

De la palabra al texto: colonialidad lingüística y luchas interculturales

From the word to text: linguistic colonialism and intercultural struggles

Marcelo Sarzuri-Lima

Investigador

Instituto Internacional de Integración

Convenio Andrés Bello

msarzuri@iicab.org.bo

RESUMEN

Este ensayo tiene como finalidad abordar el tema de la colonialidad lingüística y los procesos de negación de la palabra y el texto de los pueblos indígenas. Tomando en cuenta estos puntos, el ensayo desarrolla dos partes.

La primera aborda la negación de la palabra de los grupos subalternizados (pueblos indígenas y afros). A partir de una anécdota surgida en la Asamblea Constituyente en Bolivia, se muestra dos elementos que hacen a la colonialidad lingüística: el primero relacionado con la subalternización de las lenguas indígenas y el segundo (el más importante) con la colonización de la palabra de aquellos que hablaban las lenguas subalternizadas. Más que esencializar la diferencia lingüística se aborda la conflictividad que existe al interior del lenguaje.

En la segunda parte se aborda el tema de la escritura desde una concepción amplia de la misma; se muestra las diferencias entre dos prácticas comunicativas y textuales y las formas en que cada una de ellas reproduce la memoria cultural. El análisis desemboca en los procesos de reducción colonial de la escritura (a una alfabética) y los procesos de normalización que han sido desarrollados; ambos, a lo largo del tiempo, han significado procesos de re-semantización de las lenguas indígenas. ¿Será posible normalizar las lenguas indígenas sin generar procesos de re-semantización?

Palabras clave: Colonialidad lingüística, negación lingüística, escritura, normalización lingüística

ABSTRACT

This essay aims to address the issue of linguistic colonialism, the processes of denial of the word and the text of the languages of indigenous peoples. Considering these points, the essay involves two parts: the first part deals with the denial of the word subaltern groups (indigenous and Afro-American

people) from an anecdote in the Constitutional Assembly in Bolivia, which shows two components of the linguistic colonialism: one related to the subalternization of indigenous languages, and the second and most important one related to the colonization of the word of those who spoke the subaltern languages. Rather than essentializing the linguistic difference, the main concern is the conflict that exists within language. The second part addresses the issue of writing from its own conception and shows the differences between two textual and communicative practices and ways of reproducing cultural memory. The analysis leads to the reduction processes of colonial writing (to literacy) and standardization processes that have been developed, both over time, involving the re-semantization processes of indigenous languages, and ends with a question: will it be possible to normalize Indian languages without re-generating processes *semantization*?

Keywords: Linguistic colonialism, linguistic negation, writing, linguistic normalization

La palabra (ya sea hablada o escrita) es el elemento básico para compartir ideas, por medio de ella se afirma pero también se niega. La afirmación está relacionada con el conocimiento o sentimiento afín con algún elemento; ese conocimiento o afinidad permite un consentimiento al interior de un grupo de individuos. En cambio, la negación es un conflicto sobre la existencia, relevancia o relación de un elemento con el individuo que niega. En estructuras sociales articuladas colonialmente la negación es importante para implantar un orden de dominación, acudiendo a diferentes tecnologías de poder para afianzar el mismo. De ahí que las palabras nunca tienen significados obvios. Al tener como base la negación de un grupo por otro, las palabras ocultan, mienten e incluso silencian. Los dominadores están autorizados a hacer uso de la palabra (hablada o escrita) y por medio de ella están autorizados para gobernar sobre aquellos que no gozan de esa cualidad. Es decir, la colonialidad lingüística es un elemento importante para implantar un orden colonial y sustentar una colonialidad del poder. Este ensayo tiene como finalidad mostrar la lucha por la palabra hablada y los espacios donde los subalternos deben enfrentarse a las sorderas coloniales para interpelar las estructuras de dominación. También aborda la lucha por la palabra escrita, esa lucha de textualidades, formas de reproducción ampliada de la memoria y prácticas comunicativas que fueron invisibilizadas por la colonialidad lingüística y los procesos de re-semantización.

1. La lucha por la palabra: negación y colonialidad lingüística

La Asamblea Constituyente en Bolivia (2006-2007) fue un escenario donde proyectos societales (la visión de los grupos sociales representados en los asambleístas tenían de país) se encontraron sin máscaras ni simulaciones. El arma disponible era la palabra. Por esta razón, el proceso constituyente boliviano fue tormentoso y conflictivo, no se podía imponer al otro; la única opción viable era la búsqueda de consensos y el diálogo. Pero los arcaísmos señoriales de algunos grupos entramparon el debate constituyente en las formas y los procedimientos; cualquier pretexto era útil para evitar que se avance. Los grupos políticos tradicionales carecían de ideas para refundar el país, lo peor era que entorpecían a los que sí tenían ideas, que curiosamente, eran aquellos que siempre fueron considerados ignorantes, salvajes y premodernos¹. Para aquellos que hacen apología del diálogo, es necesario mencionar que éste no funciona en espacios donde una visión, un horizonte social (político, económico y cultural) y una lengua se totalizan; la situación se agrava cuando esa

¹ La enfermedad del colonizador (y del colonizado al momento que empieza a ver a través de los ojos del amo) es creerse el centro del universo, pero sobre todo negar al otro (subalternizado) en su capacidad creativa y racional. Es una negación de la condición humana del otro, pero cuando descubre que el otro posee estas capacidades (rationales y creativas) entra en una lucha frenética por desprestigiar, entorpecer y bloquear todo lo que emerge de él. Esto es reflejo de la pequeñez analítica con la que se percibe el mundo y la sociedad, es reflejo del colonialismo interno.

visión parcializada del mundo tiene una práctica totalitaria, con lo que para ella es una otredad.

La carencia de ideas de las clases medias, intelectuales conservadores y partidos políticos tradicionales (algunos disfrazados de asociaciones ciudadanas) fue el reflejo de la caída de una estructura simbólica que por mucho tiempo se había disfrazado de democracia neoliberal. Fue un proceso de desfeticización; se desfeticizaba aquello que había contenido la organización y politización de los grupos subalternizados y había “reprimido la verdad” (la persistencia del dominio y la servidumbre)²: una democracia neoliberal y pactada por partidos políticos. Los grupos de élite se habían encargado de implantar esa idea de Estado-nación (democrática y neoliberal) pero solamente como discurso de una aparente modernización del Estado y no como un proceso real de universalización de derechos. Por otro lado, la carencia de ideas y propuestas para reconstruir el país fue la persistencia de sus arcaísmos mentales; a lo único que se apuntaba era a recomponer la articulación señorial³, la cual hasta ese momento se encontraba en la base de la construcción del Estado-nación.

El “(des)encuentro”⁴ en la Asamblea Constituyente en Bolivia fue un proceso donde los síntomas sociales emergieron. Emergieron las fisuras, los desequilibrios, las exclusiones, las jerarquizaciones patológicas y fundantes de la desigualdad esencial entre hombres, que desmentían el aparente Estado democrático. Lo que se vivía en el espacio privado (el desprecio y negación del indígena, el racismo y la intolerancia) brotaba en el espacio público y político (ese espacio exclusivo de las élites). Por ello, todos los días en la Asamblea Constituyente, el *decir* de algunos y algunas era subvalorado, era empequeñecido y negado. No solo se les negaba la palabra sino también el ser de aquel que quería comunicarse. “Indias desgraciadas”, era el apelativo que se daba a las mujeres indígenas sólo por haberse “atrevido” a mirar de igual a igual y hablar de tú a tú a aquellos/as que se sentían dueños/as del país. La clasificación social que tiene base colonial hace diferencias al momento de excluir y explotar esas diferencias que son de raza, clase y género. Es decir, en la base del sistema de explotación y exclusión de las sociedades colonialmente articuladas se encuentra la mujer, pobre e india (ver Quijano, 2007).

Al hacerse público lo que diariamente ocurría en el espacio privado, la práctica totalitaria y totalizante del orden hegemónico (o la cultura dominante) no encontró

2 La noción de “represión de la verdad” está presente en el trabajo de Slavoj Žižek, la misma sirve para explicar el concepto de fantasía ideológica: “El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (Žižek, 2009: 61).

3 El concepto de *articulación señorial* fue trabajado en el libro *Lo nacional-popular* de René Zavaleta Mercado (2008). En un anterior ensayo relacioné el concepto de Zavaleta Mercado con las bases sociales e ideológicas que inspiraron las políticas educativas de la segunda mitad del siglo XX en Bolivia. El mencionado ensayo puede servir como una ampliación del concepto (ver Sarzuri-Lima, 2010).

4 Puede que la palabra “encuentro” no exprese adecuadamente el proceso constituyente en Bolivia, puesto que esta designación neutraliza un fenómeno que en sí fue una lucha por la hegemonía en Bolivia.

formas de encubrirse; sus violencias quedaron al descubierto, sobre todo porque sus agentes carecían de un discurso político coherente y dejaban que sus impulsos coloniales se apoderaran de ellos. Fue así que, en medio de las disputas, durante las primeras sesiones plenarias de la Asamblea Constituyente (exactamente el 24 de agosto de 2006), la asambleísta Isabel Domínguez tomó la palabra y se dirigió a sus colegas en su idioma materno: el quechua. A los pocos minutos la constituyente Beatriz Capobianco, procedente de la Bolivia donde la gente es “alta, blanca y habla inglés”⁵, gritaba a toda la Asamblea: “¡Si quiere hablar que aprenda a hablar en castellano!”. Isabel Domínguez había recurrido al quechua para convencer a sus compañeros de respetar la opinión de los “otros” y que todo el trabajo realizado (en calidad de asambleístas) debía ser informado a las personas que las/os habían elegido. Estas formas tan contrarias de actuar, del uso de la palabra y la lengua, desnudaron los horizontes societales que se pretendía construir. El uso de la palabra en ambos casos fue muy diferente, el primero como apertura e invitación al diálogo y el segundo como completa negación:

Las palabras de Capobianco reflejan una historia colonial y capitalista de dominación henchida de pretensiones de pureza racial, lingüística, epistémica y territorial. Las palabras de doña Isabel responden a una historia de lucha de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas originarias y de los que llevan en la piel, en las palabras y en el pensamiento los estigmas de la sordera colonial que instauró y sigue perpetuando la negación de la *igualdad*. (Garcés, 2009: 1)

Esta anécdota pasará a la historia como el *síntoma* del conflicto político y sociocultural que se abrió en la Asamblea Constituyente en Bolivia y que culminó en la humillación pública de indígenas en la Plaza central de la ciudad de Sucre el año 2008⁶. Se hacía público lo que por siglos se había invisibilizado y encubierto, y que las políticas multiculturales del neoliberalismo de finales del siglo XX habían

5 Fue la Miss Bolivia 2004, Gabriela Oviedo, quien en un instante de sinceridad desnudó la estructura simbólica colonial que sustenta la articulación social en Bolivia. Cuando se le preguntó sobre cuál era uno de los conceptos erróneos más grandes sobre Bolivia, ella contestó: “Um... unfortunately, people that don't know Bolivia very much think that we are all just indian people from the west side of the country, it's La Paz all the image that we reflect, is that poor people and very short people and indian people ... I'm from the other side of the country, the east side and it's not cold, it's very hot and we are tall and we are white people and we know English so all that misconception that Bolivia is only and “Andinan” Country, it's wrong, Bolivia has a lot to offer and that's my job as an ambassador of my country to let people know much diversity we have”. Traducción: “Um... desafortunadamente, la gente que no conoce mucho sobre Bolivia piensa que todos somos indios del lado oeste del país, es La Paz la imagen que refleja eso, esa gente pobre y gente de baja estatura y gente india... Yo soy del otro lado del país, del lado este, que no es frío, es muy caliente. Nosotros *somos altos y somos gente blanca y sabemos inglés* y ese concepto que Bolivia es solo un país andino está equivocado. Bolivia tiene mucho que ofrecer y ese es mi trabajo como embajadora de mi país, dejar saber a la gente la diversidad que tenemos”. (Ver Pequeño, 2004: 114).

6 Sobre el tema ver el documental de Cesar Brie *Humillados y ofendidos* que, en 48 minutos, recoge los hechos de violencia y racismo causados en la ciudad de Sucre por miembros del Comité Interinstitucional y estudiantes de la Universidad San Francisco Xavier el 24 de mayo de 2008.

tratado de contener. Con la Asamblea Constituyente se abrió y disputó los espacios donde se institucionalizó la colonialidad. La colonialidad del poder y del ser, en este caso la colonialidad lingüística, aquella jerarquización colonial de las lenguas y la palabra. El silenciamiento de los grupos subalternos se debe al desplazamiento lingüístico, hecho que se inició en la colonia. Pero este hecho no sólo subalternizó las lenguas indígenas, ubicándolas en la base de la cadena de dominación colonial por considerarlas dialectos premodernos carentes de escritura, sino también se “colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas” (Garcés, 2007: 227).

Por ello, el problema en la actualidad no sólo es potenciar el uso de las lenguas en los pueblos indígenas; esa es una salida neutral del racismo multicultural. Esa lógica se sigue moviendo en la identificación esencializada y particularizada del otro. La simple “potenciación” de lenguas indígenas lo único que promueve es el confinamiento lingüístico y cultural. A nombre de una supuesta promoción de las lenguas indígenas se cree, ingenuamente, que se revaloriza sus creencias, prácticas y sobre todo su lengua (el famoso proceso de intraculturalidad). Se cree que este acto (el potenciar), en sí mismo, permitiría la reproducción de las culturas indígenas. Es decir, existe una relación esencializada entre lengua y cultura. Son por demás conocidas las hipótesis que hablan de un “determinismo lingüístico”, donde el pensamiento de las personas está determinado por la lengua que hablan⁷, lo que significa que las diferentes lenguas poseen diferentes cosmovisiones. Si bien la lengua primera (o materna) de una persona implica un sentido de pertenencia a una comunidad de hablantes y se encuentra relacionada con procesos de pensamiento y cognición, no podemos afirmar o negar completamente que esa lengua determine al desarrollo de una cosmovisión totalmente distinta a otra comunidad de hablantes.

Esta aproximación lingüística corre el riesgo de entramparse en una visión totalizante y totalizadora de la lengua y la cultura. La lengua constituiría un determinante contextual que otorgaría sentido a los individuos que hablan esa lengua. Entonces, si una determinada lengua, como determinante contextual, produce visiones del mundo (o cosmovisiones) no sólo “considera a los grupos de hablantes como comunidades homogéneas” (Grimson, 2000: 65), sino también que no podría darse una comunicación real entre hablantes de diferentes lenguas. Dentro esta perspectiva, cada hablante poseería una visión completamente distinta al hablante de otra lengua y cualquier intercambio comunicativo carecería de sentido puesto que sólo encontraría sentido al interior de su estructura lingüística. Esto sin duda no es cierto. En el contacto entre lenguas, e incluso al interior de una lengua, siempre existe el componente de conflictividad, es decir, el contacto

7 Edward Sapir fue uno de los precursores de esta corriente; su discípulo y ayudante, Benjamin Whorf, fue el que dio la argumentación teórica del determinismo lingüístico: “el sistema lingüístico que sirve de fondo (en otras palabras, gramática) a cada lengua no es un mero instrumento reproductor que sirve para dar voz a las ideas, sino más bien es en sí mismo un moldeador de ideas... Examinamos las tendencias de la naturaleza por medio de nuestras lenguas nativas (Whorf En Grimson, 2000: 64-65).

entre lenguas produce “fuertes disputas y negociaciones lingüísticas” (Ibíd.: 68). En la especificidad de las relaciones coloniales, si bien la lengua y la palabra de los colonizados son subalternizadas, la precondition para establecer un régimen colonial es “la comunicación con el colonizado” (Fabián, 1986: 3). Por ello la comunicación en contextos colonizados no se da en un espacio vacío y neutro, donde se pueda construir una “comunidad comunicativa”, según plantea Jürgen Habermas (1986); la comunicación en los procesos de colonización sirve para imponer mecanismos de poder que privilegian a unos frente a otros.

Pero la conflictividad presente en el lenguaje verbal es mucho más amplia y compleja. La negación lingüística no sólo es un proceso de la colonización; la negación está presente en el lenguaje mismo y esto rompe la concepción estructural y determinista del lenguaje verbal. El lenguaje verbal no es una potente caja de resonancia donde todos los que compartimos una lengua simpatizamos con nuestros “iguales” y construimos una comunidad: “El lenguaje verbal se distingue de otros códigos comunicativos y más aun de las prestaciones cognitivas pre lingüísticas, porque es capaz de *negar* todo contenido semántico” (Virno, 2006: 18). La negación es una función verbal, puedes afirmar o decir algo pero el uso de un elemento, el “no”, lleva a toda esa afirmación al ámbito de lo falso y lo inexistente. Cuando negamos algo no lo hacemos en relación de su contrario y de esa forma reconocemos el contenido de lo negado en otro contenido. En todo caso, negamos con un no-reconocimiento. Por ejemplo, cuando negamos algo de color negro, no lo hacemos afirmando que sea blanco, sino reconocemos que no es negro. La negación reconoce lo que un determinado elemento *no es* pero no nos llevará a reconocer lo que realmente *es*. La negación simplemente nos llevará al lugar de lo falso y lo inexistente: al lugar del no-reconocimiento. La negación lingüística neutraliza el *co-sentir* y la empatía entre semejantes.

Así también, en la condición colonial las relaciones sociales se basan en la noción del otro/a como *no-gente* (Rivera, 2007: 8). El indio, dentro de la condición colonial, es no-gente, ser sin conocimiento y cultura. Por otro lado, para el indígena el blanco (el español) también es no-gente; toda su conducta, su *habitus* y formas de vida es de no-gente. La jerarquización y segmentación social originada en la *colonia* (tanto en época histórica como en relación política) son reproducidas y potenciadas en una situación de *colonialidad* (en tanto relación social). De ello deriva el carácter fragmentario de nuestra sociedad; todos tienen la capacidad de negar al otro. Producto de ello, las identidades se construyen por medio de la negación⁸.

Es por estas razones que los procesos interculturales no son cuestión de comunicación donde “diferentes” comiencen a dialogar. Tampoco se puede deducir

⁸ Silvia Rivera menciona: “la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico” (Rivera, 2000: 57).

que el subalternizado “potencie” el uso de su lengua en su particularidad; existe una matriz colonial de valoración de las lenguas y la palabra. Antes del diálogo está la *deconstrucción* de los lugares donde una palabra, un decir, un saber y un conocer se han apropiado de los espacios de poder. Por ello, la tarea es trabajar en los espacios donde se marca y se borra la naturalización de la diferencia colonial para encontrar la tensión originaria; se debe, en palabras de Derrida: “pensar juntos lo borrado y lo marcado de la marca” (Derrida, 1998: 101).

Por otro lado, como señala Paolo Virno, la negación lingüística contiene un potencial indeterminado:

Negar un predicado significa afirmar que el objeto del discurso es “diferente” (*heterom*) respecto a las propiedades atribuidas por aquel predicado. La heterogeneidad no tiene nada que ver con la contrariedad...

El no-reconocimiento se arraiga más bien en el poder lingüístico de evocar una diversidad detallada una y otra vez mediante el recurso a alguna propiedad contingente. (Virno, 2006: 27)

Esto quiere decir, que el mismo lenguaje tiene el “antídoto” del mal que causa. Puede negar y colocar en el espacio de lo falso y lo inexistente a algún elemento y a la vez tiene la capacidad de quitar esa negación. Si la negación se introduce en el espacio público (el espacio donde los individuos se relacionan, el espacio de las relaciones sociales) ese debe ser también el lugar donde derive la *negación de la negación*. La anécdota que dio inicio a este acápite es un ejemplo de ello; se hizo público un acto de negación colonial pero en un espacio que podía derivar en la negación de la negación (la Asamblea Constituyente). Todo el espacio público debe convertirse en ese espacio donde se niegue la negación: “la esfera pública es resultado inestable de una laceración y de una sutura” (Virno, 2006: 18). Nuestras relaciones sociales son resultado de nuestras propias acciones de negación, pero estas relaciones pueden encontrar, en nuestras propias acciones, el elemento que permita superar aquello que hemos ocasionado (la negación). Esto no significa creer en una bondad radical de la naturaleza humana, la misma que idealmente nos lleva a cambiar el estado hostil y fragmentario de nuestras sociedades por una convivencia de paz y armonía entre semejantes. En todo caso, el rechazo al estado actual de nuestras sociedades debe fundarse sobre la peligrosidad que contiene nuestra naturaleza humana. Siguiendo a Paolo Virno: “[nuestra] tarea eminente es experimentar nuevos y más eficaces modos de negar la negación, de colocar el ‘no’ adelante del ‘no hombre’” (Ibíd.: 30). En nuestra especificidad, colocar el *no* delante de aquel que por tanto tiempo se ha considerado *no-gente*. ¿Será mucho lo que tenemos que hacer?

2. El desafío de la normalización. ¿La escrituralización de lenguas indígenas como proceso de subalternización?

Habíamos mencionado la necesidad de la comunicación para el establecimiento de un orden colonial; pero la comunicación no es neutra, tiene el objetivo de desplazar y funcionalizar a los colonizados e implantar un orden hegemónico colonial. Pero existe la necesidad de efectivizar el mensaje del colonizador y extenderlo espacialmente, permitiendo ampliar el orden hegemónico colonial. Ello significa efectivizar la comunicación (esto más allá de la violencia física a la que se pueda recurrir buscando el mismo objetivo). El único medio capaz de efectivizar la dimensión comunicativa, que simultáneamente extienda espacial y temporalmente el mensaje del colonizador, es la escritura. La idea generalizada es que en la zona andina “no se ha encontrado ningún sistema de recogida de información que pueda ser definido como escritura” (Batalla Rosado, 2005: 12). Este tipo de análisis simplifica el concepto amplio de la escritura a un tipo de escritura basado en el alfabeto; está por demás mencionar que las lenguas andinas no desarrollaron una escritura alfabética hasta la llegada de los españoles, que fue una forma para extirpar las idolatrías.

En ese sentido, el uso de una escritura es parte importante al momento de consolidar la colonialidad del poder. La jerarquización de lenguas sustenta el discurso de la dominación colonial. El creer que las lenguas indígenas carecen de escritura (alfabética) hace que se las ubique en la base de la clasificación lingüística; los indios al “carecer” de escritura sólo poseen dialectos, entonces son personas analfabetas, sin letra y palabra. Esto lleva a una conclusión sencilla: los indios, al estar privados de una escritura, se encuentran privados de la razón. Esta reducción mecánica de la escritura (alfabética y con base textual en el papel) invisibiliza la naturaleza amplia y plural de la escritura. De esa forma:

La escritura alfabética (occidental), entonces, asume una uni-versalidad, en términos del mismo significado de *escritura*. Pero la escritura, como la propia base de la comunicación, debe incluir todos los ejemplos de *templetes* con los cuales la voz interactúa para producir sentido. Recuérdese que la etimología de *texto* viene de ‘tejer, tejido’. De tal forma que una primera definición de escritura, en el mundo andino, incluiría todas las prácticas *textuales*: tejido, canciones, bailes, etc. Pero, yendo incluso más allá, la escritura se podría redefinir como el *templete* de base con el que las vocalizaciones posteriores interactúan dinámicamente. Se trata de invertir la perspectiva etimológica del *texto* para enfatizar la dinámica de vocalizar, de hacer vivir la escritura de base inerte. (Garcés, 2007: 228)

Por esta razón no se trata de una dicotomía entre oralidad/escritura, esta apreciación continuaría reduciendo la escritura a la escritura alfabética; en todo caso estaríamos hablando de una diferencia entre textualidades. No existe un sentido progresivo del lenguaje (donde la existencia de escritura sea el modelo acabado del

mismo). Para aquellos que piensan en la progresión intuición, habla y escritura, habrá que decir que la escritura se encuentra ya en la intuición (ver Derrida, 1998). Esta diferencia textual es una diferencia entre dos prácticas comunicativas no sólo opuestas sino contrapuestas. Una privilegia la técnica, la innovación, la transformación y la reproducción ampliada del lenguaje. Otra privilegia la reproducción del cuerpo comunitario: “cuya vida siempre prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por el predominio del habla o la palabra ‘ritualizada’ sobre la palabra viva” (Echeverría, 2011: 212). La no reducción de la escritura simplemente debe mostrarnos su esencia, la misma no es más que expresar y comunicar el pensamiento y producir o ayudar a la memoria. La escritura (esa base inerte) encuentra en la vocalización el elemento que le otorga vida, no lograría su cometido (expresar y comunicar) sin ese elemento. Para Jacques Derrida (1998) la escritura es el *suplemento* de la voz, donde la voz impone el sentido primero y dominante, y la escritura es secundaria (reduplicador), pero este suplemento se autonomiza, adquiere independencia respecto aquello que suplementa. Por ello, el significado que guarda la escritura será provisional y dependerá de los nuevos significados que obtenga de una nueva lectura. De esta forma no existe una escritura pura y rigurosamente fonética, siempre existe un espacio para significar al momento de emprender una lectura:

Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia [*différence*] que hace separarse los fonemas y hace que se oigan [*les donne a entendre*], en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible. (Derrida, 1968: 4)⁹

En este espacio donde la escritura y la *phoné* no coinciden fonéticamente (es decir ningún alfabeto representa fielmente lo pronunciado), existe un pequeño espacio donde lo gráfico (lo escrito, en su diversidad de formas) adquiere significación por medio de la *performance*. Como menciona Sánchez Parga, detrás de los signos hay ideas, “...lo que confiere a dichos signos un mayor valor ideográfico” (1995: 13).

Si bien las culturas andinas son culturas orales, existe un predominio de la “palabra ritualizada” más que de la palabra viva (de la verbalidad). ¿Qué quiere decir esto? Que la comunicación hablada no es un instrumento privilegiado para la (re) producción socio-política y religiosa; la lengua, el habla o la voz en las culturas andinas no son los conductores de la memoria. La memoria no se (re)produce mucho por lo que se habla y escucha, es más que todo una *reconstrucción generativa* (Sánchez Parga, 1989). La (re)producción de memoria se sustenta en prácticas, funciones sociales y actores. La comprensión del otro no se reduce a un simple conocimiento del signo (la escritura), el signo adquiere sentido en un contexto

⁹ Para un análisis amplio sobre la voz (*phoné*) y la calidad de suplemento de la escritura (*gramma*) en la obra de Jacques Derrida ver el trabajo de García Masip (2008).

social, donde es importante la motivación de los actores. La comprensión del otro pasa por lo que los hablantes desean significar, pero también por lo que desean rememorar y reconstruir de una historia: “su eficacia [de la tradición oral] no reside específicamente en... contenidos verbales, sino en el carácter ‘performante’ que posee la acción social que los contextualiza” (Sánchez Parga, 1989: 96-97).

No es objetivo de este ensayo sumergirse en la especificidad de la textualidad en las culturas andinas, en todo caso se deja establecidos algunos elementos sobre la amplitud y pluralidad con la que debería entenderse la escritura. Por ejemplo, la textualidad contenida en los textiles andinos nos permitiría comprender la evolución de una escritura que nunca se desincorporó totalmente del cuerpo social (y la corporalidad de sus miembros) y que pudo objetivarse materialmente, es decir, no existió una completa separación entre texto y lengua. Pero la textualidad de los tejidos andinos implica nuevos retos en la investigación científica porque no se puede hablar de una “lectura” de los mismos. Existe el desafío de “interpretar y decodificar en las culturas andinas un pensamiento textil” (Sánchez Parga, 1995: 13)¹⁰.

En este espacio surge la necesidad de cuestionar los procesos de normalización lingüística, sobre todo aquellos que *reducen la escritura a una transcripción de lo hablado*. Con la Reforma Educativa de 1994 y la implementación de una Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en Bolivia se realizó una serie de procesos de normalización de lenguas indígenas. El objetivo era la realización de textos y módulos educativos que permitan una educación bilingüe en el área rural. Los resultados no fueron alentadores debido a que el proceso de normalización respondió al aspecto sonoro olvidando toda la lengua en su conjunto. Más que facilitar la lectura y escritura, las lenguas normalizadas y los módulos bilingües eran incomprendidas por maestros, padres de familia y estudiantes, provocando la deserción y abandono escolar:

En todos los casos, y tanto en aymara como en castellano, los niños leían a nivel silábico-vacilante o sub-silábico, y sin comprensión; sólo pudieron intentar deletrear las palabras. Es más, ellos, al leer el aymara, pronunciaban todas las vocales al final de las palabras, fenómeno que va en contra de la elisión vocálica en el habla que marca en el discurso los aspectos morfofonémicos del lenguaje. En los intentos anteriores de escribir el aymara, se respetó este aspecto gramatical, pero ahora, con lo que los comunarios denominaron

10 Similar es el caso de los *khipus*, los cuales por mucho tiempo fueron considerados instrumentos para el registro de datos cuantitativos, y cuando se analizó su cualidad de registrar hechos históricos y la memoria fue considerado “proto” o “pre escritura”. En la constitución temprana del orden colonial, se negaba que los indios tuviesen escritura pero sorprendía el uso similar que tenían los *khipus* respecto a los libros: “Y en cada manojo, de éstos, tantos ñudos y ñudicos, y hilillos atados; unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, finalmente tantas diferencias, que así como nosotros de veinte y cuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas” (Acosta En Garcés, 2009: 35).

el “aymara de Reforma” (*Ripburm aymara*), se ha optado por normalizar la escritura del aymara al agregar vocales a todas las palabras. El resultado presenta un nuevo fenómeno lingüístico, el de “pronunciaciones escritas”. Como una consecuencia de la distancia entre los registros escritos y hablados de esta lengua en la nueva propuesta para la escritura...

La consecuencia inmediata de esta realidad es la tendencia, generalizada en muchas comunidades rurales, a rechazar la Reforma. Rechazan el aymara como lengua materna para evitar el uso de los Módulos (y otros textos de Reforma) que se tiende a dejar encerrados en un rincón bajo llave. En casos extremos retiran a sus hijos de la escuela, y el resultado es la alta cifra de deserción escolar hacia los centros urbanos donde no se usan los Módulos en lenguas nativas. (Arnold y Yapita, 2005: 7)

Una de las principales razones para este tipo de fenómenos es la visión parcializada de la problemática educativa. El problema de la normalización lingüística y el surgimiento de aymaras, quechuas o guaraníes de Reforma es producto de la distancia neutral que tiene el grupo dominante con aquellos que intenta “educar” y/o “alfabetizar”. Cualquier política inclusiva (multicultural, intercultural o bilingüe) o de afirmación cultural sin tomar en cuenta propuestas, visiones, prácticas de aquellos que intenta “incluir” sólo consolidan y conservan la posición privilegiada del grupo dominante. De aquí surge la pregunta: ¿quiénes deberían normalizar las lenguas indígenas? Pues las personas que hablan esas lenguas, ellas son quienes dominan las formas de su lengua. Pero la escritura no se puede entrapar en “calcar” lo que se pronuncia, cualquier proceso de normalización lingüística debe ser un proceso de estudio gramatical de las lenguas y eso requiere de técnicos y especialistas: “escribir una lengua no es transcribir” (Cerrón Palomino, 2009: 31). Pero como la EIB debía promover y facilitar a los hablantes de lenguas indígenas el paso (uso y dominio) al castellano (el bilingüismo de una sola vía) no se tomó en cuenta a los principales beneficiarios.

De la misma forma, es necesario mencionar que, en la instauración de un orden colonial (siglo XVI), las autoridades coloniales no sólo permitieron sino fomentaron una especie de normalización de la escritura de las lenguas indígenas mayoritarias, con el fin de garantizar la traducción de los textos religiosos y evangelizadores¹¹. Es claro el fin de la normalización de la escritura de lenguas indígenas en la instauración del orden colonial. Por un lado, era un instrumento de catequización de indios; se debía extirpar idolatrías y transmitir la “verdadera” religión y el uso de lenguas indígenas permitiría esta conversión. Por otro, se instauraba un proceso de subalternización lingüística, se intervendría en ellas para manipularlas

11 Fue en el *Tercer Concilio Limense* que se determinó escribir una *Doctrina Cristiana* en las dos principales lenguas indígenas, pero no fue un proceso de aprendizaje de las lenguas indígenas, en todo caso se escribió textos en castellano que posteriormente fueron traducidos al quechua y aymara (Garcés, 2009: 23).

semánticamente. La normalización lingüística buscaba un proceso de adaptación lexicográfica y “purificación” semántica para de esa forma imponer el código de dominio colonial:

Se podría decir que básicamente siguen dos estrategias de subalter(n)ización de las lenguas indígenas: la paráfrasis de términos cristianos y la adopción de términos andinos con apariencia de equivalencia cultural. De este modo la traducción está basada en una transferencia antes que en esquema de palabra por palabra. (Garcés, 2009: 15)

Muchos de los términos que describen la concepción religiosa del mundo indígena en la actualidad reproducen la conquista espiritual y el control simbólico religioso realizado por misioneros cristianos a mediados del siglo XVI. La adaptación lexicográfica y la purificación semántica utilizaba recurrentemente “la ampliación de los campos metafóricos” (Garcés, 2009: 15). Tomemos dos palabras quechuas para abordar lo señalado¹², las palabras *sunqu* y *supay*. La primera originalmente y en el uso habitual se refiere a *corazón* y la segunda a una *alma sombra de antepasados* que podía ser buena o mala, pero en los libros de catequización el término *sunqu* se refiere a *ánima o esencia* y el término *supay* a diablo. Eso nos muestra que no se realizó una traducción literal sino una total re-significación que giraba en torno a los elementos importantes para expandir la religión católica. Fernando Garcés menciona que el ejemplo más paradigmático sobre esta ampliación del campo metafórico y los procesos de re-semantización tiene que ver con la noción de Dios. En el quechua, originalmente, no existe una palabra que designe la capacidad de “crear”, y menos todavía la idea de “crear de la nada”.

Veamos en la Tabla 1 algunos casos que presenta Fernando Garcés sobre la forma para designar a Dios en los textos de catequización:

¹² Los ejemplos son tomados de Garcés (2009).

Tabla 1. La significación de dios en los textos de evangelización¹³

TEXTO	TEXTO EN QUECHUA	TRADUCCIÓN CASTELLANO	SIGNIFICACIÓN DE DIOS
Santo Tomás (1560)	<p>Ñaupá ancha pacaricipi mana hananc pacha, mana indi, mana quilla, mana cuyllor carcacachu, mana cay pacha carcachu, manaracmi cay pachapi llama, mana lluychu, mana atoc carcachu, mana pisco, mana cocha, mana challua, mana <i>çacha</i>, / <i>mana imapas, mana suçllapas carcachu.</i></p> <p><i>Dios ruraquencbic capalla uinaymanta carca. Pay monascammanta, hananc pachacta, cay pachacta, tucuy ima ayca cacta paymi rurarca, llapanta yachachircapas hananc pachacta, quiquimpa yanancónap guacimpac rurarca</i></p>	<p>Primero, mucho tiempo ha no avía cielo, ni sol, ni luna, ni estrellas, ni avía este mundo inferior, ni en él avía ovejas, ni venados, ni zorras, ni aves, ni mar, ni pexes, ni árboles, ni otra cosa alguna. Sola-/mente entonces avía Dios, que jamás tuvo ni tiene principio, ni tendrá fin.</p> <p>Y quando le plugo, y fue servido, hizo y crió el cielo, la tierra, y todo lo demás que ay en ellos. Hizo el cielo para casa y morada de los ángeles y de los buenos hombres.</p>	<p>Se utiliza la significación de <i>llapanta yachachircapas</i> para designar que Dios “dio acabamiento a (creó) todo”</p>
Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Viracocha Pacha Yachachiq</i> • <i>Viracocha</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Dios Criador (hacedor) del mundo</i> • <i>Cristo</i> 	<p>No sólo se significa a Dios sino que se manipula la tradición oral andina y la lengua¹³.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en Garcés (2009: 17-20)

Siguiendo el análisis de Garcés, la raíz de *yacha* (ver en la Tabla 1 el uso de *Yachachiq* o *Yachachircapas*) posee dos tipos de significaciones en el léxico habitual; la primera asociada a *conocer* o *saber*, y la segunda a la noción de *habitar* o *vivir*. Haciendo una reconstrucción histórica del significado del término, éste haría referencia a la noción de “ir o cruzar un límite” o “llegar completamente a un objeto”. Esto daría lugar a que en los textos coloniales la noción de *yachakuchi* (tercera persona de *yacha*) tendría que hacer referencia a que ciertas divinidades tienen el poder de “hacer llegar ciertas cosas a su completitud”, pero no de “crear” y menos “crear de la nada”:

De esta manera, nos encontraríamos ante un proceso de colonización semántica por parte de los misioneros. El verbo *yachachi-* no tendría nada que ver con la noción de creación; los misioneros reinterpretaron *Viracocha Pacha Yachachiq* como reminiscencia andina del Creador cristiano. Así, *Pacha Yachachiq* habría sido “el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido

¹³ Viracocha en la tradición oral fue un héroe cultural y nunca un Dios como lo imaginaban los misioneros evangelizadores (Tier En Garcés, 2009: 19).

(para su pleno aprovechamiento agrícola)”, tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos productivos contemporáneos del periodo colonial. (Garcés, 2009: 19)

Si bien existió un proceso de re-semantización al momento de normalizar las lenguas indígenas por parte de los misioneros y cronistas en la colonia, también existieron procesos de re-significación de los rituales católicos por parte de los indios. Estos actos de re-significación solamente podían reproducirse en la clandestinidad generando espacios de resistencia: “a cada ‘vocablo’ del idioma cristiano corresponde un significado que pertenece al universo del discurso prohibido” (Lienhard en Garcés, 2009: 21). Como se mencionó anteriormente, la memoria en los procesos comunicativos de las culturas andinas no se reproduce por lo que se dice o escucha sino por el carácter *performante* en la acción que se realiza. La “palabra ritualizada” es lo que permite reproducir la estructura sociopolítica y cultural en el espacio andino¹⁴.

¿Hasta qué punto los procesos de normalización son procesos de re-semantización? Depende de las personas que hacen la normalización y los fines que se persiga; en ningún caso es una acción neutra. No vamos a ubicarnos en la improductiva posición de negar los procesos de normalización lingüística que tengan como referencia la escritura alfabética alegando la recuperación de textualidades diferentes a la alfabética; la normalización es un proceso real. En todo caso, es más productivo llevar adelante estudios profundos de las lenguas indígenas, pues no es lo mismo saber una lengua que conocerla. Muchos de los procesos de normalización de la Reforma Educativa en Bolivia se han dado desde la perspectiva de “técnicos” y “especialistas” que supuestamente conocían las lenguas pero lo único que lograban era una transcripción de la pronunciación, la cual ocasionaba una codificación errada de las lenguas indígenas. El trabajo de normalización debe ser en conjunto, entre aquellos que hablan y conocen la lengua, para que entre ambos emprendan procesos de investigación lingüística que impidan procesos de re-semantización. Estos procesos deben llevarnos a trabajar las tensiones originales de las palabras, a reactivar las marcas y suplementos de la colonialidad lingüística. Éstos son procesos de deconstrucción y sin duda son procesos de descolonización.

14 El ejemplo más contundente de este elemento es el accionar de Tupak Katari y su práctica religiosa. Una apreciación común sobre la imagen de Tupak Katari es su arbitraria violencia, y su performance mágica o ritualizada, la misma que para muchos historiadores son increíbles y absurdas. Entre los muchos aportes del trabajo de Sinclair Thomson es mostrar la necesidad que tuvo Tupak Katari de desarrollar una autoridad de carácter performativo, religioso y que permita la reconstrucción generativa de la memoria: “...la religiosidad de Tupak Katari implicaba una conjunción activa y creativa de formas y creencias emergentes de dos tradiciones, y que esta religiosidad era significativa para Katari y para los campesinos que “quedaban admirados” por ello (aunque era considerada idólatra, herética o absurda por las élites coloniales). Durante los momentos críticos de la guerra, cargados de intensa energía y significado espiritual, Katari recurrió a todos los recursos sagrados a su disposición. *Las prácticas religiosas normalmente clandestinas surgieron a la luz pública a medida que Katari invocaba referencias y fuentes de poder extra-eclésiásticas*” (Thomson, 2007: 245; cursivas nuestras).

A modo de cierre

Las palabras pueden unir, generar diálogos y construir comunidades, ¡imagínense una comunidad sin capacidad de comunicación! Pero las palabras también pueden dividir y anular. Si la negación y estratificación son los elementos que estructuran una sociedad y sustentan un orden de dominación, entonces las palabras (pronunciadas y escritas) encubrirán y silenciarán. Por más inclusivas y dialogantes que se las muestre, las palabras constituirán tecnologías de poder y detrás de ellas se encubrirá mecanismos de dominación, ya sea de clase, raza o género. La lucha por la palabra siempre será un elemento que movilice la acción política mientras existan dominadores y dominados esencialmente diferenciados. La lucha por la palabra no sólo es una lucha por la capacidad de hablar, es la lucha para dejar el ámbito de la negación y el silenciamiento. Es una lucha por la transformación de los espacios (públicos y privados) que institucionalizan, naturalizan y reproducen la negación y el silenciamiento de los subalternizados. No sólo es acceder a los espacios que se han encargado de anular al otro, es transformar esos espacios con un desplazamiento dialéctico (colocar la negación delante de la negación), desplazamiento que positive lo que hasta ese momento era considerado negativo, para de esa forma constituir una *multitud*. Es decir, una pluralidad que persiste como tal en el ámbito público, de la acción colectiva y de la toma de decisiones sin la necesidad de converger en un Uno: “Existencia social y política de los muchos en tanto muchos” (Virno, 2003: 12).

Bibliografía

- Arnold, D. y Yapita, J.** (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA/UMSA.
- Batalla Rosado, J.J.** (2005). “Códices indios del siglo XVI. La pervivencia de la escritura indígena tradicional”. En: *IV Jornadas Científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el Siglo XVI*. Madrid: Dpto. de Ciencias y Técnicas Historiográficas/Universidad Complutense de Madrid.
- Cerrón Palomino, R.** (2009). “Las lenguas Indígenas Originarias y su Proceso de Normalización”. En: *Nuestra lengua vive si la hablamos. Memoria del taller nacional de normalización lingüística*. Cochabamba: Ministerio de Educación/CNC.
- Derrida, J.** (1968). *La diferencia / [Différance]*. Disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/590.pdf>
- Derrida, J.** (1998). *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Echeverría, B.** (2011). “Malintzin, la lengua”. En: *Antología*. Crítica de la modernidad capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Fabian, J.** (1986). *The language and colonial power*. Berkeley: University of California Press.
- Garcés, F.** (2007). “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Garcés, F.** (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: PIEB/Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.
- García Masip, F.** (2008). *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación en la obra de Jacques Derrida*. México: Universidad Iberoamericana.
- Grimson, A.** (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Pequeño, A.** (2004). “Historias de misses, historias de naciones”. En: ICONOS. N° 20. Quito: FLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/ecuador/flacso/iconos/ICONOS%2020/Iconos20peque%F1o.pdf>
- Quijano, A.** (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre editores/Universidad Central/Universidad de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Rivera, S.** (2000). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En: Albó, X. y Barrios, R. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri.
- Rivera, S.** (2007). “Derechos Humanos dentro del contexto indígena”. En: *Pensar desde la diferencia. Memoria de jornadas de reflexión y análisis en el Defensor del Pueblo*. La Paz: Defensor del Pueblo.
- Sánchez Parga, J.** (1989). “Formas de la memoria. Tradición oral y escolarización” En: V/A. *Educación indígena. Transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo boy*. Ecuador: Abya-Yala/MLAL.
- Sánchez Parga, J.** (1995). *Textos textiles en la tradición cultural andina*. Quito: IADP.
- Sarzuri-Lima, M.** (2010). “Los caminos de la educación comunitaria: de la articulación señorial a la lucha jurisdiccional”. En: *Integra Educativa N° 11. Educación sociocomunitaria y productiva*. La Paz: III-CAB.
- Thomson, S.** (2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo/Aruwiyiri.
- Virno, P.** (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

Virno, P. (2006). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta limón.

Zavaleta Mercado, R. (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural.

Žižek, S. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.