

# El desplazamiento lingüístico: Corolario de la transculturación en la Baja Guajira

## The language shift: Corollary of the transculturation in the Lower Guajira

Dary Marcela Ángel Rodríguez\*  
Universidad Libre

**Recibido: 10-07-13 / Aceptado: 22-11-13**

### Resumen

Este texto es un avance de investigación en sociología del lenguaje que describe y analiza las causas, procesos y consecuencias del contacto de las lenguas wayuunaiki y español en la Baja Guajira colombiana en el fenómeno explícito del desplazamiento lingüístico. Toda esta problemática está insertada en la consideración de la interdisciplinariedad como punto de partida del análisis del lenguaje en un contexto social e histórico particular. El problema central de este trabajo es el contacto entre dos modelos culturales diferentes -wayuu/alijuna (no wayuu)- y las consecuencias lingüísticas que este contacto genera en los procesos de significación del grupo del modelo cultural no hegemónico, es decir de la etnia wayuu y su lengua wayuunaiki. De este modo, el ejercicio investigativo aquí expuesto es muestra de la necesidad de incluir el punto de vista sociológico, etnográfico e histórico para la interpretación del fenómeno del desplazamiento lingüístico de una lengua indígena a favor del español. La metodología empleada corresponde al análisis socio-semiótico (establecimiento de los códigos binarios, como categorías de análisis) del trabajo de campo de la autora y de las historias orales producidas por los wayuu del resguardo de La Granjita en Barrancas, Baja Guajira.

**Palabras clave:** contacto de lenguas, desplazamiento lingüístico, transculturación, colonización, códigos binarios, historias orales.

### Abstract

This text corresponds to an advance of research in the sociology of language, whose problems answer the description and analysis of the causes, processes and consequences of contact of the wayuunaiki and Spanish languages in the Lower Guajira of Colombia, in the explicit phenomenon of language shift. All these problems are embedded in the consideration of interdisciplinary as a starting point of the analysis of language in a specific social and historical context. Thus, the research presented here is proof of the need to include a sociological, ethnographic and historical point of view to interpret the phenomenon of the language shift from an indigenous language to the Spanish language. The methodology employed corresponds to socio-semiotic analysis (the establishment of binary codes, as categories of analysis) of fieldwork of the author and oral histories produced by the Wayuu as a safeguard of La Granjita in Barrancas, Baja Guajira.

**Key words:** Languages in contact, language shift, transculturation, colonization, binary codes, oral stories.

---

\* Magíster en Lingüística Española. Profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Libre, seccional Bogotá. Correo institucional: darym.angelr@unilibrebog.edu.co

## Introducción

El desplazamiento lingüístico es uno de los estadios anteriores a la muerte de una lengua; esta problemática ha sido estudiada por disciplinas como la sociolingüística o la sociología del lenguaje, sin embargo, estas aproximaciones se han limitado a hacer inventarios de hablantes o de lenguas vivas, en amenaza o extintas, y no han trascendido lo suficiente en lo que respecta al análisis de las causas del desplazamiento o la muerte de las lenguas, mucho menos en su revitalización o mantenimiento, puesto que su interés, por lo general, ha quedado reducido al dato cuantitativo sin mayor exploración de las condiciones socio-históricas de los hablantes, sus lenguas o de las construcciones significativas que sobre ellos se tejen.

Este trabajo investigativo se origina en la experiencia de campo de la autora (desde 2000 hasta 2010) en la zona señalada y como consecuencia de las reflexiones alrededor de los usos lingüísticos que los hablantes wayuu manifestaban en las encuestas diseñadas por el Ministerio de Cultura y aplicadas por la Universidad Nacional de Colombia en 2007. Los resultados de estas encuestas y de estudios preliminares (Ángel, 2005; Ángel & Marín, 2012) de la autora demostraron que las encuestas no tenían en consideración factores etnográficos, sociológicos ni históricos que pudieran explicar los usos reales y concretos de las lenguas wayuunaiki y español, y que por este motivo la intervención sociolingüística debía complementarse con un método más cercano a las acciones sociales de los hablantes y formular interpretaciones que explicaran el contexto del bilingüismo y del desplazamiento lingüístico en la Baja Guajira.

Como el problema de este estudio corresponde al contacto entre dos modelos culturales diferentes, las dinámicas que se originan dentro de estas relaciones no permiten hablar simplemente de un contacto, sino que se evidencian fenómenos de

conflicto y confrontación de mundos simbólicos diferentes que conducen posteriormente a la transculturación. Esta propuesta consiste en observar cómo, a través del análisis de las historias orales de vida o relatos, se origina y se asimila -por parte de los hablantes de wayuunaiki- el proceso de contacto de modelos culturales, sus productos (por ejemplo, el desplazamiento lingüístico que antecede desde la actualidad un inminente monolingüismo español) y sus correlatos significativos. En este sentido, el enfoque metodológico del socio-semiótico de tipo cultural permitirá describir y explicar cómo las percepciones, en términos ideológicos, del grupo no hegemónico permean comportamientos lingüísticos particulares en la elección de la lengua.

## Metodología

El tipo de investigación es cualitativo, esto con el ánimo de complementar la encuesta sociolingüística al presentar una explicación del uso concreto de las lenguas en esta región del país<sup>1</sup>. Además, a este análisis sociolingüístico se le incorporó el análisis sociológico de tipo cultural basado en el análisis socio-semiótico (códigos binarios) de las categorías conceptuales emergentes del trabajo de campo y de las historias de vida orales.

La propuesta de análisis hermenéutico analógico de Paul Ricoeur (2000) nos centra en el acto narrativo, como insumo, para comprender y explicar las prácticas discursivas que se tejen alrededor de las vivencias, así como de los sentidos que los mismos actores tienen de sus experiencias; en otras palabras se podría decir que esta aproximación metodológica permite dilucidar la conexión entre el relato y la autocomprensión del mismo. Para este autor las historias orales -de vida- son el asidero donde las percepciones sobre la construcción social

<sup>1</sup> En este artículo no se presenta el análisis cuantitativo de las encuestas diseñadas por el MEN. Para el efecto, se puede consultar en Ángel & Marín (2012).

y cultural del fenómeno de la transculturación y del desplazamiento lingüístico se incorporan al análisis del componente ideológico subyacente.

### *Técnicas*

Para este estudio se utiliza como técnica de recolección de información en primer lugar la documentación -fuentes secundarias- y, en segundo lugar, se encuentra el recurso a los archivos y las entrevistas en reuniones de grupo para lograr discursos de tipo narrativo como lo son las historias orales -fuentes primarias-.

Las historias de vida pueden ser vistas como testimonios de la totalidad de la vida de los sujetos, por ello se hace necesaria la recolección, análisis e interpretación del conjunto de historias de vida de la colectividad. Este ejercicio, además, plantea la posibilidad de observar los mismos hechos desde diferentes ángulos. Desde estas observaciones se puede decir que las historias del conjunto de sujetos se organizan no por yuxtaposición, sino por medio de la conexión con los significados que tanto investigadores como sujetos actores son capaces de encontrar.

Como método de recolección, las historias de vida posibilitan la flexibilidad a la hora de la entrevista, en tanto funciona como un tipo de diálogo, en el que se combinan todos los elementos del acto comunicativo; en otras palabras, se podría decir que este tipo de interacción se ubica como una interacción entre interlocutores, cada uno con una carga de subjetividades particular. En este orden de ideas, la interpretación está sujeta a la naturaleza misma de la historia y al contexto comunicativo en el que se desarrolla.

En cuanto al problema del estudio que se plantea en esta investigación sobre la transculturación y del desplazamiento lingüístico, se puede observar que la metodología de la historia de vida permite profundizar en las acciones individuales

y proyectarlas en una misma esfera en comparación con los ámbitos local y nacional, en tanto superpone con las versiones de diferentes relatos, según los roles sociales del mismo individuo, por ejemplo, mujeres, indígenas, madres, esposas, hijas, empleadas, vecinas, entre otros.

Asimismo, esta técnica brinda suficientes luces para “sacar la palabra del silencio” (Morin, 1993, p.84), es decir, que otorga al individuo un poder especial para contar su propia historia, una que merece contarse por ser precisamente suya. Debemos también reconocer que es necesaria una técnica con la cual las voces emergentes tengan espacio como puntos de referencia sobre las condiciones sociohistóricas que viven y sobre los mecanismos empleados para hacerle frente a la realidad: “la historia de vida ofrece una información coherente por propia naturaleza, enraizada en la experiencia social real, capaz, además, de proporcionar hallazgos sociológicos de notable frescor por oposición a las respuestas mecánicas a cuestionarios predeterminados”. (Thompson, 1993, p.65)

### *Hallazgos*

#### *Primeros contactos en la península de la Guajira*

El proceso de colonización española de la península de la Guajira comenzó hace varios siglos (siglo XVI), cuando los colonizadores españoles fundaron los pueblos e iniciaron los procesos de evangelización de la península. Esta colonización fue lenta, ya que las condiciones geográficas no permitieron su expansión como venía desarrollándose en el interior del país. Los wayuu no se integraron a la cultura española de estos primeros siglos de contacto, hecho que para la Corona española representaba un gran peligro: dejar este territorio abandonado permitiría que otros colonizadores, ya fueran ingleses u holandeses, se apropiaran de éste como venían haciéndolo con algunos territorios sobre el mar Caribe. (Polo, 2005)

Los indígenas wayuu vivieron de la pesca de perlas durante varios siglos y del comercio de las mismas con la población extranjera y con los grupos del interior del país: “La práctica estacionaria de perlas ya existía entre ellos [los wayuu] desde antes de la llegada de los españoles, y a partir del siglo XVII fueron los wayuu quienes tuvieron el control de su explotación y comercio con españoles y extranjeros, además de los territorios en los que dichas perlas se encontraban” (Orsini, 2007, p.5). Por su parte, los españoles conocieron el prometedor negocio cuando Alonso de Ojeda tuvo noticia de la existencia de las perlas en el Cabo de la Vela hacia 1499, aunque las primeras explotaciones se llevaron a cabo en la isla de Cubagua hasta 1537, cuando este banco se agotó. (Barrera, 2002)

### Ilustración 1. Canoas de pesca de perlas.



Fuente: De Bry (1992)

Los españoles, al inferir la potencialidad del negocio, decidieron hacer parte de él y comenzaron a crear las “haciendas de perlas” durante el siglo XVI, donde esclavizaron a los wayuu con el fin de utilizarlos como buzos. A Cubagua le sucedió Margarita, por entonces las capitales administrativas de la empresa perlera; posteriormente el Cabo de la Vela fungió como centro administrativo bajo el

nombre de Nuestra Señora Santa María de Los Remedios del Cabo de la Vela; pero la lejanía de las islas y la ausencia de agua potable obligaron el asentamiento en Villaviciosa, donde se fundó la ciudad de Nuestra Señora Santa María de los Remedios del Río de la Hacha y su Granjería de Perlas en 1545.

Este capítulo de las haciendas o granjerías de perlas en la historia de los wayuu tiene un trasfondo oscuro según los datos de archivo (el maltrato al que fueron sometidos antaño para saciar el hambre de perlas del colonizador español ante la escasez de oro y plata: aprisionados en establos, golpeados por el canoero si no llegaban con una cantidad suficiente de perlas, ahogamientos en las tareas de desbulle, muertes por hemorragias nasales (Ángel, 2013)<sup>2</sup>. Así lo confirma Barrera (2012, p.12):

La dureza de la explotación hacía que los indios perecieran en gran número o se escaparan. La crisis de mano de obra era permanente y propia de la empresa de la pesquería, pero después de 1540 esta crisis se agudizó por varias razones: la desaparición física de los indios, la resistencia que opusieron a los españoles y el pronunciamiento de nuevas leyes que pretendían preservar la mano de obra indígena que había sobrevivido a la conquista.

Estos primeros contactos se resumen en el rol económico de la perla como instrumento de trueque y canje, hecho que fundamenta la explotación del indio y del esclavo negro durante el siglo XVI. Una perla podía costar hasta 15 marcos de la época en Europa, y por ello servía a las prácticas contrabandistas que ya durante este periodo se realizaban entre los buzos y otros colonizadores europeos del Caribe.

<sup>2</sup> Ponencia presentada en las XVI Jornadas de Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tlalpán (octubre, 2013). México, D.F.

En 1570, la Corona prohibió esta práctica con los indígenas y se trajeron los primeros negros esclavos para hacer este trabajo. De esta manera se puede observar la tendencia temprana al mestizaje, mulataje y zambaje; cruces que trajeron una configuración cultural (en los procesos de producción de significado) particular de la población de esta zona, donde la práctica contrabandista -que ya existía desde la práctica de extracción de perlas- se extendió como patrón cultural en el resto de los grupos, ya habitantes de la península.

El carácter fronterizo del territorio ha permitido un tránsito necesario de bienes, sin embargo, ante los ojos de los colonizadores y la Corona española se ha visto como una práctica ilegal. De hecho la palabra contrabando hace referencia a una práctica delictiva que debe ser sancionada: del latín *contra* (oposición) y *bando* (edicto o ley) (Orsini, 2007). Así, podemos vislumbrar dos polos claves para entender estas relaciones entre colonizados y colonizadores: legítimo/ilegítimo, muy relacionados con legal/ilegal, que aunque estrechamente conectados, no deben ser confundidos.

Los españoles hicieron parte del polo positivo de las dicotomías y fueron los que establecieron la valoración de lo legal y de lo legítimo; de otra parte, los indígenas fueron vistos como el polo negativo, el de lo ilegal y lo ilegítimo. Así lo explica Ricoeur (2000, p.122):

... Con arreglo a las normas inmanentes a una cultura, las acciones pueden valorarse o apreciarse, es decir, juzgarse según una escala preferentemente moral. Adquieren así un valor relativo, que hace decir que tal acción vale más que tal otra. Estos grados de valor, atribuidos en primer lugar a las acciones, pueden extenderse a los propios agentes, que son tenidos como buenos, malos, mejores o peores.

Los españoles valoraron negativamente el contrabando -por ello se proscribió- mientras que los wayuu lo consideraron una práctica necesaria para sobrevivir y fue legítimamente aceptado entre ellos, puesto que a través de su práctica establecieron su estatus en la sociedad. La práctica del intercambio de bienes estaba asociada al prestigio, a la riqueza y al poder económico: ser contrabandista era legítimo; no se consideraba si era legal o no.

La prohibición del contrabando estaba ligada a la posibilidad de ejercer control sobre los wayuu, sin embargo, la independencia económica y territorial del pueblo wayuu no permitió que fueran sometidos como los otros grupos indígenas de otras zonas del país, ya que ellos monopolizaron el mercado de las perlas y del resto de la mercancía en la frontera y en los puertos; ejemplo de ello es que hubo varios españoles que se asimilaron a las prácticas económicas de los wayuu y comercializaron con los grupos del interior del país, con ingleses y holandeses. (Zapach, 1999, p.19)

Es de señalar que las prácticas de colonización se presentaron de manera diferente en el territorio guajiro, puesto que las condiciones geográficas no permitieron el acceso a la Alta y Media Guajira con la misma facilidad que a la Baja. Los caminos básicos del Río de la Hacha -el puerto más importante de comercio de la península- hacia el interior eran el de Maracaibo y el del Valle de Upar, por lo cual los asentamientos indígenas sobre las márgenes de estos dos caminos fueron más fácilmente sometidos: “la baja Guajira vivió mayor contacto y mestizaje por la expansión hispana a sus territorios durante el siglo XVII, se fundaron nuevos pueblos y se afianzó la evangelización”. (Orsini, 2007, p.16)

De ahí que los municipios de Fonseca y Barrancas (ver Mapa 1) se visualizaron como focos de convergencia cultural y comercial durante este periodo. En la actualidad el cuadro se asemeja: el

grupo mestizo ha venido expandiéndose por causa del “descubrimiento” de la Guajira, es decir, por la reciente importancia de estos municipios donde se encuentra en marcha el proyecto carbonífero más grande del país (El Cerrejón), además de la presencia de yacimientos de gas y de petróleo.

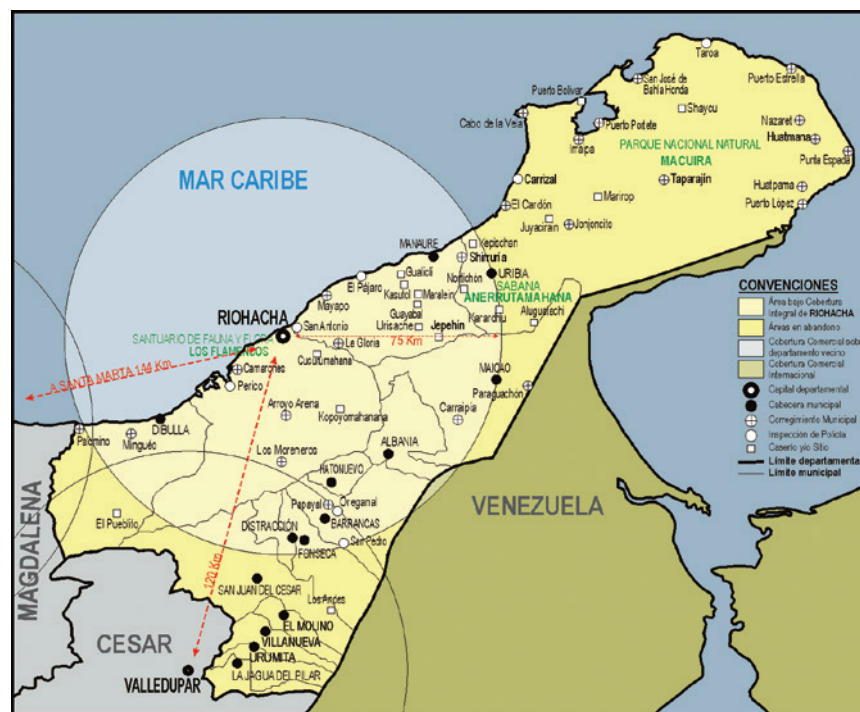
El contrabando, dentro del proceso de transculturación, ha sido un elemento original wayuu traspasado al alijuna (este último visto como blanco español o como blanco mestizo), pero no ha sido la única práctica que se ha extendido al otro modelo cultural, ya que la poligamia ha sido fundamental en el mestizaje no sólo referido a la fisonomía de los grupos, sino a la construcción cultural de los grupos de la península.

Así como el contrabando fue proscrito por ilegal, la poligamia también fue objeto de rechazo por los colonizadores, cuya visión cristiana-católica

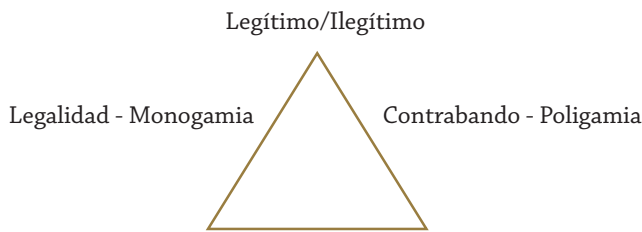
no valoraba como legítima la opción de que un hombre pudiera tener varios matrimonios simultáneamente. Para ellos los wayuu eran adúlteros, término que denota falsificación o fraude (Orsini, 2007, p.19). La poligamia no era legítima ante los ojos del colonizador porque era un pecado, según lo dictaba su concepción religiosa de cómo deben ser las relaciones entre hombre y mujer, mas para los wayuu era perfectamente legítima, puesto a semejanza del contrabando, tener varias mujeres constituía un factor de prestigio y valoración social. Con el fin de contrarrestar y erradicar el pecado de la poligamia, los colonizadores emprendieron las misiones en la Guajira (a esto se sumarán después los objetivos del Concordato).

El cuadro que tenemos hasta ahora de la confrontación obedece a una polarización legítimo/ilegítimo, desde el cual se desprenden ilegal/ilegal y monogamia/poligamia:

**Mapa 1.** Municipios del Departamento de la Guajira.



Fuente: Salamanca, H. (2010)



Ahora bien, esta práctica de la poligamia en lugar de ser erradicada tomó más fuerza, ya que por la misma configuración geográfica de la zona, los misioneros no lograron entrar a la Alta Guajira y los que entraron no resistieron mucho los embates del desierto, la falta de agua y las altas temperaturas. Las misiones se quedaron en la Baja Guajira, donde monopolizaron la educación (en la actualidad todavía las congregaciones religiosas manejan los internados indígenas del departamento). La poligamia, entonces, siguió constituyéndose como práctica de prestigio y poder económico en las zonas de la Alta y la Media Guajira, no sin transformaciones, puesto que las mujeres comenzaron a valorar de manera más positiva al mestizo contrabandista que al indígena:

Fueron más frecuentes entre estos grupos los igualamientos por lo bajo, que al incentivar el ascenso social estimularon las mezclas, ya que los igualamientos por lo tanto exigían dos condiciones: alcanzar una profesión u ocupación de prestigio -como el comercio- y enriquecerse, y blanquearse fenotípicamente. (Gutiérrez de Pineda, 1975, p.13)

Había entonces ventajas para ambos polos mujer wayuu/hombre alijuna. Mientras la mujer aseguraba para su prole los recursos económicos de la práctica comercial del contrabando, el hombre alijuna adquiría varias mujeres wayuu que le permitían interactuar en todo sentido con los wayuu y aseguraba control del territorio -poligamia multiterritorial o dispersa- y la seguridad personal<sup>3</sup> para continuar su comercialización:

<sup>3</sup> Es decir, al ser parte de la familia wayuu, el alijuna era defendido por la comunidad, asimismo tenía el derecho de "cobrar las ofensas" como un wayuu.

El mestizaje, entendido como proceso de reelaboración del pasado wayuu, constituyó un claro ejemplo de resistencia, en tanto fortaleció a la etnia wayuu en vez de someterla y debilitarla, pues se trató de un mestizaje en el que primaron los elementos indios sobre los hispanos y los negros. (Orsini, 2007, p.18)

En la actualidad, las prácticas de contrabando y poligamia continúan siendo legítimas para los wayuu y la población local, e ilegítimas para los organismos de poder -ya no la Corona española, sino el Estado colombiano- y para los ciudadanos del resto del país. Estas dos prácticas configuraron lo que en el siglo XX se afianzó como "identidad guajira" o "*ethos* guajiro" (Polo, 2005), ya que el adjetivo guajiro pasó a calificar no sólo al wayuu, sino a todos los habitantes de la región.

En este punto es importante aclarar que la legitimidad de las prácticas comerciales se transformó, pues en la actualidad existen dos tipos de contrabando, uno "legítimo" (el tradicional de mercancías en general) y otro "ilegítimo" (de drogas, armas y artículos robados), todo esto a partir de la denominada "bonanza marimbera"<sup>4</sup> de los años setenta, que trajo como consecuencia la guerra entre clanes y familias guajiras. El sur de la Guajira, sobre todo en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, recibió la fama de cultivar marihuana de buena calidad, por lo que la Guajira se convirtió en el corredor obligatorio para la salida del producto. Los wayuu, ya conocidos por su papel en el tráfico ilegal fueron rápidamente incorporados al negocio: "the Wayuu quickly adapted to another form of trade. While the mestizos controlled and financed the operations, the wayuu participated in the transportation and protection aspects of the trade, much as with the contraband economy". (Zapach, 1999, p.29)

La migración ha sido parte importante del contacto entre mestizos e indígenas, quienes ahora no controlan

<sup>4</sup> El comercio ilegal de la marihuana.

el comercio ni el territorio. La lenta penetración en el pueblo y la cultura wayuu transcurre desde el espacio familiar: el mestizo o el marimbero<sup>5</sup> que adquiere las mujeres wayuu<sup>6</sup> y el control económico, social y político de la región; además de esto la acción del Estado para lograr el acceso al territorio guajiro con la creación de carreteras y la instauración de entes estatales como escuelas, gobernaciones, alcaldías, la DIAN, el ICBF, entre otros.

El análisis sociosemiótico a partir de los códigos binarios establece que la oposición wayuu/alijuna emerge con más evidencia en esta síntesis: un grupo debilitado y dominado que constituye el extremo del polo negativo, y un grupo fuerte y subordinador que es el ejemplo y modelo ideal del *ethos* guajiro: El mestizo actual es el extremo de lo valorado positivamente, tanto por sus condiciones físicas, como por sus actividades comerciales.

### *Resguardo La Granjita* (municipio de Barrancas, Guajira)

Barrancas fue fundado en 1664, dado el continuo desplazamiento de los españoles entre Riohacha y Valledupar. Inicialmente se denominó San José de los Barrancos, luego en 1672, este asentamiento fue catalogado como Parroquia y posteriormente fue elevado a municipio en 1892 como jurisdicción del Magdalena Grande. Años después (1954) Barrancas deja de ser parte del Magdalena Grande y es incorporado a la Intendencia de la Guajira, hoy denominado Departamento de la Guajira. El municipio de Barrancas está ubicado entre los municipios de Fonseca y Hato Nuevo en la Baja Guajira, sin embargo para la mayoría de las investigaciones sobre el grupo wayuu, la Baja

Guajira corresponde al territorio venezolano wayuu, es decir, de la Serranía del Perijá hasta la ciudad de Maracaibo (Mapa 2).

El resguardo La Granjita hace parte de los barrios aledaños, semirurales anexados al municipio de Barrancas. Según cuentan sus moradores, La Granjita se comenzó a poblar durante la segunda mitad del siglo XX. Los primeros pobladores, la familia Pushaina, cuentan que el proceso se originó a raíz de dos factores: primero, la necesidad de retornar a las tierras ancestrales y, segundo, la necesidad de abandonar el conflicto clanil de la Alta y Media Guajira durante la bonanza marimbera.

Los primeros moradores se establecieron bastante lejos de lo que se conocía como el municipio de Barrancas, que para la época era una especie de caserío de construcciones de barro alrededor de una construcción más fuerte donde funcionaba la alcaldía y una iglesia católica. La Granjita quedaba tan lejos de Barrancas que debían ir en burro hasta allí, en la actualidad un mototaxi hace el recorrido en diez minutos máximo, gracias al nuevo trazado de las carreteras que unen el asentamiento al municipio.

La situación del resguardo es bastante peculiar, ya que aunque las familias que llegaron después han sido moradoras de estos territorios desde hace más de 30 años, la administración del municipio no los reconoce como propiedad de los indígenas, de hecho se encuentran en riesgo de perder sus tierras ante la invasión de los barrios alijunas. La Granjita es el típico ejemplo del casco urbano que crece hasta ser anexado al municipio -a su territorio y a su administración- en contra de su voluntad. En este sentido, ni los barranqueños consideran la Granjita como un barrio del municipio ni los wayuu de la Granjita quieren serlo.

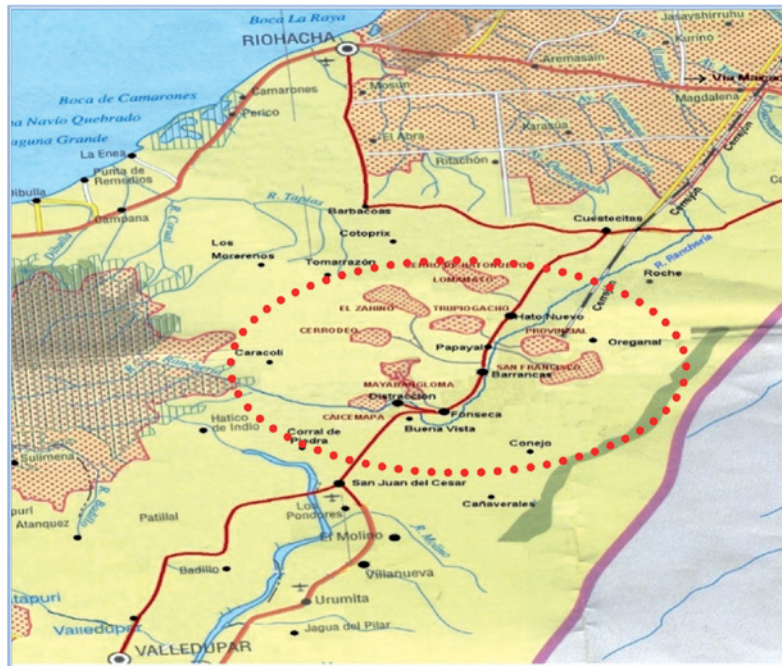
La Granjita constituye un “asentamiento subnormal”<sup>7</sup>, una locación periférica o extramuros

<sup>5</sup> Así se denomina a la persona que lidera el tráfico de marihuana.

<sup>6</sup> Se debe tener en cuenta que es una adquisición, en la medida en que las mujeres funcionan como bienes de intercambio y tienen un valor simbólico que es susceptible de pagarse con cabezas de ganado, principalmente. El estatus de los clanes depende del valor de la alianza de sus mujeres.

<sup>7</sup> Palabras textuales de los funcionarios de la alcaldía del municipio.



**Mapa 2.** Municipios y Resguardos de la Baja Guajira

**Fuente:** Centro de Documentación en Lenguas Indígenas. Departamento de Lingüística. Universidad Nacional de Colombia. (2009).

del municipio. Desde estas concepciones del territorio, la alcaldía dispone de este asentamiento como si fuera un terreno municipal, lo vende o lo cede al mejor postor. De hecho, tierras que antiguamente eran cementerios wayuu han pasado a ser grandes complejos de vivienda social para los barranqueños o para los trabajadores de la multinacional El Cerrejón.

La lucha por la tierra es una tarea que emprendieron hace poco los wayuu de la Granjita. Don Saúl Pushaina, su líder, realizó varias gestiones para que el Estado y los entes territoriales reconocieran el carácter de resguardo de La Granjita y poder disponer del territorio como tal, con toda la legislación para ello. No obstante, estas gestiones tienden a quedar truncadas por la extracción de carbón en el municipio de Fonseca y por el hallazgo reciente de petróleo en el municipio de Barrancas. Antropólogos que trabajan en la zona y conocen la situación de La Granjita, afirman que con los

nuevos frentes de trabajo minero y petrolero no es posible por el momento “regalar” tierra a los indígenas, puesto que necesitan espacio para ubicar a sus trabajadores<sup>8</sup>.

Consecuentemente, al estar prácticamente abandonada por el municipio al que supuestamente pertenece, La Granjita no cuenta con servicios públicos como los barrios de alijunas. El agua se almacena en tanques donados por El Cerrejón y llega una o dos horas al día -los días que llega, pues a veces pasan varios días sin que el líquido fluya por las mangueras y motobombas del resguardo-. Aunque los pobladores de la Granjita han solicitado la pavimentación de las vías de acceso y de tránsito dentro del resguardo, las vías siguen siendo de arena, lodo y piedras, que en épocas de lluvias no permiten el acceso de las motos, únicos medios de transporte público en la zona.

<sup>8</sup> Comunicación directa con investigadores de la zona.

**Foto 1.** Las vías de La Granjita

Fuente: La autora.

La situación de La Granjita como barrio, no barrio; resguardo, no resguardo roza los límites de la legitimidad del ser indígena y la legalidad del territorio. Estos puntos trazan las líneas divisorias del ser o no indígena, de pertenecer o no al territorio. En consecuencia, esta ambigüedad en el tratamiento del asentamiento produce en los habitantes sensaciones como la de no ser indígena o de serlo dependiendo de la naturaleza del territorio: como barrio, la Granjita tendría pobladores no indígenas -alijunas-; como resguardo, sus habitantes tendrían que ser indígenas. Al respecto, los habitantes no saben, en este momento, si quieren continuar o no con las gestiones para constituirse como resguardo.

El territorio constituye una parte importante en la identidad y en los mecanismos del mantenimiento de la misma. Los pueblos necesitan “ligarse”, conectarse a un espacio físico que les garantice arraigo, pertenencia y libertad para construirse como grupo y como sujetos. Sin el territorio la mutilación cultural progresa a pasos agigantados, dado que la conexión cultura-territorio se quiebra. En contraste, también se podría decir que existen comunidades que preservan sus culturas pese a no estar confinados a un mismo territorio; en el caso de los wayuu, la cultura necesariamente se

construye sobre tres pilares básicos: el patrimonio, la ideología y el territorio.

### *El proceso colonizador en La Granjita*

El proceso de poblamiento del asentamiento, como lo reseña don Saúl Pushaina puede reconocerse como la primera migración de gentes wayuu y mestiza a la región<sup>9</sup>, todos oriundos de la Alta y Media Guajira. El segundo movimiento de gente se viene desarrollando desde mediados de los años ochenta, cuando se intensificó la actividad minera en El Cerrejón (antes Carbocol). Durante esta época, la migración no fue exclusiva de guajiros, sino que la procedencia de los migrantes fue heterogénea, conforme existían programas de estudio relacionados con la minería en las diferentes regiones del país. De esta manera, los nuevos moradores provenían de la costa -especialmente de la Guajira-, los Santanderes, de Antioquía, en mayor medida, y en menor medida del altiplano cundiboyacense. Al respecto afirma el Cerrejón:

Disponemos de una fuerza laboral directa de 5.119 empleados, integrada en un 84% por personal técnico y 16% profesionales. El 60% es oriundo de La Guajira, sede de nuestra operación, el 29% de otros lugares de la Costa Atlántica y 11% del resto del país<sup>10</sup>.

Estos nuevos moradores migraron por motivos laborales y muchos de ellos al quedar después sin empleo en la mina se quedaron viviendo definitivamente allí. Varios antioqueños o “paisas” funcionaron como punto de anclaje para las nuevas generaciones de paisanos que se asentaron también allí, muchos de ellos abrieron el comercio pequeño de la ciudad con tiendas de víveres y

<sup>9</sup> De hecho, Don Saúl es mestizo (su padre es mestizo y su madre es wayuu) y no habla muy bien wayuunaiki, su esposa es wayuu, tanto por la familia del padre, como por la de la madre, ella habla y entiende perfectamente wayuunaiki.

<sup>10</sup> [http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRACIA/TALENTOHUM/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRACIA/TALENTOHUM/seccion_HTML.html)

abarrotes, farmacias o restaurantes. Este proceso de migración y de colonización permitió entrelazar relaciones de parentesco con la comunidad wayuu del municipio de Barrancas. Stoler (1997) referencia que en el caso de los movimientos migratorios encabezados por los hombres, la colonización y, sobre todo, la motivación para relacionarse con las mujeres nativas, obedece a diferentes causas, algunas de ellas tienen que ver con la necesidad de suplir necesidades de orden doméstico, como aseo, alimentación u hospedaje. En estos casos las relaciones entre colonos y nativas más generalizadas han sido el concubinato y el amancebamiento.

El concubinato fue una de las formas de alianza privilegiadas por los colonos, puesto que las mujeres nativas ayudaron a la rápida acomodación al medio, además, porque abarató los costos de los colonizadores, dado que ellas ejecutaban todo el trabajo doméstico (si los hombres necesitaban ropa limpia, comida o sexo anteriormente debían pagar por ello). Al hacer referencia al concubinato, además expongo que muchos de los colonos tienen alianzas o uniones maritales en sus lugares de procedencia y estas mujeres no viajan con ellos, sino que permanecen allí; el hombre de vez en cuando envía lo de los gastos de los hijos.

Conforme Barrancas fue recibiendo a la población mestiza de la costa y del interior del país, el espacio se transformó, los barrios emergieron como signo de adaptación al medio, las calles, las calzadas, las cuadras y hasta la infraestructura se acondicionaron a la estadía prolongada. El municipio recibió gran cantidad de migrantes; se estima que la población actual de Barrancas está en los 15 mil habitantes.

Gracias a la extracción minera de El Cerrejón, Barrancas adquirió un aire más citadino y con ello todo el avance tecnológico se hizo presente en este lugar, los cafés internet abundan, así como las motos y los teléfonos celulares. Los barrios

residenciales se encuentran ya estratificados y cuentan con todos los servicios públicos y vías pavimentadas. El lujo extremo contrasta con la pobreza extrema de los asentamientos indígenas que no cuentan con la totalidad de estos servicios. Por su parte, los asentamientos indígenas se han ido adaptando a la conformación del “barrio”, tal cual los residentes de Barrancas lo hacen. El espacio antes habitado en forma de rancharía, cede ante la demarcación que realiza la alcaldía en cuadras.

En el plano del comercio se puede establecer en La Granjita una sola tienda de abarrotes, propiedad de “paisas”<sup>11</sup>; las farmacias están en el casco urbano, así como las centrales de comunicaciones, los restaurantes, las misceláneas, las papelerías, los bancos, los salones de belleza, los talleres de mecánica automotriz, las tiendas de ropa y las panaderías.

**Foto 2.** La delimitación del territorio de La Granjita



Fuente: La autora.

Según Jackson (1983), todos los colonizadores pertenecen a una categoría denominada “agentes de cambio”, es decir, aquellas personas que al estar en contacto con las formas tradicionales de las

<sup>11</sup> Así se denomina a las personas procedentes de los Departamentos de Antioquia y Caldas.

culturas indígenas, promueven las acciones de transformación de éstas. Estas acciones tienen eco en las significaciones de la administración del poder, de la dieta, la forma de vestir, de configurar el espacio, de relacionarse, etc. La realidad actual de la Granjita corresponde a un asentamiento indígena cuyos límites se desdibujaron y de repente despertó con el movimiento de una ciudad que “se le vino encima” y que la obliga a correr esos límites y a ceder el espacio al crecimiento urbano.

En este punto la oposición urbano/rural marca la distancia entre la oposición colono/nativo y a su vez promueve la creación de los puntos intermedios: semirural/semiurbano, blanco/indígena/mestizo. Esto quiere decir que encontramos oscilaciones entre las categorías de análisis que constituyen la base de la hibridación cultural y del mestizaje étnico. Estas intermediaciones sugieren acciones sociales se dirigen hacia la construcción de una realidad, por parte de la comunidad de la Granjita, más urbana que rural y más mestiza que indígena.

En las sesiones de grupo realizadas con las mujeres indígenas de la Granjita se usa un discurso que se ahoga en la valoración del ser indígena y en la necesidad de preservar la tradición wayuu, pero este discurso no concuerda con los comportamientos –acciones, prácticas sociales- que se observaron durante los trabajos de campo. Por un lado, se quiere recuperar el territorio para adquirir el estatus de resguardo, pero al mismo tiempo parcelan y venden las tierras a quien las quiera y las pueda pagar. La contradicción entre el discurso y la práctica permite que las historias de vida de los wayuu sean confrontadas con la acción social y el comportamiento social *in situ*.

*“Cuando llegamos todo era desierto, un viaje de leña a Barrancas en burro duraba tres horas, levantamos la Ranchería, los hijos iban caminando al colegio y el agua hasta el río. Ahora todo está cerca (...) Si no nos dan la calidad de resguardo toca comenzar a repartir la tierra, ya les dimos a las*

*hijas sus partes, allí falta cercar un lote que es de la mamá, pero allá vamos a construir otra casita”.*<sup>12</sup>

### *El modelo cultural*

El concepto de modelo cultural ha sido bastante controversial desde los referentes sociológicos y antropológicos; de hecho se puede insistir aquí en que el constructo teórico de los modelos culturales se ha desarrollado desde diferentes paradigmas conforme éstos se han cimentado sobre concepciones diferenciales del término cultura. Sin embargo, el modelo cultural como categoría conceptual permite ordenar de manera sistemática “la cultura” de un sector social determinado. Por esta razón, el modelo cultural “pone a disposición de los actores (miembros de una comunidad de sentido en el mundo de la vida cotidiana) un conjunto de orientaciones para la acción” (González, 2009)<sup>13</sup>; será pues tarea del investigador poner de manifiesto la organización de los sentidos de la acción social.

Las comunidades de sentido precisamente manifiestan el uso de códigos donde se hacen visibles los entramados de signos y sus relaciones, bien sea en la codificación o la decodificación de la “experiencia social” (Duvet & Martucelli, 2000). Por esta razón, la recurrencia al establecimiento de los códigos binarios nos ofrece la ruta para “explicar y comprender” (Ricoeur, 2002) cómo los actores construyen el mundo social y cómo lo viven.

### *Discusión*

#### *Contacto y confrontación de modelos culturales*

La práctica de la alianza wayuu se ha extendido a la exogamia, de tal suerte que la relación mujer

<sup>12</sup> Historias de vida.

<sup>13</sup> Notas de clase en el Seminario de Cultura II. Maestría en Sociología, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.

wayuu- hombre alijuna es la predominante en el municipio de Barrancas (Marín, 2009, p.13). El giro de la práctica se debe a la situación de desigualdad que se presenta en esta zona, donde la población indígena es vista como inferior, algunas veces hasta por sus propios miembros. Por esta razón, las mujeres buscan estrechar lazos de parentesco con la población alijuna, pues así sus hijos hablarán español y étnicamente adquirirán rasgos menos indígenas que les permitirán, supuestamente, desenvolverse sin dificultad en el mundo actual.

La coexistencia actual de los dos grupos humanos, wayuu y alijuna en el municipio de Barrancas, genera que los wayuu abandonen las prácticas más representativas de la comunidad para adquirir las del grupo alijuna. En cuanto a la lengua, se hace evidente una presencia notable del español en contextos comunicativos que eran antes dominios del wayuunaiki. En cuanto a otras prácticas culturales podemos observar que ya casi no se construyen jagüeyes ni casimbas<sup>14</sup>, no hay cementerios familiares, los ritos de iniciación han pasado a ser historia, los clanes ya no conforman territorios propios, no reconocen deidades como Maleiwa o Juya, ni reconocen el lugar sagrado Jepirra -el lugar de descanso de los muertos-. Estas prácticas han perdido su importancia social y política.

La dicotomía wayuu/alijuna se encuentra indisolublemente conectada con la dicotomía femenino/masculino, puesto que la interacción entre modelos culturales, objeto de este estudio, se supedita a la alianza inter-étnica mujer wayuu/hombre alijuna. Esta familia wayuu-alijuna es el microcosmos que reúne todo el conflicto entre los dos sistemas de significación, puesto que hay confrontaciones entre los actores que van desde la dominación total de un sistema cultural sobre el otro, hasta la fusión de ambos en un sistema diferente, peculiar y tal vez irreplicable.

La lengua wayuunaiki es una de las unidades significativas del modelo cultural wayuu, por esta razón, es necesario observar en qué grado de desplazamiento está en el contexto familiar wayuu. De este modo, tenemos que el proceso de acercamiento investigativo al desplazamiento lingüístico debe realizarse desde la visualización de los actores sociales en conflicto.

En síntesis, el contacto de modelos culturales corresponde al ámbito doméstico de la alianza de la mujer wayuu y el hombre mestizo -alijuna-, de este modo se observa una hibridación cultural bastante peculiar en la que los códigos binarios aparecen con más fuerza determinados por las valoraciones positivas (más prestigio) y negativas (menos prestigio o sin prestigio) de los polos que se establecen a partir del poder económico, ya que la mujer wayuu busca un hombre que la mantenga, que puede ser cualquier comerciante o trabajador de empresa mestizo. Con el ánimo de obtener el capital simbólico del mestizo, la mujer puede escoger un hombre que le garantice mejorar las condiciones de vida de sus hijos aunque no la mantenga, así que puede unirse con cualquier mestizo (según las historias de vida recolectadas). La opción de casarse con un wayuu no tiene valoración positiva, puesto que la mujer debe asegurar el bienestar de sus hijos abriendo su camino a la “civilización”, es decir, uniéndose a un mestizo. Lo indígena es lo estigmatizado y de lo que huyen: la “no civilización”. En estas apreciaciones se destaca la sobrevaloración del fenotipo blanco, que es semejante a la de otros grupos étnicos:

Esta valoración, establecida con base en el estatus conexo de la calidad de blanco, constituye un fuerte estímulo para las relaciones de facto, única modalidad que permite el logro del avance racial en los grupos de color. La mentalidad positiva y negativa que de estos prejuicios se desprende, en suma con los precedentes, estimula la entrega

<sup>14</sup> Los jagüeyes y casimbas son pozos de almacenamiento de agua lluvia.

fácil de la mujer (...), que aspira a lograr en sus descendientes una mejor ubicación socioeconómica y cultural a través del cruce étnico con un hombre blanco. (Gutiérrez de Pineda, 1999, p.285)

Al respecto, las mujeres de la Granjita agregan:

*“No estoy de acuerdo con el matrimonio con un wayuu... le recomiendo a mis hijas no casarse con ‘paisanos’ para poder salir adelante. El indio le pone a uno a atender los hijos y los chivos, el wayuu no estudia, ya que lo único que hace es beber”<sup>15</sup>.*

*“las mujeres wayuu prefieren casarse con alijuna que con wayuu. ‘Mis hijos no son indios’, decía el papá, aunque tuvieran familia en Nazareth”<sup>16</sup>.*

La reflexión del papel de la comunidad wayuu en el hogar y en la sociedad debería ayudar a confirmar su identidad cultural y la lengua es un mecanismo para hacerlo; sustituirla en este momento dejaría en el vacío parte importante de su potencial afirmación:

La lengua tiene, además, la función de constituir una identidad social o étnica/cultural. En esta función, una lengua no es sustituible *a priori* por otra, ya que precisamente la constitución de la identidad depende de las particularidades de la propia lengua. Eliminar una lengua implica entonces eliminar la identidad de dicho grupo, o por lo menos un símbolo importante de esa identidad. (Zimmermann, 1999, p.77)

Cabe resaltar que el concepto de la identidad lingüística es un factor de orden mayor en el fenómeno del desplazamiento lingüístico y de

la transculturación que se viene desarrollando, como más adelante se explicará.

### *Las lenguas en la confrontación cultural*

La oposición que ocupa esta parte es la correspondiente a wayuunaiki/español. De manera general, la lengua, como otros aspectos de tipo cultural y social, se ha visto desplazada por factores de contacto con la sociedad alijuna. Aunque la comunidad mantenga otras prácticas colectivas, es imposible que se mantenga totalmente intacta. Fenómenos como el crecimiento de las poblaciones, las colonizaciones de las regiones por grupos del interior del país, el turismo, la industrialización, la presencia de multinacionales como El Cerrejón, la etnoeducación, la alianza inter-étnica, la evangelización, el nuevo contrabando, entre otros, han producido una aceleración en el proceso de adopción de prácticas culturales del grupo alijuna.

La lengua puede concebirse desde dos puntos de vista, el primero hace referencia al instrumento que utilizan los seres humanos para comunicarse -es decir, como sistema de signos lingüísticos- y el segundo corresponde a la visión humboldtiana que “reconoce que la lengua es una visión de mundo y un almacén de las prácticas culturales del grupo que la inventó y la habla” (Zimmermann, 1999, p.114). Hay estudios en el área de la sociolingüística y la sociología del lenguaje que parten de la primera consideración y por ello señalan el desplazamiento lingüístico<sup>17</sup> como un proceso natural; sin embargo, la segunda concepción, nos liga al concepto de cultura, dado que la lengua es depositaria de los procesos de significación creados por los seres humanos, es un vehículo de pensamiento y de representación del mundo. Por esta razón el cambio de una lengua por otra constituye la pérdida de

<sup>15</sup> Historias de vida.

<sup>16</sup> Nazareth se ubica en la Alta Guajira en la Serranía de la Macuira. En la mitología wayuu se ubica como la diáspora, allí se encuentra la piedra que da cuenta del origen de los clanes wayuu.

<sup>17</sup> También denominado “sustitución de lenguas”, que consiste en “el proceso por el cual una comunidad ha decidido colectivamente dejar de utilizar la lengua o las lenguas que ha usado tradicionalmente y ha pasado a utilizar una nueva lengua”. (Moreno, 1998, p.353)

un complejo conjunto de procesos de significación que no son comparables con otros sistemas de comunicación; son únicos.

No se puede ver el abandono de una lengua en beneficio de otra como fenómeno natural o de “evolución” de los grupos humanos porque las razones que obligan a los grupos a usar una lengua diferente de la nativa no son naturales, son provocados (no siempre planificados), y sobre todo obedecen a procesos de dominación, de poder, de exclusión, de negación, de diferencia y de desigualdad. En principio, una lengua no tiene más poder que otra, pues sus estructuras fonológicas, sintácticas y semánticas no permiten que se pueda hablar de una superioridad inherente de las lenguas. Son las valoraciones de los grupos sociales las que conducen a generar actitudes en contra o a favor de los diferentes códigos. (Zimmermann, 1999)

De ahí que los grupos poderosos no se esfuercen por aprender la lengua del dominado, mientras que el proceso a la inversa es el más frecuente en los procesos de confrontación cultural. Lo que se juega en este campo es el capital simbólico (Bourdieu & Wacquant, 1995, p.65) que posee una variedad lingüística<sup>18</sup>, razón por la que el grupo indígena hablante de wayuunaiki, en su afán de dejar de ser diferente, opta por la lengua española y deja su lengua vernácula de lado. Este tipo de pensamiento es el que se apropia de la comunidad wayuu, de tal suerte que las mujeres ven al alijuna como poseedor del capital simbólico que desean para sus hijos.

Algunos estudiosos de la cultura y su relación con la lengua como Taft (1977), Graves (1967) o Moghaddam (1988) (citados por Hamers & Blanc, 2003) afirman que estos procesos hacen referencia a un proceso denominado “aculturación”,

sin embargo, esta noción está cargada por una valoración bastante negativa de la asimilación o adopción de patrones culturales de un modelo cultural ajeno, se podría afirmar que asemejan este proceso al de deculturación: “Linear models view acculturation as a continuum on which acquiring a new culture and language means a loss on the original culture and language” (Hamers y Blanc, 2003, p.206). La aculturación hace referencia a tomar elementos culturales de otro modelo cultural e incorporarlos al propio, sin que necesariamente se pierdan los elementos de la cultura de origen, que es muy diferente del proceso de deculturación que corresponde a:

When an individual adapts to a new culture at the expense of his primary culture we speak of a process of deculturation (...) extreme deculturation leads to assimilation, which may be accompanied by the first-language loss, if no assimilation into the host culture, occurs, deculturation leads to anomie. (Hamers & Blanc, 2003, p. 205-206)

En este trabajo investigativo se habla de un proceso de aculturación en primera instancia, pero este proceso hace parte de un complejo superior denominado “transculturación”, ya que nunca se logra desplazar completamente un modelo cultural, sino que queda, a manera de sustrato, una vasta carga de elementos del modelo cultural de origen.

La literatura sobre procesos de pérdida, desarraigo o transformaciones de patrones culturales ha adoptado términos para estas realidades tales como aculturación, deculturación, enculturación, etc.; no obstante, el proceso de transculturación presenta la ventaja de constituirse a partir de varios procesos como lo son la deculturación, la aculturación y la neoculturación. Según Ortiz (1940, p.96), el proceso de transculturación se define como:

Las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste

<sup>18</sup> Moreno (1998, p.354) expone que es “la manifestación del fenómeno del lenguaje que se define como un conjunto de elementos lingüísticos de similar distribución social”.

solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.

Rama (1982, p.38) confirma: “[esta concepción de las transformaciones] revela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora”. El concepto de transculturación es bastante importante para este estudio porque cobija el proceso de la creación de una nueva cultura a partir de la confrontación entre modelos culturales diferentes, esto es, la transculturación no es solamente un proceso de aculturación, de pérdida o desarraigo, sino la posibilidad creadora de un nuevo producto.

A pesar de que los wayuu son bilingües<sup>19</sup> a muy temprana edad, se encuentran casos en los que los integrantes de la etnia optan por el español, en gran parte por motivo de la escolarización, las posibilidades laborales y de integración al grupo hegemónico. No es difícil encontrar gente wayuu que no habla su lengua porque se siente avergonzada de ella. Otro caso es el de los wayuu que no hablan ahora wayuunaiki porque en sus familias la lengua ha sido abandonada, sobre todo, en las uniones interétnicas wayuu-alijuna. Estos contactos, conflictos y confrontaciones al interior de la familia nuclear, con dos modelos culturales distintos, conllevan una serie de transformaciones culturales en las que ambos

forman a su vez un modelo cultural único; no por la simple yuxtaposición de culturas, sino por el tránsito de algunas prácticas de un lado a otro. Asimismo, la transculturación en la lengua no genera una mezcla de dos sistemas lingüísticos, sino genera un desplazamiento lingüístico que coopta las funciones de la lengua valorada negativamente: el wayuunaiki: “La incapacidad de las minorías para impedir la intromisión de otras lenguas en el ámbito doméstico ha sido a menudo decisiva para el desplazamiento de la suya (...) Los matrimonios mixtos producen un alto grado de pérdida”. (Romaine, 1996, p.73)

De las observaciones que se han realizado del fenómeno de desplazamiento lingüístico (Ángel, 2005; Ángel & Marín, 2012), se ha podido constatar que el panorama lingüístico de la Guajira varía dependiendo de la cercanía a los núcleos urbanos. De este modo, en la Alta Guajira se evidencia un alto monolingüismo wayuunaiki, mientras que en la Baja el bilingüismo y el monolingüismo español son los fenómenos predominantes. Esto puede explicarse en razón a la baja colonización de mestizos de la Alta Guajira. Asimismo, en la Baja Guajira (donde se ubica el municipio de Barrancas), el monolingüismo wayuunaiki se encuentra en las áreas periféricas del mismo, es decir en las zonas que rodean el núcleo urbano, mientras que el bilingüismo o el monolingüismo español es característico de los indígenas del núcleo del municipio.

Como se mencionó anteriormente, estas zonas periféricas a las que han sido confinados los wayuu en las últimas décadas, se han construido como anillos rurales donde predominan las rancharías *-apaalachi-*, los suelos desérticos infértiles y la ausencia de servicios públicos. Esta dinámica de exclusión territorial conduce a la comunidad wayuu de los resguardos de Barrancas a la exclusión del espacio público también, de este modo la necesidad de devenir bilingües o monolingües español constituye una necesidad para volverse visibles

<sup>19</sup> Bilingüe es aquel “individuo que además de su propia lengua, posee una competencia semejante en otra lengua y es capaz de usar una u otra lengua en cualquier situación comunicativa y con eficacia comunicativa idéntica” (Etxebarría, 2000, p.30)



ante los moradores del núcleo del municipio y en general ante el resto de la Guajira.

En líneas anteriores se había insistido en que la subordinación que ejercía el modelo alijuna sobre el wayuu se había iniciado con los primeros asomos del mestizaje del siglo XVI y que posteriormente fue afincándose con la superioridad que fue adquiriendo el modelo alijuna con el control territorial, económico, político y social de la península. Éste es el panorama actual de la baja Guajira colombiana: el mestizaje parte de la unión de hombres alijunas con las mujeres indígenas, allí se gesta el desplazamiento lingüístico, puesto que la interacción social entre ambos modelos culturales en un ámbito tan reducido genera el espacio propicio para que se ejerza con más intensidad el dominio masculino alijuna. De esto se deriva la necesidad de analizar las prácticas de la vida cotidiana, que es donde se construye la identidad.

### *La transculturación lingüística como signo de confrontación cultural*

El problema de la transculturación, como se mencionó anteriormente, obedece al hecho del tránsito de elementos de un modelo cultural a otro. En el caso de la comunidad wayuu del municipio de Barrancas, el tránsito de elementos es más evidente del modelo alijuna al modelo wayuu, la razón obedece al prestigio o estatus superior del modelo alijuna, en primera instancia.

El traspaso de elementos puede observarse en prácticas cotidianas como el abandono de la lengua tradicional wayuu de los espacios públicos y privados de comunicación, los cambios de código intra e interoracionales o el hecho de que el wayuunaiki funcione como un recipiente de léxico y formas lingüísticas provenientes del español. Es de destacar que no se puede decir en esta etapa de observación y análisis que la recepción del vocablo proveniente del español produzca la creación de

un nuevo sistema lingüístico, ya que la utilización del wayuunaiki ha venido en descenso y si no se usa, es posible que no se presente el espacio para una mezcla híbrida de las dos lenguas. Las mujeres wayuu de La Granjita afirman sobre el desplazamiento lingüístico:

*“...Ella [mi mamá] hablaba el wayuunaiki y español y mi papá, como la abuela de él, hablaba puro español, aquí [en Barrancas] ellos perdieron el wayuunaiki. Eso se lo reprochamos porque son indios “chimbos” ellos tres. En la casa no se hablaba nada wayuunaiki (...) Mi mamá habla el wayuunaiki. Ellos hablan en reuniones el wayuunaiki. Pero en la casa sólo se hablaba español”.*<sup>20</sup>

Por el momento, se puede advertir la naturaleza del fenómeno de transculturación entre los sistemas, sobre todo en el sistema lingüístico wayuunaiki. Para el análisis cultural el préstamo y el neologismo se pueden leer como signos de la supremacía de un modelo cultural sobre otro: hay más léxico del español en el wayuunaiki que viceversa. A continuación se presentan algunos ejemplos de Robayo (2009) (es evidente que son las mismas palabras del español con una leve transformación fonológica, es decir, préstamos propiamente dichos):

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Anillo. Sutiya (proviene de la transformación de la voz “sortija”).</li> <li>• Arroz. Roo.</li> <li>• Azúcar. Sukala.</li> <li>• Botella. Pateeya.</li> <li>• Cerdo. Püülükü (adaptación fonológica de la voz “puerco”).</li> <li>• Cabra. Kaa’ura.</li> <li>• Dinero. Neeru.</li> <li>• DVD. Diwidiika.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fósforo. Joojora.</li> <li>• Gallina. Kalina.</li> <li>• Jabón. Jawon.</li> <li>• Media. Meeria</li> <li>• Naranja. Aranja</li> <li>• Padre, cura. Kapüchina</li> <li>• Pantalón. Katsuuna (adaptado de calzón)</li> <li>• Perro. Errü</li> <li>• Tren. Türein.</li> <li>• Zapato. Sapata.</li> </ul>
--	--

Los signos de la transculturación no son sólo palpables en la codificación de la lengua, sino

<sup>20</sup> Historias de vida.

que otro tipo de prácticas se ven invadidas por las alijuna, podría aseverar que los procesos de la codificación de los códigos sociales (Guiraud, 1971), valga la redundancia, se basan en el sentido de la relación entre grupos sociales que no reflejan el mismo estatus desde la posición social. El concepto que tiene un grupo de su lengua o de la del otro, no depende de las características intrínsecas de la lengua, sino de la posición social de los individuos que hablan tal o cual lengua. El wayuunaiki como lengua dominada y receptora es el mayor espejo de estas relaciones entre wayuus y alijunas en este territorio; para mí, es una cuestión ideológica (concepción de las hegemonías).

Con referencia a los códigos sociales, se hace necesaria la interpretación de los signos que los conforman. En el caso de los códigos de la identidad, se puede rastrear el significado de una práctica como la de nombrar, sólo por citar un ejemplo, ¿qué significa que en la actualidad los registros civiles de los niños nacidos de matrimonios mixtos ya no lleven, en primer lugar, la casta de la madre, sino que se anteponga a ésta el apellido del padre? Podría ser obvio a primera vista: el derecho a nombrar se realiza ahora a la usanza alijuna, la casta ha perdido su lugar preponderante en la onomástica wayuu. Se podría continuar con la pregunta ¿qué significa que los wayuu no defiendan su casta en la onomástica?, el significado de esta práctica es que mediante ésta existe la posibilidad de esconder su sustrato indígena y el de sus hijos. Además si se observa por qué las prácticas que se adoptan son las del hombre alijuna, podría decirse que en la mujer wayuu opera un principio que supone que el hombre es el poseedor del capital simbólico.

*“Pienso que uno tiene que buscar el bienestar y eso no lo da el indio. Los hijos tienen que saber hablar español porque ahora cualquier trabajo lo necesita y uno con el wayuunaiki no hace nada; apenas si el Cerrejón a veces pide que los indios sepan hablar en lengua indígena. Mi esposo es*

*blanco y trabajaba en la Mina, ahora en lo que salga. Me quiere a los otros hijos de mi esposo anterior, me ayuda a mantenerlos, lógico porque ahora tenemos una bebé (...) A todos sólo les hablamos en español”.*<sup>21</sup>

En cuanto a los códigos de costumbres, modas, utensilios, ritos, es evidente que el modelo wayuu es el receptor de las formas de la significación alijuna. Un caso a destacar es el uso de la manta guajira que se ha resistido a desaparecer; de hecho la mujer mestiza la utiliza como elemento constitutivo de su identidad guajira. No obstante, los ritos han venido difuminándose por la vergüenza de practicarlos o porque ya no hay una conexión con el *religare* que lo sustenta; un ejemplo tangible es el rechazo al encierro como rito de iniciación por parte de las adolescentes.

*“Yo mandaba al niño con guayuco, las niñas siempre llevan manta, pero se burlaban de él en el colegio, entonces ahora sólo va de pantalón porque le da pena (...) Uno como mamá no quiere que se burlen de ellos”.*

*“Ella [mi mamá] no tuvo encierro. Ella no nos encerró, era una tradición y poco a poco se fue perdiendo acá en Barrancas”.*

*“La dote no se la pagó a mi papá, yo tampoco quise porque es como si nos trataran a las mujeres como chivos”.*<sup>22</sup>

Desde mi punto de vista, la significación de los signos de la transculturación que se acaban de esbozar aquí, son el claro reflejo de una concepción ideológica que se resume en la situación de inequidad de los grupos y sus modelos culturales, uno superior alijuna que abandera los conceptos de prestigio, estatus, lo urbano y lo digno de imitarse; por otro lado, un modelo wayuu que es tradicional,

<sup>21</sup> Historias de vida.

<sup>22</sup> Historias de vida.

estigmatizado, rural y sinónimo de “atraso”. Existe, en el discurso social, una legitimación del modelo alijuna recurrente: “allí donde hay poder existe una reivindicación de legitimidad. Y allí donde hay una reivindicación de legitimidad, se recurre a la retórica del discurso público (...) con una finalidad de persuasión”. (Ricoeur, 2002, p.353)

Cabe aclarar que estos no son los únicos procesos de codificación susceptibles de interpretarse, se supone que habrá más reflexión en cuanto la investigación fluya encausada a la exhaustividad de la descripción y al análisis sociológico de tipo cultural de los modelos culturales y de las ideologías.

## Conclusiones

Con este ejercicio investigativo se logran rastrear algunos indicios de la génesis del desplazamiento lingüístico y que es susceptible de ser comprendida desde la interpretación de la dimensión sociohistórica particular que configura las identidades de quienes hablan las lenguas, de quienes son o no bilingües y de los tipos de ideologías en las que navegan las actitudes lingüísticas de los actores sociales.

Por esta razón, en Colombia se requiere de análisis sociolingüísticos que superen la perspectiva cuantitativa y la encuesta de los dominios lingüísticos, puesto que el bilingüismo de *iure* que manifiestan los hablantes no corresponde con el monolingüismo o bilingüismo de *facto* que la observación etnográfica arroja; asimismo, el dato censal que se obtiene de las mismas encuestas no permite trascender de manera exhaustiva en explicaciones que superen los saltos generacionales, los usos según los sexos, los interlocutores, los lugares de procedencia o la jerarquía social, porque, si bien es importante desde el análisis demográfico dar cuenta de quién habla qué, es igualmente necesario complementar la explicación de una manera más profunda o densa que explore los

entramados de sentido subyacentes al uso o al abandono de las lenguas.

Con este estudio, la autora insta a la sociolingüística (y a la sociología del lenguaje) a incorporar la dimensión social de manera diferente cuando se trata del análisis del contacto de lenguas, puesto que en este contacto, las confrontaciones de lenguas resultan meros reductos de confrontaciones de órdenes superiores como las hegemonías y las ideologías de quienes tiene la última palabra en la elección de la lengua. Podría advertirse, a manera de síntesis, que el abandono de una lengua por otra se nos hace un fenómeno concreto, medible y visible; pero que lo inexplorado se mantiene soslayado en las acciones sociales a la espera de su interpretación.

En cuanto al resguardo de La Granjita en Barrancas, Baja Guajira, se considera que el contacto en la península de la Guajira data de tiempos prehispanicos y que el contacto actual no es el único que a través de la historia se ha documentado: si bien en la actualidad debemos advertir desde el comienzo del estudio la historicidad de los hablantes, es considerable también que en la evolución en el tiempo, los wayuu han contado su propia historia a través de la mitología y de sus discursos sociales; por ello, estos últimos se nos ofrecen como fuente de primera mano para comprender la historia desde la versión de sus protagonistas.

El desplazamiento lingüístico en La Granjita crece de manera acelerada, lo cual es evidente en un monolingüismo español que no sólo arroja la encuesta, sino que se hace visible en las situaciones, eventos y actos comunicativos que establecen los wayuu entre sí y con otras etnias. Este desplazamiento surge como corolario de un fenómeno más complejo que desde los estudios de la cultura se concibe como transculturación; es decir, un proceso mediante el cual los signos de los modelos culturales en contacto y confrontación

se transportan en doble vía para construir un producto o modelo cultural alternativo diferente al inicial. Este hecho permite que veamos el fenómeno lingüístico como una consecuencia visible de las relaciones de poder que se tejen en las interacciones de los actores en cuestión wayuu/alijuna, de la desigualdad y de la inequidad que suponen modelos ideales de identidades.

A pesar de que el desplazamiento lingüístico es ya una realidad en La Granjita es de suponer que la intervención sociolingüística, con base en una explicación y comprensión del fenómeno suficiente, promueva por lo menos el diseño de políticas lingüísticas encauzadas a la revitalización y al mantenimiento de la lengua indígena; sin embargo, es necesario para que esto resulte un hecho, que los mismos wayuu se hagan conscientes de su lugar en tanto sujetos políticos en esta atmósfera multicultural y la transformen con miras a la sociedad intercultural.

## Referencias

### Fuentes Primarias

- Ángel, D. (2013). Pescadores de perlas en el Caribe. Colonización y contrabando, siglos XVI y XVII. Etnia wayuu. Colombia. Ponencia presentada en las XVI Jornadas de Etnohistoria (octubre 7 de 2013) en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tlalpán, México D.F.
- Ángel, D. (2005). *La Interlengua wayuunaiki-español en la Baja Guajira colombiana*. Tesis de grado para la Maestría en Lingüística española. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. (Sin publicar).
- González, J. Notas de clase del curso Seminario Temático Cultura II, 2009-2. Maestría en Sociología -Línea Cultura-. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- 10 entrevistas a mujeres indígenas de La Granjita, municipio de Barrancas, Baja Guajira. Fecha: Septiembre de 2010.
- Marín, P. (2009). *Informe de campo sobre la Baja Guajira colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Documento sin publicar.

### Fuentes Secundarias

- Ángel, D. & Marín, P. (2012). Sociolingüística de la Baja Guajira. Sueño alijuna, pesadilla wayuu: *El Lenguaje en Colombia*. Volumen 1. Bogotá: Academia Colombiana de la Lengua; Instituto Caro y Cuervo.
- Barrera, E. (2002). Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en la Granjería de Perlas del Cabo de la Vela (1540-1570): *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Volumen 39. Número 61. Bogotá: Banco de la República.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*. México: editorial Grijalbo.
- Centro de Documentación en Lenguas Indígenas de Colombia. (2009). Mapa de municipios y resguardos en la Baja Guajira. Bogotá: Departamento de Lingüística. Universidad Nacional de Colombia. Documento sin publicar.
- De Bry, Th. (1992). *América. 1590-1634*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Dubet, F. & Martucelli, D. (2000). ¿En qué sociedad vivimos? Buenos Aires: Losada.
- Etzebarría, M. (2002). *Diversidad de lenguas en España*. Madrid: Espasa-Calpe
- Guiraud, P. (1971). *La semiología*. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1975). *Familia y Cultura en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Gutiérrez de Pineda, V. & Villa, P. (1999). Todo debía ser a lo castizo. *Crónicas del nuevo mundo*. Bogotá: ICAHN, CINEP, El Colombiano.
- Hamers J. & Blanc, M. (2003). *Bilinguality and Bilingualism*. New York: Cambridge University Press.
- Jackson, J. (1983). *The fish people. Linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Moreno, F. (1998). *Principios de Sociolingüística y Sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel lingüística.
- Morin, E. (1993). *Tierra- Patria*. Barcelona: Kairós.
- Orsini, G. (2007). *Poligamia y contrabando. Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, Siglo XX*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Polo, J. (2005). *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*. Bogotá:

- Uniandes; CESO; Observatorio del Caribe Colombiano; Ministerio de Cultura.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América latina*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2000). Tiempo y narración. La triple mimesis. En *Tiempo y narración I. Configuración en el relato histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robayo, I. (2009). *Fenómeno de contacto español-wayuunaiki en el Departamento de la Guajira*. Trabajo de grado. Departamento de Lingüística. Universidad Nacional de Colombia. (Sin publicar)
- Romaine, S. (1996). *El lenguaje en la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. Barcelona. Ariel lingüística.
- Salamanca, H. (2010). Proyecto de reorganización territorial. Disponible en: <http://hugosalamancaparra.net/K019%20Actual%2044%20Departamento%20de%20La%20Guajira.htm>
- Stoler, A. L. (1997). Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in twentieth-century colonial cultures. En: *Dangerous liaisons. Gender, nation al postcolonial perspectives*. Minnesota. University of Minnesota Press.
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad (Una teoría de los medios de comunicación)*. Barcelona: Paidós.
- Zapach, M. (1997). *The sociocultural impact of the Cerrejon coalmine on the wayuu of the southern Guajira Colombia*. Edmonton: University of Alberta.
- Zimmermann, K. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: Ensayos de ecología lingüística*. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana.