la habitación de las mujeres es el territorio del *wounmeu*, dadas las actividades de hombres y mujeres, las madres están al tanto de los hijos durante todo el día mientras que los papas salen a trabajar o realizar diligencias.

Ilustración 9: Fotografía de la habitación de las mujeres



Fuente: archivo propio, noviembre de 2014

Si aplicamos los elementos para que la transmisión (Pratt, 2015) de la lengua sea exitosa al contexto familiar, observamos que los niños están expuestos a la lengua durante el tiempo que están en casa y en los encuentros culturales. Por eso mismo, se cumple el input o recepción, la posibilidad de uso y el esfuerzo para comunicarse cotidianamente. Que las *wounnwin* (mujeres wounaan) hablen su lengua cotidianamente en la casa, permite la transmisión del *wounmeu* y la crianza de los hijos a través de ésta. Se transmiten contenidos cotidianos, algunos de ellos son culturales (uso de los espacios, el tejido, cuidado personal, relaciones personales) mientras que otros son de la vida propia en Bogotá (el trabajo remunerado, el colegio, los mercados). Para las mujeres wounaan, la transmisión y uso cotidiano del *wounmeu* no es un tema político, además muchas de ellas no tienen otra opción.

Las mujeres hablantes de ladin tampoco consideran que la transmisión de la lengua a sus hijos tenga que ver con política (Rasom, 2014, pág. 86). Sin embargo, en tanto se convierten como

comunidad en un interlocutor del Estado exigiendo derechos así como recibiendo ayudas del mismo, sus acciones cotidianas se leen como un ejercicio de ciudadanía intercultural (López, 2009, pág. 194)

En contraste con el escenario legitimador, donde la lengua es posicionada como un capital simbólico, en el escenario hermético, la lengua es un rasgo pasado por alto, debido a su cotidianidad y, por tanto, su carácter de hábitos lingüístico. El uso cotidiano de la lengua condensa la política lingüística propia de la comunidad, ya que hablar en *wounmeu* es una acción política de la comunidad. A pesar de que las mujeres sientan la urgencia del español para participar en la vida política de la comunidad y no sean conscientes de su acción política al transmitir la lengua *wounaan* a sus hijos, interactuar y transmitir la lengua *wounaan* es un posicionamiento político. Vemos entonces que en la acción cotidiana de hablar y transmitir el *wounmeu* se condensa una resistencia lingüística de la comunidad *wounaan*, mediante la cual se apropia del espacio que ha reconstruido la comunidad tal como ha propuesto Ulloa (2012, pág. 18) con sus territorialidades alternativas.

Esta separación expresada en la puerta cerrada manifiesta que aquellos rasgos culturales tomados como emblemáticos en el escenario político son rechazados especialmente por los jóvenes de la familia Piraza. En los apartados anteriores se ha venido delineando una actitud de desagrado por parte de los jóvenes de la familia hacia el cabildo, sus actividades, los bailes tradicionales, la idea de aldea indígena, las clases de español (cuando aclaran que ellos no las necesitan porque ya lo saben). Pese a la diferencia que los jóvenes Piraza marcan en sus discursos y actitudes con el resto de la comunidad por haber llegado antes a la capital, no dejan de ser *wounaan*. Como se acaba de ver, permanecen rasgos culturales en la cotidianidad de su habitación. Ahora, en cuanto a su discurso sobre su sentir *wounaan*, desde el escenario hermético surgen las voces presentadas a continuación.

Wounaan como regalo de dios

Nohemy y Teresa P. repetían lo que había dicho su mamá a la pregunta de porque eran wounaan:

NOHEMY: Porque dios dio así
TERESA PIRAZA: porque dios dio así
CARMEN: lo dejó así
TERESA ISMARE: nacimos en esta comunidad
ANGÉLICA: y ¿les gusta?
Nohemy: sí
TERESA ISMARE: sí
(Ent, 2.12.14)

El considerarse wounaan como regalo de dios no ha sido únicamente respuesta de Carmen y de sus hijas menores. En otra oportunidad Germán también lo decía, pero esta vez extendiéndolo al *wounmeu* y sintiéndose orgullo de este por ser regalo de dios (Ent, 27.12.14). Esta categoría de identidad wounaan está en relación con el elemento afectivo propuesto por Pratt (2015) para la transmisión de la lengua, pues la relación con su lengua tiene una dimensión espiritual. A continuación se observa la concepción de la lengua en la identidad wounaan.

Porque ma meuawei: por nuestra lengua

ANGÉLICA: ¿usted se considera wounaan?
TERESA PIRAZA: sí
ANGÉLICA: ¿por qué?
(...)
CARMEN: porque ma meuawei
TERESA PIRAZA: ¿escuchó?
ANGÉLICA: porque ma meuuu...
TERESA PIRAZA aawei
NOHEMY: aawei
ANGÉLICA: aawei
NOHEMY: porque es nuestro idioma
TERESA ISMARE: por la lengua
ANGÉLICA: ¿o sea que el wounaan es wounaan porque habla?
CARMEN: sí
TERESA PIRAZA: sí
(Ent, 2.12.14)

En esta conversación queda claro que tanto la mamá Carmen como las jóvenes se consideran wounaan, lo más interesante es que asocian su identidad wounaan con su lengua

materna, que en *wounmeu* responde Carmen Tulia como *ma meuawei* (mi lengua). Más adelante, la misma Carmen ubicaba a la lengua como la diferencia entre indígena y *wounaan*: ‘son diferente, *wounaan* habla la lengua, indígena no, perdieron la lengua’ (Ent, 2.12.14). Tal vez porque su hijo Germán le había dicho: ‘indígenas no son *wounaan*, ma, pueden ser *uitoto*, *chamí*’ (Obs, 27.12.14). La respuesta de Carmen también pudo deberse a que una semana antes había aparecido el tema del Proyecto de Lengua Nativa, y en una de las reuniones se enteraron los *wounaan* que otros indígenas en Bogotá habían perdido su lengua. Albeiro y Sercelino contaron en la casa lo sucedido y cuando Mercedes se enteró de eso no comprendía que hubiera jóvenes en otras comunidades indígenas que no querían hablar su lengua. Esta manera de concebir la lengua como parte fundamental de la identidad étnica y personal también constituye una manifestación de la resistencia lingüística y cultural de la comunidad.

El siguiente es un fragmento de la entrevista sostenido con Albeiro:

ALBEIRO: la diferencia *wounaan*, para mí... para mí es *wounaan* indígena sale lo mismo, pero, lo cambiaron. To’oo es *wounaan* indígena como del Cauca. Cauca es indígena, usted se va y llega donde estoy yendo en ese la’o, to’o es indígena. Solamente la referencia le cambia qué están hablando. Eso nomá’

ANGÉLICA: mmm

ALBEIRO: como el ooo español con otros... o inglés... ya son diferente’

ANGÉLICA: ¿y a usted le gusta ser *wounaan*??

ALBEIRO: sí, porque to’os somos indígena, *wounaan*, *wounaan*. La mayoría hablan *wounaan* pero ya la ciudad’ lo cogen to’oo

ANGÉLICA: indígena también...

ALBEIRO: es para mí es, para mí es indígena lo abarca to’o

ANGÉLICA: ahhhh

ALBEIRO: y *wounaan* solo un solo, un solo de ellos

ANGÉLICA: mmm y ¿a usted le gusta ser *wounaan*?

ALBEIRO: **sí, yo yo, siempre hablo *wounaan***

Ent, 10.11.14

Albeiro relaciona su identidad con las comidas y con el uso de hierbas para curar, aunque aclaró que por ser evangélicos no las usaban mucho. También ubica a la lengua como parte de su identidad *wounaan*, siendo la lengua la manera de diferenciar a su pueblo con otros pueblos. Esto último parece haberlo identificado al llegar a la ciudad y conocer otros pueblos indígenas.

Esta concepción sobre la lengua como parte importante de la identidad da lugar al tema de ser medio *wounaan*. Veamos:

ANGÉLICA: ¿si hay uno que no habla entonces?
 TERESA ISMARE: no es wounaan, jejeje
 TERESA PIRAZA: medio wounaan
 TERESA ISMARE: medio... medio wounaan
 NOHEMY: medio chi puich
 ANGÉLICA: un ejemplo, si yo aprendo a hablar wounaan ¿soy wounaan?
 TERESA ISMARE: sí, medio wounaan, jajajajaja
 ANGÉLICA: ¿Por qué? ¿Qué me faltaría?
 CARMEN: porque negor uuiauwei
 (Ent, 2.12.14)

Continuando con la entrevista a las mujeres Piraza, se confirma la relación entre la identidad y la lengua. La lengua determina parte de su identidad así si un blanco aprende el *wounmeu*, no dejará de ser *negor*, en mi caso *negor uui*. Éste apelativo, *negor*, se refiere a las personas externas a la comunidad. Dado que tradicionalmente los wounaan han tenido mayor contacto con poblaciones afrocolombianas, esta palabra literalmente significa negro. Sin embargo, por extensión es aplicado para referirse a cualquier otra persona externa, sea negra o mestiza. Aunque a modo de chiste, el tema de ser medio *woun* y medio *negor* surgió varias veces en diferentes situaciones y conversaciones. Por ejemplo José Lito miembro del cabildo decía que el día que alguien de la comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa tenga un hijo con un *negor*, el niño será mitad wounaan y mitad español porque aprendería ambas lenguas (Obs, 15.01.15).

Así, para la comunidad la identificación con uno u otro pueblo tiene una dimensión lingüística. Por un lado, se reconoce una diferencia entre ser wounaan y ser indígena que está referida directamente a la lengua. Ya sea porque el indígena habla otra lengua o porque perdió su lengua y adoptó el español. Por otro lado, aquellos niños que están aprendiendo dos lenguas, debido a la identidad de sus padres, son considerados con identidad doble. Tal es el caso de Damaris, familiar más lejana cuyos hijos están aprendiendo *wounmeu* por ella y embera por su esposo (Obs, 21.12.14). Igual ocurre con Alirio quien considera que su hija es mitad wounaan por su esposa y mitad siapidara como él (Obs, 27.10.14), aunque en la práctica, él habla siapidara cuando llama a sus papás, de resto habla wounaan con la familia su esposa y español en su trabajo

de vigilante. De esta forma, para los wounaan la lengua es una diferencia de donde emanan identidades (Restrepo, 2012, pág. 132)

Para la familia y la comunidad, si no se continúa con la transmisión de la lengua es posible que se deje de ser indígena. El siguiente extracto corresponde a una entrevista realizada a Ramiro Piraza, padre de dos hijos y recién designado por el cabildo como representante de la Mesa Local Indígena y, por tanto el proyecto de Lengua Nativa:

RAMIRO: uno piensaa... uno piensa a treinta año, pero cómo... cómo dejar digamo, después de treinta año: ¿se pierde o no? para eso hay qu... hay que organizarlo, hay que preparalo. Hay que estar hablando constantemente. Así sea que pierda unas palabra, un concepto por allá, pero hay que... hay que mantenerlo vivo, digamos ahí, desde ahí

ANGÉLICA: mmmm

RAMIRO: ese es el único vacío que yo hallo, por eso yo nunca hablo con mis chiquitines no hablo en español. A veces uno quiere hablar pero, ahh, noo. Eso no es mi idea. Si yo hablo en español, pues ya ello' empiezan a hablar en español y cuando ya estén grande, no pues esto... la lengua wounaan, no le interesa. Se sienten así lo' niño'

ANGÉLICA: ahhhh

RAMIRO: ya uno empieza hablar por ese la'o, ya...

ANGÉLICA: y ¿ellos hablan español y wounaan?

RAMIRO: sí, síiiii

ANGÉLICA: y ¿quieren que los niños de acá aprendan las dos?

RAMIRO: **¿los niños de acá? pues obviamente sí, porque ellos están en una ciudad. Tienen derecho de... de hablar y tienen su propia, digamo', pensamiento de de de de no dejar, digamo', la lengua nativa**

ANGÉLICA: ahhh

RAMIRO: alguno, por ejemplo, he tratado, digamo, el tema en una reunión. Hay que hablar a sus hijo, a sus niño, digamo, en lengua porque si uno empieza a hablar en español, pues obviamente va... va a perder, digamo, va a perder en dos, tres año

(Ent, 2.12.14)

La primera parte subrayada del extracto explicita la estrategia de hablar cotidianamente para mantener el *wounmeu* vigente en la ciudad, así como para transmitirlo a los niños. Para él, la lengua es fuerte porque los papás les hablan a los hijos porque se sienten más cómodos hablando así. Puntualiza que es mejor enseñarles desde pequeños, antes de que no quieran aprenderla o hablarla cuando crezcan. Ramiro tiene dos hijos que nacieron en Bogotá, pero actualmente están en Cali con su mamá, dado que él está realizando sus estudios universitarios. En temporada de vacaciones sus hijos lo visitan, y como los demás niños que están en la casa se comunican en *wounmeu*. Su contacto con el español ha sido en el colegio y por medio de la televisión.

Una vez planteada la pérdida de la lengua, no le importa el desuso de algunas palabras en su lengua materna o su cambio al español, dando a entender que mucho más grave sería la pérdida total de la lengua. Si ellos no transmiten la lengua, al final le da un tiempo de pérdida de 2 ó 3 años. Finalmente, en negrilla está el tema del aprendizaje de ambas lenguas, del español como derecho en la ciudad y del *wounmeu* con el pensamiento de no dejar de hablarla. Ramiro usa la palabra **derecho** demostrando una posición política a diferencia de plantearla como necesidad y utilidad de aprender una lengua, se observa que es un concepto intercultural elaborado (comunicación personal de Mario Girón). Más adelante vincularemos este tema con la categoría.

Albeiro es más extremo al decir “toca enseñar la lengua porque si no se pierde to’o y deja de ser indígena, imagine. También el español porque hay vece’ los niño’ no entienden en el colegio” (Ent, 19.5.15). Su preocupación expresa que con la lengua se perderían más cosas, aunque no especifica a que se refiere con ‘*se pierde todo*’. En una conversación previa, Albeiro comentó que es constantemente citado a reuniones en el colegio porque uno de sus seis hijos no avanza escolarmente. Considera que se debe a que su hijo de 13 años no comprende bien el español y que si estuviera en una escuela del territorio sería diferente.

Germán coincide con que los niños deben aprender las dos lenguas, pero hay niños que van al jardín o al colegio y ya no quieren hablarla (Ent, 27.10.14). Es el caso de Yadira Piraza que estudia con su primo Juan, ambos nietos de Carmen y Sercelino tienen nueve años. En una caminata por el barrio Juan me dijo que sí era *wounaan*, pero Yadira dijo que ella no quería ser *wounaan*. Cuando le preguntaba por qué, no me respondía. Después de un rato de insistir, Juan me dijo que era porque en el colegio le decían *Pirata* a Yadira por su apellido (Piraza) y que a ella no le gustaba. Además, que otras dos niñas les decían que eran feos y que su letra también era fea (Obs, 10.11.14). Durante el trabajo de campo, fue la única percepción negativa hacia la identidad *wounaan*.

2.4.2. Las ‘fisuras’ cotidianas

El televisor es el compañero de varias actividades femeninas que se realizan en la habitación. El aparato queda prendido transmitiendo la programación de la mañana y las mujeres le prestan atención por momentos. Las jóvenes siguen las historias y a ratos su mamá también, en alguna ocasión ella preguntó para identificar a la antagonista: ‘¿Chi mala?’ (¿es la mala?) (Obs, 15.01.15). A diferencia de lo que ocurre con las novelas, las películas sí se convierten en el centro de atención. Las compran en los chuzos¹¹ de la zona comercial del barrio y se las rotan entre primos. Entre las películas preferidas están las de suspenso combinado con aventura como las de *Pirañas*, o la de las anacondas que vuelan y terminan depredando una población completa. Las ven entre gritos, y Carmen se sale de la habitación cuando se pone muy nerviosa, diciendo ‘oobakosim, akhanaksim’ (No quiero ver, está feo). Estas películas son igualmente vistas por las mujeres y los niños.

Las infantiles como los **Pitufos** o **Frozen** son vistas cuando están de visita los más pequeños de la familia como los fines de semana o durante las vacaciones, pero las ven las jóvenes también. En cambio, películas con temáticas cristianas como **Dios está vivo** tiene mayor audiencia entre las jóvenes que asisten a la iglesia evangélica. Es una película que vieron varias veces, principalmente Teresa I. quien lo hizo con la biblia en mano, repasando los pasajes que previamente había subrayado y que aparecían en la película. Cuando no está prendido el televisor, suenan compilaciones de música cristiana en géneros como el vallenato, reggaetón y rap.

Así como los **rasgos culturales** otorgan un carácter hermético a la habitación, existen **rasgos externos** que la fisuran. Estas películas americanas, novelas mexicanas y colombianas, y géneros musicales actuales son algunas de las fisuras de este mundo que a ratos parece hermético. Estos objetos externos vienen de la mano con el español. Aunque las películas son americanas, vienen dobladas al castellano. Mientras que algunas de las canciones cristianas sí permanecen en inglés. De ahí parece venir el deseo de los jóvenes de querer aprender el inglés, además del español. Esta exposición, igualmente cotidiana, al castellano explica que las mujeres de la familia entiendan

¹¹ Tiendas ambulantes ubicadas en las aceras de las zonas comerciales

el español, pero como el contacto con este no exige una producción oral, esta competencia está más limitada. Es decir, que tienen el input, pero no la posibilidad de uso del español (Pratt, 2015).

Español como medio para alcanzar la ciudadanía

Otra fisura, ligada a la anterior, son las voces de las mujeres mayores expresando su deseo de aprender español. Estas voces que surgen en el escenario hermético, como expresaba Quimelda, a partir de mi presencia allí: “queremos aprender para hablar con la gente. No entendemo” (Obs, 14.11.14). De manera similar, en otra oportunidad Carmen decía que quería aprender español, para poder hablar con la gente que viene a la casa o para cuando tiene que recoger el mercado (Ent, 2.12.14). Estas intervenciones están conectadas con los demás escenarios donde se mueven las mujeres y la comunidad, quedando manifiesta aquella percepción de que su participación política está limitada por no saber el español propio de dichos escenarios.

Así como desestiman su posicionamiento político al ser las principales transmisoras del *wounmeu*, perciben su participación limitada e incompleta por no usar el español. Esto nos lleva a la pregunta: ¿para que las mujeres wounaan puedan participar en la vida ciudadana tienen que aprender español? Antes apareció la percepción de Sercelino sobre el uso de las dos lenguas: habla wounaan en la casa y cuando salen de ella en español (Obs, 20.11.14). La idea que subyace a esto es que manejar las dos lenguas permite, por un lado, defender sus derechos y, por otro, ejercerlos en su espacio propio, y la apropiación de este espacio es visible en el uso del *wounmeu* en él. Esta acción cotidiana de hablar el *wounmeu* en casa representa un ejercicio de ciudadanía, en el que se muestra la apropiación de territorios, y construcción de relaciones a través de las prácticas lingüísticas de la comunidad. La ciudadanía que ejerce la comunidad no implica la pérdida de su lengua, por el contrario es una ciudadanía que aún se está manteniendo en la diferencia (Rivera en López, 2009, pág. 200).

El espíritu de las lenguas

Los rasgos culturales y los externos ilustran “cuan permeables se vuelven ‘nuestras fronteras’” (Rosaldo, 2000, pág. 65). Estos no pueden ser tomados como elementos *aislados*, no son del todo divisibles como lo he venido presentando. Las fisuras son inseparables de su

hermetismo. Entonces, no se trata de separar lo interno (lo wounaan) con lo externo (lo occidental) sino mostrar la compleja relación entre **lo hermético** y sus **fisuras**, ya que la cultura es una intersección entre cuestiones internas y externas (Rosaldo, 2000, pág. 41). Para reforzar esta idea a continuación presento la última fisura del escenario hermético. La siguiente práctica cultural ilustra lo anterior:

Cuando nace un niño wounaan en Bogotá, es más frecuente que lo reciba una partera que un doctor en un hospital, ni la madre ni el niño reciben el tratamiento y las hierbas propias del territorio, solo cuentan con la experiencia de la partera, de las demás mujeres y de su propia fortaleza. El cordón umbilical no se corta, se cae solo, cuando le ha transmitido todos los nutrientes que el niño necesita, es en ese momento la ‘obligada’¹². Discusión con la ombligada: En la cicatriz que recuerda la conexión física con la mamá, se le aplica la ceniza, ahora conectado también al territorio y a su vida en la comunidad.

La mamá le echa ceniza en su ombligo para protegerlo y para adquirir las habilidades para vivir en el territorio. “El polvo apena”, dice Sercelino. ¿Y se lo echa solo la mamá? Pregunto. “La mamá apena”. “Wanan”, dice Carmen. La abuela también, traduce Sercelino. “Pero toca recién naci’o” dice Germán (Tran, 19.12.14). Ellas deciden qué espíritu va a tener su hijo, como práctica territorial revela la relación entre lo que significa ser *persona* wounaan con el territorio, entonces para que sea buen cazador y sea veloz el niño tendrá ceniza de uñas de tigre porque adquiere el espíritu del tigre; para que trabaje por la comunidad, ceniza de hormiga; podrá curar las picaduras de serpiente con su saliva y al mismo tiempo estar protegido de estas, ceniza de piel de serpiente; para ser rápido, ceniza de uña de armadillo (Trans, 19.11.14). La mamá también puede decidir aplicarle ceniza de araña, de uña de mapache, de mico o de una persona mayor, como la abuela o alguien que tenga habilidades admirables.

Así, la relación entre esta práctica y el territorio es clara ya que el polvo o ceniza protege de posibles accidentes a ocurrir en el territorio como las picaduras de serpiente o insecto, o para

¹² Aunque este procedimiento se denomine en la literatura como ombligada, en el español propio de la comunidad se le nombre ‘obligada’.

que el niño adquiriera las habilidades que entraña el espíritu. Algunos académicos sostienen que existe mayor evidencia de que esta práctica viene del África y fueron los afrocolombianos quienes la transmitieron a las comunidades indígenas con las que conviven en el Pacífico (Arocha, 1998, pág. 203). Esta práctica con todas sus variantes demuestra la sensible conexión de aquellas comunidades con su territorio también ha llegado a Bogotá, igualmente generando relaciones con este nuevo espacio.

A Dana, la bebé que tranquilizaba Carmen en el relato inicial del apartado, su mamá Nohemy le polvoreó ceniza de hoja de diccionario español-inglés (Trans, 19.11.14). A Angely, quien nació seis meses antes, su mamá le aplicó ceniza de hoja de periódico, así como a Julito, primito de ellas que ahora vive en Cali (Trans, 19.11.14). A la hija de Germán, quien nació en mayo de 2015, Floricelda le aplicó hoja de cuaderno. Para Nohemy, la ceniza de diccionario no implica que el *wounmeu* se pierda, pues todos los niños lo aprenden porque es cotidiano y natural. Es decir que se confirma que el *wounmeu* es intrínseco a la identidad *wounaan*.

Aquel día, “el abuelo Sercelino alcanzó a escuchar la explicación que daban sus hijos y nietos sobre la ceniza del diccionario, inmediatamente dijo que echarle ceniza de cuaderno, periódico o diccionario a los bebés no funciona: ‘Eso no tiene espíritu’. El espíritu que se le da a los niños, para que tengan algo de su esencia. La hija menor y su prima empezaron a hablar y reírse sin ponerle más atención, diciéndole un apodo. No les gustó que les dijera que la ceniza del diccionario no servía. Cuando Sercelino salió de la habitación de las jóvenes porque lo habían llamado de la habitación del cabildo, Germán dijo: “eso sí funciona, es que él (Sercelino) no sabe” (Trans, 19.11.14).

De esta manera, si en Chocó es necesario predisponer al aprendizaje de las habilidades de los espíritus del entorno, en Bogotá, continuando con esta lógica territorial, es necesario adquirir el **espíritu del lenguaje**. Para Arturo Escobar (2005, pág. 146), esta práctica propia del pacífico “establece una relación muy íntima entre el individuo, el territorio y la comunidad étnica, una relación muy distinta que se establece en la modernidad”. Es posible ver esta compleja relación entre esta práctica cultural que expresa toda su conexión con el territorio (la ombligada) y el

español como lo propio de la sociedad dominante. En el fondo, lo que esto expresa es que aunque la comunidad wounaan-nonám fue desplazada físicamente, con todo lo fuerte que esto ha implicado para la familia, no se dio una desterritorialización mental, es decir su relación con el territorio continúa, la idea de manejo de territorio permanece en los hijos (Escobar, 2014). Esta idea de territorio no está exenta de conflictos y adaptaciones como se observa entre los hijos y nietos y el abuelo Sercelino.

Esto nos lleva al principio del apartado, el retorno simbólico, pues, siguiendo a Salcedo (2008, pág. 333) quien menciona que el nicho primordial no es necesariamente el lugar de origen. El nicho cultural de la comunidad está con la comunidad, en la reproducción de sus prácticas culturales en relación con el medio en el que están: la ciudad. Hemos visto a lo largo del numeral del escenario hermético, la importancia que tiene la transmisión de la lengua wounaan ya que es un componente afectivo de la persona wounaan. Igualmente se ha visto la necesidad de aprender español para defender sus derechos, y tener una vida más digna. Entre estos dos aspectos se evidencia el componente espiritual que le asignan a las dos lenguas: como regalo de dios y con la práctica de la ombligada.

Esta iniciativa de la misma comunidad que visibiliza su relación con su lengua propia y con el español que bien puede verse como una política lingüística desde abajo. El uso de las lenguas está en relación al contacto, a la adscripción generacional, a la práctica y la cotidianidad, razón por la cual plantear el aprendizaje del español como aula de clase no sería tan significativo para la comunidad. Considero, que esto demuestra tanto la búsqueda como el ejercicio de la ciudadanía intercultural. No se trata únicamente de ser bilingües, sino de comprender dos esquemas culturales.

Resumen

Este apartado muestra la relación de la familia con su lengua propia y con el español. Los dos apartados sobre el hermetismo y fisuras dan paso a las cinco categorías presentadas son el wounaan cotidiano: **Política lingüística en la práctica, Wounaan como regalo de dios, Porque ma meuaawei: por nuestra lengua, Español como medio para alcanzar la ciudadanía y el espíritu de las lenguas.** El escenario hermético completa la explicación de los retornos simbólicos

de la comunidad, su apropiación con el territorio y su ejercicio de ciudadanía intercultural. El factor para la preservación de la lengua que sobresale en este escenario es la existencia de un nicho cultural propio desde donde se refuerza la identidad wounaan y le imprime a la lengua un valor afectivo.

Resumen del capítulo

Las categorías del primer apartado, el nuevo territorio propio, sientan las bases sobre las cuales se presentan las demás categorías y prácticas lingüísticas de los demás escenarios. **Añoranza de paraíso y Tejidos con werregue: retorno simbólico al Chocó** son categorías sobre la relación de los miembros de la familia con su territorio propio. El tema de los retornos simbólicos es recurrente durante todo el capítulo con las prácticas cotidianas que se van describiendo. Las categorías **Entre el desplazamiento forzoso y la falta de oportunidades**, así como **Tejidos por las relaciones** son categorías que muestran la llegada y organización a partir de relaciones preexistentes que se activan con la migración. Esto permite la construcción de un territorio propio, lugar de prácticas culturales y lingüísticas que permiten la reconstrucción de la comunidad, de manera que ellos ya no están en el territorio sino que el territorio está en ellos.

En este nuevo territorio se generan otras interacciones que demarcan los límites entre la comunidad y la sociedad dominante. Estas interacciones son aquellas referidas a los escenarios externos o con participantes externos a la comunidad, en el capítulo se presentaron las interacciones con funcionarios institucionales debido a la frecuencia e importancia para que la comunidad continúe en Bogotá. Las categorías identificadas en este escenario fueron: **Movilidad: causa y consecuencia de las prácticas lingüísticas y Variedad de contacto y Aprendizaje**. Estas categorías evidencian que las prácticas lingüísticas de la comunidad se dan en función al contacto con miembros externos de la comunidad. Esto significa que el escaso español de las mujeres y la variedad de español usada por algunas mujeres y por los hombres es una muestra de ese contacto, de manera que surgen conflictos lingüísticos y culturales que refuerzan la frontera entre la comunidad wounaan-nonám y la sociedad dominante.

Las categorías identificadas en el escenario hermético que se refieren a las prácticas lingüísticas fueron **Wounaan no somo' bueno' para reda'tar** y **Translenguaje de las reuniones del cabildo**. Estas categorías reflejan las prácticas lingüísticas al interior de la comunidad que se ven caracterizadas por la incidencia de lo institucional urbano que cada vez tiene mayor acogida en la organización Wounaan. Una tercera categoría fue **Cultura y lengua para legitimar**. Parados en este escenario político institucional, la lengua wounaan junto con otros rasgos culturales pasan a ser capitales simbólicos que buscan legitimar su etnicidad ante las instituciones, la ciudadanía y ante las mismas organizaciones del territorio.

Finalmente, en el escenario hermético, vemos en las categorías **Wounaan cotidiano: política lingüística en la práctica**, **Wounaan como regalo de dios** y **Porque ma meuaawei: por nuestra lengua** muestran algunos factores que influyen en la preservación de la lengua que tienen que ver con la resistencia lingüística de la comunidad. Al contrario del escenario anterior, que los factores tienen que ver por influencias externas, acá se presenta la pervivencia de la lengua como una acción al interior de la comunidad, por razones afectivas y espirituales. Las siguientes categorías son **Español como medio para alcanzar la ciudadanía** y **El espíritu de las lenguas**. Éstas corresponden a la relación de la comunidad con la ciudad a través de la proyección de aprender español para aumentar su participación ciudadana y condiciones de vida. De esta manera, la narración de los resultados va del escenario externo al interno.

Capítulo 5: Conclusiones

Sintetizar los resultados a partir de la observación de una realidad social y lingüística tan diversa como la de la comunidad wounaan-nomám de Vista Hermosa en Bogotá es una tarea complicada que tiene como efecto secundario la reducción de la realidad. Nombrar una entidad, evento o acción, es reducirlo a su nombre y las características que no han sido nombradas, parecen ausentes. Sin embargo, el esquema de la figura 1 surge en el intento por ilustrar dicha diversidad. Esta investigación supera el nivel de la descripción y llega a la interpretación y esquematización de los resultados.

Hemos visto en el tejido con werregue que realizan las mujeres un retorno simbólico al territorio de origen. La reproducción de esta práctica cultural produce y refuerza lazos con la comunidad de origen, así como dentro de la familia Piraza Ismare dando lugar a la transmisión cultural y lingüística en Bogotá. La forma de asentamiento y organización de la comunidad de Vista Hermosa ha sido a través de un tejido de relaciones intrafamiliares e interpersonales, muchas de éstas producidas desde el Pacífico. La reproducción de estas relaciones y formas de interacción es un retorno simbólico que origina un territorio propio en el lugar de asentamiento. El tejido en forma de espiral con el que se hacen jarrones y platos me inspiró para representar este nuevo territorio propio, tal como se ejemplifica en el esquema de la figura 4.

El tejido inicia desde el centro del plato donde se junta la tripa formando la espiral hasta llegar al borde amarillo. Sobre este territorio propio construido por relaciones sociales represento con tres círculos concéntricos los tres escenarios: escenario frontera, escenario legitimador y escenario hermético. En este capítulo, así como lo hice en el apartado de hallazgos, abordaré cada escenario en el mismo orden en que los fui descubriendo y entrando a ellos en mi trabajo de campo: desde el escenario más externo al más privado que es donde empieza el tejido cultural. Esta dirección, contraria a la de la elaboración del plato de werregue, representa la producción de sentidos entre la comunidad y una investigadora que no pertenece a la comunidad.

Figura 4: Esquema de organización de resultados

ESCENARIO FRONTERA:

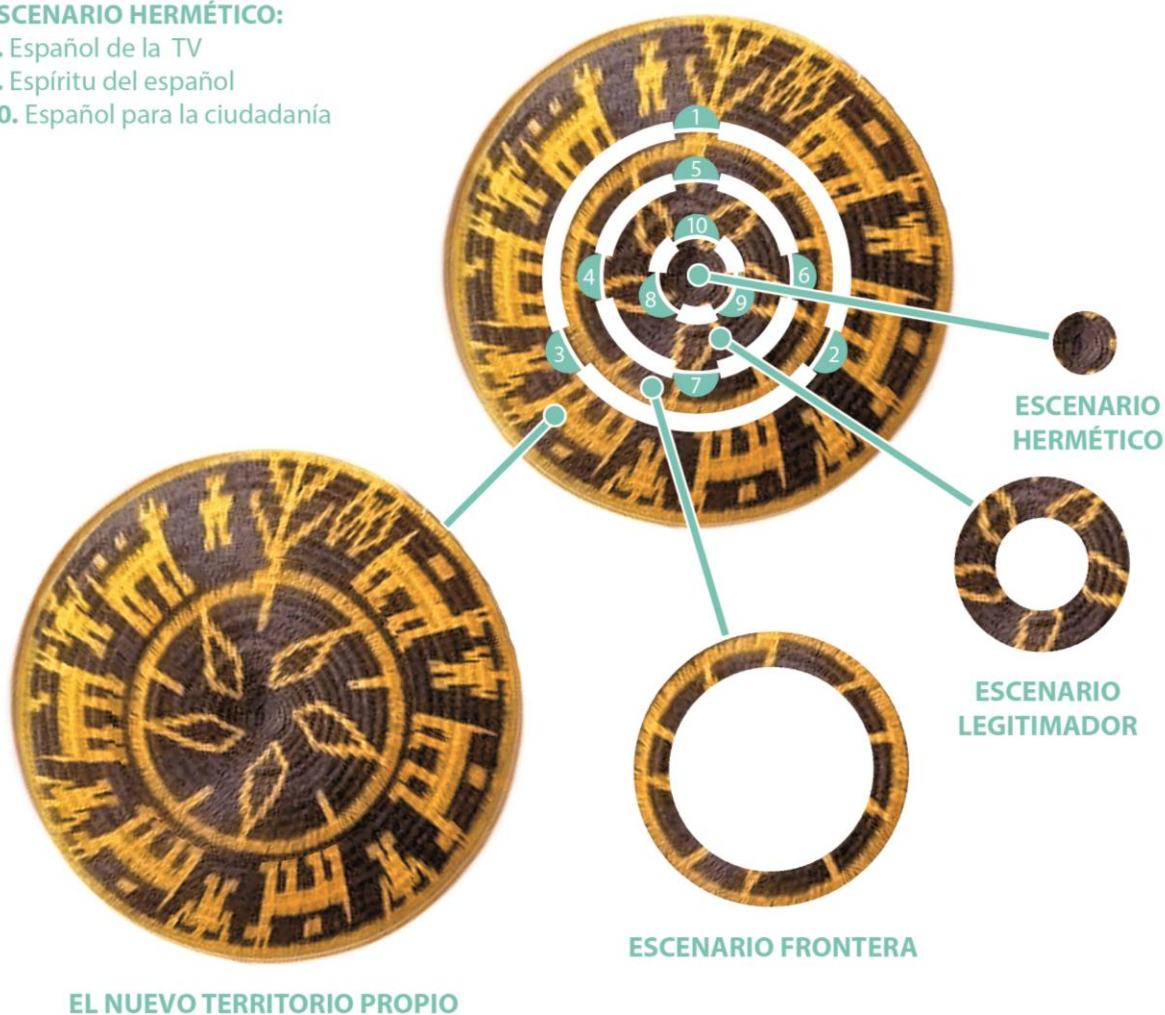
1. Escaso español de las mujeres
2. Variedad de aprendizaje y contacto
3. Conflictos lingüísticos y culturales

ESCENARIO LEGITIMADOR:

4. Lectura de correo y cartelera
5. Escritura de informes y actas
6. Translenguaje
7. Lengua como emblema identitario

ESCENARIO HERMÉTICO:

8. Español de la TV
9. Espíritu del español
10. Español para la ciudadanía



Fuente: elaborado por el diseñador Germán Ávila

Los escenarios no contienen fronteras cerradas sino que como se ve en los círculos del esquema contienen porosidades representadas por los espacios azules de cada círculo. Estos espacios dentro de las fronteras del escenario corresponden a las prácticas lingüísticas de la comunidad y a los conflictos producidos en el contacto.

Figura 5: Escenario frontera y sus porosidades



Fuente: elaborado por el diseñador Germán Ávila

En la figura 5 se destaca en amarillo el escenario frontera del esquema de los tres escenarios. En él se manifiestan los conflictos lingüísticos y culturales producto de la relación de la comunidad con la ciudad en cuanto a la movilidad y las interacciones de los miembros de la comunidad con agentes externos. El escaso español de las mujeres lo observábamos en relación a los patrones de movilidad, causa y consecuencia de las prácticas lingüísticas de las mujeres. La variedad de contacto se refiere a la variedad heterogénea de español de hombres y algunas mujeres que genera incomprensiones en dicho escenario. Los conflictos culturales y lingüísticos aluden a los episodios en los que las incomprensiones son producidas por los esquemas culturales.

Figura 6: Escenario legitimador



ESCENARIO LEGITIMADOR

Fuente: elaborado por el diseñador Germán Ávila

La figura 6 resalta el escenario legitimador es decir el espacio donde se vuelven claras la búsqueda de legitimación de la comunidad ante el Estado y organizaciones como estrategia para su reconocimiento y vida digna en la ciudad. Las prácticas lingüísticas dentro de la comunidad son producto de las relaciones entre la organización política de los wounaan de Vista Hermosa y el Estado. Esta relación desencadena prácticas lingüísticas como la lectura de correos y cartelera, y la escritura de informes y actas, exigiendo competencias de lectura, escritura y computación a los wounaan. Otra práctica lingüística es el **translenguaje**, en este caso, propio del escenario político. En este escenario converge lo propio mediante la lengua wounaan y los esquemas culturales propios de organización con aspectos propios de la práctica política de la ciudad, de donde viene el español. En ese escenario vimos cómo la lengua, junto con otros aspectos culturales, es tomado como emblema identitario para legitimarse como indígenas en la ciudad.

Figura 7: Escenario hermético



ESCENARIO HERMÉTICO

Fuente: elaborado por el diseñador Germán Ávila

Finalmente, el círculo más pequeño y privado es el escenario hermético resaltado en la figura 7. Este escenario está ubicado donde inicia el tejido en werregue, representando el nicho cultural iniciado y promovido por las mujeres (tal como el tejido) al criar a sus hijos, aplicarles la ceniza, prepararlos para las siguientes etapas, todo a través del *wounmeu*. Como veíamos, el hermetismo tiene sus fisuras manifiestas en el contacto con el español y la cultura occidental a través de la televisión, el deseo de aprenderlo para la participación ciudadana y la concepción espiritual del español para desenvolverse en el entorno en el que está presente.

De estos escenarios surgen los factores identificados para la preservación de la lengua, si queremos seguir con la representación a través del plato de werregue, cada hoja tejida en amarillo representa un factor. Éstos son:

1. La construcción de un territorio alternativo producto y consecuencia de la reproducción cultural y lingüística de la comunidad (nuevo territorio propio).
2. Patrón de movilidad de las mujeres, permitiéndoles la crianza y cuidado de sus hijos mediante la transmisión de la lengua (escenario frontera).
3. Fortalecimiento de las redes internas de la comunidad mediante diversos encuentros (escenario legitimador).
4. Valor simbólico otorgado a la lengua y a la cultura en torno a la lucha de la comunidad por su reconocimiento y dignidad (escenario legitimador).
5. Existencia de un nicho cultural propio desde donde se refuerza la identidad wounaan y le imprime a la lengua un valor afectivo (escenario hermético).

Esta manera de presentar y representar los datos obtenidos me permite explicar los escenarios de la comunidad, las relaciones entre ellos a través de las prácticas y los conflictos lingüísticos, y sus estrategias para preservar su lengua y cultura. Las prácticas lingüísticas delineadas en cada escenario (porosidades en nuestro esquema) son una cristalización de aquellas *intersecciones* que provienen del nicho cultural así como del otro lado de la frontera. En palabras de Rosaldo (2000, pág. 41): “[La cultura] puede ser entendida como un conjunto de intersecciones más permeables, en el que convergen distintos procesos que vienen desde dentro y de más allá de sus límites”. En este sentido, la cultura wounaan en Bogotá es la intersección de lo que surge del nicho y de lo que viene de afuera. Al fijarnos en el valor que la comunidad le asigna al *wounmeu* así como al español se evidencian resignificaciones de prácticas propias (ombligada), lealtad lingüística asociada al reconocimiento político y la afectividad hacia lo propio.

En cuanto a la relación entre datos y teoría, vemos que desde la ecología lingüística (Grenoble, 2011, pág. 30), fue posible ver la influencia de temas como la reconstrucción de la comunidad, la búsqueda de reconocimiento y legitimación en la lengua, y las prácticas culturales propias tienen influencia sobre la preservación de la lengua wounaan. Esta relación de la lengua con aspectos de su entorno permitió identificar las dimensiones legitimadoras y afectivas que la comunidad le imprime a la lengua. Desde la sociolingüística para la revitalización de las lenguas

se hace importante ir más allá del estudio de la lengua en sí misma. Fijar la atención únicamente en la lengua impide ver la relación de ésta en cuanto a sus desplazamientos, emergencias y calcos lingüísticos que son índices de los contactos y resistencia de las comunidades.

En este caso, poner la atención sobre las concepciones y valores que la comunidad le otorga a su lengua permitió identificar por qué la lengua se mantiene vital en la ciudad. Se hace preciso explicitar esas estrategias empleadas por la comunidad ya que son acciones que surgen desde abajo en pro de la lengua y la identidad. Estas acciones aún inconscientes y no institucionales en tanto tienen consecuencias en la preservación de la lengua se consolidan como políticas lingüísticas propias y espontáneas. Hacer propuestas de mantenimiento y revitalización teniendo como base las acciones de las mismas comunidades indígenas es una manera para que desde la academia se deje de pensar **por** los indígenas, determinando lo que es mejor para el otro. De ahí la importancia de indentificar y visibilizar dichas acciones. En este trabajo, se han indetificado factores y acciones desde ‘abajo’ para la preservación de la lengua, y ha sido beneficioso al mostrar la cantidad de temas por explorar en dichas situaciones de desplazamiento hacia contextos urbanos. Temas que serán tratados en investigaciones venideras.

En este sentido, los factores que permiten que la comunidad wounaan-nonám mantenga su lengua vital en el territorio ajeno corresponden a las características intrínsecas al estudio de caso analizado. En otros casos, las comunidades pierden fácilmente sus lenguas o el aprendizaje de la lengua del contexto no es limitado por su lengua propia o patrones culturales. Los aportes de este estudio de caso para la sociolingüística y la revitalización de las lenguas se alejan de ser un caso representativo de lo que ocurre con las comunidades indígenas migrantes, tampoco pretende la predicción de lo que le ocurre a la lengua en estas situaciones de desplazamiento a contextos urbanos. Lo que se intenta es mostrar la forma en que los miembros de una comunidad indígena urbana se enfrentan al desplazamiento, a la migración y al contacto, y el papel de la lengua indígena en esta situación. De manera que se amplía el abanico de las reacciones, formas sociales y resistencias de las comunidades indígenas en contextos urbanos.

Considero que en esas acciones de la comunidad wounaan-nonám subyace una propuesta de ciudadanía intercultural. Hasta ahora, tras 12 años de migración, la relación de la comunidad con el Estado y la sociedad dominante no ha ocasionado la eliminación de la concepción de territorio (ombligada), de la elaboración de objetos culturales (artesanías de werregue), de la lengua. Esta propuesta de ciudadanía intercultural trasciende los límites de la ciudadanía homogénea, le ofrece a la ciudad otras formas de ser pensada, conceptualizada y hablada. En este sentido, la permanencia de estas prácticas y su transmisión en Bogotá es un ejercicio ciudadano, así como para López, hablar la lengua indígena es un ejercicio ciudadano intercultural (López, 2015, pág. 81). En este ejercicio y sus políticas lingüísticas propias es posible ver las resistencias lingüísticas y culturales de la comunidad en Bogotá.

Las mujeres de la comunidad adquieren relevancia ya que culturalmente ellas son las llamadas a cuidar a los niños. Los niños aunque no están en el territorio donde las prácticas culturales adquieren todo el sentido, se socializan en un ambiente de constantes retornos simbólicos que les devuelven el sentido o adquieren nuevos sentidos dichas prácticas. A un futuro, cuando la comunidad tenga más posibilidades de estudio, más acceso a otros empleos y cuando más mujeres tengan la opción de hablar en una u otra lengua y la entrada a más escenarios, si no se promueve dicha ciudadanía intercultural nos encontraremos frente a una autonomía, lucha y resistencia perdida. Pues el acceso al español, a la lectura, a la escritura y al contexto urbano no tiene por qué suponer la pérdida de las diferencias culturales.

Desde el estudio de las lenguas indígenas, de su fortalecimiento y revitalización, se hace importante visibilizar y fortalecer las estrategias propias de las comunidades para conservar su diversidad lingüística y cultural; así como promover la ciudadanía intercultural que ejercen los wounaan en Bogotá. En escenarios de desplazamiento forzoso y migración, la explicación sobre la relación entre lengua, identidad, territorio y ciudadanías se ve desafiada, y ponen al descubierto ideologías sobre la lengua que impiden que estas conserven su papel reservado por las comunidades que la hablan. Es necesario que desde la academia se cuente con dispositivos para comprender y explicar dichas realidades, así como la construcción de puentes entre las acciones y

conocimientos cotidianos de las comunidades con otros conocimientos. De manera que estas acciones y conocimientos sean visibles y valorados en toda su extensión.

En el proceso de paz que está viviendo Colombia, es momento de atender a las propuestas que vienen de los indígenas y de los desplazados, quienes han sido excluidos como actores políticos con discursos de victimización. A partir del desplazamiento forzoso y el conflicto, Colombia ha tenido una reconfiguración social. Mediante el empoderamiento de las víctimas del conflicto, se extiende la autonomía a los territorios simbólicos que reconstruyen indígenas, afro y campesinos al llegar a la ciudad. Sin que esto vaya en detrimento por la autonomía indígena en los territorios de origen.

Capítulo 6: Propuesta

Fortaleciendo la ciudadanía intercultural wounaan

Problema

La comunidad wounaan-nonám de Vista Hermosa, Bogotá, ha preservado su lengua en el espacio más íntimo como lo es la familia, en espacios de socialización más amplios como la comunidad wounaan, e incluso en espacios de relación con la sociedad mayoritaria. El uso cotidiano de la lengua en la familia y actividades de la comunidad ha garantizado la transmisión de ésta a los más pequeños. A pesar de estas acciones positivas de la comunidad hacia su lengua, cultura e integridad, permanecen situaciones que amenazan con su desaparición y asimilación.

Instaurar políticas, acciones o planes de preservación sin la participación de las comunidades y sin respetar sus procesos internos hace que éstas deleguen todas las responsabilidades al gobierno. Dicha situación va en detrimento de las acciones propias de la comunidad y en la pasividad de ésta frente a su situación. Como hemos visto, varias de las políticas o acciones gubernamentales, aunque no estén dirigidas a la preservación de la identidad, lengua y cultura, inciden en dicha pertenencia cultural y lingüística. Este es el caso del tema educativo, el acceso a la educación de los niños de la comunidad es insuficiente por la falta de cupos; las instituciones escolares capitalinas no están preparadas para brindar una educación intercultural pertinente, lo que ha generado deserción escolar; aún no se han vinculado a los tres docentes bilingües de la comunidad de Vista Hermosa, aunque esta medida no resuelve las demandas de la comunidad. Pues aunque la entrada a este modelo educativo sea por cuestiones pragmáticas sin que esto implique plegarse a modelos dominantes de ascenso social, sí genera un riesgo en que los jóvenes rechacen su lengua y su cultura por temas de prestigio y valores contrarios a su cultura inculcados en la escuela.

La fuerte presión por acceder al sistema educativo y sus ideologías de un único conocimiento legítimo deviene en la invisibilización de aquella educación propia no escolarizada que se da en la casa y en la comunidad. Educación, por lo demás, que encuentra en el *wounmeu* su forma más afectiva y efectiva de ser transmitida. Asimismo, esta situación conlleva a la

invisibilización de las mujeres como las agentes de la educación de los niños y la transmisión de la lengua. Además, la institucionalización que se está dando con la comunidad wounaan-nonám, a través de la llegada de instituciones estatales y, con ellas, del español también incide en que las mujeres sientan que su participación política es limitada e insuficiente, restándole valor a su agencia en el mantenimiento cultural del cual se sirve la comunidad para reclamar sus derechos.

Objetivos

Objetivo general

Fortalecer las acciones propias de la comunidad wounaan-nonám que permiten la pervivencia lingüística y cultural, y la ciudadanía intercultural

Objetivos específicos

Visibilizar ante la misma comunidad sus acciones en cuanto a la preservación de su cultura y lengua.

Diseñar un currículo comunitario wounaan a partir de su modelo propio de educación.

Promover la toma de conciencia de las mujeres sobre su papel en el mantenimiento de la lengua y la cultura wounaan en Bogotá y de sus implicaciones políticas.

Justificación

Indagar por la relación de la lengua wounaan de la comunidad de Vista Hermosa con sus dimensiones culturales, políticas, territoriales y espirituales llevó a identificar factores que influyen en la preservación de ésta en una situación de desplazamiento forzoso y migración hacia Bogotá. Algunos de estos están asociados a la participación de la comunidad en la vida ciudadana con la cual buscan garantizar sus derechos especiales y su pertenencia tanto a la sociedad nacional como al pueblo indígena. En este contexto, tanto *wounmeu* como español han tomado un lugar determinante hasta el punto de estar ubicados en la conceptualización de persona wounaan en Bogotá y la educación de los niños para lograr este ideal de persona, tal como se vio con la práctica de la ombligada.

En este sentido, darle relieve a las acciones activadas previamente por la comunidad permitirá la reflexión sobre dichos procesos internos y su fortalecimiento. Estas acciones se

refieren a lo que hemos denominado políticas lingüísticas propias manifestadas en las prácticas lingüísticas cotidianas y en la identidad expresada por la familia y comunidad. Esto permitirá la disminución del discurso de victimización y pasividad que suelen asignárseles a las poblaciones en condición de desplazamiento. Es necesario darle relevancia a las acciones que inciden de manera positiva en la cultura, lengua y educación de la comunidad wounaan-nonám. Pues estas acciones son parte de la lucha de reconocimiento y dignidad, concretizan sus políticas lingüísticas, así como parte del plan de vida, y proponen una ciudadanía alternativa.

En vista de la ausencia de una educación intercultural pertinente fuera de casa, las autoridades del cabildo consideran urgente plantear un programa de educación wounaan urbana que responda a las necesidades de la comunidad. Esto permitirá a los niños gozar de un conocimiento propio que valore sus raíces, cultura, epistemología, así como del sistema educativo que les permitirá acceder al español, a la lectoescritura, y al conocimiento occidental. Como se ha dicho, en la actualidad hay una educación propia wounaan vigente que se desarrolla en la vida cotidiana de la comunidad mediada por la lengua *wounmeu*. No es únicamente un aprendizaje de labores, sino es la forma de educación wounaan ajustada al contexto migratorio en el que vive la comunidad. Esta propuesta busca fortalecer esta educación propia mediante la elaboración del currículo sin que este sea entendido como un currículo escolarizado.

Sin embargo, acceder al plantel educativo es visto por la comunidad como el medio para aprender el español, la lecto-escritura y los conocimientos propios para desenvolverse en el contexto urbano. Esta última cuestión la comunidad la ve de suma importancia, no solo para los niños y jóvenes sino también para todos los miembros de la comunidad. Manejar el español les permite interactuar y comunicarse directamente con el Estado sin depender de intermediarios y traductores. Este diálogo directo aportaría a la conservación de dicha autonomía, y fortalecería los procesos comunitarios de la comunidad. Por tanto, el currículo wounaan urbano ha de condensar las dos lenguas y los contenidos propios de las dos matrices civilizatorias en contacto.

La construcción comunitaria del currículo es un paso hacia el empoderamiento no solo de los niños y jóvenes sino de la comunidad entera sobre su situación y sobre la educación que desean

en la ciudad. Además, es un modo de ejercer el derecho a la educación y la participación ciudadana dado su carácter de materialización del Plan de Vida de la comunidad y de sus políticas lingüísticas. Por tanto, será uno de los insumos para lograr el reconocimiento como cabildo urbano y de sus derechos como población indígena.

Dado que el reconocimiento legal del cabildo y de la comunidad ante el Estado nacional, y la legitimación como indígenas urbanos ante las organizaciones del territorio es un punto crucial en la agenda del cabildo, es necesario fortalecer las acciones de la comunidad en este sentido. Se dijo anteriormente que el papel de las mujeres en la participación ciudadana se ha visto limitado por su escasa competencia en la producción en español, lo cual lleva a pensar en que no hay participación o que ésta es mínima. Por tanto, es necesario crear conciencia de que la mujer efectivamente tiene un papel importante en este sentido, dado que es quien está a cargo de los hijos y de las artesanías, educa y transmite la lengua y los valores culturales. Junto a esta visibilización, es importante igualmente generar vías de comunicación entre ellas y las instituciones.

Metodología

Aprovechando los espacios propios de la comunidad como los que se dan en los encuentros culturales y las reuniones de la comunidad, realizar *encuentros de fortalecimiento* con grupos específicos. A partir de diversos medios, se generarán conversaciones en las cuales sea posible reconstruir las acciones de la comunidad referentes a sus políticas lingüísticas, su educación propia y la participación de las mujeres en la preservación cultural. Estos frentes responden al medio social de la lengua, y no tiene como fin la lengua en sí misma; es decir que apunta a fortalecer aquellas intervenciones que han permitido que la comunidad wounaan-nonám decida mantener su lengua vital en el escenario urbano. Esto es la participación ciudadana mediante la creación de territorialidades propias con la reconstrucción de la comunidad y la creación del cabildo interno.

Los encuentros serán planeados, ejecutados y documentados por los mismos miembros de la comunidad. Tal como se realizó el primer taller de Lengua Nativa de la Alcaldía Local de Ciudad Bolívar, la comunidad tendrá la libertad de plantear una metodología de acuerdo a su criterio. Uno

de los grupos específicos se encargará de documentar el proceso mediante fotografía y videos durante los encuentros y entrevistando a los participantes.

Para el diseño del currículo propio, como medio de participación ciudadana, con Abelardo Chocho y José Cárdenas (Obs, 6.6.15), identificamos algunos temas para trabajar en uno de los encuentros. La indagación por estos temas tiene como prioridad la pervivencia lingüística y cultural y el interés por el bienestar del grupo.

Tabla 6: Temas a indagar en el primer encuentro de fortalecimiento

ENCUENTRO 1	TEMAS A INDAGAR
<i>Maach joan gur</i> (nuestra educación ancestral)	¿Cómo aprendían los abuelos wounaan? ¿Qué aprendían los wounaan? ¿Con la educación occidental cambió nuestra educación ancestral? ¿Qué se ha conservado de esa educación ancestral?
<i>Esãp dau khaunum</i> (educación escolarizada- educación wounaan)	¿Cuántos niños y jóvenes quieren estudiar? ¿En que grados están? ¿Cuántos están estudiando actualmente? ¿Cuántos adultos desean estudiar? ¿Por qué no acceden a la educación (motivos)? ¿Con qué problemas educativos se ha encontrado?
<i>Esãp dau maach khîrjug</i> (educación propia en Bogotá)	¿Que debe aprender un niño wounaan en Bogotá? ¿Cuál será el rol de las lenguas wounaan/español en la educación de niño wounaan en Bogotá? ¿Cuáles son los roles asumidos por mujeres, hombres, abuelos, hermanos en la educación propia?

Fuente: elaboración propia

Otros encuentros de fortalecimiento serían del siguiente tipo:

Tabla 7: Otros encuentros de fortalecimiento

ENCUENTROS	OBJETIVOS
Visualización de documental Kitek Kiwe, sobre la reconstrucción de una comunidad indígena desplazada	Reconstrucción de la propia historia de la conformación de la comunidad y el cabildo (Grupo: comunidad)
Objeto que represente la relación con el territorio de origen	Reconstrucción con los lazos con el territorio de origen (Grupo específico: mujeres)
Crianza wounaan	Recuperación de las características de la crianza wounaan (canciones de cuna,

	cuidados, actividades) (Grupo específico: mujeres)
--	--

Fuente: Elaboración propia

Factibilidad

En términos operativos, la propuesta es factible dado que desde el cabildo se promueven encuentros culturales y reuniones para los proyectos que tienen con otras instituciones. Dado que los proyectos son una forma de sustento para las familias de la comunidad, habría participación en esta propuesta que garantizaría la realización de las actividades.

En términos técnicos, al igual que los demás encuentros culturales las instalaciones iniciales serían la casa del cabildo, no se descartan espacios públicos de la localidad y la ciudad como parques y centros culturales. Sería necesaria la compra de cámaras de fotografía y video para la realización de la documentación. Asimismo, es necesaria la presencia de técnicos audiovisuales que aporten en el manejo y técnica de las herramientas tecnológicas.

En términos económicos, la financiación de la propuesta se buscará en entidades que conozcan el trabajo de la comunidad y se interesen por los temas culturales y de participación ciudadana. Una de ellas es la Alcaldía Local de Ciudad Bolívar en el marco de la segunda fase del Proyecto de lengua nativa y fortalecimiento cultural. Otra puede ser el IDPAC en el marco de las actividades de fortalecimiento cultural. Igualmente, el Ministerio de Cultura, en tanto que la propuesta esté enfocada a la revitalización de la lengua en el contexto urbano.

Cronograma general

En el siguiente esquema está la descripción del cronograma:

Tabla 8: Cronograma de actividades

Tiempo	Actividad
Enero-febrero	Planeación de los encuentros junto con la comunidad y conformación de los grupos específicos y de las responsabilidades de cada grupo
Marzo-mayo	Realización de los encuentros con los grupos focales paralelo a su documentación

Mayo-julio	Selección, edición y presentación del audiovisual que presentan los encuentros de fortalecimiento realizados por la comunidad.
Julio	Evaluación final del proceso

Fuente: elaboración propia

Evaluación

La evaluación será paralela a la ejecución del proyecto, de manera que se realizará durante el desarrollo de las actividades y al finalizar. La evaluación durante el proyecto será realizada por un grupo de responsables que determinarán si las actividades se cumplen de acuerdo a lo planeado y si con ellas se cumplen los objetivos. La evaluación final se realizará con quienes hayan participado, esta vinculación de la comunidad es importante ya que son parte fundamental del proceso, les dará la responsabilidad, así como el aprendizaje sobre este tipo de procesos.

Los criterios en la evaluación serán de eficiencia que se refiere al uso de los recursos según lo planeado; eficacia que se refiere al carácter oportuno de las actividades, su calidad y accesibilidad; efectividad referida al cumplimiento de los objetivos; e impacto que se refiere a las repercusiones que ha tenido el proyecto en distintos aspectos.

Referencias

- Arboleda, A. (2001). *Morfosintaxis de la actancia en lengua wounan*. (Tesis de Maestría). Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Arocha, J. (1998). Los ombligados de Ananse. *Nómadas*, 9, págs. 201-209.
- Austin, K & Sallabank, J. (2011). *The Cambridge handbook of languages endangerment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ávila, A. (2010). *Informe de pasantía con la familia waunana en el Gimnasio Real de Colombia de Bogotá (Ciudad Bolívar)*. (Tesis inédita de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Barrero, L & Carrera, P. (2014). Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá. *Revista de trabajo Social*, 16, págs. 43-63.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. Introducción. En *La organización social de las diferencias culturales* (págs. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertely, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas: un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México D.F.: Paidós.
- Block, D. (2006). *Multilingual Identities in a Global City, London Stories*. London: Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Brand, E., Gómez, H. (2006). Análisis de redes sociales como metodología de investigación. Elementos básicos y aplicación. *La sociología en sus escenarios*, 13, págs. 1-28.
- Burch, S. (2009). Regional Minorities, Immigrants, and Migrants: The reframing of minority language rights Europe. *Studen Scholarship Papers*, 79, págs. 101-149. Obtenido de http://digitalcommons.lae.yale.edu/student_papers/79
- Cabildo Wounaan Nonán Juapa. (2015). Censo Resumido de la comunidad wounaan. (Documento inédito).
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general del Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Cooper, R. (2003). *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Cambridge University Press.
- Cortés, O. (2013). *Interpretaciones de la migración y el desplazamiento embera, el caso de familias embera katio en Bogotá*. (Tesis inédita de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Crystal, David. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.
- De Sousa, B. (2012). Master class 2: *A cidadania a partir dos que não são cidadãos*. Alice Ces. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=uhhI72rKxt8>
- Endangered Language Alliance. (2012). Obtenido de <http://elalliance.org/>

- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2014, 11 septiembre). *Conferencia Sentir, pensar la tierra*. Facultad de Humanidades Universidad del Valle, Cali, Colombia. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=U0SOucvIMxE&index=88&list=PL3820E1C714C722FB>
- Ferreiro, E. (2010). Leer y escribir en un mundo cambiante. En Conferencia en 26 Congreso de la Unión Internacional de Editores. Mexico: CINVESTAV. Obtenido de http://www.oei.es/fomentolectura/leer_escribir_mundo_cambiante_ferreiro.pdf
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Flores, J. (2011). Desarrollando buenas prácticas en revitalización lingüística. En: *Antología de textos para la revitalización lingüística*. Págs 213- 234. México D.C.: INALI, Conacyt, LinguaPax & Acervo Digital de lenguas indígenas.
- For Peace Presence. (2015). *Desplazamientos forzados en Buenaventura*. Obtenido de <http://peacepresence.org/2015/06/25/desplazamientos-forzados-en-buenaventura/>
- Gal, S. (2006). Migration, minorities, and Multilingualism: language ideologies in Europe. En Mar-Molinero, C. & Stevenson, P. *Language ideologies, policies and practices: Language and the future of Europe* (Págs. 13-27). London: Palgrave Macmillan.
- García, M., González, E., Ruiz, F., Márquez, E., Muriel, C., Dietz, G. & Pozo, T. (2010). Estrategias bilingües e interculturales en familias transmigrantes. *Revista de educación*, 352, págs. 289-308. Obtenida de <http://www.uv.mx/iie/files/2013/01/Articulo-AccionIntegrada-esp.pdf>
- García, O. (2009). Education, multilingualism and translanguaging in the 21st century. En Mohanty, A., Panda, M., Phillipson, R. & Skutnabb-Kangas, T. (Eds.). *Multilingual Education for Social Justice: Globalising the local* (págs. 128-145). Nueva Deli: Orient Blackswan (former Orient Longman). Obtenido de <http://ofeliagarciadotorg.files.wordpress.com/2011/02/education-multilingualism-translanguaging-21st-century.pdf>
- García, O. (2013). El papel del translenguar en la enseñanza del español en los estados unidos. En Dumitrescu, D. & Piña-Rosales, G. (eds.). *El español en los Estados Unidos: E pluribus unum? Enfoques multidisciplinares* (págs. 353-373). Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española Obtenido de <http://ofeliagarciadotorg.files.wordpress.com/2014/03/el-papel-del-translenguar.pdf>
- García, O & Fishman, J. (Eds.). (2011). *Multilingual Apple, Language in New York City*. New York: Mouton de Gruyter.
- Garrett, P. (2010). *Attitudes to language*. Camdridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girón, J. (2010). *Algunos datos sobre la vitalidad lingüística en 14 pueblos nativos de Colombia. Producto de investigación (informe parcial inédito)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia

- González, V. (Resp.). (s.f.). *Autodiagnóstico sociolingüístico de la lengua wounmeu*. Ministerio de Cultura. (Documento inédito).
- Grenoble, L. (2011). Language ecology and endangerment. En: Austin, K & Sallabank, J. *The Cambridge Handbook of Language Endangerment*. Cambridge: Cambridge University Press. Págs 27-44.
- Hamel, E. (1993). Políticas y planificación del lenguaje una introducción. *Revista Iztapalapa*, 29, págs. 5- 39.
- Hamel, E. (1995). Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico. *Revista Alteridades*, 5(10), págs 79-88.
- Haugen, E. (1972). *The Ecology of Language: Essays by Einar Haugen*. Stanford University Press.
- Hecht, C. (2011). Un análisis antropológico sobre la migración y el desplazamiento lingüístico entre hablantes de la lengua toba en Argentina. *Gazeta de antropología*, 27(1), págs. 1-15.
- Hornberger, N. (1998). Language policy, language education, language rights: Indigenous, immigrant, and international perspectives. *Language in society*, 27, págs. 439-458.
- Hornberger, (2005). Voz y biliteracidad en la revitalización de lenguas indígenas: prácticas contenciosas en contextos quechua, guaraní y Maori. *Qinasay*, 3, págs. 53-73. Cochabamba: PROEIB.
- Hymes, D. (1974). *Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal (IDPAC). (2014). Autoridades indígenas se posesionaron ante alcalde Gustavo Petro. Obtenido de http://www.participacionbogota.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=3714:autoridades-indigenas-se-posesionaran-ante-alcalde-gustavo-petro
- Izard, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno. *Revista Estrudios de Asia y África*, 126(1), págs. 89-115.
- Jaramillo, E. (2011). *Los indígenas colombianos y el estado: Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Bogotá: IWIGIA.
- Jimeno, Varela & Castillo (2011). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. En: *Sociedad y Cultura*, Goiania, 14(2), págs. 275-285.
- Knapp, C. (2011). Retórica da educação escolar indígena entre o mesmo e o diferente. (Tesis inédita de maestría). Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul.
- Krauss, M. (2011). Las lenguas del mundo en crisis. En: *Antología de textos para la revitalización lingüística*. México: INALI.
- Klee, C & Lynch, A. (2009). *El español en contacto con otras lenguas*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Kalisch, H. (2011). El protagonismo de los hablantes. Políticas lingüísticas referentes a las lenguas indígenas del Chaco Paraguayo. *Suplemento Antropológico*, XLVI(2), págs. 7-32.
- Labov, W. (1991). *Sociolinguistics patterns*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- Lara, A. (2013). *Informe socio-demográfico de los indígenas en contextos urbanos en Colombia*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- López, L. (ed.). (2006). Pueblos indígenas, lenguas, política y ecología del lenguaje. En *Diversidad y Ecología del lenguaje en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/Plural Editores, 40-43.
- López, L. (Ed.) (2009). *Interculturalidad, educación y ciudadanía, perspectivas latinoamericanas*. Cochabamba: Plural/Funproeib Andes.
- López, L. (2015). The Home-school-community Interface in Language Revitalization in Latin America. En: McCarty, T & Coronel, S. (2015). *The Handbook of Indigenous Language Revitalization in the Americas*. Londres: Routledge. (sin referencia)
- Masías, R. (2008). *Palabras graves, palabras rebeldes. Léxico de la investigación en ciencias sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Mejía, G. (2000). Presentación y descripción fonológica y morfosintáctica del waunana. En Instituto Caro y Cuervo. *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva* (págs. 55-116). Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Mendoza, J. (2010). *La comunidad indígena en el contexto urbano. Desafíos de sobrevivencia*. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública.
- Ministerio de Cultura. (2010). Ley de lenguas, 1381. Ministerio de Cultura.
- Ministerio del Interior. (s.f.) *Plan de Salvaguarda étnico del pueblo wounaan Chocó*. Obtenido de <https://www.mininterior.gov.co/content/planes-de-salvaguarda-0>
- Moreno, F. (1998). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- Molina, H. (2007. Abril). Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá. *Revista Etnias y Política*, págs. 100-115. Bogotá D.C.: Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos.
- Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA). (2015). *Desplazamiento masivo del Litoral del San Juan (Chocó) a Buenaventura (Valle del Cauca)*. Obtenido de http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/150617_flash_update_1_litoral_del_san_juan.pdf
- Olivares, M. (2010). Migración y presencia indígena en la Ciudad de México. Aresti de la Torre, L. (Cord.). *Mujer y Migración: los costos emocionales* (págs.293- 314). México D.F.: Universidad Autónoma México.
- Pardo, M. (1997). Aspectos sociales de las lenguas Chocó. En Instituto Colombiano de Antropología. *Lenguas amerindias: condiciones sociolingüísticas en Colombia* (págs. 323-381). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Patiño, A. (2015, 11 de febrero). *La ciudad y el estado en Latinoamérica*. Metacampus, Universidad Nacional de Colombia. Obtenido de [http://www.metacampus.unal.edu.co/index.php?id=116&tx_metacampus_fe\[recurso\]=87&tx_metacampus_fe\[action\]=show&tx_metacampus_fe\[controller\]=Recursos&cHash=ed5a9b33007567b3fd217bfb599c3](http://www.metacampus.unal.edu.co/index.php?id=116&tx_metacampus_fe[recurso]=87&tx_metacampus_fe[action]=show&tx_metacampus_fe[controller]=Recursos&cHash=ed5a9b33007567b3fd217bfb599c3)
- Patrick, P. (2013). Speech Community. En Chambers, J., Trudgill, P. & Schilling, N. (Eds). (2013). *En Handbook of Language Variation and Change* (págs. 431-449). Oxford: Blackwell.

- Perez, E. (1999). *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Prada, F. & López, L. (2009). Educación superior y descentramiento epistemológico. En *Interculturalidad, educación y ciudadanía, perspectivas latinoamericanas* (420-454). Cochabamba: Plural/Funproeib Andes.
- Pratt, M. (2015, abril). Revitalización y fortalecimiento de las lenguas. En: Ciclo de Conferencias del Proeib Andes. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Programa presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2003). *Panorama actual del Chocó*. Bogotá D.C.: Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. Obtenido de http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/04_03_regiones/choco.pdf
- Rasom, O. (2014). Reflections on the promotion of an endangered language: the case of ladin women in the Dolomites (Italy). En Austin, K. & Sallabank, J. (Eds.). *Endangered Languages, Beliefs and Ideologies in Language Documentation and Revitalization* (págs. 75-96). Oxford: The British Academy.
- Reinoso, A. (s.f.). *Autodiagnósticos sociolingüísticos de los pueblos Kichwa, Inga, Nasa y Embera residentes en la ciudad de Bogotá*. Documento no publicado.
- Requena, F. (1989). El concepto de red social. *REIS: Revista española de investigaciones sociológicas*, 48, págs. 137-152. Obtenido de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=249260>.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, C. (2011). *Plan para el fortalecimiento del español como segunda lengua en niños waunán*. (Tesis inédita de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rodríguez, L. (2011). “Ya taban el árbol... grande”: la pluralidad en el español del pacífico de Colombia. En Primer coloquio interdisciplinario: lenguas y culturas en contacto, cimarronaje y creolización. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, Colombia.
- Rodríguez, G., Gil, J. & García, E. (1997). *Metodología de la investigación cualitativa*. Madrid: Editorial Aljibe.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya Yala.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern Societies: Myths of Homeland and Return. En: *Diaspora*, 1, págs. 83-99.
- Salcedo, A. (2006). Políticas de la movilidad y la diferencia: migraciones y desplazamientos. En Ardila, G (Ed.). *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, 359- 371.
- Salcedo, A. (2008). Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 44(2), págs. 309-335, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e historia.
- Sallabank, J. (2011). Language Policy for endangered Languages. En: Austin, K & Sallabank, J. *The Cambridge Handbook of Language Endangerment*. Cambridge: Cambridge University Press. Págs 277-290.

- Selinker, L. (1972). Interlanguage. En: *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 10(1-4), págs. 209-232.
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del Quechua: lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz: Plural/Proeib Andes.
- Sichra, I. (2004). Identidad y lengua. En Samaniego, M. & Garbarini, C. (Comp.). *Rostros y fronteras de la identidad* (págs. 209-234). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Sichra, I (2005). ¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística. *Qinasay*, 3, págs. 161-181. Cochabamba: PROEIB
- Sichra, I. (Ed.). (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América Latina*. Quito: FunProeib Andes/Unicef/AECID.
- Spolsky, B. (2004). *Language Policy*. London: Cambridge University Press.
- Stake, R. (2009). *Métodos cualitativos aplicados 2, Antología*. Chihuahua: Secretaría de Educación y Cultura.
- Tejerina, V. (2013). *No somos rebeldes sin causa, somos rebeldes sin pausa. Raptivismo: construyendo prácticas de ciudadanía artístico cultural, interculturalidad y educación desde el movimiento hip hop de El alto y La Paz*. Cochabamba: Funproeib/plural.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova: Revista electrónica de Geografía y ciencias sociales*, XVI, 418(65). Barcelona: Universidad de Barcelona
- Vertovec, S. (1999). Three meanings of ‘diaspora’, exemplified among South Asian religions. *Revista Diaspora*, 7(2). (págs 1-37).
- Wasen, H. (1988). *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas Chocó en Colombia*. Bogotá: El greco impresiones.
- Zavala, V & Bariola, N. (2007). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de Shipibos en Lima. *Debates en Sociología*, 32, págs. 50-69.
- Zavala, V. (2014). An ancestral language to speak with the “Other”: closing down ideological spaces of a language policy in the Peruvian Andes. *Language Policy*, 13(1), págs. 1-20.

Anexos

Anexo 1

Instrumento 1

Guía de observación para prácticas lingüísticas, acciones de la comunidad frente a la pérdida de la lengua y la cultura, y patrones de asentamiento de la comunidad

Prácticas lingüísticas en los ámbitos:

- ¿Quiénes usan su primera lengua wounaan? ¿con quién?
- ¿En qué situaciones?
- ¿En qué lugares?
- ¿Cuáles son los medios de comunicación cotidianos?, ¿qué lenguas están presentes en el contexto?
- ¿Cuáles son los propósitos del cambio de lengua wounaan/español?
- ¿Quiénes usan con mayor frecuencia la lengua wounaan y con quienes?

Sobre las acciones de la comunidad:

- ¿Hay un discurso sobre las acciones de la comunidad para evitar la pérdida de la lengua y la cultura en Bogotá?
- ¿En qué lengua hablan los abuelos y padres a los niños?
- ¿Qué actividades de socialización se realizan para que los niños aprendan la lengua y otras prácticas culturales?
- ¿Cuáles son las prácticas culturales de la comunidad?
- ¿Cuál es su actividad económica?
- ¿Qué fiestas celebran?
- ¿Cuál es su vestuario?
- ¿Se usa la pintura corporal?
- ¿Cómo es su alimentación?

Patrones de asentamiento:

- ¿Cómo son las dinámicas de contacto entre los grupos de migrantes y de origen?
- ¿Cuáles son los mecanismos de protección en su condición de migrantes?

- ¿Cuál es la lógica al establecerse en la zona (pedir permiso, ejercer el derechos, pasividad, actividad)?
- ¿Cómo son las relaciones interfamiliares?
- ¿Cuáles son los motivos de su llegada y permanencia en Bogotá?
- ¿Cuál es la distribución zonal de las casas y familias?
- ¿Cuáles son los lugares de reunión?
- ¿Existe relación con instituciones gubernamentales y privadas? ¿cómo es dicha relación?
- ¿Cómo es la relación con la iglesia evangélica?

Instrumento 2

Guía de entrevista para identificar las percepciones de la comunidad frente a su lengua y cultura e Bogotá

- ¿Se considera wounaan?
- ¿Qué lo hace wounaan?
- ¿Usa el *wounmeu*?
- ¿Quiere que los niños aprendan?
- ¿Le parece más importante que los niños aprendan wounaan o español?
- ¿Piensa que las personas cercanas a la comunidad deberían aprender la lengua wounaan?

Instrumento 3

Guía de entrevista para identificar los patrones de asentamiento de la comunidad

¿Cuándo llegó a Bogotá?

¿Por qué motivos?

¿Ha regresado a su comunidad en el Chocó?

¿Llegó solo o con familiares cercanos?

¿Piensa regresar?

¿Lugar de residencia en Bogotá?

¿A través de quién llegó a la capital?

¿Razones por las cuales vive allí (trabajo, familia, universidad, economía)?

¿A qué se dedica?

¿Tiene algún cargo en la asociación?

¿Cuál es su compromiso con la asociación?

¿Cuál es la relación de la comunidad con otras comunidades urbanas de la capital, con otras asociaciones o cabildos y con otras autoridades indígenas?

¿Cuál es el estado de conformación de la asociación?

¿La asociación ya está reconocida por el gobierno?

Instrumento 4

Entrevista a funcionarios gubernamental

¿Cuáles son las políticas del Estado para atender a desplazados miembros de comunidades indígenas en la capital?

¿Cuál es el papel de la cultura y la lengua en dichas políticas?

¿Cuál es la relación del Estado con la comunidad wounaan?

¿Qué instituciones están en relación directa con la comunidad?

Anexo 2

Registro de observaciones

Ámbito	Registro de observación	Sistematizado en
Hogar	Labores de hogar y artesanías: 27oct, reencuentro con la familia Piraza Ismare 28oct, labores del hogar 30oct, televisión 6nov, artesanías y labores del hogar 18nov, visita a la casa 19nov, charla sobre ombligada 22nov, artesanías y otras labores 2dic, habitación de las mujeres 4dic, habitación de las mujeres 17dic, labores del hogar y artesanías 5ene, labores del hogar y artesanías	Obs Obs Obs Obs Obs y Nvivo Obs, Trans Obs Obs Obs Obs Obs
	Visitas de familiares a la familia Piraza 7 nov, Albeiro y familia 14 nov, abuelas en la habitación de las mujeres 22 nov, arreglo de artesanías, Visita de Dayana y su papá, visita de Ana y su mamá 24 dic, encuentro de toda la familia Piraza 29 nov, Almuerzo de pestaco Panda fallido, pero visita de toda la familia 30 dic, Almuerzo pescado Panda, con la familia completa	Obs Obs Trans Obs Obs Obs
Comunitario	Reuniones cabildo: 31 oct, Reunión urgente sobre el auxilio del arriendo y presentación de la investigadora 15 nov, Corta reunión sobre las actividades culturales 16 nov, reunión con el asesor wounaan Alex Dura 21 dic, Rendición de cuentas y elección del nuevo cabildo 20 ene, entrega de resultados de la investigación 6 jun, Reunión con Gobernador, Abelardo y Joselito sobre la propuesta	Obs Obs Trans Trans Obs Obs
	Visitas de miembros de la comunidad al cabildo: 6 nov, Visita de Abelardo 14 nov, Visita de Felipe y otros miembros del cabildo 18 nov, Yadira, revision de la reseña y conversación 19 nov, Visita de miembros de la comunidad 2 dic, Yadira, revision de tesis 5 dic, Charla Sercelino y Abelardo 18 dic, Visita de miembros de la comunidad, historia del maíz 17 ene, juego con niños	Obs Obs Obs Obs Obs Obs Obs Obs
	Actividades culturales: 1 nov, Elaboración de la lista de las familias en Bogotá 11 nov, Taller de jagua 12 nov, baile postergado 13 nov, Taller sondau y taller de baile	Obs Obs Obs Obs Obs, trans

	16 nov, reseña histórica del cabildo, Taller de ley interna, visita IDPAC 31 dic, Cumpleaños gobernador 23 may, Medicina tradicional en el ardín Botánico	Obs Obs, trans
	Iglesia: 15 ene, Visita iglesia evangélica wounaan 24 may, Culto de la iglesia evangélica wounaan	Obs, trans Obs
Institucional	En casa: 11 nov, Visita Secretaría de salud. 5 dic, citas por teléfono 18 dic, visita enfermeras Hospital Vista Hermosa 11 y 17 ene, Reunión con Gestor caja social	Obs, trans, Obs Obs Obs, trans
	Fuera de casa: 5nov, Reunión caja de vivienda popular 11nov, Visita al colegio 21 nov, Consultorio jurídico universidad nacional 24 nov, Mesa Local Indígena Ciudad Bolívar 25 nov, Registraduría: registro de Dana Valeria 26 nov, Registro civil en Teusaquillo 27 nov, Defensoría del pueblo 15 ene, Juzgado María Ligia 10 nov, Secretaría de cultura 20 nov, Mesa Local Indígena 20 may, Caja de Vivienda Popular 20 may, Banco de Bogotá con Germán 27 may, defensoría del pueblo con Blanca y María 10, 11, 12 jun, Registraduría y juzgado en Docordó	Obs, trans Obs, trans Obs, trans Obs, trans Obs Obs Obs, trans Obs, trans Obs Obs, trans Obs Obs, trans Obs, trans Obs, Obs,

Registro de entrevistas y conversaciones

Familia	10 nov, Albeiro 10 nov, Yadira y Juan 10 nov, María Ligia 12 nov, Germán Ismare 24 nov, Albeiro 2 dic, mujeres: Nohemi, Teresa I, Teresa P, Mercedes, Carmen 11-13, Tersa Ismare y Teresa Piraza 19 may, conversación con las mujeres de la familia Piraza 24 may, Fernando P. y María Iris sobre el culto evangélico wounaan.	Trans Obs Obs Trans Trans Trans Obs Obs Trans
Comunidad	11 nov, Felipe Dura 14 nov, Sercelino (Gobernador) 15 nov, 20 may, 1 jun Abelardo 20 nov, Emir 2 dic, Ramiro Piraza 15 ene, Jose Lito	Trans Trans Obs, Trans Obs Trans Obs
Externos	24 nov y 28 may, Abraham Hidalgo, referente de poblaciones, Alcaldía Local	Trans

	2 dic y 26 may, Sandra Patricia, investigadora de la Universidad Libre	Obs
	21 dic, Américo (Gobernador del otro cabildo wounaan)	Obs
	22 dic, Andrea González, Investigadora Universidad de Paris	Obs
	17 ene, Alejandro Restrepo, gestor de la Caja de Vivienda Popular	Obs
	22 may, John Freddy Chaparro	Trans

Vita

Angélica María Ávila Molina, lingüista boyacense de la Universidad Nacional de Colombia. Se ha desempeñado en labores de investigación en sociolingüística. Posteriormente hizo la maestría en Sociolingüística, para la cual hizo la presente investigación.

Correo electrónico: amavilam@gmail.com