

LENGUAS AMERINDIAS

CONDICIONES SOCIO-LINGÜÍSTICAS EN COLOMBIA



Coordinación Científica y Editorial
Ximena Pachón y François Correa

Edición dirigida por
Elsa Benavides Gómez



AL SERVICIO DE LA
LENGUA Y LA CULTURA

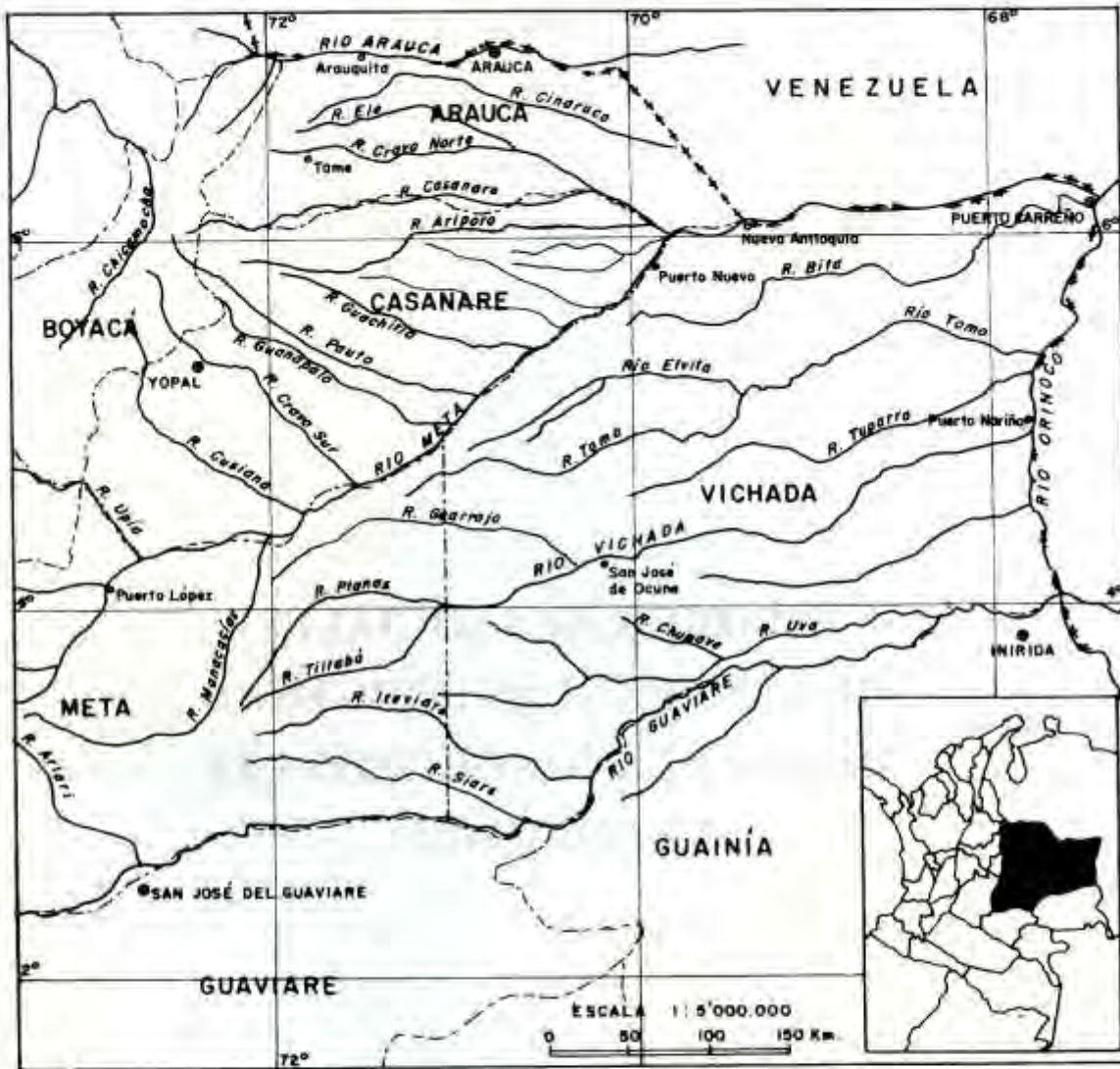


SANTAFÉ DE BOGOTÁ 1997

FRANCISCO ORTIZ G.
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Tunja

**CONDICIONES SOCIALES
DE LAS LENGUAS INDÍGENAS
DE LOS LLANOS ORIENTALES
EN COLOMBIA**

ZONA GEOGRÁFICA DE ASENTAMIENTO DE LOS INDÍGENAS
DE LOS LLANOS ORIENTALES



8.1. INTRODUCCIÓN

8.1.1. HISTORIA Y ETNOGRAFÍA

El presente siglo y en particular las últimas décadas han conocido un auge del proceso de expansión de las fronteras internas. Las crisis sociales del interior del país en sucesivas y recurrentes oleadas han proyectado hacia las áreas indígenas, grupos de población desarraigados que buscan en territorios supuestamente baldíos nuevos espacios de supervivencia.

Desde los primeros años de la conquista la región llanera ha estado sometida a las influencias externas. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, casi anualmente, expediciones de conquistadores en búsqueda de El Dorado atravesaron los llanos dejando a su paso epidemias y desolación. Durante los siglos XVII y XVIII los misioneros establecieron fundaciones que fueron el ámbito de procesos de desintegración social y mestizaje y en cuya retaguardia se fue asentando paulatinamente la colonización.

Simultáneamente la conquista del territorio se realizó por medio de la violencia de las armas desalojando a los indígenas a bala, en genocidios que llegaron a adquirir estatus conceptual dentro del sistema de valores de los llaneros, sobre la base de que los derechos de propiedad de los territorios se definían por la extensión ocupada por los ganados.

Finalmente, la reciente expansión de diversos agentes del Estado y el desarrollo de las reivindicaciones indígenas a nivel del país, han dado lugar al reconocimiento paulatino de derechos territoriales y culturales.

Las respuestas indígenas a la agresión física y cultural han oscilado históricamente entre la coexistencia y mestizaje, la migración o actitudes defensivas y hostiles hacia el blanco.

Pero los resultados de estas estrategias han sido desiguales. Mientras que los grupos de pacíficos ribereños achaguas, sálivas y piapocos constituyen hoy apenas núcleos de población, los guahibos que han evitado el contacto, han podido preservar efectivos demográficos más importantes. Y mientras que etnias enteras han desaparecido como los *maipures*, otras han pervivido físicamente pero su cultura ha sufrido una profunda transfiguración, como en el caso de los betoye, de quienes no queda casi ni rastros de su idioma original.

En las tierras bajas del oriente colombiano encontramos un tipo de economía de subsistencia basado en la horticultura de tumba y querna propia de los trópicos. La rica fauna llanera provee las proteínas necesarias y todos los grupos en mayor o menor grado aprovechan este recurso. La cría de animales domésticos y una ganadería incipiente, que se está generalizando entre los diferentes grupos, menos que una fuente de proteínas constituye un recurso de intercambio.

Entre los grupos del pie de monte araucano, el principal producto de la horticultura es el plátano del que se conocen diversas variedades, siguiendo en importancia el maíz y la yuca. Entre los demás grupos la yuca amarga es el principal producto y su procesamiento constituye un complejo técnico característico, compartido por los grupos del oriente colombiano. Estas técnicas incluyen el tejido del *sebucán* y otros elementos de cestería para transportar y almacenar la yuca y el *budare* o plato de cerámica, indispensable para preparar la torta de *cazabe*. La caza se realiza con arco y flecha y entre los grupos del Vichada, Orinoco y Guaviare con la cerbatana. La pesca se realiza con barbasco y redes de mano en hilo de *cumare*, con trampas cilíndricas de varas de palma o diques del mismo material y también con arco y flecha en aguas claras.

La familia extensa se constituye alrededor del suegro, a quien el yerno debe retribuir el don de la hija, en forma de trabajo durante un período de algunos años. Entre hermanos y primos paralelos y vecinos existen

relaciones de cooperación en el trabajo especialmente para la tumba del monte.

Aunque hay referencias sobre la existencia de casas comunales tipo *maloca* entre los arawak, hoy en día son comunes las viviendas unifamiliares de planta rectangular y techo de palma. Los asentamientos, generalmente en lugares cercanos a los ríos consisten en varias de estas viviendas y en los lugares de misiones llegan a conformar pueblos con más de un centenar de habitantes. En los principales centros urbanos se han formado barrios indígenas que son escenario de agudos procesos de deculturación.

La lengua es el principal factor de identidad social y cultural de los grupos y su permanencia es indicativa del grado de vigencia de la propia cultura. En la medida en que se multiplican las relaciones con la sociedad mayor, la lengua y cultura nacionales se generalizan en detrimento de las lenguas y culturas vernáculos, y en este proceso complejo, la evangelización y el sistema educativo han jugado un papel central. El aprendizaje del castellano y un mínimo conocimiento de la sociedad blanca parece ser un factor de resistencia pero al mismo tiempo abre el camino a la pérdida de valores y tradiciones y proyecta individuos fuera del grupo.

Las comunidades indígenas y el Estado se encuentran hoy ante la perspectiva de implementar un sistema educativo que estimule el desarrollo de la propia cultura y, al mismo tiempo, suministre conocimientos para hacer frente a la influencia técnica, ideológica, religiosa, de la sociedad mayor. Pero cada cultura, cada sociedad, pone en funcionamiento mecanismos propios haciendo que el proceso de cambio deba estudiarse en cada caso particular y en un marco social suficientemente amplio para que dé cuenta de todos los factores que intervienen.

En este trabajo analizaremos la organización social, el parentesco, algunos ritos y concepciones de las sociedades llaneras que determinan las situaciones de comunicación y las formas del habla así como las relaciones entre lenguas vernáculos y lengua nacional. Finalmente estudiaremos el impacto del desarrollo de sistemas de escritura y las perspectivas de un sistema educativo que responda a las necesidades y aspiraciones de las comunidades.

8.1.2. ENFOQUE METODOLÓGICO

Si bien la información que aportamos de primera mano se refiere principalmente a las lenguas Cuiba y Sikuaní de la región de Casanare, hemos visto la necesidad de enfocar esta problemática en una perspectiva regional e histórica. Demasiado acostumbrada al método monográfico, la antropología ha dejado de lado la consideración de la realidad a una escala que creemos es pertinente para la comprensión de ciertos procesos. La lengua es un campo privilegiado para este enfoque por cuanto además de ser un código de comunicación interna al grupo es un elemento de identificación social, tanto de los segmentos internos como de las etnias mismas, y uno de los factores de interacción entre grupos.

Hay que advertir que, dadas las limitaciones de tiempo y recursos, no se realizó una encuesta específica para este estudio. Por ejemplo, hubiera sido importante conformar un cuerpo de información lingüística sistemática sobre dialectología, comparación léxico-gramática, bilingüismo, cubriendo una muestra representativa de las comunidades. Consideramos sin embargo que la información disponible, en relación con la amplitud de la zona considerada, nos permitía situar este trabajo en un plano general, con el objetivo de alcanzar una comparación, en una escala regional, de los procesos que afectan la situación de las lenguas.

8.1.2.1. Siguiendo a Lévi-Strauss, sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, es legítimo interpretar aquella en su conjunto, en función de una teoría de la comunicación concebida en tres niveles: intercambio de mensajes, intercambio de bienes y servicios e intercambio de mujeres.

Esta visión es particularmente aplicable en el caso del oriente de Colombia, donde las redes de intercambio económico se articulan con las relaciones de alianza matrimonial y éstas a su vez se formulan con relación a agrupaciones definidas lingüísticamente. Así, al tipo de organización propia del Vaupés denominada 'exogamia lingüística', podría sumarse el modelo de 'exogamia dialectal' de los piapoco, dado que uno de los rasgos más sobresalientes del clan, es el de sus particularidades lingüísticas, y el modelo de 'endogamia lingüística' Sikuaní, que expresa la idea de que no es recomendable, aunque sí es frecuente, la alianza con gentes tan extrañas que inclusive, según la apreciación de los sikuaní, hablan diferente.

De la identidad grupal se pasa sin ruptura a la identidad individual. En el intercambio económico entre los cuiba, por ejemplo, los representantes de dos segmentos sociales, actúan como cuñados. Otras situaciones de comunicación también están determinadas por la posición en las redes de alianza, es decir por el parentesco y el sistema de actitudes.

8.1.2.2. Por su parte las relaciones con el mundo blanco están marcadas por la ruptura de las normas de reciprocidad tradicionales. Según las épocas y las regiones, la sociedad blanca ha buscado la apropiación de las riquezas indígenas por diversas formas: el despojo directo, el esclavismo, el desalojo de las tierras o el aprovechamiento de su mano de obra. Minadas en sus bases materiales e ideológicas las sociedades indígenas han estado sometidas a fuerzas exteriores que han desencadenado procesos de disolución o transformación cultural.

Estos procesos han sido analizados por Darcy Ribeiro, quien encuentra en las relaciones interétnicas, una serie de factores que actúan de manera compleja para determinar una historia particular para cada grupo, región o período histórico. Así la desaparición o permanencia de las culturas y lenguas o su transfiguración resultan de la frecuencia del contacto, del tipo de actividad económica en el área de contacto, del tipo de cultura y grado de afinidad cultural con la sociedad mayor y de la naturaleza y duración de la intervención proteccionista por parte del Estado. Para actualizar el inventario de factores propuestos por Ribeiro, habría que considerar las nuevas formas de organización indígena desarrolladas en las últimas décadas. Así a la luz de estos conceptos se podrá analizar la situación de las lenguas, su desarrollo y perspectivas.

Menos que una aplicación mecánica de los grados de integración-aislamiento, nos interesa la argumentación de Ribeiro en la manera como articula factores internos (tipos culturales-lingüísticos), con factores ecológicos y relaciones socio-económicas.

8.1.3. UNIDADES DE ESTUDIOS Y LOCALIDADES

Dado que hemos adoptado un enfoque regional, nos referiremos a los diferentes niveles de agrupamiento, basados en el paralelismo que existe entre unidades sociales y su caracterización lingüística. Conjunto de

grupos parientes en interacción -FAMILIA LINGÜÍSTICA; tribu-LENGUA; banda, comunidad local, banda regional o clan -HABLA.

Cada uno de los anteriores niveles tiene expresión concreta en diversas situaciones; FAMILIA LINGÜÍSTICA: reconocimiento del parentesco Sikvani-Cuiba-Hitnú-Guayabero, en grados diversos de intercomunicabilidad. En particular se tiene conciencia de la afinidad muy importante entre el Cuiba y el Sikvani. Aunque con cierta condescendencia los Sikvani admiten que los Cuiba son sus parientes.

Igualmente se reconoce el parentesco Piapoco-Curripaco así como el parentesco entre Sáliva y Piaroa. En ambos casos existen mitos que afirman el origen común de estos grupos.

LENGUA. Principal criterio de identidad étnica.

HABLA LOCAL, DIALECTO. Factor de identidad y diferenciación de acuerdo a la afiliación clanil, en particular en presencia de miembros de otro segmento.

LOCALIDADES VISITADAS

<i>Área Oriente de Casanare</i>	
Mochuelo	Cuiba
San José	Masiguare (Cuiba)
Sta. María	Siripu (Cuiba)
	Waupiwi (Cuiba)
La Esmeralda	Amorúa (Sikvani)
Tsamani	Sikvani
Morichito	Sáliva
Bocas del Casanare	Piapoco
<i>Departamento de Arauca</i>	
Bocas del Bayonero	Guahibo Playero
<i>Departamento de Meta</i>	
Planas, Yopalito	Sikvani

<i>Departamento de Vichada</i>	
Puerto Carreño	Amorúa (Sikuani)
Sta. Teresita	Sikuani
Guaco bajo	Piapoco
Guaco alto	Puinave
<i>Departamento de Guainía</i>	
Minitas	Piapoco
Carpintero	Sikuani
El Remanso	Puinave

8.1.4. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN

8.1.4.1. Misioneros. Los primeros estudios sobre las lenguas del Llano se remontan al siglo xvii y se deben en su casi totalidad a los jesuitas. Las descripciones lingüísticas conservadas contienen pocas referencias a aspectos sociales de las lenguas, formas de habla, bilingüismo ya que el propósito de sus “artes de la lengua, vocabularios y catecismos” se limitaban naturalmente, a la necesidad de los misioneros de sistematizar y divulgar entre futuros evangelizadores las lenguas de los indígenas. En sus textos de carácter etnográfico y general, por el contrario, se encuentran valiosas observaciones sobre las culturas indígenas y entre ellas algunas referencias a aspectos sociolingüísticos. El padre RIVERO, por ejemplo, es a la vez autor de una *Historia de las Misiones de los Llanos*, con observaciones sobre las culturas de los achaguas, betoyes y sálivas, entre otros, y de un completísimo *Arte y vocabulario de la lengua Achagua. Doctrina Christiana, confesionario de uno y otro sexo e instrucción de catecúmenos*.

Una de las instituciones que llamó la atención de Rivero, Gumilla, Mercado, Gilij y otros misioneros, fue el comercio, su ritual y contexto lingüístico. Asimismo, hay indicaciones interesantes sobre las relaciones interétnicas, la dialectología, la intercomunicabilidad y el multilingüismo.

Con el acervo documental constituido por los misioneros, además de su propio trabajo en el Orinoco, Gilij propuso una primera clasificación

de las lenguas del Llano: Karib, Sáliva, Maipure, Otomaca, Guama, Guayba, Yarura, Guarauna, y Arauca, clasificación que con algunas modificaciones ha sido adoptada por la lingüística moderna.

El descubrimiento de la familia lingüística Arawak fue otro importante logro de Gilij, al encontrar afinidades entre las lenguas Mojo de Bolivia, el Guajiro y el Maipure del Orinoco.

8.1.4.2. Viajeros y primeros etnógrafos. Aunque existen abundantes referencias bibliográficas, las rápidas anotaciones de viajeros que recorrieron la zona durante el siglo pasado, no van más allá de la recopilación de vocabularios y el registro de la ubicación, denominaciones y otros pocos datos bastante superficiales, aunque útiles dadas las condiciones de falta de información.

Los trabajos de RIVER (1948) y S. E. ORTIZ (1965) constituyen un balance muy completo de la información disponible hasta la época en que escriben, utilizando principalmente los documentos de los misioneros y también las informaciones registradas por viajeros en el siglo anterior.

8.1.4.3. Estudios lingüísticos basados en trabajos de campo. Con muy contadas excepciones a partir de los años 60, los estudios de campo, en lingüística han sido llevados a cabo por los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano y de la Misión Nuevas Tribus. Ninguna entidad nacional ha apoyado de manera sostenida el prolongado trabajo de campo necesario para el desarrollo de la investigación de las lenguas aborígenes.

Desde los años 50 los misioneros de New Tribes Mission, con S. Müller a la cabeza han estudiado y dotado de alfabetos las lenguas Sikuani, Piapoco, Puínave, Curripaco. El It.v por su parte, ha desarrollado trabajos desde los años 60 entre los sikuani, cuiba, tunebo y piapoco; a principios de los años 70 inició trabajos entre los sáliva y hacia 1985, haciendo caso omiso de las recomendaciones oficiales, amplió su cobertura a los achagua.

La finalidad de estos misioneros fundamentalistas es traducir el Nuevo Testamento a las lenguas indígenas. Así, después de varias décadas de trabajo han producido una abundante literatura religiosa y unos pocos materiales de lectura, caracterizados por sus contenidos sesgados culturalmente.

Su orientación teórica, la tagmémica, suministra un buen mecanismo de traducción, pero deja de lado aspectos semánticos como estudios léxicos, esquemas cognitivos, etc. En algunos artículos de estos misioneros se trata sobre la problemática del discurso; la preocupación de los autores, es encontrar una forma de manejo de los rezos, cantos y otras formas de expresión dentro del ritual evangélico. Una crítica a esos trabajos se consigna en ORTIZ (1987).

Nancy y Robert Morey han desarrollado importantes trabajos sobre los grupos llaneros. Además del trabajo de campo realizado entre los sikuni hacia el final de los años sesentas, del que han resultado varias publicaciones (sobre parentesco, ecología, organización social, etc.), los Morey han contribuido especialmente al conocimiento de la historia llanera, reconstruyendo a partir de las fuentes impresas una visión del sistema comercial y las relaciones interétnicas, así como una sólida interpretación de los procesos de cambio cultural. En la obra de los Morey son múltiples las referencias a aspectos socio-lingüísticos.

Debemos a Francisco Queixalós, además de su trabajo de descripción lingüística del Sikuni, el desarrollo de una serie de estudios tendientes a dilucidar las formas de pensamiento y conceptualización implícitas en la lengua (direccionales y concepciones espaciales, partes del cuerpo y conceptos abstractos, nomenclatura de parentesco, etc.). Por otra parte Queixalós ha sido un exitoso promotor de la aplicación de la lingüística a la problemática educativa. A raíz de un trabajo suyo sobre las graffas utilizadas en Sikuni, se suscitaron una serie de reuniones que llevaron a la unificación del alfabeto Sikuni. Queixalós ha asesorado los distintos grupos de maestros Sikuni de lo que han resultado interesantes trabajos sobre metalenguaje, neologismos escolares, análisis del sistema tradicional de numeración y propuesta de uno nuevo con base decimal.

MIGUEL LOBO-GUERRERO y XÓCHITL HERRERA han desarrollado trabajos sobre la lengua de los hitnú y sobre la dramática situación social que vive este grupo (1983, 1984).

Sobre los guayaberos, además de la breve descripción etnográfica de Schindler, se cuenta con un estudio etnobotánico por N. C. GARZÓN (1985) y un trabajo recientemente publicado sobre la lengua por N. TOBAR (1989).

María Elisa Montejo realizó un trabajo sobre el habla de los betoye, el cual desafortunadamente desconocemos.

Por nuestra parte hemos trabajado en la recopilación de la tradición oral de los grupos Sikvani y Cuiba, y en el análisis de su sistema social y de parentesco. Igualmente hemos realizado varios trabajos sobre etnociencias sikvani y cuiba, (botánica, zoología, astronomía) y en particular, un *Manual de ciencias naturales Sikvani*, para uso de las escuelas bilingües.

No se han llevado a cabo estudios de dialectología de manera sistemática. Sin embargo se han anotado algunas particularidades, señaladas por los propios hablantes y ocasionalmente observadas en el campo en situaciones de interacción entre individuos de diferentes grupos. En los cursos a maestros Sikvani, provenientes de las distintas partes del territorio, se ha podido comprobar la gran unidad de este idioma.

Basado en el desarrollo de la escritura y la producción, hasta la fecha, de materiales pedagógicos para las escuelas bilingües, SOSA (1983) realiza una propuesta de currículo. OLGA ARDILA analiza en un breve artículo (1986) el significado de la educación formal entre los sikvani.

Una reciente recopilación bibliográfica publicada por QUEIXALÓS (1988), con índices temáticos y por grupo étnico, permite un completo balance de los trabajos lingüísticos y antropológicos realizados en los grupos de la familia Guahibo.

8.2. CONTEXTO SOCIAL Y CÓDIGOS LINGÜÍSTICOS

8.2.1. LENGUAS Y GRUPOS

Si bien, como hemos señalado, nuestro trabajo se refiere principalmente a las lenguas Sikvani y Cuiba, hemos visto la necesidad de hacer referencia a otras lenguas del Llano para tener una ilustración de algunos procesos, especialmente de origen externo, que también se presentan, aunque debido a una estrategia de aislamiento, en menor grado en las lenguas de la familia Guahibo.

Presentamos enseguida un recuento de los grupos y subgrupos indígenas del Llano, su hábitat, afiliación lingüística, demografía y situación social.

8.2.1.1. FAMILIA CHIBCHA

8.2.1.1.1. Tunebo. Los tunebo o Uwá (autodenominación) son actualmente unos 3500 individuos. Su hábitat comprende las laderas de la cordillera Oriental al oriente de la Sierra Nevada del Cocuy. Los tunebo practican la horticultura en diferentes pisos térmicos que ocupan grupos locales endógamos, caracterizados por su dialecto: Rabarí, Cobarí, Pedraza, Pinconada, Tegría, entre otros. En el alto Casanare se encuentra la comunidad de Barronegro, único asentamiento tunebo en la zona plana.

Además de la lengua común los tunebo en sus cantos rituales usan una lengua arcaica, identificada por Rochereau como 'Paleo Tegría'. También entre los tunebo existía antiguamente un habla caracterizada por su simplicidad y entonación particular, denominada *Subasque* y que era entendida sólo por un sector de la población. "Es gracioso este lenguaje, y tanto los verbos como los nombres tienen la asonancia de esdrújulos, y los indios hacen ostentación de hablarla delante de quien no los entiende..." (RIVERO, 1956: 57-58).

8.2.1.1.2. Beto, Jirara. Son denominados *jirarnú* por sus vecinos los hitnú. En tiempos coloniales comprendían los subgrupos airico, situfa, ele, lolaca, atabaca, quilifai, anabali, los que según Gumilla hablaban lenguas derivadas del Beto y del Jirara (GUMILLA, 55: 253). La población actual es de unas 500 a 1000 personas, reunidas en pequeños poblados cerca a Tame. Los diferentes grupos se conocen por los nombres de sus capitanes: roqueros, parrereros, velasqueros, etc. Han perdido su lengua y hablan un castellano reestructurado, al parecer con elementos gramaticales del idioma original. Su subsistencia se fundamenta en el cultivo del plátano.

8.2.1.1.3. Yaruro, pumé (autodenominación). Son aproximadamente unos 4000 indígenas localizados al sur del río Apure en Venezuela. Hasta hace unos 20 años también habitaban en Colombia entre el Meta y el

Arauca, cerca de la línea fronteriza. Tradicionalmente mantenían relaciones de intercambio con algunas bandas cuiba entre quienes existen algunos viejos que conocen algo de la lengua Yarura.

8.2.1.2. FAMILIA ARAWAK

8.2.1.2.1. Piapoco. Se autodenominan *dzase* o *chase*, según el nombre del pájaro tucán, emblema de uno de los clanes más importantes. Son llamados *deja* por los Sikuani. *Enagua* es una denominación común en el siglo pasado. Son 3000 personas en Colombia y 550 en Venezuela. Mantienen relaciones exogámicas con los sikuani, los puinave, y sáliva entre otros. Aunque se encuentran familias y pequeños grupos dispersos en toda el área de los Llanos, la mayor parte de la población está asentada en la región del río Guaviare y en la zona de San José de Ocué en medio del territorio sikuani.

8.2.1.2.2. Achagua. Se denominan *atsawa*, por los Sikuani y Piapoco. Después de ser la gran civilización de los Llanos, su población declinó vertiginosamente por efecto del esclavismo, las enfermedades, la incorporación a otros grupos y el mestizaje. Subsisten unos 100 individuos en la región del alto Meta aliados con piapocos en las comunidades de Umapo y La Victoria.

8.2.1.2.3. Curripaco, Baniwa, Guarekena, Baré. Grupos de la estrella fluvial del Orinoco hablantes de un conjunto de dialectos relacionados, denominados: *Karo* o *Kuri*, *Keni*, *Ñame*, según las formas de decir "no". Comprenden un conjunto de clanes exógamos, entre otros los *walipe-reitakane*, clan pajarito, *siusi*: gente pléyades, etc. Su población alcanza unas 6500 personas en Colombia y 4200 en Venezuela.

8.2.1.3. FAMILIA GUAHIBO

8.2.1.3.1. Sikuani. Con unos 18000 individuos en Colombia y 7000 en Venezuela son hoy la etnia más numerosa de los Llanos. Gracias a su movilidad y a la flexibilidad de su organización social, los sikuani han

limitado el contacto con la sociedad nacional, manteniendo una cierta independencia. No obstante la creciente influencia evangelizadora de las últimas décadas, han preservado su lengua y cultura. A raíz de la violencia de los años 50 y del conflicto de Planas en 1970, algunos grupos migraron al río Guaviare, y al alto Ventuari en Venezuela. También el asentamiento urbano en Puerto Ayacucho ha venido creciendo con migrantes sikuaní provenientes de Colombia.

El Sikuaní comprende las siguientes variedades dialectales: Sikuaní del alto y medio Vichada, Casanare, Puerto Ayacucho y San Juan Manapiare; Sikuaní del bajo Vichada; Tigrero del Siare y Guaviare, Jurajura del Tuparro; Jamorúa de la zona del Orinoco (QUEIXALÓS, 1988).

8.2.1.3.2. Cuiba. La población cuiba comprendía un conjunto de bandas móviles cuyos territorios abarcaban la región al norte del bajo río Meta, el Oriente de la intendencia del Casanare, y el área de los ríos Capanaparo y Cinaruco a ambos lados de la frontera colombo-venezolana. Hoy en día casi todas las bandas se han asentado en poblados dentro de la zona de resguardo en el oriente de Casanare y en San Esteban de Capanaparo en Venezuela. La población cuiba ascendería hoy a unas 2500 personas. Aunque la sedentarización de las últimas décadas ha implicado grandes cambios en su forma de vida, las comunidades cuiba mantienen una gran cohesión social fundada en buena parte en su identidad lingüística. Los grupos Cuiba comprenden los Guahibo playero del Arauca, Cuiba del Capanaparo, Chiricoa e Iguanito del Ele, Cuiba del Casanare, Masiware del Ariporo, Siripu del Agua Clara, Mayalero del Cinaruco y Ariporo, Waüpiwi del Tomo y Aguaclarita. Según Queixalós, desde el punto de vista dialectal el Mayalero se clasificaría dentro de la lengua Sikuaní, mientras que el Waüpiwi estaría a mitad de camino entre el Cuiba y el Sikuaní (QUEIXALÓS, 1988).

De acuerdo con una reciente propuesta de Queixalós, el conjunto de hablas de los diferentes grupos cuiba y sikuaní conforman un continuo dialectal que él denomina 'Guahibo central' y dentro del cual la intercomunicabilidad es más o menos completa. Si se toman las hablas más diferenciadas, el Sikuaní del alto Vichada y el Cuiba de Mochuelo, "se justifica la idea de dos lenguas" (QUEIXALÓS, 1986: 16). Si, por el contrario, se toman en cuenta las hablas de grupos geográficamente

vecinos, las diferencias lingüísticas serán de orden menor y podrán considerarse como variaciones dialectales.

8.2.1.3.3. Hitnú (autodenominación). Conocidos localmente como *macaguanes* son un pequeño grupo de horticultores, con una población de unas 250 personas. El grupo, con escaso contacto con la sociedad mayor hasta hace pocos años, está viviendo una grave situación de etnocidio por la colonización de su territorio.

8.2.1.3.4. Guayabero. Grupo también mencionado en la literatura como *mitua*, *cunimía* y *bisanigua*, comprende unas 8 localidades ubicadas en las costas del río Guaviare, aguas abajo de la población de San José. Aunque su territorio está en una de las zonas de entrada de la colonización de la selva amazónica, los guayabero han preservado sus pautas culturales y su lengua.

De acuerdo con el estudio comparativo en fonología y gramática de Queixalós, el Guayabero es la lengua más divergente del grupo (QUEIXALÓS, 1988: 15).

8.2.1.4. FAMILIA SÁLIVA

8.2.1.4.1. Sáliva. Tradicionalmente horticultores y pescadores, los sáliva son hoy también pequeños ganaderos. Habitan las costas del río Meta, aguas abajo de Orocué y son aproximadamente unas 1.500 personas. Evangelizados desde el siglo XVII, los sáliva han vivido un largo proceso de dominación cultural. De acuerdo a la opinión de los llaneros, los sáliva son los más "civilizados" de los indígenas de los Llanos. Este título se lo deben a su carácter pacífico, a su bilingüismo y a su receptividad hacia las costumbres del blanco.

8.2.1.4.2. Piaroa. Los piaroa, autodenominados *woteje*, son también conocidos como *dearua* 'gente de la selva'. Habitan la zona del Orinoco, principalmente en Venezuela donde su población alcanza unos 7000 indígenas. En Colombia existe una pequeña comunidad de unas 300 personas.

8.2.1.5. FAMILIA (?) TINIGUA-PAMIGUA: Tinigua. Se ha señalado que de este grupo sobrevive una familia en la Sierra de la Macarena. La información sobre la lengua se reduce a unas pocas listas de palabras.

8.2.1.6. FAMILIA PUINAVE

8.2.1.6.1. Puinave. Denominados también *guaypuño*, *uaiipi* y *epined*. Los puinave, unos 1.700 indígenas, habitan los ríos Inírida y Guaviare. Evangelizados en las últimas décadas tienen sin embargo limitadas relaciones con la sociedad local.

8.2.1.6.2. Makú. Los makú-puinave, denominados también *dou*, *hubde* y *nadobo* están conformados por algunas bandas nómadas que habitan la zona del río Guaviare. Hasta la fecha han rechazado el contacto con los blancos, no obstante los persistentes intentos de los misioneros evangélicos.

8.2.2. MULTILINGÜISMO Y SOCIEDAD LLANERA

Al anterior inventario de etnias es indispensable agregar un análisis de las formas de interacción de los grupos.

8.2.2.1. Intercambio. La diversidad ecológica de los Llanos sirvió de base para la especialización económica de los grupos y su complementariedad ecológica. Las vegas de los grandes ríos permitieron el asentamiento de las poblaciones de horticultores; ciertas zonas ribereñas como los raudales del Orinoco, sirvieron de asiento a los pescadores mientras que las sabanas y las matas de monte a lo largo de los pequeños caños fueron el territorio de los grupos de cazadores recolectores nómadas. Los productos de las diferentes regiones eran intercambiados en mercados anuales que se realizaban en las playas de tortugas del Orinoco y del Guaviare y con ocasión de las visitas de los nómadas a los poblados de los horticultores. El canje de productos se desarrollaba según un ritual conocido como *mirray*, el cual consistía en un intercambio de discursos por parte de los jefes de los grupos anfitrión y visitante. Los discursos, estilizados y llenos de repeticiones, se recitaban en un tono de lamentación, y hacían

referencia a noticias recientes y presagios, así como a hechos pasados y tal vez a aspectos de la mitología de los grupos. Cuando los grupos hablaban idiomas diferentes, los discursos se hacían en la lengua de cada uno (así no se entendieran), también se citan casos del uso de la lengua del otro grupo, aunque fuera de manera imperfecta. Rivero, por ejemplo refiere el caso de un jefe guahibo de la zona de Ariari, que habló malamente el idioma Achagua en desarrollo de un *mirray*.

La intercomunicabilidad de los grupos achagua y guahibo llevó a Hervás, apoyado en el testimonio del padre Manuel Álvarez quien vivió entre los achagua y aseguraba que éstos comprendían perfectamente el Guahibo, a clasificar estas dos lenguas dentro del mismo grupo (ORTIZ, 1965: 94). También Gumilla clasificó al Guahibo y al Achagua como idiomas emparentados derivados del Maipure.

Según establece Nancy Morey, a partir de los documentos de la época colonial, la diversidad lingüística de la región nunca fue obstáculo para el desarrollo del comercio intertribal. Era usual encontrar individuos hablantes de varias lenguas. Era señal de cortesía dirigirse a sus interlocutores en la lengua de estos aunque muchas veces se prefería, en la ceremonia del *mirray*, hablar la propia lengua, lo cual creaba alguna confusión cuando se estaba en presencia de varias lenguas. Hasta cierto punto se puede decir que existían lenguas comerciales o por lo menos lenguas que eran ampliamente usadas en ciertas regiones en las relaciones interétnicas. En el área del medio Orinoco la lengua Sáliva era ampliamente usada por las diferentes tribus. En el gran Airico, la zona selvática al sur de los Llanos, se usaba el Achagua para las relaciones intertribales. Rivero, comentando la carta del padre José Cavarte acerca de los muchos pueblos achaguas que se encontraban en el Airico, señala que era fácil tomar por achaguas pueblos sálivas o de otra nación "por ser tan general la lengua Achagua... o por estar incorporados en un pueblo sálivas y achaguas, como sucede..." (RIVERO, 1956: 333). La lengua Maipure era conocida por todos los grupos del alto Orinoco y el Tamanaco por los del bajo Orinoco y montañas de Guayana.

Gilij anota que las lenguas de grupos vecinos eran comprendidas mas no habladas.

También Rivero señala la intercomunicabilidad entre grupos de lenguas Betiy, Jirara y Tunebo.



Según las observaciones anteriores hay que admitir que una de las bases del comercio llanero consistió en un cierto grado de multilingüismo y en la difusión de algunas lenguas las cuales alcanzaron un estatus de lenguas comerciales.

Uno de los factores que facilita el aprendizaje de otras lenguas es sin duda, su parentesco y afinidad. Esta afinidad se manifiesta en su intercomunicabilidad, posibilidad de la que se tiene mucha conciencia aunque no siempre exista un contexto favorable para que se dé. Pensamos en particular en las relaciones que se dan entre miembros de la familia lingüística Guahibo; entre Sikuaní y Cuiba, cada uno hablando en su idioma la comunicación llega a ser altamente eficaz. Entre Sikuaní e Hitnú o Cuiba e Hitnú aunque la distancia es importante, si existe una situación favorable, la comunicación es aceptable aunque, en contextos en que se plantea o sospecha alguna hostilidad la comunicación es nula. Entre cuibas del Casanare y 'guahibos playeros' del Arauca, en un encuentro suscitado por nosotros para comprobar el parentesco cultural y lingüístico entre estos dos grupos, predominó la desconfianza y la conversación se desarrolló toda en castellano. Sin embargo la información que recopilamos en esa ocasión sobre el Guahibo playero nos confirmó el parentesco entre los dos grupos el cual no había sido señalado previamente por informantes de Casanare.

Al igual que de las semejanzas, se tiene clara conciencia de las diferencias lingüísticas. Así, para explicar las diferencias en el habla entre los guahibo y los sáliva se recuerda el recurso que cada grupo utilizó para salvarse del diluvio.

Según la tradición sikuaní, cuando se inundó la tierra los sáliva sobrevivieron encerrándose en un horno de cocinar la cerámica. Por el mucho tiempo que duraron encerrados y bajo las aguas se agriparon. Por eso su idioma resultó con muchas nasales. Por su parte los sikuaní se salvaron del diluvio construyendo una balsa, de suerte que estuvieron al aire libre mientras pasó la inundación. Su habla, en consecuencia, resultó clara, oral. Este mito expresa, además de criterios lingüísticos que diferencian los dos idiomas, una relación de consubstancialidad (para utilizar un concepto empleado en el análisis del totemismo) entre el grupo y su idioma. En efecto, la forma como cada grupo sobrevivió está estrechamente asociada a su cultura; los sáliva son excelentes ceramistas

y a diferencia de los sikuani que cocinan la cerámica al aire libre, aquellos cocinan sus vasijas en hornos enterrados. Por su parte, la balsa es utilizada por los grupos nómadas para atravesar los ríos, a diferencia de los horticultores ribereños, constructores de canoas. El mito plantea entonces la ecuación:

Lengua oral: lengua nasal: cultura nómada: cultura sedentaria. Según otra tradición sikuani.

Matsuludani sacó la gente de las entrañas de la tierra zapateando. Salían como pescados y al caer se convertían en humanos y se iban apartando. Así se fueron apartando las diferentes tribus. En esa época los dialectos eran más sencillos y todos se entendían; cuando nos dividió por tribus cada una con su idioma ya no nos entendíamos. Los llevó a todos a un monte y ordenó que hicieran una casa. *Matsuludani* puso un tabaco en una pared y dijo: "El que quiera puede ver y coger ese tabaco y echárselo a la boca". Cuando vieron una especie de tabaco *Matsuludani* lo convirtió en un gusano grande, un blanco salió, cogió el tabaco y se lo metió en la boca en frente de todo el mundo. Cuando se lo iba a echar entonces se convirtió en tabaco, al echárselo a la boca salió el humo, y todos los de esa tribu cambiaron de idioma. Entonces *Matsuludani* le dijo: "Coja también crema y échese la en la boca y se juaga". Así lo hizo el blanco y los apartaron a un banco de sabana cercano y así quedaron con el idioma español de los blancos (ZETTELUS: 8).

Este mito, que expresa como el anterior la relación etnia-lengua precisa la naturaleza de las diferencias entre lenguas vernáculas entre sí, y la oposición entre lenguas vernácula y dominante. La diferencia al interior de las lenguas vernáculas empieza siendo tenue (otras versiones hablan de una lengua original común), aptas para cumplir tanto con su función de identidad como de intercomunicabilidad. Posteriormente como castigo, las lenguas indígenas se diferencian y se hacen incomprensibles unas a otras al tiempo que los blancos adquieren una lengua única, universal. Ese parentesco original y la posterior diferenciación expresa mediante el paralelismo entre el plano lingüístico y el plano social el carácter segmentario de la sociedad indígena, formada sin embargo por grupos parientes, en contraposición al carácter solidario del grupo blanco.

Otro mito sikuani sobre el origen de las lenguas hace referencia al parentesco, cultural esta vez, entre los diferentes grupos. Cuando la primera humanidad abate el árbol *Kaliawiri*, el dios civilizador *Furná Minali* nombra las plantas cultivadas en Sikuani, Piapoco y otras lenguas, poniendo de manifiesto la conciencia que hay sobre el origen común de las tradiciones de los grupos llaneros.

Según la tradición piapoco un personaje llamado *Maipure* entregó a la primera humanidad, entre otros atributos, 14 lenguas de las que sólo se aprendieron 6. Este aprendizaje incompleto anuncia la pérdida de las lenguas, tal como sucede actualmente con los piapoco de Venezuela, quienes están viviendo un proceso de castellanización acelerado.

Como hemos anotado más arriba el Maipure fue lengua comercial en el área del Orinoco y siguiendo a Gilij “lengua matriz” de las lenguas Arawak del área. El mito piapoco nos muestra otro caso de reconocimiento de la agrupación de lenguas en familias.

8.2.2.2. Parentesco. Otro aspecto esencial en las relaciones comerciales es el tratamiento como parientes entre quienes intercambiaban. Gumilla destaca el uso de términos de parentesco entre achaguas de distintos pueblos, y Rivero anota que entre amarizamas, un subgrupo achagua, los partícipes de un intercambio se saludaban como primos. Más interesantes aún son las protestas de los misioneros al señalar cómo, cuando los guahibo llegaban a los poblados achagua a intercambiar, se permitían relaciones sexuales con sus mujeres. Asimismo cuando los caribe del bajo Orinoco llevaban jóvenes cautivos de los Llanos para las plantaciones de la Guayana lo hacían alegando que los llevaban como yernos, haciendo aparecer la transacción esclavista como una alianza. Sin duda lo fue, en épocas anteriores al control de este comercio por parte de los europeos de la Guayana, pues así lo denota el término caribe *peito*, que significa ‘esclavo’, y además ‘cliente’ y ‘yerno’.

En el área del alto Meta, de San Pedro de Arimena a Orocué y en el bajo Casanare, son frecuentes los matrimonios piapoco-sikuani. Puede decirse, como una manera de medir en qué grado se dan los matrimonios mixtos, que por ejemplo en Getsemaní, en cada familia existe algún pariente próximo perteneciente a los piapoco: progenitor, abuelo, suegro, yerno, o cónyuge. En el área de San José de Ocuné, un enclave piapoco en territorio sikuani, también son frecuentes los matrimonios exogámicos. En la zona del bajo Vichada en cambio, donde la población es casi totalmente sikuani, así como en área del Guaviare donde la población mayoritaria es piapoco, los matrimonios exogámicos son más raros.

En los casos de matrimonio exogámico los hijos aprenden la lengua de su madre debido a que, por la regla de residencia matrilocal, ésta

coincide con la de la comunidad. Es por lo menos, lo que hemos observado en las comunidades sikuaní.

Entre piapocos y achaguas en La Victoria y Umapo el grado de alianzas es muy elevado pues las relaciones sociales siguen el principio de intercambio restringido. Según MELÉNDEZ (1989) en estas comunidades los dos idiomas se utilizan por igual. Cuando se visitan unos a otros, en general se habla el idioma de los anfitriones. Aplicando esta misma regla algunos individuos achaguas que viven entre los piapocos del Guaviare ya no practican su lengua. Uno de ellos apenas pudo recordar unas pocas palabras del idioma.

Los matrimonios mixtos entre piapocos y sálivas parecen ser también bastante frecuentes. Durante la fiesta de La Candelaria de Orocué, una celebración sincrética entre la tradición sáliva y la tradición cristiana, participan dos bandos conformados por miembros de las etnias sáliva y piapoco. Este tipo de complementariedad ritual nos sugiere también la existencia de importantes lazos de alianza entre los dos grupos. También en Morichito, Casanare, varias personas nos han señalado su parentesco con piapocos. Cabe citar también la observación del padre Rivero que era común “estar incorporados en un pueblo sálivas y achaguas” (RIVERO, 1956: 333).

Entre sikuanis y sálivas, en el área de Casanare, hemos observado varios matrimonios. Aunque estas uniones no son las más recomendadas, por prejuicios de parte y parte (los sikuaní piensan que los sáliva tienen antecedentes caníbales y los sáliva juzgan a los sikuaní atrasados) son relativamente frecuentes. En realidad las relaciones entre las comunidades vecinas de Morichito y Getsemaní, son bastante buenas. También en el área de Planas hemos encontrado varios casos de alianza sáliva-sikuaní.

En los matrimonios mencionados en el área de Casanare los cónyuges se comunican en castellano y, hasta donde sabemos, ninguno de ellos ha aprendido el idioma del otro.

A diferencia de los anteriores casos, ninguna alianza se ha producido después de varios años de buen vecindario entre cuibas y sikuanis o cuibas y sálivas. Al estatus social inferior atribuido a los nómadas se suma el que desde el punto de vista de la asimilación de pautas culturales occidentales, también los cuiba están a la zaga de los demás grupos.

8.2.2.3. Estratificación social. Como en el área amazónica, la interacción entre horticultores y cazadores en los Llanos está marcada hoy en día por la desigualdad social. Mientras que los grupos piapoco, sáliva y sikuani establecen entre ellos alianzas matrimoniales, no lo hacen con los cuiba a quienes consideran de estatus social inferior. “Una mujer cuiba no sabe atender”, diría un sikuani, para explicar que este tipo de matrimonio es imposible, situación comparable a la relación tukano-makú. En buena parte esta estratificación se refiere al grado de asimilación de la cultura blanca, sin embargo no queda claro cómo durante el tiempo de las misiones, según se desprende de las observaciones de los jesuitas, los guahibo y chiricoa nómadas no solo no ocupaban un estatus inferior al de los achagua sino que cuando llegaban a las poblaciones abusaban de sus anfitriones, viviendo en sus casas por semanas o meses, recibiendo favores sexuales de sus mujeres, tomando lo que deseaban de sus cultivos, etc. (MOREY, N. & R., 1975: 7). Se puede pensar sin embargo que ya los achagua estaban viviendo un proceso de disolución y debilitamiento frente a los guahibo y que el orden jerárquico original ya se había invertido.

Esta pudo ser una de las modalidades de los procesos de fusión entre la cultura achagua y la cultura guahiba que daría origen a la cultura sikuani actual. Según hemos podido establecer, en el proceso se fundieron las dos poblaciones; perduró la cultura de los cultivadores con su tecnología y sus mitos y la lengua de los nómadas, enriquecida con un número importante de préstamos, no solo relativos a elementos culturales sino también a plantas y animales.

Un fenómeno semejante ha sido analizado por Giacone para la lengua de los makú.

Sería raro encontrar, dice Giacone, un tukano, tariano o desano que sepa la lengua de los makú. En cambio éstos han apropiado a sus expresiones muchos términos de lenguas de tipo Arawak, Tukano, Caribe y Bora, de acuerdo con las regiones por donde han errado, siempre en condición de esclavos o seres inferiores o descartados a los ojos de sus vecinos indígenas (ORTIZ, S. E., 1965: 110).

La diversidad etnográfica de hoy se explica en la especialización y simbiosis ecológica de los pasados siglos, no obstante el hecho de que con la caída demográfica se tienda a una diversificación de las estrategias de

subsistencia. La idiosincracia y el sistema de valores perdura sin embargo en los grupos. Los sikuaní, por ejemplo, denominados 'gitanos de Indias' por los misioneros jesuitas, después de uno o dos siglos de vida sedentaria, siguen teniendo un espíritu nómada y para ellos cualquier pretexto es bueno para cambiar de lugar o emprender un viaje.

Además de la integración y la alianza, la información histórica nos habla también del conflicto entre los grupos. ¿Hasta qué punto era éste un elemento estructural, resultante de la estratificación social, o una consecuencia del desequilibrio provocado por la conquista al diezmar y debilitar los grupos de horticultores ribereños?

8.2.3. DIALECTOS Y SEGMENTACIÓN SOCIAL

8.2.3.1. El modelo indígena. Entre los grupos de horticultores llaneros las relaciones de exogamia-endogamia están focalizadas en el segmento social, el clan de los grupos Arawak o la banda de los Guahibo, segmento caracterizado siempre lingüísticamente. Si bien es un nivel de organización que aparentemente ha perdido importancia, suministra un modelo para el manejo de las relaciones sociales, tanto al interior como entre etnias.

Dada la dispersión y la movilidad de los sikuaní, no es fácil establecer empíricamente los límites de las 'bandas regionales'. Igualmente hay resistencia para dar información sobre este tema por revelar ante el blanco una forma de organización considerada como atrasada.

Aunque los segmentos sikuaní, piapoco y achagua comparten algunos rasgos, difieren esencialmente en la regla de filiación. Mientras que los clanes piapoco y achagua son grupos unilineales las bandas sikuaní son grupos bilaterales.

Los rasgos comunes entre los segmentos de estos tres grupos consisten en la noción de parentesco y origen común de sus miembros, su territorialidad y su caracterización lingüística, la cual se expresa en que los animales emblema son tipificados por su habla particular.

En consecuencia, la teoría de los segmentos sociales, en el contexto de poblaciones dispersas como los sikuaní o piapoco, suministra una explicación a las diferencias dialectológicas.

También la nomenclatura emplea un mismo sistema utilizando un morfema sufijo luego del nombre del animal u objeto emblema, con el significado de 'descendiente de...' o 'raza de...'. Los achagua utilizan el morfema *veni* o *berrenai*, los piapoco el término *itakenai*, los curripaco *itakene* o *minanai*, los sikuani, *momowi* y en algunos casos *beni*, el mismo término Achagua.

Los sikuani se subdividen en una serie de bandas regionales que reúnen las siguientes características:

8.2.3.1.1. Emblema. Generalmente un animal que encarna las características del grupo social. El animal representa también al antepasado mítico y los miembros del grupo se dicen sus descendientes, sus nietos. El término para nieto, *momo*, seguido del pluralizador *wi*, contracción de *jiwi*, gente, es el que se utiliza para indicar la pertenencia al grupo. Con la influencia creciente de la cultura nacional las denominaciones claniles se han castellanizado aprovechando la semejanza entre la denominación indígena y los apellidos castellanos. Así la gente del segmento de la guacamaya utiliza el apellido Amaya, la gente del grupo del tigre utiliza el apellido León, las gentes de la sardina se apellidan Yépez, del nombre de una sardina *yepe*. Por su parte los nietos del rey zamuro usan el apellido Rey.

8.2.3.1.2. Territorio. Con anterioridad a los procesos migratorios provocados por las varias oleadas de violencia que han sufrido los sikuani a partir de los años 50, parece que cada grupo ocupaba un territorio tradicional. En su definición de los *momowi*, Morey propone el concepto de banda regional. En efecto, uno de los rasgos que se señalan para cada *momowi* es el de su territorio tradicional.

8.2.3.1.3. Habla. A nuestro juicio el rasgo más significativo utilizado para caracterizar los distintos segmentos es el de sus particularidades dialectales. El mito que explica el origen de los *momowi* atribuye a las voces y ruidos que producían las gentes cuando ascendían al cielo por el camino de flechas, el que este camino se cortara y así existiera sobre la tierra la humanidad actual. No obstante las advertencias de Tsamani y sus hermanos, las gentes-loro subían por el camino conversando a gritos, los monos

haciendo chanzas, el bagre *kalisobi* tocando flauta, etc. A causa de la algarabía apareció en el cielo un vampiro gigante que cortó el camino, precipitando a tierra los antepasados de los actuales *momowi*.

Según la tradición jamorúa, gentes sepultadas por el creador quien provocó un cataclismo, escapan convertidos en las distintas clases de loros, antepasados de los segmentos, y adoptan cada uno su idioma.

8.2.3.1.4. Filiación y matrimonio. Existen varias versiones sobre la regla de filiación entre los sikuani. Algunos sikuani dicen que la filiación es siempre por el lado masculino dado que la sangre masculina es más fuerte que la femenina. Así, el apellido y la pertenencia al *momowi* se transmite por la línea paterna. Otros señalan que la filiación es patrilineal cuando el matrimonio se ha formalizado ante alguna autoridad (cura o pastor), mientras que en caso contrario es matrilineal. Un tercer grupo señala que el matrimonio tradicional se daba siempre entre miembros del mismo *momowi* así que la filiación era cognática o indiferenciada. En efecto, el ideal de matrimonio para los sikuani es casarse en el mismo grupo, pues casarse con foráneos generalmente da lugar a conflictos y aun llega a ser peligroso. Si bien siempre se pueden establecer lazos de parentesco entre todos los miembros de la etnia, indagando por parientes comunes en las genealogías de cada quien, igualmente es posible establecer nexos con personas que pertenezcan a un *momowi* diferente, al que en el momento en que se desarrolle un conflicto se le puede atribuir un comportamiento reprobable y finalmente se le pueda acusar de brujería.

La ideología de los *momowi* es pues endogámica, si bien los movimientos de las poblaciones han impuesto un patrón de alianzas matrimoniales, no solo entre diferentes *momowi* sikuani, sino también entre sikuani y miembros de otras etnias, especialmente piapoco y sáliva.

Examinando la lista de bandas regionales observamos que la pertenencia a algunos *momowi* corresponde a una identificación étnica. Tal es el caso de los siguiente *momowi*:

MOMOWI	EMBLEMA	ETNIA
tukuekue-m	tucán, <i>Ramphastos</i>	piapoco
nonoji-m	ají, <i>Capsicum</i> sp	sáliva
kowara-m	pez caribe, <i>Serrasalmus</i> sp.	puinave, curripaco, carijona

Hay que anotar que la denominación de algunos segmentos no se forma con la palabra *momowi*, sino con el sufijo *-bene*, o *-beni*, de origen Arawak. Tal es el caso de la gente alcaraván, *tiotio-beni* y de los *juatajuata-beni*, gente de la vereda.

También con el sistema de los *momowi* se designan algunos grupos míticos como es el caso de los *tsaki-momowi*, las mujeres gaván, caníbales habitantes de una isla en las antípodas.

La sociología sikuani formula entonces una segmentación de la etnia en grupos territoriales ancestrales y endógamos caracterizados principalmente por su habla. Igualmente el modelo de los *momowi* explica y codifica las relaciones interétnicas.

8.2.3.1.5. Piapoco. Entre los piapoco existe un sistema de clanes propiamente dichos. A diferencia de los sikuani no hay ambigüedad en cuanto a la afiliación clanil y todo individuo es consciente de pertenecer a un grupo patrilineal del que depende su apellido. El habla de cada grupo es el rasgo más característico y ésta se nombra por la forma de decir 'si'. El sistema se aplica tanto a los diferentes segmentos de los piapoco como a las demás etnias, especialmente aquellas con las que existe intercambio social y matrimonial.

Se formulan diversos modelos para explicar el sistema de segmentación:

8.2.3.1.5.1. Segmento como subdivisión de la etnia:

PIAPOCO	PIAROA	ACHIAGUA
tucán	danta	árbol
venado		danta
loro real		güfo
SIKUANI	CURRIPACO	PUINAVE
sardina	zorro guache	arrendajo
león	hormiga atali	valentón
danta		

8.2.3.1.5.2. Un segmento tiene representantes en las distintas etnias:

DANTA	TIGRE	JUAJUA
piaroa	sikuani	piapoco
sikuani	achagua	sikuani

8.2.3.1.5.3. A cada etnia corresponde un segmento típico:

PIAROA	PIAPOCO	SIKUANI
danta	tucán	sardina

8.2.3.1.5.4. La diferenciación entre segmentos es el resultado de relaciones de alianza con miembros de otras etnias. Así dentro de cada etnia existiría un sector puro, endógamo desde el punto de vista étnico, y otro que por sus relaciones con otros grupos ha adquirido rasgos foráneos.

El sistema piapoco se aplica con bastante flexibilidad y según sea el caso se recurre a uno u otro modelo. La lista de *itakenai* de los piapoco, fue establecida en buena parte con los datos recopilados por Jorge González.

Según la tradición piapoco, los abuelos de los primeros hombres fueron las aves tucán, loro, perico, etc., antepasados de los clanes piapoco, y los micos los antepasados de los *kumunianai*, los grupos antropófagos. Cada grupo se caracterizó por su habla particular. El creador *Kuwai* los separó de acuerdo a su idioma y los mandó a vivir aparte unos de otros para que no les hiciera daño la comida. Les enseñó los nombres de cada animal para que hablaran cada uno en su lengua. Posteriormente enseñó los cantos propios de cada grupo. A medida que cantaron y bailaron fueron perdiendo las plumas hasta convertirse en personas.

Otro mito piapoco explica que para tumbar el árbol de las plantas cultivadas, *Makabali* (la constelación de Las Pléyades) trae del cielo las diferentes herramientas que reparte entre los antepasados de cada clan. Cada clan estaría así dotado de un tipo de instrumento, de un elemento de cultura material que podrá ofrecer a cambio de otros elementos propios de otros grupos, tales como el rallo curripaco, o el ají sáliva.

8.2.3.1.6. Achagua. Según las informaciones de los misioneros jesuitas, los achagua estaban organizados en grupos de descendencia localizados y exogámicos, con nombres usualmente de animales, llamados *cuisaunasi*.

Esta palabra se traducía también como ‘chanza’ o ‘apodo’ de un grupo, y provocaba hilaridad cuando se averiguaba por el grupo a que se pertenecía. “¿Cuál es su chanza?”, preguntaban los antiguos achagua, para indagar por la afiliación clánica de una persona. Se entiende que la pertenencia al clan determinaba con quién se daba la relación burlesca.

Nancy Morey señala que las fuentes escritas hablan de por lo menos sesenta de estos grupos (MOREY, N., 1975: 122).

Y sobre las características lingüísticas de estos grupos, señala Rivero: “Más de veinte naciones o provincias contaban los achaguas bajo un mismo idioma, si bien había y aún hay ahora, algunas diferencias, como las que existen en Castilla entre portugueses y gallegos, asturianos y otros”.

Los clanes se designaban posponiendo al nombre del emblema, los siguientes sufijos:

-*takerri* en *duberre-takerris*

-*berrenay berry-nay* # *isirri-berrenay aycuba-verrenai*

-*berri* o *-beni quirasibeni*

-*benes catarubenes*

8.2.3.1.7. Cuiba. Los cuiba se subdividen en una decena de bandas móviles caracterizadas por los siguientes rasgos:

8.2.3.1.7.1. Territorio propio. Generalmente un río o segmento de río sobre el que el grupo ejerce derechos de explotación. Cada grupo conoce en detalle su territorio y cada mata de monte, laguna o curso de agua por pequeño que sea tiene un nombre tradicional. Un relato mítico cuenta cómo la toponimia de la región del Casanare la estableció un tigre-chamán quien primero recorrió esta región. De acuerdo con los lugares de nacimiento, los individuos toman sus nombres personales. Así se desarrolla una identificación muy fuerte entre el grupo y su territorio.

8.2.3.1.7.2. Un origen mítico común. Según la tradición, los antepasados de cada banda habrían emergido de fuentes de agua situadas en su propio territorio. El armadillo, algunos peces y otros animales antepasados de los grupos actuales recorrieron un largo camino bajo tierra antes de emerger en el lugar correspondiente a cada banda.

8.2.3.1.7.3. Dialecto propio o características del habla. Son suficientemente importantes como para constituirse en un rasgo diferencial. Existen diferencias fonéticas, en las formas de saludo, en el uso de términos de parentesco y otras expresiones, que permiten reconocer la banda de origen de un individuo.

8.2.3.1.7.4. Nombre. Desde el punto de vista de cada banda, la autodenominación del grupo es *wamone*, nuestra gente, aludiendo a las relaciones de parentesco que unen a todos sus miembros. Eventualmente, en presencia de personas pertenecientes a otras bandas, se incluye a esas personas dentro del grupo de parientes. En las demás circunstancias se hará énfasis en las diferencias y las otras agrupaciones se designarán con nombres generalmente despectivos. Una denominación neutra de los grupos hace referencia a su territorio tradicional o a alguno de sus miembros, un anciano o un líder destacado.

Por su parte los cuiba, quienes también conocen el sistema de los *momowi*, lo aplican a grupos ya desaparecidos o mencionados en la mitología, y caracterizados por su canibalismo. Entre otros se recuerda a los nietos del perro y a los nietos del murciélago. Algunos cuiba de Mochuelo aplican el nombre de *maibene*, o *maibin*, en el que se reconoce el sufijo Arawak *-beni*, al grupo del Ariporo. Según nuestros informantes esta sería una atribución impropia pues los verdaderos *maiben* que habitaban en el bajo Ariporo y practicaban la agricultura, migraron hace tiempo hacia la parte alta del río.

8.2.3.2. Ejemplos de variaciones dialectales. Estudiando las variedades dialectales dentro del Guahibo central, Queixalós propone la existencia de un continuo lingüístico que corresponde significativamente con la distribución geográfica y el grado de interacción entre los grupos.

Desde el punto de vista lingüístico los grupos Cuiba comprendían:

- Cuiba de Mochuelo
- Maiben del Ariporo
- Siripu del Agua Clara
- Cuiba del Capanaparo

Un grupo intermedio sería:

- Yamoti o Waüpijiwi del Tomo y Agua Clarita

Los grupos sikvani comprenderían las siguientes variedades lingüísticas:

- Yamarero del Cinaruco y bajo Ariporo
- Jamorúa del área del Orinoco y Agua Clara
- Xuraxura del bajo Vichada
- Parawa del bajo Vichada
- Newüthü del Siare y Guaviare
- Waü originario del alto y medio Vichada

Queixalós resume así algunas diferencias en el habla de estos grupos: Los sikvani de Parawa y los waü tienen variantes muy cercanas (diferencias a/o, r/l, th/t). En la lista comparativa de Queixalós notamos también que la acentuación se desplaza en algunos casos hacia el final de la palabra en el habla del grupo waü.

El habla de los newüthü o tigrero presenta monoptongación de la ae y algunas diferencias léxicas.

Otros ejemplos de expresiones típicas de ciertas regiones y que delatan el origen de quienes las utilizan sin que constituyan dificultad para la comprensión, son las siguientes variaciones, anotadas en un taller en el que participan maestros Sikvani de diferentes orígenes:

En Santa Rita, y río Tiyabá (Parawa)
se dice

<i>wajanü,</i>	nosotros	por	<i>wajaitsi</i>
<i>tamara,</i>	pueblo		<i>tomara</i>
<i>depa,</i>	qué?		<i>detsapa</i>

En San Luis del Tomo (área de influencia Cuiba-Jamorúa)
se dice

<i>kompa,</i>	solo	por	<i>imasia, imisia, emasia</i>
<i>tanú,</i>	hermano	"	<i>tamatapijinü, ato</i>
<i>donjai,</i>	<i>danjai</i> duro	"	<i>ataja, tjijai</i>
<i>akoji,</i>	avaro	"	<i>asiwa</i>

En el río Tigre (Newüthü)
se dice

kabe, mano por *kobe*

Por influencia Piapoco (cuyo inventario vocálico es: *aeiu*)
se dice

bini, *picure* o *guatín* por *bünü*

Es de anotar que en varios casos se atribuyen las variaciones a la influencia de otras etnias.

Igualmente la expresión típica de una cierta localidad se compara con la forma supuestamente general del Sikuaní y no se contrastan las formas de una y otra región. Según esta interpretación, inducida tal vez por la circunstancia de estar reunidas personas de todos los horizontes, existiría una lengua Sikuaní estándar a la que se sumarían innovaciones locales. El modelo de los clanes haría más énfasis en el proceso de divergencia lingüística de cada región.

Es de resaltar también que los grupos dialectales reconocidos corresponden efectivamente a las bandas móviles de los cuiba y, en algunos casos, a las bandas regionales de los sikuaní (Yamoti, Jamorúa, Xuraxura, Newüthü). Las denominaciones *waü* y *parawa* aluden a los territorios alto y bajo respectivamente.

8.2.4. HABLA Y PARENTESCO

Uno de los rasgos básicos de las sociedades indígenas llaneras es la importancia de la relación yerno-suegro como expresión fundamental del vínculo de alianza, núcleo principal de la familia extensa y elemento dinámico de su ciclo evolutivo y cuya formalización permite el manejo de situaciones jerarquizadas. Dicha relación se fundamenta en la retribución en trabajo que el yerno debe al suegro por haber recibido de él su esposa.

8.2.4.1. Sikuaní. Entre los sikuaní el yerno va a vivir a casa del suegro quien acrecienta así su familia y su fuerza de trabajo. Sólo después de un par de años la pareja construye una vivienda aparte, primero en el

vecindario y luego más alejada, en la misma forma en que se va haciendo independiente. Depende del estatus y la habilidad del suegro, la capacidad de retener más largamente o de manera definitiva a sus hijas con sus familias. Con el crecimiento de la comunidad se alcanza un punto en que los recursos empiezan a verse limitados y entonces los diferentes miembros del grupo consideran la posibilidad de cambiar de lugar de vivienda, ya sea incorporándose a un asentamiento ya formado o fundando uno nuevo. La visita a parientes, o los desplazamientos para explotar algún recurso son ocasión para buscar nuevas alternativas de asentamiento.

También los conflictos internos, así como los conflictos y la violencia ejercida por los blancos, son un motivo frecuente para provocar migraciones y la división de la comunidad. Algunas familias nucleares se fundan en nuevos lugares y en la medida en que se desarrollen vuelve a producirse el ciclo y nuevas familias extensas se forman a medida que las hijas se van casando y se incorporan yernos al grupo original.

Entre los sikuaní de acuerdo al grado de familiaridad e interacción encontramos tres tipos de parientes: los parientes lineales con quienes se convive cotidianamente, los parientes colaterales como tíos y primos paralelos, con quienes se tiene un trato afectuoso aunque respetuoso y los aliados, entre quienes predominan las relaciones formalizadas y la relación de evitación.

En general a los parientes mayores, tanto consanguíneos como aliados, en señal de respeto, se les designa por el término de parentesco correspondiente. A los parientes menores se les llama de manera familiar con el término *unwe*. Finalmente el nombre personal se utiliza en la generación propia para los cuñados, la prima cruzada (esposa virtual), y el cónyuge.

Las actitudes según el parentesco varían desde la familiaridad extrema entre hermanos y primos paralelos quienes se permiten chistes y contacto corporal, hasta la relación de evitación entre yerno y suegra quienes no deben siquiera hablarse. Yerno y suegra deben comunicarse por intermedio de la esposa y cuando esto no es posible deben hacerlo sin dirigirse la mirada. Cuando el yerno y la suegra se encuentran por fuera de la casa, el yerno debe saludar formalmente utilizando el término de parentesco.

En las comunidades en las que es común el bilingüismo, y aún en casos en que ya no se habla fluentemente el Sikuaní, los jóvenes deben

saludar a los mayores con el término de parentesco y continuar la conversación en idioma. Esto ocurre en *Tsamani*-Casanare donde los jóvenes entre ellos utilizan el castellano.

8.2.4.2. Piapoco. El sistema de actitudes entre los piapoco sigue un modelo análogo al de los sikuni. Se deben tener actitudes de respeto hacia los padres, los abuelos y los tíos y en la propia generación con el primo paralelo matrilateral. En cambio con los demás primos cruzados se usa un trato jocoso, juegos con contacto físico, aproximación sexual, y un comportamiento verbal libre, incluyendo chistes vulgares.

8.2.4.3. Cuiba. La alianza matrimonial, el intercambio de bienes y servicios y el sistema de actitudes están explícitamente definidos entre los cuiba en tanto que código de comportamiento social.

Los cuiba tienen un sistema de parentesco de tipo dravídico de acuerdo con el cual los individuos de cada generación se clasifican bien como hermanos o bien como cuñados y cónyuges virtuales y, en la generación superior se clasifican como padres y tíos (los progenitores y hermanos del mismo sexo) y suegros (el hermano de la madre y la hermana del padre).

Mientras que con los parientes lineales y paralelos el trato es familiar y afectuoso, con los aliados es formal y distante. Entre padres e hijos, hermanos y abuelos, miembros de una misma unidad residencial se comparten de manera indiscriminada los alimentos, entre parientes colaterales estos se distribuyen siguiendo reglas estrictas: los alimentos dulces (carne, frutas y miel) los da el suegro al yerno y el sobrino al tío. En reciprocidad el yerno al suegro y el tío al sobrino dan los alimentos amargos (raíces, tabaco y yopo). A diferencia del intercambio de alimentos como cacería, frutas y raíces que se reparten cotidianamente entre los miembros de la comunidad, los dones de *yopo* se realizan de manera protocolaria, en situaciones ritualizadas. Con excepción del chamán que sorbe solo, el *yopo* siempre se consume en grupo. Mientras se prepara el *yopo* los hombres se reúnen alrededor de un fuego en el que se tuesta la arepa de *yopo*. Desarrollan una conversación formalizada, agradeciendo cada gesto y don de cigarrillos o *capi* y dando la mano al recibir el inhalador o la patena del *yopo*. El compartir el *yopo* tiene un carácter

ceremonial y las personas se tratan de la manera más formal, dirigiéndose unos a otros por los términos de parentesco. La tertulia se desarrolla alrededor de un diálogo entre dos personas quienes contestan a su interlocutor, en general asintiendo y confirmando lo dicho.

Entre cuñados se desarrolla también una conversación formalizada muy rápida, en la que se asiente o se repite la última frase del interlocutor, sin dejar silencios. En ocasiones estas conversaciones, especialmente cuando tienen lugar entre cuñados terminológicos y provenientes de lugares diferentes, desembocan en el don de algún tipo de elemento, nunca de carácter alimenticio, como ropa o instrumento de trabajo, al que se ha hecho alusión de manera indirecta durante la conversación. Uno menciona que no tiene canoa y que por tal razón no podrá ir de cacería o salir de viaje a visitar a un pariente, el otro elogiara la elegancia de un sombrero, etc. Entre cuñados no existen relaciones de trabajo y se elude el contacto físico.

Dentro del trato formal que se debe a ciertos parientes, la tecnonimia es un recurso bastante utilizado. Se evita mencionar el nombre de ciertos parientes, especialmente en su presencia; a ellos se les designa utilizando el nombre de un niño por ejemplo, llamándolo 'padre de fulano', o haciendo referencia al parentesco con un intermediario, 'el cuñado de perencejo'. Por supuesto sólo a los hermanos, hijos, etc., se les llama por su nombre personal y no por el término de parentesco.

Entre un tipo de cuñados, que podríamos denominar consanguíneos, (primos cruzados próximos), intermedios entre los hermanos de cónyuges (cuñados propios) y los cuñados terminológicos de otras bandas (cuñados virtuales lejanos), se da un tipo de relación jocosa denominada *najumekain* y que consiste en un duelo verbal sobre mentiras o suposiciones. Uno de los cuñados inicia el diálogo con alguna mentira protuberante y el otro "le lleva la cuerda".

También entre cuñados, pero esta vez actuando como jefes de dos grupos, anfitrión y visitante, se lleva a cabo un intercambio de discursos estilizados a manera de saludo y de inicio del canje de productos entre los miembros de los dos grupos. Los discursos se desarrollan en un tono violento, mientras el resto de los presentes guarda un silencio sepulcral. Los visitantes se quejan de las vicisitudes del camino, protestan contra la gente que no los atendió, mientras que los anfitriones se quejan de la falta

de comida o de alguna otra dificultad, aludiendo de manera diplomática a la incapacidad de recibir y proveer alimentos a un grupo numeroso. Sin embargo, terminados los discursos, las mujeres reparten *yucuta* a los recién llegados y el ambiente se distiende y luego se intercambian productos como pigmentos, resinas, perros, ropas, herramientas, etc. Ante la inminencia de un encuentro, la gente esconde sus pertenencias para evitar que se las pidan los visitantes, a cuya solicitud no podrían negarse. Frecuentemente se entregan objetos valiosos dado que negar un don podría acarrear enemistades y maleficios.

Se trata de la ceremonia del *mirray* descrita por los misioneros en la que se ritualiza la interacción del plano económico con la alianza matrimonial (los cuñados intercambian sus hermanas) y el comportamiento lingüístico. Muy en la naturaleza de la relación de alianza está la pugna que se puede manifestar entre los grupos, para los cuales el intercambio de mujeres se presenta como la alternativa pacífica a una situación de conflicto.

Entre primos paralelos, generalmente compañeros de trabajo, el trato y el comportamiento lingüístico son diametralmente opuestos al de los cuñados. Al trato formal y distante lo sustituye el trato familiar, a la seriedad, el tono jocoso y a los modales distantes, los gestos y el contacto físico.

Dos primos se saludan generalmente con insultos o alusiones obscenas: "No coma tanto que le va a dar soltura", "¿Por qué anda detrás de esa muchacha si es su hermana menor?". "Como quiera, pero deme su hija", etc., son expresiones comunes con las que empieza un duelo jocoso cada vez que se encuentran dos primos paralelos. Generalmente se juega a representar los roles de suegro y yerno. La conversación se prolonga según la retórica de los duelistas haciendo las delicias del auditorio que estimula con sus risas a los competidores. Algunas veces el duelo termina sobre una adivinanza; por ejemplo, si el adversario quedó derrotado con el insulto "Usted tiene el ano grande", entonces se pregunta: "¿Quién tiene el ano grande?" Respuesta: "La danta".

Este diálogo jocoso se denomina *najumeyeüyeü* y se diferencia del diálogo entre cuñados, hasta donde podemos entender, en las alusiones sexuales y la gestualidad.

Durante los días del ritual de primera menstruación se intensifican las relaciones sociales y el trato jocoso. Este período se denomina *penaita kuentamatakabi*, 'días de chanza'. La gente aprovecha para realizar toda suerte de bromas 'pesadas' que dado su carácter ritual todos deben soportar con estoicismo.

En la sociedad cuiba el comportamiento lingüístico es un elemento esencial de la red de relaciones de parentesco sobre las que se cimienta la solidaridad del grupo. Tienen una manifestación tanto cotidiana como ritual, en el intercambio de alimentos y de bienes, en la alianza matrimonial y en las relaciones de trabajo. Constituye entonces un aspecto fundamental del sistema de las relaciones sociales.

Tan importante es esta actitud lingüística, que a nuestro juicio es lo que le da a la lengua un vigor excepcional. Tanto es así que los sikuni después de casi unos 20 años de relaciones de vecindario han incorporado a sus costumbres las chanzas al estilo cuiba. Igualmente al tiempo que el uso de la lengua Sikuni va cediendo terreno frente al español, también se están incorporando formas propias del Cuiba en detrimento del idioma Sikuni.

¿En qué medida una situación de estratificación social como la que existe entre sikuni y cuiba implica necesariamente que los préstamos vayan del grupo de mejor posición al de menos? En verdad en el caso que nos ocupa, el contexto lingüístico completo incluye al castellano, el que impone una polaridad entre la lengua dominante y las lenguas vernáculas (Sikuni, Cuiba, etc.).

8.2.5. HABLA Y RITUAL

Hemos señalado cómo algunas situaciones de comunicación, el intercambio de bienes y alimentos, la conversación entre parientes, etc., implican una actitud que va desde un cierto formalismo hasta una situación ritualizada en la cual el habla adquiere unas restricciones o características especiales.

En desarrollo de los ritos propiamente dichos, también el habla se modifica como un elemento esencial del que depende su efectividad. Los rezos curativos, por ejemplo, deben recitarse con cierto ritmo y entonación.

Su recitación va acompañada con el sonido rítmico de la maraca y la pronunciación se nasaliza o se hace aguda según los casos.

A estas y otras variaciones formales se agrega el uso de:

- términos especiales propios del ritual
- palabras ‘antiguas’
- expresiones metafóricas y
- palabras en una lengua diferente de la propia

En general, en el texto de cada rezo, básicamente en el idioma propio, se incorporan indistintamente los tipos de palabras anteriores, pero con excepción de rezos cortos en idioma ‘extranjero’, no hemos encontrado un rezo en el que se utilice sistemáticamente un solo tipo de expresión. Un rezo breve, de unos pocos versos, que se recitan en el momento de sembrar los esquejes de yuca dice: “Ojalá...cabeza de güío... que la tierra sea suave...” El rezo, utilizado por los sikuani es todo en lengua Piapoco.

En un rezo muy largo, como es el del pescado entre los sikuani, donde se nombran más de dos centenares de nombres de peces, la mayoría de ellos se menciona en Piapoco.

En la versión Cuiba de este mismo rezo, algunos peces y animales se mencionan con nombres rituales que coinciden significativamente con nombres de personajes de la mitología sikuani-piapoco. Las tortugas, por ejemplo se denominan *iwinai* y *kajuyali*, nombres de personajes constelaciones en la tradición piapoco y sikuani, y que los cuiba desconocen como tales. En ese mismo rezo se utilizan términos alternativos para *chigüiro* (*ashaweto* por *jomokobi*) y *raya* (*kuruepe* por *pone*) etc., mientras que se utilizan los términos Sikuani y Piapoco para pavón, caimán, gaviota y abuela de las dantas. En otros rezos se utilizan expresiones metafóricas como *jowibo boto*, ‘palma de viento’ por palma de *moriche*, por lo que esta planta se mece con el viento.

En la concepción indígena la enfermedad proviene siempre del maleficio enviado por un enemigo, generalmente extranjero. Una enfermedad se cura, devolviéndola a quien la envió y afecta generalmente a toda la comunidad. La víctima es un individuo pero la agresión se dirige contra la comunidad, o así lo percibe la comunidad solidaria. El recurrir a un chamán extranjero, es, pues, buscar la curación en el origen de la enfermedad. Un ejemplo muy sugestivo en ese sentido es el relato de cómo los piapoco aprendieron el rezo para curar los huesos rotos.

Según la tradición el güífo y la cazadora eran cuñados. Un día salieron juntos de cacería y llegando a un caño, cada uno cogió por una ribera. Al cabo de un rato un grupo de gentes encontró al güífo; lo despedazaron a machetazos pero no lo mataron. Después de que lo dejaron, el güífo llamó a su cuñada quien acudió en su ayuda. El güífo le dijo entonces a la cazadora que juntara sus pedazos y repitiera las palabras del rezo que iba a recitar enseguida. Así hicieron sin darse cuenta de que un indígena estaba escuchando. Desde entonces la gente conoce el rezo para soldar huesos. Cuentan que el güífo habló en idioma Sikuani.

Encontramos en este relato un elemento constante en la concepción indígena de la medicina, cual es la creencia de que los rezos son más efectivos si se recitan en una lengua distinta a la propia. También es de anotar la presunción de que el rezo provenga de los animales, en este caso del abuelo de los animales, de quienes en general proviene la enfermedad.

La narración de mitos sigue igualmente una pauta ritualizada. Generalmente los mitos son contados, por la noche, en un ambiente familiar por algún viejo o mayor, mientras que el auditorio está conformado por jóvenes y niños. El narrador dramatiza los distintos episodios del mito, imita las voces de los protagonistas, canta, tal como lo hacen los personajes de la historia, y mediante gestos y expresiones onomatopéyicas convencionales, revive los momentos de más acción.

Generalmente los mitos se narran a solicitud de los jóvenes y los niños o con ocasión de algún ritual o para explicar o aclarar alguna situación que se haya presentado durante el día.

El culto evangélico que es una actividad generalizada en varias comunidades, si bien sigue pautas importadas por los evangelizadores incluye comportamientos desarrollados espontáneamente por los indígenas. En particular llama la atención la actitud hacia lo escrito; el oficiante cambia repetidamente de textos, indicando al auditorio que se lea tal párrafo de la *Biblia*, en tal página, y luego que se cante tal canto en tal página del *Libro de Himnos* y nuevamente cambia a la *Biblia* haciendo alarde de sus conocimientos. Los sermones se llevan a cabo en un tono admonitorio, a veces patético. Se dicen tanto en lengua como en castellano, y en este caso se observan modificaciones del habla como es el pluralizar indiscriminadamente los sustantivos.

8.2.6. LENGUA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

La lengua suministra los esquemas cognitivos básicos de cada grupo, así que la pérdida del idioma significaría una transfiguración completa de la cultura y la visión del mundo.

Entre los cuiba y sikvani la percepción y manejo de las categorías espaciales está determinada por un sistema de partículas direccionales que se utilizan para verbalizar todas las acciones que impliquen movimiento. El eje de referencia del sistema lo constituyen los ríos y la dirección en que corren. Toda acción se relaciona con las siguientes direcciones:

- ‘arriba-abajo’ (este-oeste)
- ‘adentro-afuera’ (río-sabana),
- ‘centrífugo-centrípeto’ (QUEIXALÓS, 1986: 378).

Es un sistema centrado en la territorialidad de la comunidad que generalmente se localiza en el vecindario de un río, a lo largo del cual se ubican los *conucos* y las áreas de caza y pesca.

También en desarrollo de una partida de caza, los direccionales hacen efectiva y rápida la intervención simultánea de varias personas en la localización y captura de una presa.

El sistema de topónimos que abarca hasta los más reducidos aspectos de la topografía y el paisaje llaneros, e inscribe en el territorio episodios de la historia del grupo, refuerza el nexo entre la comunidad y su territorio.

Las categorías temporales están implícitas en los tiempos verbales que en Sikvani y Cuiba se agrupan en dos modos de lo real. El presente y el pasado se expresan mediante una sola forma verbal que corresponde al modo actual. El futuro, las formas negativas e interrogativas, pertenecen al modo virtual.

Otras formas de pensamiento ligadas al lenguaje se dan en la gramaticalización de los nombres de partes del cuerpo (QUEIXALÓS, 1985 b). También la cuantificación se conceptualiza de una manera particular al utilizar dedos, pies y manos y un sistema de conteo basado en una cierta gestualidad (QUEIXALÓS, 1985b).

La cualidad se expresa generalmente por medio de verboides. Por ejemplo se dice en castellano (siguiendo la forma Sikvani): “Un pescado

blanqueando en el fondo del agua”, en vez de “se ve un pescado blanco...” etc.

Otros verboides propios del Sikvani y el Cuiba se construyen con la terminación *-jai* y la repetición de una sílaba o morfema que tiene un carácter onomatopéyico, *bini-bini-jai* significa resplandecer, *yuku-yuku-jai*, el movimiento rítmico de un animal peludo que trota, etc.

La nomenclatura de las plantas utiliza un conjunto de sufijos clasificadores que aluden a la forma de la planta. La sola enunciación del nombre nos habla ya de palmas, árboles, plantas acuáticas, que trepan o se arrastran, de tallos huecos y largos, o que crecen en forma de estrella.

Los términos de parentesco serían igualmente intraducibles pues cada palabra tiene un significado preciso y único dentro del sistema. También en el plano social la lengua ofrece una nomenclatura de las gentes, la cual hace parte esencial de la concepción social del grupo.

Lengua y visión del mundo están pues íntimamente ligadas y el recuento de los anteriores ejemplos nos pone de manifiesto la importancia de mantener la lengua como eje de la memoria cultural, así como la ilusión, o astucia de los misioneros, al pretender implantar nuevas formas de concebir el mundo sin destruir la lengua y la cultura.

8.3. LENGUAS EN CONTACTO

8.3.1. RELACIONES ENTRE LAS LENGUAS VERNÁCULAS

Como resultado de la antigua integración social a través, particularmente, del comercio, existe un número de términos comunes a las diferentes lenguas del Llano. Son precisamente los nombres de los principales artículos de intercambio como por ejemplo perros, sustancias psicotrópicas, *curare*, *cagüí*, etc., que comparten lenguas de diferentes familias lingüísticas.

Un segundo nivel de préstamos lingüísticos se da entre grupos, los cuales han producido intercambios en el plano cultural y técnico. El caso más notable es el de la influencia Arawak entre los guahibo, pero también resultaría interesante estudiar las influencias recíprocas y los préstamos lingüísticos entre achaguas y sálivas quienes, según el decir de Rivero, eran también achaguas, si no en lengua por lo menos en costumbres.

Relaciones Sikuaní-Cuiba-Piapoco. La cuestión del número elevado de préstamos entre las lenguas de la familia Guahibo y las lenguas Arawak, es uno de los problemas claves de la historia cultural llanera. Se trata de lenguas con un remoto origen común, como ya se ha propuesto; o bien se está frente a un proceso sostenido de intercambio lingüístico y cultural entre estos dos grupos. La comparación léxica exhaustiva entre los idiomas Sikuaní Cuiba y Piapoco permitiría distinguir entre préstamos recientes, enmarcados en las actuales relaciones de exogamia piapoco-Sikuaní, y préstamos antiguos presentes en Cuiba, sin la mediación del Sikuaní.

Interesa igualmente saber si los préstamos van siempre en el sentido Arawak-Guahibo, definido por la dirección de los préstamos técnicos, que a su vez impliquen una cierta estratificación, o si son posibles préstamos en la dirección contraria.

A falta de un examen más completo del léxico, se tomó el campo de los nombres de aves, en tanto que campo independiente de los préstamos tecnológicos. Examinados más de un centenar de términos en cada una de las lenguas, se contó el siguiente número de términos cognados, agrupados por pares de idiomas y distinguiendo cognados idénticos y cognados semejantes.

(16+3) PP (13+1) (1+3) SK CB (10+4)

En el anterior diagrama el primer término (a) de cada par (a+b), representa el número de cognados idénticos, aquellos pares entre los que la diferencia está determinada por la fonología de cada idioma, o por un mínimo cambio morfofonológico. Como cognados semejantes (b), se consideraron términos que denotan una mayor divergencia y su origen común es necesariamente más remoto en el tiempo.

El mayor número de cognados se presenta entre Sikuaní y Piapoco lo que refleja la importancia de las actuales relaciones entre estos dos grupos. Los muchos cognados comunes entre los tres grupos, en contraste con los escasos Piapoco-Cuiba sugieren tal vez la mediación de los Sikuaní en ese intercambio.

Si el número de palabras comunes entre Piapoco y Cuiba no fuera tan reducido podríamos pensar que siendo la mayoría de palabras comunes apenas semejantes, este parentesco podría reflejar un intercambio sufi-

cientemente atrás en el tiempo como para haber permitido una evolución independiente de las palabras.

8.3.2. EXOGAMIA LINGÜÍSTICA

8.3.2.1. Sikvani-Piapoco. Existe un porcentaje significativo de alianzas matrimoniales entre sikvani y piapoco. Dado que no existe una territorialidad estricta en los Llanos, si bien las comunidades son predominantemente sikvani o piapoco, nunca faltan algunos individuos de otra etnia. Como resultado de los matrimonios interétnicos, los hijos entienden las dos lenguas, pero generalmente hablan una y entienden la otra. Como indicamos más arriba, la tendencia es a hablar la lengua de la comunidad que es la misma lengua de la madre.

Las afinidades léxicas entre Sikvani y Piapoco facilitan el aprendizaje mutuo. También las afinidades fonéticas. En cambio, entre el Sáliva y los demás idiomas, las diferencias fonéticas y la falta de intercambios léxicos hacen difícil el aprendizaje.

8.3.2.2. Sikvani-Cuiba. En el área de Casanare donde conviven como vecinos, mas no como aliados, cuiba y sikvani se comunican entre sí cada uno en su propio idioma. Sin embargo el estilo de conversación jocosa de los cuiba se ha generalizado también entre los sikvani y aparentemente el idioma de los primeros está ganando terreno frente al de los segundos.

8.3.2.3. Piapoco-Achagua. En las comunidades de Umapo y La Victoria fundadas en la alianza de piapocos y achaguas, se hablan los dos idiomas por igual. Con ocasión de visitas de piapocos a casas achaguas o viceversa se utiliza generalmente el idioma de los anfitriones (MELÉNDEZ, 1989).

8.3.3. LENGUAS VERNÁCULAS Y LENGUA DOMINANTE

Según la tradición sikvani la diferenciación entre las lenguas indígenas y el castellano se produjo luego de que los antepasados de los indígenas fracasaran en una serie de pruebas a las que el dios *Furná Minali*, o *Matsuludani*, sometió a la primera humanidad.

Furná Minali ofreció a las gentes un tabaco en forma de gusano, que los indígenas por temor, no fueron capaces de aspirar. Sus lenguas se diferenciaron en muchos dialectos, mientras que el castellano quedó como lengua vehicular para todos los blancos.

Matsuludani hizo una prueba más. Formó una laguna en cuyo centro puso a *Tsawaliwali* y mandó a la gente a que se bañara en el agua. Como sólo los grillos y las arañas se lavaron, únicamente ellos cambian de piel y son inmortales; no así los indígenas.

Los blancos cogieron un cogollo de platanillo bien blandito que parece papel al extenderlo y así les sirvió para escribir. Escribieron una carta a *Matsuludani*. El cogollo de platanillo se marca como con sangre, “así el blanco mata mucho y derrama mucha sangre, porque así mandaron una carta a *Matsuludani*. Por eso los blancos quedaron con el destino de la muerte, así, de un momento a otro” (ZETTELIIUS: 12).

Cada tribu recibió de *Matsuludani* una res para ver cómo la despresaban, los probó para calificarlos. Los blancos cogieron una sogá, maniataron el animal, lo apuñalearon. Sacaron muy bien la carne, la salaron y así quedaron con ese destino. Los indígenas cogieron una flecha, mataron al animal y lo muquiaron; así quedaron los indígenas.

Como resultado de estas pruebas originales los indígenas resultaron con un estatus inferior frente al blanco, estatus caracterizado por tener diversas lenguas frente a una lengua única, vehicular, por su condición de cazadores en oposición a la de los blancos ganaderos.

Mientras que la versión recopilada en Casanare termina con las palabras de *Furná Minali* quien declara a los indígenas que vivirán siempre bajo la autoridad del blanco hasta que regrese a repetir las pruebas, la versión recopilada por Zettelius en el Vichada medio explica la agresividad del blanco, sin duda hacia el indígena, como una condición congénita, “un destino”, asociado a la capacidad de escritura.

Un grupo de mitos relacionados, provenientes del área amazónica explican también el estatus inferior de los makú como resultado de una serie de pruebas en las que fracasan, no obstante ser los mayores.

Lengua única y escritura son los factores de poder de los blancos frente a las lenguas indígenas diversas y sin escritura. Según otra explicación se atribuye a los blancos una mayor capacidad lingüística que a los

indígenas. Se denominan 'loros guahibo' a aquellos que solamente aprenden el Sikuaní y los 'loros blancos' a los que aprenden castellano y otros idiomas o también Sikuaní a los que no hablan y *wowai* (blancos) a los que sí. Paradójicamente, señala Queixalós, la experiencia comprueba todo lo contrario pues es común que los indígenas hablen su propia lengua y el castellano y a veces una segunda lengua indígena, mientras que los blancos sólo conocen el castellano.

8.3.4. BILINGÜISMO

8.3.4.1. Sikuaní. Dado que fue hacia los años cincuentas cuando las misiones evangélicas y católicas penetraron hacia las zonas del Guaviare y Vichada respectivamente, se puede evaluar su impacto en los jóvenes quienes crecieron bajo la influencia de la misión católica en los internados o de las prédicas de Sofía Müller. Unos y otros conservan su lengua aunque han perdido fluidez, pero, mientras que los sikuaní tienen una actitud abierta hacia el blanco, los evangélicos parecen más reservados y menos hábiles en castellano.

Los jóvenes, aunque hablen poca lengua, siguen la pauta establecida por el parentesco en cuanto a que las relaciones con tíos y abuelos implican una actitud de respeto que obliga a hablar en Sikuaní.

En la comunidad de Getsemaní, aislada del grueso de la población sikuaní, algunos jóvenes, educados en la escuela, están perdiendo su idioma. La labor del maestro bilingüe se limita al trabajo de alfabetización de los pequeños. Sin embargo es una formación insuficiente especialmente porque ya en la comunidad se habla poco en lengua. Algunos niños ya no utilizan sino el español, así se les dirige la palabra en Sikuaní.

En Casanare, en las reuniones de carácter político, como las reuniones de cabildo en las que participan sikuaní, cuibas y sálivas, se utiliza preferencialmente el castellano. De tiempo en tiempo alguien agrega una explicación en lengua Cuiba.

En las comunidades sikuaní del Meta, Vichada y Guaviare, en cambio, el idioma se mantiene vivo en todos los contextos. Otra es la situación en los asentamientos urbanos y en las misiones e internados donde predomina el castellano.

De tiempo atrás la imposición del castellano sobre el Sikvani, se ha llevado a cabo entre otros, en los campos de los nombres personales, los apellidos, los topónimos y el sistema de numeración.

La imposición de un nombre castellano es hoy en día la ocasión de establecer lazos de compadrazgo con algún vecino de mayor estatus social, y este es generalmente un blanco. Además del nombre de pila, son muy comunes los apodos y entre estos, muchas veces se utilizan nombres en lengua.

Por su parte los apellidos castellanos se han adoptado en varios casos como un sincretismo con los nombres claniles, lo cual ha permitido mantener el sistema.

La imposición de los topónimos a diferencia de los casos anteriores, atenta directamente contra la cultura al privar al grupo de marcas de territorialidad, de maneras de inscribir y memorizar la historia propia. La modificación de los topónimos va desde la sustitución, por ejemplo: Santa Teresita por *Wayanaebo*, hasta la castellanización: Raya (traducción), Cumaribo por *Cumalibo* (casa de cumare), Ocuné por *Ukuna*, árbol de gaván.

No ha sido posible en Casanare que se arraigue el nombre de *Tsamani*, en vez de su homónimo foráneo, Getsemaní.

Varias palabras castellanas han entrado al idioma Sikvani tales como elementos propios de la escuela o términos relativos a las nuevas formas de organización. Son sin embargo, pocos los términos que se adoptan al lado de los muchos neologismos que se construyen, para dar cuenta de las innovaciones técnicas que han llegado últimamente a los sikvani. La bicicleta, por ejemplo, y todas sus partes, tienen ya una nomenclatura completa en idioma Sikvani. La capacidad lexicogénica de éste, quizá es uno de los factores que le da más vitalidad.

Otro conjunto de términos castellanos que está ganando terreno en el idioma es el de las siglas que los sikvani aprecian mucho por ser creaciones propias y por su sonoridad innegable. TRIPLOVÍA, CEBAS, ORIST, CODEBI, son algunas de las denominaciones de las nuevas organizaciones y comités creados por los sikvani.

8.3.4.2. Cuiba. Debido a su aislamiento completo hasta fines de los sesentas, cuando se establecen contactos pacíficos con los blancos, los cuiba siguen siendo básicamente monolingües. Algunos jóvenes que han

sido escolarizados en Bucaramanga, por cuenta del ILV y de Bruce Olson, luego que se prohibió a los misioneros permanecer en Mochuelo, han aprendido castellano. Debido a su fuerte sentimiento de identidad, los cuiba no tienen inconveniente en dirigirse en su idioma a los blancos. Algunos de estos, de Cravo Norte, han aprendido algo de Cuiba

En la población de Mochuelo la escuela establecida desde hace unos 10 años con profesores hispanohablantes, ha tenido resultados mediocres en cuanto a alfabetización y aprendizaje de castellano.

Hasta hace un par de años, la escuela funcionaba en sus niveles básicos en castellano, haciendo caso omiso del hecho de que los niños no entendían el idioma. Los más desorientados por la situación eran los propios maestros, nombrados por períodos cortos, al término de los cuales apenas han alcanzado a adaptarse al lugar.

En la comunidad de San José del Ariporo, establecida por las misioneras Lauras en 1974, se ha desarrollado un proceso de 'pidginización' consistente en simplificar las formas del idioma dominante para facilitar su imposición en la población indígena.

El profesor José N., de Ariporo, quien tuvo a su cargo el 'manejo' de los masiguare durante los primeros años de sedentarización (1974-78 aproximadamente) se dirigía a los indígenas utilizando profusamente un pito y hablándoles en un castellano simplificado estilo 'llanero solitario'. Es la forma de comunicación que hoy en día se utiliza en la Misión. Cuando una de las hermanas Lauras emprendió el estudio de la lengua, en el marco del postgrado de lingüística de la Universidad de los Andes, los indígenas se resistieron un tiempo a lo que se pudo considerar como un cambio de estrategia en las relaciones entre la comunidad y las misioneras, poniendo de manifiesto que la comunicación se había llevado a cabo de manera exclusiva en castellano.

También un proceso de pidginización debió dar origen al castellano criollo hablado por los betoye de la región de Tame en Arauca, a quienes, según diversos testimonios (César Tulio Aragón, Ma. Elisa Montejo, H. Rodríguez) no se les ha podido escuchar una sola palabra en la lengua original. Según Rodríguez esto es así porque en tiempos pasados se amenazaba a los indios con cortarles la lengua si llegaban a pronunciar alguna palabra en su lengua vernácula.

Los nombres propios y el sistema de numeración en castellano, serían tal vez los únicos campos en que esta lengua se está usando en vez del Cui-ba. Sin embargo, el uso de nombres en la lengua dominante no excluye el uso de nombres tradicionales, que denotan parentesco con abuelos y cuñados o lugar de nacimiento.

8.3.4. 3. Piapoco. En la zona del Guaviare el idioma Piapoco se habla en los diferentes contextos y hasta donde podemos juzgar, no ha perdido uso frente al castellano. Aunque los piapoco demandan de la escuela el aprendizaje del castellano, se está enseñando como segunda lengua después de la alfabetización que se lleva a cabo en la lengua materna. El alfabeto actualmente utilizado entre los piapoco fue establecido por los misioneros de Sofía Müller, y los mayores, que aprendieron a leer en la *Biblia*, no han permitido la modificación de algunos castellanismos en la grafía.

8.3.4.4. Sáliva. No obstante ser uno de los grupos de más antiguo contacto con la sociedad blanca, mantienen sin embargo su identidad cultural, expresada en un alto grado de endogamia, no obstante algunas uniones con piapocos y muy excepcionalmente con sikuani.

Morey, quien hacia 1965 convivió unos meses con los sáliva observó que entre ellos hablan en su lengua, mientras que utilizan el español “solamente cuando es necesario. Las mujeres son conservadoras en cuanto a su idioma y como tal, parece que son eficientemente monolingües, aunque no existe peligro inminente de desaparición de la lengua sáliva, la mayoría de los niños prefiere hablar en español solamente” (MOREY, 1980: 297).

8.4. DE LA EVANGELIZACIÓN A LA EDUCACIÓN

8.4.1. ALFABETOS Y EDUCACIÓN ENTRE LOS SIKUANI

8.4.1.1. Misiones. Existían hasta hace pocos años, cinco normas ortográficas entre los sikuani, cuatro de las cuales, propuestas por misioneros. La primera escritura divulgada entre los sikuani fue establecida por la Mision New Tribes (MNT) que empezó a desarrollar su trabajo en los años

cincuenta. Hacia 1960 llegó al país el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), otro grupo de misioneros con una ideología afín, algo más tecnificados en cuanto a lingüística, quienes a su vez desarrollaron una escritura, con un criterio de afinidad al castellano para acomodarse a la política integracionista del gobierno en ese momento.

Tanto la MNT como el ILV, evangélicos fundamentalistas, han desarrollado un programa planificado de evangelización encaminado a establecer iglesias del Nuevo Testamento entre los indígenas. Las primeras fases incluyen convivencia y aprendizaje de la lengua y la cultura, identificación de elementos culturales con los que pueda haber sincretismo, formación de cuadros, etc. Cuentan con apoyos técnicos como equipos de consultores a quienes se transmite diariamente información a través de radio, amplios recursos materiales en el campo, transporte, editoriales, etc., y, a nivel internacional conforman una gigantesca operación de intervención mundial, con presupuestos de decenas de millones de dólares al año. En el país cuentan con el apoyo de influyentes políticos, y en caso de críticas, con el respaldo de la Embajada Norteamericana. Se benefician además con exenciones aduaneras de las que no disfruta ningún nacional.

Uno de los factores de la eficacia de estos misioneros ha sido el saber capitalizar los conflictos de las comunidades con la sociedad nacional en los que el manejo del idioma indígena ha constituido la piedra angular; en efecto, el conocimiento del idioma además de ser un medio de acercamiento a los indígenas ha permitido a los misioneros desarrollar su trabajo en aislamiento absoluto de los estamentos nacionales, población civil o autoridades, funcionarios, misioneros católicos, etc.

Mientras que la MNT se dedica esencialmente a la evangelización, el ILV para hacer honor a su nombre y dar cumplimiento a un convenio fachada, además de los textos del Nuevo Testamento ha publicado un buen número de materiales pedagógicos, cuyos contenidos se caracterizan por su trivialidad (menos ejercicios de lectura) o por su contenido sesgado, desfiguración de la tradición para imponer el sistema de valores del evangelismo 'made in USA'.

Isla Ratón y Teresita: los misioneros católicos establecieron sus internados y escuelas desde principios de los años cincuentas. La primera generación de montfortianos intentó imponer el castellano con métodos disciplinarios, entre los que se destaca el denominado "collar del guahibo"

que consistía en colocar un collar en el cuello del niño que hablara en su lengua. El collar pasaba de niño en niño a medida que se les escapara alguna expresión en Sikuni y aquel que terminara la jornada con el collar, debía realizar las faenas desagradables del internado. Con el reclutamiento de misioneros nacionales los métodos se fueron suavizando aunque la política de castellanización y evangelización siguió siendo la misma, afortunadamente con un alcance limitado. Con la aparición de una conciencia social entre los misioneros, la expedición de normas de educación bilingüe dictadas por el Estado, así como la competencia de los evangélicos, se intenta desde hace unos 10 años implementar una política educativa de respeto de la lengua y cultura. En los últimos años, en la misión de Santa Teresita del Tuparro, reemplazando paulatinamente a maestros blancos se conformó un equipo de maestros bilingües indígenas. Este grupo desarrolló una grafía para el Sikuni sin suficientes bases lingüísticas, con la perspectiva de diferenciarse de otras escrituras, en particular la del ILV, y con interferencias del castellano. Los medios de edición de la misión católica eran y siguen siendo bastante precarios, consistentes en un mimeógrafo que apenas produce unos pocos materiales para uso en las escuelas. A principios de los ochentas el trabajo recibió la orientación de un equipo de pedagogos que señaló algunas pautas para integrar la educación a la comunidad.

8.4.1.2. Organización indígena UNUMA. Finalmente la organización indígena UNUMA, surgida del conflicto de Planas a fines de los sesentas, con la asesoría de un maestro caldense, posteriormente asesinado por su trabajo político con los indígenas, desarrolló su propio alfabeto.

Nuevamente el alfabeto propuesto incurría en graves fallas resultantes de la falta de bases lingüísticas y de interferencias involuntarias del castellano, en contradicción con la aspiración de autenticidad del proyecto. Al grupo de UNUMA lo animaba el deseo de desarrollar una convención escrita que fuera enteramente propia y sobre todo diferente a la del ILV.

Algunas inconsistencias de esta grafía eran por ejemplo el uso de la oposición castellana 'r/rr', el uso de 'c' y 'qu', en vez de 'k', considerada extranjerizante, etc.

La cartilla de alfabetización *Unuma Peliwaisi*, editada con el apoyo del Ministerio de Educación, y el programa educativo de UNUMA, se

constituyeron en un factor aglutinante de la organización y de resistencia frente a influencias externas.

8.4.1.3. Educación bilingüe. La nueva legislación sobre educación bilingüe, y la apertura de la Misión Montfortiana, proporcionaron un marco adecuado para la intervención de lingüistas y antropólogos que venían trabajando desde hacía varios años entre los grupos de la familia Guahibo.

Se formuló entonces el proyecto LEG: Lingüística aplicada a la educación en las lenguas de la familia Guahibo, encaminado a asesorar los programas educativos aprovechando la experiencia investigativa acumulada.

Aunque el LEG preveía el desarrollo de unas investigaciones anteriores en dialectología, bilingüismo, etc., antes de entrar en la fase aplicada, rápidamente se vio la necesidad de intervenir en los procesos en curso. La ocasión se presentó cuando después de la publicación por Queixalós de un balance sobre las grafías usadas entre los sikuaní (QUEIXALÓS, 1982), fue organizada por la misión de Santa Teresita, una reunión con la participación de las distintas entidades involucradas en la producción de materiales en Sikuaní (misión Montfortiana, misión Salesiana de Isla Ratón, ILV, LEG. UNUMA se excusó por dificultades de transporte).

Esta reunión tuvo lugar en diciembre de 1982 y de ella resultó un primer acuerdo ortográfico. También en esa oportunidad se desarrolló un curso de lingüística para los maestros Sikuaní. Como resultado del curso y del acuerdo ortográfico se elaboró una cartilla de alfabetización *Wajajume itane*, que además de la norma acordada, buscó destacar algunos valores culturales autóctonos.

Al año siguiente, en diciembre de 1984, se desarrolló un nuevo curso de lingüística y antropología, con participación de los maestros del Vichada y algunos delegados de UNUMA. Uno de los aspectos desarrollados en este curso fue una propuesta de numeración en Sikuaní sobre una base decimal. Luego de un primer ensayo de creación de palabras para los números básicos se formuló un sistema que ha tenido una cierta aceptación, especialmente entre los niños que no habían tenido contacto con el sistema de numeración en castellano. Por su parte el sistema tradicional, aunque con capacidad teórica ilimitada, en lo práctico resulta inadecuado para las necesidades de hoy (QUEIXALÓS, 1988).

En enero de 1986 en Santa Teresita del Tuparro se realizó otro curso con participación de maestros del Vichada y de UNUMA.

En junio de 1986 en la sede de la Organización UNUMA en Puerto Gaitán y con representación de las diferentes regionales y grupos de maestros, incluyendo representantes de Venezuela, se logró un acuerdo de unificación definitivo.

Posteriormente se han desarrollado otras reuniones y talleres encaminados a la formación de maestros, la producción de materiales y la discusión de situaciones que afectan el programa educativo Sikvani.

De acuerdo a las acuciosas pesquisas de Queixalós, muy pocos son los términos metalingüísticos en la lengua Sikvani. La sola palabra *june* significa a la vez ruido, sonido, palabra. En desarrollo del primer curso de lingüística con los maestros Sikvani surgieron progresivamente nociones lingüísticas como: 'fonemas que se nombran a sí mismos' (vocales), 'fonemas que acompañan' (consonantes), 'cadena de palabras' (frase), 'hacedor' del verbo (sujeto), 'nombradores' (sustantivos), etc. (QUEIXALÓS, 1983: 9; 1986 a: 67-71), haciendo patente la existencia de una capacidad de conceptualización lingüística propia de los hablantes de Sikvani. Sospechamos una capacidad análoga en otras lenguas de la familia.

8.4.2. LA SITUACIÓN EDUCATIVA ENTRE LOS CUIBA

El Instituto Lingüístico inició su trabajo entre los cuiba de Casanare en 1965. A raíz de una agresión armada de que fueron víctimas los cuiba por parte de un grupo de llaneros, y ante la desidia de representantes del Estado, los misioneros del ILV asumieron la defensa de los indígenas ganándose la gratitud de la gente. Posteriormente establecieron un asentamiento en las bocas del caño Mochuelo donde paulatinamente fueron atrayendo a los cuiba con dones diversos y privilegios especiales para ciertos líderes de la comunidad y también con la prestación de algunos recursos médicos.

Uno de los primeros efectos de la sedentarización fue el aumento de la mortalidad infantil que alcanzó proporciones de hasta 80% al año. Al cabo de algo más de una década el asentamiento ya llegaba a más de 300 personas, una verdadera aglomeración para una población cuyo territorio

de nomadismo abarcaba varias centenas de kilómetros a lo largo de los ríos Meta, Cinaruco y Capanaparo. Los efectos de esta concentración se reflejaron en la aparición de la tuberculosis, desconocida en una población que en la época de nomadismo consumía promedios de una libra de carne diaria por persona; el paludismo, imposible de adquirir con un ritmo de desplazamientos superior al del zancudo, invasión de parásitos, etc., y en el plano moral, la avalancha de profesores, enfermeros, turistas, antropólogos, funcionarios y demás infortunios de la civilización para una comunidad que hasta el momento había disfrutado de independencia.

Es cierto también que el nomadismo cuiba no era solo turismo y partida de caza, sino también estrategia de eludir las balas de los llaneros ante la indiferencia, cuando no complicidad, de las autoridades.

Con las razones que fuere, el ILV empeñó todos sus esfuerzos en sedentarizar a los cuiba y transformar su estilo de vida en el de pequeños colonos. Además de proveer las condiciones materiales, dones de gallinas, cerdos y ganado, motivos para quedarse cuidando la casa y no solución al problema de alimentos, desarrollaron toda una campaña ideológica para demostrar las ventajas de la vida sedentaria.

Los pocos materiales pedagógicos producidos buscaban combatir todos los aspectos de la cultura que tuvieran que ver con el nomadismo, los psicotrópicos, el intercambio entre bandas, etc. (cf. ORTIZ, 1987).

Forzados a abandonar Mochuelo por un conflicto con las misioneras Lauras, periódicamente los informantes y miembros de la familia del líder del grupo, pasan temporadas en Bucaramanga, donde tienen su sede las dos misioneras del ILV y Bruce Olson, un 'benefactor' recién aparecido entre los cuiba con una historia de cooperativa, personería jurídica para la comunidad y becas para estudiantes en Bucaramanga. Sólo cabe esperar que los dólares de estas personas no alcancen para desplazar a toda la comunidad. No hay duda, sin embargo, de que con esa atención personalizada, el trabajo de lavado de cerebro y deculturación avanza a un ritmo vertiginoso en individuos que ya están cumpliendo un efecto multiplicador.

A partir de 1978 se estableció en Mochuelo una escuela por cuenta de la Prefectura Apostólica de Casanare. Aunque se ha vinculado a algunos indígenas en calidad de maestros bilingües, los excluyó de la paga (o mejor del salario), que reciben normalmente los otros maestros, y la falta

de orientación y de alguna política pedagógica o cultural hacen de la empresa un esfuerzo sin sentido. Concretamente hemos visto cómo un maestro se esfuerza por explicar un tema en castellano a niños que no hablan ese idioma. Menos surrealista es sin embargo el maestro indígena cuyo método consiste en leer una página que los estudiantes deben seguir con los ojos hasta que se produzca la iluminación.

En cuanto a actividades deportivas, aseo de los salones, trabajo comunitario organizado por los maestros, restaurante escolar (en el que se suministran pocas proteínas sin embargo) el sistema funciona excelentemente. El mensaje es el medio, diría Monseñor Olavio López desde su despacho en Yopal.

8.5. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Los datos tanto etnográficos como lingüísticos presentados, confirman la pertinencia de nuestras propuestas de enfocar en su conjunto la sociedad llanera. Las lenguas y formas de habla de cada grupo, tanto en los modelos indígenas expresados en la mitología como en lo cotidiano, cumplen una función central en la identificación social de los individuos y los grupos. Esta función se manifiesta tanto en el interior de cada grupo como entre grupos diferentes. Así, las fronteras étnicas funcionan las más de las veces como un espacio de intercambio y no como un factor de aislamiento.

Si bien se puede postular el valor general de la equivalencia lengua = etnia, existen situaciones intermedias en que tal identificación no es posible de manera absoluta. Es el caso de las bandas que por su forma de vida e inclusión en la red de intercambios hemos clasificado dentro del conjunto cuiba, pero que, desde el punto de vista lingüístico se emparentan más con el grupo sikuani.

La segmentación social de las diferentes etnias nos muestra la existencia de unos principios de organización comunes a todos los grupos, como son la definición de los segmentos por su origen mítico común y su habla como emblema principal. En los grupos horticultores sedentarios la definición de los segmentos se completa con la regla de filiación que permite al grupo conservar su unidad compartiendo el territorio con sus aliados, mientras que entre los grupos móviles, la

identidad depende más del territorio (los segmentos se nombran por los ríos que ocupan y los individuos por sus lugares de nacimiento).

El modelo de segmentación de los Arawak, al lado de muchos otros elementos culturales y lingüísticos, parece haberse generalizado en la región, acomodándose a las condiciones de vida de cada grupo.

Dentro del esquema anterior, podremos afirmar que la vigencia de las lenguas indígenas está ligada a la continuidad de los sistemas de organización tradicional. Inversamente, donde falta este contexto social es donde las lenguas empiezan a perder su vitalidad. Ejemplo de lo anterior es la situación de las lenguas Piapoco y Sikuaní en los asentamientos urbanos de Puerto Ayacucho, o el aislamiento relativo de la comunidad sikuaní de Casanare, del grueso de la población étnica.

La intensa colonización del territorio es otro factor que evidentemente amenaza no solamente la lengua y cultura de los grupos sino su propia supervivencia física. Hemos señalado que es especialmente grave la situación que viven los grupos hitnú y chiricoa de Arauca que requieren de la intervención del Estado para la defensa de su territorio. También el grupo de guahibo playero del río Arauca pasa por una difícil situación de tierras.

La situación social y lingüística del grupo betoye, ameritaría una intervención del Estado en dos sentidos: primero, una política de tierras que garantice la supervivencia física del grupo, y segundo, un plan de recuperación cultural encaminado al rescate de la lengua y demás elementos tradicionales que lleven a un fortalecimiento de la identidad del grupo.

En materia de programas de educación, la experiencia desarrollada entre los sikuaní nos permite recomendar unas pautas de acción:

- Formación básica de maestros miembros de la comunidad y no blancos. Estos pueden jugar un papel complementario en niveles escolares superiores y en asesoría pedagógica a los bilingües.
- Análisis de los alfabetos existentes en términos de adecuación al sistema fonológico, arraigo de los sistemas en uso, criterios prácticos (tipográficos). Coherencia con las grafías de otras lenguas de la familia y en último lugar, con las normas del castellano.
- Discusión sobre las ventajas y desventajas de cada sistema y de cada letra. La discusión para lograr un acuerdo requerirá la asesoría de un lingüista por lo menos en sus fases iniciales.

En el momento de tomar decisiones sobre el alfabeto es indispensable la participación de las autoridades de la comunidad para que avalen los acuerdos. Igualmente es fundamental la presencia de representantes autorizados de todas las partes involucradas. El proceso es complejo y es necesario prever varias reuniones desde la fase técnica y especializada que concierne a los maestros, hasta la fase política de toma de decisiones que interesa a la comunidad entera y en particular a los líderes.

Estas reuniones las debe coordinar el MEN para que los acuerdos tengan un carácter oficial y a ellos se deban ceñir todos y no suceda lo que entre los sikuni, donde a través de diferentes personas e instituciones interpuestas, el ILV intenta respaldar una grafía establecida unilateralmente.

Reglamentados los alfabetos, se debe emprender un programa de producción y edición de materiales que debe desarrollarse a una escala importante. Este trabajo tiene varias dimensiones:

8.5.1. El paso de una tradición oral a una tradición escrita constituye tal vez la más profunda transformación a que están avocados los grupos indígenas en las próximas décadas. La tecnología del alfabeto, como la denomina Mac Luhan, más allá de suministrar una grafía para uso escolar, establece nuevos modos de comunicación y nuevos modos de memoria cultural. La sola discusión del alfabeto implica ya una nueva conciencia étnica, especialmente en poblaciones dispersas con una organización segmentaria.

En principio el recurso a los registros escritos amplía la perspectiva histórica, y el documento escrito se convierte en criterio de verdad. El mito perderá vitalidad, capacidad de ritualizar (reificar) el presente. Ya los textos míticos escritos presentan dificultades como la diversidad de las versiones que en ciertos aspectos parecen contradictorias, la pérdida de la dramatización, la falta del contexto ritual o familiar, etc.

Sin embargo, la escritura representa la posibilidad de recuperación y acumulación de tradiciones, compensando los cambios cualitativos que pueda producir su generalización.

8.5.2. Producción de materiales para el currículo propio. Si bien se ha establecido un buen número de parámetros (alfabetización en lengua

materna, autonomía, definición de áreas prioritarias, desarrollo de métodos más abiertos, etc.), falta perfeccionar una definición de sus contenidos y métodos.

8.5.3. Es fundamental definir los límites entre educación formal-escolarizada y educación tradicional, familiar y comunitaria. En efecto, con la educación formal se trata de ampliar las posibilidades de desarrollo del grupo fortaleciendo sus costumbres, entre otras, a través del mantenimiento de las formas de transmisión cultural tradicional que no se pueden suplantar.

La complejidad de los cambios que puede engendrar la generalización de la escritura, exige a los responsables de la educación la mayor vigilancia sobre todo el proceso.

Entre otros efectos ya observados, hay que evitar la proyección de los estudiantes fuera de su medio.

Finalmente, en cuanto a necesidades de investigación lingüística y etnográfica en el área, podemos señalar la falta casi total de información sobre algunos grupos como son los betoye, los makú y los tinigua. Es muy escasa la información lingüística sobre los grupos piaroa, sáliva y pui-nave. Si bien existen estudios sobre las lenguas de los grupos Guahibo y Arawak, las necesidades en estos casos van más allá de la descripción lingüística y nos parece indispensable perfeccionar y desarrollar las investigaciones en lingüística y antropología, de manera articulada con los programas de etnoeducación que impulsa el Ministerio de Educación. Más que un trabajo académico de descripción científica, el fortalecimiento de las lenguas y culturas indígenas se lograría con el desarrollo, entre los mismos indígenas, del conocimiento y los métodos científicos de la lingüística y la antropología.

8.6. BIBLIOGRAFÍA

ARDILA, OLGA, "Sobre educación entre los sikuani", en *Amerindia*, París. 1986

BERG, M. L., & KERR, I., *The Cuiva language: grammar*, Santa Ana (Calif.), ILV. 1973

- BUENAVENTURA, E., "Dificultades de los indígenas cuiba para hablar en español", en 1980 *Artículos en Lingüística y campos afines*, Lomalinda.
- GARZÓN, N. C., "Aproximación etnobotánica a la comunidad guayabero de Barrancón- 1985 Guaviare", Bogotá, DAUN.
- GILIJ, F. S., *Ensayo de historia americana, fuentes para la historia colonial de 1721-1785 Venezuela*, Estudio preliminar de Antonio Tovar, Caracas, 3 tomos.
- GONZÁLEZ, J., Comunicación personal. 1988
- GUMILLA, J., *El Orinoco ilustrado y defendido*, Bogotá, Presidencia de la República. 1955
- KERR, I., "El papel central del diálogo en la estructura del discurso del Cuiba", en 1978 *Estudios Guahibos*, Lomalinda (Serie sintáctica núm. 11).
- KERR, I., & BERG, M., "Fonemas del Cuiba", en *Sistemas fonológicos de idiomas 1973 colombianos, II*, Lomalinda, Ed. Townsend.
- KONDO, R., *El Guahibo hablado*, Lomalinda, ILV. 1985
- 1982 "La familia lingüística Guahibo", en *Artículos en lingüística y campos afines II*, Lomalinda, ILV.
- 1980 "Voces indígenas en la toponimia de los Llanos Orientales", en *Artículos en lingüística y campos afines*, Lomalinda, ILV.
- KONDO, V., *A tagmemic description of Guahibo*, Bogotá, ILV. 1975
- KONDO, V., y KONDO, R., "Fonemas del Guahibo", en *Sistemas fonológicos de idiomas 1972 colombianos, I*, ILV.
- LOBO-GUERRERO, MIGUEL, "El Macaguane y la familia lingüística Guahibo", Bogotá.- 1979 Tesis. Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.
- LOBO-GUERRERO, MIGUEL, y HERRERA, XÓCHITL, "Los hitnú del Airico de Macaguane: 1984 contribución a su estudio lingüístico", L.E.G. - Instituto Caro y Cuervo (ms.).
- 1983 "La supervivencia de un pueblo. Los hitnu", en *Chantiers Amerindia*, París.
- MERCHÁN, A. J., "Aspectos de sedentarización de los masiwares. San José de Ariporo, 1987 Casanare", Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- MOREY, R., "Los sáliva", en *Los aborígenes de Venezuela: etnología contemporánea*, 1980 Caracas, Fundación La Salle. Compiladores: Dieter Lizarralde & Seijas.

- MOSONYI, E., "Sistema fonémico y breve vocabulario del idioma Guajibo del Alto Capanaparo (Chiricoa Cuiba)", Caracas, Universidad Central de Venezuela (ms.).
- 1969
- 1964 "Contribución al estudio de la fonémica, idioma Guajibo", en *Economía y Ciencias Sociales* 6, 1-2, Caracas, Universidad Central de Venezuela, págs. 93-103.
- NEIRA, A., & RIBERO, "Arte y vocabulario de la lengua Achagua", en *Manuscritos de la Real Biblioteca*, Madrid.
- 1927
- ORTIZ, F., "La escritura contra la tradición oral", en *Cuadernos de Antropología*, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, núm. 8.
- 1987
- 1982 *Literatura oral Sikuani*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- 1978 "Textos Guahibo" en *Literatura de Colombia aborigen*, Bogotá, COLCULTURA.
- 1978 "Taxonomía de los grupos guahibo", en *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, vol. XX.
- ORTIZ, FRANCISCO, y QUEIXALÓS, FRANCISCO, "Ornitología Cuiba - Guahibo", en *Amerindia*, París, núm. 6.
- 1981
- ORTIZ, SERGIO ELÍAS, "Lenguas y dialectos indígenas de Colombia", en *Historia Extensa de Colombia*, Bogotá, Ediciones Lerner, vol. I, t. III.
- 1965
- QUEIXALÓS, FRANCISCO, "Lenguas y dialectos de la familia Guahibo", en *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, Ponencia presentada en el Seminario-Taller realizado en el Instituto Caro y Cuervo (febrero 10, 11 y 12 de 1988), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- 1993
- 1988d *Bibliografía guahibo*, Bogotá, ETNOLLANO.
- 1988c "Numeración tradicional Sikuani", en *Glotta* (Bogotá), vol. 3, núm. 1.
- 1988b "Les conceptions linguistiques des indiens américains" (ms.).
- 1988a "Lengua blanca, lingüística india", en *Revista de Antropología* (Bogotá), Universidad de los Andes.
- 1986c "L'orientation spatiale dans la langue Sikuani", en *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.
- 1986b "Autobiographie d'une néonumeration", en *Amerindia*, París, 11.
- 1986a "Neologismos metalingüísticos en Sikuani", en *Maguaré*, Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional (Bogotá), núm. 4, págs. 67-72.

- 1985b "Jeter un piel pour commencer. Gramaticalisation de noms des parties du corps en Sikuani", Paris, Universidad de Paris.
- 1985a *Fonología Sikuani*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- 1983 "Ethnoeducation: la situation des Sikuani de L'Orenoque. Communication aux États généraux sur les études Latino- Américaines en France" (ms.).
- 1982 "Grafía Sikuani normalizada", en *Chantiers Amerindia* supplément 2 au numéro 7 d'*Amerindia*.
- 1975 "L'animal dans le genre et le nombre en langue Sikuani", en *L'homme et l'animal, Paris, IIE*.
- RIVET, PAUL, "La famille linguistique Guahibo", Paris, *Journal de la Société des Américanistes*.
1948
- RIVERO, JUAN DE, *Historia de las Misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República.
1956
- SCHINDLER, H., "Los guayabero en el oriente de Colombia", en *Indiana* (Berlín).
1975
- SOSA, M., *El niño guahibo y la educación bilingüe*, Bogotá.
1983
- ZETTELIIUS, SVEN, "Recopilación de mitología sikuani" (ms.).
[s.f.]