

**ÑAWPA  
ARTICULACIÓN DE GRAMÁTICAS CONTEMPORANEAS EN LOS  
JÓVENES DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO.**

**DIANA CRISTINA CÓRDOBA CELY  
MÓNICA ADELAIDA BENÍTEZ CÓRDOBA**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO - FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA**

**San Juan de Pasto, 2009**

**ÑAWPA  
ARTICULACIÓN DE GRAMÁTICAS CONTEMPORANEAS EN LOS  
JÓVENES DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO.**

**DIANA CRISTINA CÓRDOBA CELY  
MÓNICA ADELAIDA BENÍTEZ CÓRDOBA**

**Tesis de grado como requisito parcial para optar al título de Magíster en  
Etnoliteratura**

**Director  
Dr. Silvio Sánchez Fajardo**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO - FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA**

**San Juan de Pasto, 2009**

## **NOTA DE RESPONSABILIDAD**

“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado, son responsabilidad del autor”

Artículo 1 del acuerdo N° 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

## APROBACIÓN

La tesis de grado titulada “ÑAWPA ARTICULACIÓN DE GRAMÁTICAS CONTEMPORANEAS EN LOS JÓVENES DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO” presentada por las estudiantes, Diana Cristina Córdoba Cely y Mónica Adelaida Benítez Córdoba, en cumplimiento del requisito parcial para optar al título de Magíster en Etnoliteratura, fue aprobada:

-----  
Director

-----  
Jurado

-----  
Jurado

San Juan de Pasto, 2009

## **RESUMEN**

“Ñawpa. Articulación de gramáticas contemporáneas en los jóvenes de la Universidad de Nariño”, es una etnografía con perspectiva hermenéutica y enfocada hacia lo que Clifford denomina “descripción densa”. El interés principal de la tesis fue abordar la oralidad de los jóvenes de la Institución para atender sus sabidurías de vida; así, en el primer capítulo se indagan algunas de las principales características del habla local pastusa con raíz quechua para posteriormente deshilar su estructura mítica y poética; en el segundo capítulo se trabajan los imaginarios como parte de esa gramática profunda que es la mitología, y finalmente en el último capítulo se desarrollan narrativas contemporáneas a través de las cuales estos actores sociales asumen posiciones políticas y estéticas, reterritorializando gran parte de sus conocimientos ancestrales y contemporáneos.

Dado que la enmarcación teórica se hizo dentro de los Estudios Culturales, los tres capítulos se encadenan para mostrar aspectos del colonialismo y la colonialidad presente en estos jóvenes y sus transformaciones.

## **ABSTRACT**

“Ñawpa. The articulation of contemporary grammar among youngsters in the University of Nariño”, is ethnography with a hermeneutic perspective and focussed on what Clifford calls ‘dense description’. The main interest of the thesis was to tackle the oral aspect of youngsters in the institution regarding life knowledge and in this way in the first chapter some of the main characteristics of the local Pastusan language with its roots in Quechua were researched so that they could be then unravelled in terms of their mythical and poetic structure. In the second chapter the imaginaries were worked upon as a part of this deep grammar that is mythology, and finally in the last chapter contemporary narratives were developed through which these social actors assume political and aesthetic positions that re-locate a large part of their ancestral and contemporary knowledge.

Given the theoretical framework that is located within Cultural Studies, the three chapters are linked in order to show aspects of colonialism and coloniality present in these youngsters and their transformations.

## CONTENIDO

|   | Página |
|---|--------|
| INTRODUCCIÓN  | 6      |
| 1. MARCO CONCEPTUAL   | 11     |
| 2. CAPÍTULO 1. GRAMÁTICAS ANCESTRALES                                       | 24     |
| 2.1 Características principales del habla local con raíces quechuas         | 29     |
| 2.1.1 Variantes Gramaticales  | 36     |
| 2.1.1.1 Nivel fonético  | 36     |
| 2.1.1.2 Nivel léxico  | 38     |
| 2.1.1.3 Nivel morfológico   | 41     |
| 2.1.1.4 Nivel sintáctico  | 41     |
| 2.1.1.5 Tópicos importantes en la cosmología andina                         | 42     |
| 2.2 Mito y poesía en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño | 45     |
| 2.3 Oralidad y ética  | 55     |
| 3. CAPÍTULO II. IMAGINARIOS SOCIO CULTURALES                                | 66     |
| 3.1 Mitos ancestrales   | 72     |
| 3.2 Contexto conquista –colonia   | 80     |
| 3.3 Purismo   | 86     |
| 3.4 Juventud  | 95     |
| 3.5 Identidad, Imaginarios y jergas   | 104    |
| 3.6 Imaginarios contemporáneos  | 113    |
| 4. CAPÍTULO III. DEVENIR EN EL HABLA LOCAL DE LOS JÓVENES                   | 120    |
| 5. CONCLUSIONES   | 145    |
| 6. BIBLIOGRAFÍA   | 150    |
| ANEXOS  | 156    |
| - Encuesta dirigida a estudiantes de lecto-escritura                        | 157    |
| - Entrevistas y Conversatorios  | 159    |

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación surge de una preocupación concreta, y es la tendencia de nuestra generación a eliminar quechuismos y variaciones propias de la oralidad por considerarlos equivocados; este proceso a manera de purismo<sup>1</sup>, se ha activado en diferentes épocas y por motivos diversos como por ejemplo el proyecto de construcción de nación en el siglo XIX, y se cree influyó y continúa haciéndolo de diferentes maneras al discriminar y, por tanto, promover la pérdida de idiomas ancestrales o variedades lingüísticas no canonizadas por considerarse incorrectos. De igual manera, esta especie de discriminación se puede visibilizar en la pérdida de gran parte de la riqueza oral que traen los estudiantes de resguardos indígenas, zonas rurales y-o periféricas cuando entran a la educación superior, eso abarcaría desde el rico caudal de quechuismos<sup>2</sup>, hasta imaginarios, mitos, ritos, etc., que se van articulando a los nuevos lenguajes. Toda esta sabiduría que los estudiantes tienen en sus “hablas” no pierde sentido al entrar a la universidad, teniendo en cuenta que muchas veces se la excluye de los textos académicos, sino que entran en procesos complejos, donde en muchas ocasiones no se produce una total resolución de las tensiones que estos producen. Lo anterior, con gran frecuencia, limita su reproducción o mejor las deja en desventaja frente a la globalización. Posiblemente, a partir de ahí, de la expulsión que ha realizado el discurso hegemónico, se han ido desarrollando imaginarios que muchos jóvenes y también adultos tienen aún arraigados en ellos.

Por las anteriores razones, se decidió emplear como título de tesis un concepto quechua como: “Ñawpa”, y además por que se pretende mostrar que los quechuismos, como gramáticas provenientes de este idioma son, obras mito-poéticas, inclusive con utilidad política en la actualidad. Además, en este término se evidencian varios puntos clave en el trabajo como: 1- La inminente mezcla hispano-indígena que

---

<sup>1</sup> El purismo fue el modelo a seguir en la construcción de Nación, como se mencionará más adelante, y fomentó la discriminación de variedades lingüísticas populares como sería el caso de las gramáticas nariñenses cuyas raíces indígenas son innegables.

<sup>2</sup> y en general la riqueza semántica de la lengua quechua

demarca la utilización de un idioma amerindio en español. 2- El hecho de que en la oralidad está implícito el espacio y tiempo de enunciación, pues ñawpa es un término eminentemente espacio- temporal. 3- Que se desea subrayar la reflexión que se hace sobre el pasado y el presente durante todo el texto, ejercicio pedagógico de recordar y preguntarle a muchas de estas gramáticas. Por último, se considera que Ñawpa es un título pertinente dado que la oralidad implica pasado, memoria (recuerdo) y presente, y los imaginarios son pasados (instituido) y presente (instituyente).

En el mismo sentido, Mejía (2004, p.115) en “Teqse. La cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía Peruana y de América Latina” dice que,

en el pensamiento andino, hay que ubicar al hombre respecto al tiempo, como caminando de espaldas al futuro, pero teniendo siempre presente ante su vista lo vivido; de allí la importancia del pasado para las culturas ancestrales, no sólo de los Andes sino de otros espacios, y la forma de buscar trascendencia al pasado mediante los mitos, (...) se considera el tiempo Ñawpa (anterior) como la rectora del futuro, de ahí la importancia de la tradición y la historia.

Por su parte, el diccionario “Caimi Ñucanchic shimiyuc-panca”<sup>3</sup>, dice que Ñawpa es tiempos primigenios, concepto que tendría que ver no sólo con lo que dice Rapaport (1987, p.22)<sup>4</sup> respecto a que es un término espacio temporal que contrasta con el nuestro, puesto que designa tanto el pasado como lo que está por delante haciendo que el proceso histórico se mueva hacia atrás, lo que permite, según la misma autora, ejercer una acción política frente a lo que ocurrió en el pasado, sino que también es un término que sería un principio generativo, de origen, tiempo primigenio entendido no en el sentido de estatismo o pureza. Por todo lo descrito anteriormente, se ha pensado que Ñawpa sería un nombre pertinente, porque es una palabra cuyo

---

<sup>3</sup> Ministerio de educación y Cultura. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Primera Edición Quito 1982. Diccionario de Quechua.

<sup>4</sup> “En el idioma quichua, los términos para el pasado y por delante de uno son idénticos: ñawpa. En otras palabras, dentro de la visión quichua del pasado, la historia está enfrente del espectador y su rumbo es hacia atrás. Esta visión espacio-temporal de la historia contrasta con la nuestra, en la cual el pasado está por detrás del observador y el proceso histórico mueve hacia delante. Los cumbales no hablan sino el castellano, pero han retenido esta visión netamente andina del tiempo y del espacio: en el habla de Cumbal, cuando uno quiere “lo pasado”, se dice en adelante. Se ha discutido este aspecto del habla con la gente del Gran Cumbal, y la explicación dada, es muy relevante para el estudio del proceso de recuperación de la historia: aun cuando las cosas sucedieron en el pasado, vivimos sus consecuencias hoy, y nos es preciso actuar sobre ellas”.



significado sacude, envuelve, implica, sería una poesía<sup>5</sup> que hablaría de las gramáticas en los jóvenes, de herencia, educación, gestos antiguos, señales de vida andina, señales de nosotras mismas.

De esta manera, se considera que Ñawpa pondría en común - unión una serie de temáticas que se pretende trabajar en la tesis, constelación de lenguajes, hablas de los jóvenes de la universidad que tienen que ver con el porvenir del pasado, de nuestras culturas ancestrales, con lo que revitalizamos y recuperamos, mantenemos y reinventamos porque nos pertenece y nos identifica, nos hace sentir-pensar que no podemos olvidar nuestra herencia; memoria que a pesar de los encuentros y desencuentros permanentes con fenómenos contemporáneos como la globalización se mantiene, pues como decía Cocom (2006) respecto al pasado, si pudiéramos andar solos hacia adelante, podríamos decir lo que es olvido. Por eso este título habla de la herencia como deconstrucción, apertura, acontecimiento, pues se considera que el título es una apertura llena de preguntas, una conversación abierta y franca entre generaciones, entre tiempos, un intento de mirar cómo se bordan (o no) las historias ancestrales, las coloniales y las nuevas.

Es importante destacar que esta tesis no pretende “teorizar” alrededor de problemáticas concretas que han sido discutidas con mayor profundidad en la Lingüística como los actos del habla, entre otros, sino enfocarse en aspectos político y ético-prácticos del lenguaje que han y son abordados por los estudios culturales Latinoamericanos<sup>6</sup>, y que serán descritos en el marco teórico; además, se aclara que se procura partir de la naturaleza indiscutiblemente mítica de todas las palabras y formas del lenguaje, para así, responder a las necesidades de los propios jóvenes<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Para Borges, las palabras y las cosas pertenecen a dos ordenes distintos y nunca podrían ser traducidas unas a las otras, (...) erróneamente se supone que el lenguaje corresponde a la realidad, a esa cosa tan misteriosa que llamamos realidad, la verdad es que el lenguaje es otra cosa (...) cada palabra es una obra poética (...) el lenguaje es un hecho estético. (...) la palabra no es la cosa, pero tampoco es el conocimiento de la cosa” (Dadon; s.a)

<sup>6</sup> Esto no significa que se pretenda desconocer los aportes de la lingüística, la sociolingüística, entre otras, ni que estas u otras áreas interdisciplinarias no aborden estos temas.

<sup>7</sup> Cuando se dice que el trabajo trata de interpretar las necesidades de los propios jóvenes, se intenta manifestar que eso se considera prioritario, por tanto las preguntas y respuestas que se dan en esta tesis sobre identidad y mito, es porque se formularon de alguna manera en los conversatorios o entrevistas, identidad que a nuestro modo de ver está ligada al mito prehispánico (además la arqueología realizada también lo demostró). Y cuando se manifiesta que no se pretende apelar a una conciencia mítica, por ejemplo con el mito de la América mágica al que

Los ensayos que se desarrollan en los siguientes capítulos, responden a manera de fragmentos a estos cuestionamientos, eso sí, sin intentar representar a los jóvenes, ni apelar a una conciencia mítica, pues no se desea concientizarlos, ni jerarquizar lo indígena, quizá esta tesis como descripción densa, asume la responsabilidad de reflexionar, recordar, leer el pasado y no huir de él, asume el porvenir de una educación donde es necesario un verdadero diálogo de saberes, una educación participativa donde se respeta la alteridad, lo ancestral, lo antiguo, lo nuevo que todavía habita la región. De esta forma, esta etnografía inicia indagando al pasado, para reflexionar sobre la relación entre procesos de colonización (y en general colonialidad) y oralidad, y así, comprender como esta última contiene tradiciones que se han ido articulando gracias a ella, y hablan de las transformaciones de los jóvenes en este momento.

De esta manera los capítulos que se trabajaron en la tesis fueron: capítulo primero, gramáticas<sup>8</sup> ancestrales; se inicia con la profundización en el idioma “quechua”, pues las dos principales características del habla pastusa que actualmente marcan contundentemente la diferencia con el habla de otras regiones están conectadas a

---

se hace referencia en el subcapítulo sobre mitos ancestrales, la idea es mostrar como los jóvenes se autorrepresentan, y al hacerlo se ligan a los mitos ancestrales por diversas necesidades que tienen que ver con su voluntad de afirmarse así mismos, con su deseo de maniobrar política o socialmente y no porque halla un interés por encontrar un mito que nos hable sobre la verdad de los andinos o nos haga superar la nostalgia por lo perdido.

<sup>8</sup> Santiago Castro Gómez (1995) afirma en latinoamericanismo, Modernidad Globalización que “como buenos Calibanes, hemos asimilado el lenguaje de Próspero, convirtiéndolo en la gramática que envuelve todas nuestras prácticas teóricas ...y por su parte Roger Bartra (1996) expone que “nos enfrentamos a un mundo heterogéneo y dividido al que en este ensayo he querido encerrar –no sin una sonrisa en la jaula de las metáforas”. Efectivamente, se podría pensar que el término gramática se utiliza como metáfora para hacer referencia a lo anterior, y que el propósito de la tesis al utilizar este término, fue intentar ver la importancia de la gramática entendida como “sistema” que nos permite ver como está organizada, como funciona, o cuál es la estructura del habla. Si bien es cierto “no debe confundirse la gramática, estudio del sistema, constitutivo particular de una lengua, con la lingüística, que, o bien estudia todos los aspectos de una lengua –de los cuales la gramática es solo uno-“ (Seco, 1996, p. 29) en este trabajo se pretende trabajarlas en conexión para ver como su relación es muy íntima, y como sin esta primer soporte, sería imposible que se de el discurso.

Como se reiteró desde el anteproyecto, el interés del primer capítulo fue mostrar la importancia de la lingüística, aspectos de ésta que sirven para entender como se forma el discurso. En el capítulo de imaginarios, como también se explicó con anterioridad, se trata de ver los imaginarios como parte de esa gramática profunda que es la mitología, en el sentido metafórico si se quiere, pero como se puede deducir también se resalta la importancia de esta. Ahora bien, la idea de que los nuevos lenguajes han sido gramaticalizados por las nuevas tecnologías, es a una metáfora que se liga a lo mencionado al inicio y que de ninguna manera pretende confundir al lector, pues todos estos autores y otros sin definir el término gramática la utilizan en sus trabajos investigativos, y aparentemente la comunidad así lo ha entendido. El deseo de la tesis nunca ha sido debatir teóricamente alrededor del término gramática desde la lingüística.

raíces indígenas, se intenta deshilar la estructura mítica y poética de algunos “quechuismos” para determinar cómo poetizan y sacralizan el mundo contemporáneo de los jóvenes, y más adelante entender la riqueza semántica de esta lengua aún presente en la cotidianeidad de esta generación; de esta manera se realizó una arqueología (etnografía del pasado) de la problemática mencionada en el proyecto de investigación dirigiendo la mirada hacia el quechua, pues, como se ha dicho, al utilizar el alfabeto latino se marca un primer aculturamiento lingüístico<sup>9</sup> y posteriormente más que eso. Lo anterior hace necesario sondear la situación de diglosia<sup>10</sup> y/o luchas que comienzan a consolidarse desde ese momento pero que se expresan también hoy en el lenguaje. Los subcapítulos son: Características del habla local con raíz quechua, mito y poesía, oralidad y ética.

En el capítulo dos, se medita alrededor de la articulación de los imaginarios que traen estos actores sociales en su discurso oral, considerando a estos como parte de esa gramática profunda que es la mitología<sup>11</sup>, se describen los entrecruzamientos de imaginarios ancestrales, construcción de nación, modernidad, actuales incluyendo la “juventud” como imaginario social. Los subcapítulos son: Imaginarios ancestrales, conquista – colonia, purismo, juventud<sup>12</sup>, Identidad y jergas, imaginarios

---

<sup>9</sup> El término “aculturamiento”, no significa “sin-cultura”, si no el cambio cultural que resulta del contacto continuado y de primera mano entre sociedades, donde generalmente existe un grupo dominante, o que se considera de alto prestigio, en este caso los españoles, y un grupo dominado o que se considera de bajo prestigio como los Indígenas (Serena Nanda;1987). De esta manera se confirma que no contradice el concepto de Diglosia.

<sup>10</sup> En esta tesis se entiende la diglosia como el “ uso discriminado de dos variedades de la misma lengua, e implica que hay una lengua dominante que se ha aprendido y que tiene más prestigio, y otra lengua que se practica menos (...) (Landaburu; s.a)

<sup>11</sup> Como manifiesta Castoriadis (en Celso, 1997) desde el imaginario “la tarea consiste en desenterrar la imagen arquetípica (y la mitología que le sirve de gramática profunda) en torno a la cual el grupo unifica su percepción del mundo y cohesiona su marco institucional.”.

<sup>12</sup> Respecto a la población sujeto de investigación:

Es pertinente destacar, que dado que esta investigación es cualitativa y se enmarca dentro de los estudios culturales, lo que se intenta como menciona Elssy Bonilla Castro y Penélope Rodríguez (1995, p. 91-93) ... es aproximarse a las situaciones sociales para comprenderlas de manera inductiva, es decir, que se parte de los conocimientos que tienen las personas que están involucradas en la sociedad. De esta manera la escogencia de los informantes representativos (es decir la muestra), no es buscada en términos estadísticos, sino en cuanto al conocimiento que comparten los individuos de un grupo respecto al problema que se estudia. En ese sentido, los jóvenes (lo joven entendido en esta tesis como un imaginario que va más allá de la edad como se explica en el capítulo II, III) que se escogieron como muestra, son los que se confirma, eran los conocedores o expertos de las temáticas tratadas, pues muchos de ellos vienen de zonas cercanas a Pasto, algunos pertenecen a resguardos indígenas, o simplemente se los eligió por haber nacido en la ciudad de Pasto y poseer características bastante particulares en su oralidad, es decir, en el proceso de investigación se consideró prioritario ponerle atención a estudiantes determinados que resguardaban conocimientos propios de sus comunidades (incluidas las urbanas) para que de esa manera la metodología fuera coherente con el marco teórico (estudios culturales) y el resto de la tesis. Pero sobre todo se consideró que son representativos pues como se dice en varios apartes del anteproyecto,

contemporáneos. Finalmente en el tercer capítulo “Devenir en los jóvenes de Pasto” se trabajó narrativas contemporáneas como los Cómics<sup>13</sup> entre otros, gramáticas rotas producto del vértigo y la fragmentación de esta época, también se pretende reflexionar sobre cómo esta generación asume posiciones políticas a través de sus nuevas expresiones y abre espacios que los motivan a resolver conflictos, a maniobrar políticamente desde sus nuevos lenguajes. Así, a manera de cierre se intenta realizar una serie de recomendaciones pedagógicas que no pretenden postular cambios curriculares o modificaciones radicales, sino más bien dejar a manera de reflexión la idea que la enseñanza es clave para mantener (o no hacerlo) y transmitir las condiciones sociales donde se producen y se consumen<sup>14</sup> estas gramáticas (lingüísticas, imaginarios, riqueza semántica), por lo tanto su reproducción y revitalización, “su vida”; en síntesis, el ejercicio pedagógico de recordar y preguntarle a muchas de estas gramáticas, es necesario y útil no para repetir las, sino para que sean condición de posibilidad, de fertilidad, de lo que está por venir, solo de esta manera valoraremos correctamente lo estético, político, ético de la oralidad y los nuevos lenguajes, muchos de los cuales son considerados por autores Latinoamericanos como oralidades mediatizadas o secundarias<sup>15</sup>.

## 1. MARCO CONCEPTUAL

Dado que la **oralidad** es el eje central de esta investigación, se desea aclarar el momento histórico a partir del cual comienza a ser utilizado este término, pues evidentemente a partir de ahí y de él se tomó la decisión de escoger la aproximación y

---

todos los estudiantes de la Universidad deben cursar la asignatura de lecto –escritura, lo cual nos podría indicar que son una población representativa de la universidad. De todas maneras, dado que lo cualitativo igual debe seguir un proceso organizado, este trabajo tomo como base la formula expuesta en el libro “Mecanismos e instrumentos para la evaluación de los proyectos de Investigación”, de Quijano Armando, (2006, p.69), formula:  $n = \frac{Z^2 \cdot N \cdot E^2}{N + Z^2}$ . Siendo N= 1017 estudiantes del nivel I (población Universo), Z=Coficiente de confianza (2,57) para el 99%. E= error estándar o permisible estimado por el investigador (0.07) (7 %). Para un gran total de= 253 estudiantes, cifra que se supero dada las colaboración de los jóvenes.

<sup>13</sup> Estos considerados como gramáticas rotas.

<sup>14</sup> Como lo menciona Bourdieu (2001) “quienes quieran defender un capital lingüístico amenazado (...) están condenados a una lucha total: sólo se puede salvar el valor de la competencia a condición de salvar el mercado, es decir, el conjunto de las condiciones políticas y sociales de producción de los productores-consumidores”.

<sup>15</sup> Como se sabe, dentro de los estudios culturales, se trabaja la articulación de memorias. Unas ancestrales que generalmente son transmitidas por la oralidad, y otras coloniales o contemporáneas que se transmiten a través de los nuevos medios de comunicación (radio, internet, tv), a lo anterior se denomina frecuentemente oralidades mediatizadas (Lienhard,1995), u oralidades secundarias (Ong, 1994).

elaboración teórica, los cuestionamientos y desarrollos de la investigación, es decir la elaboración del marco teórico. Pues bien, como se sabe, alrededor de 1881 Sébillot (en Lienhard, 1995, p.1) hace la distinción de literatura oral para referirse a las comunidades que en ese momento se consideraban preliterarias, desde entonces, la oralidad se convierte en un término que comienza a ser utilizado a partir de la “carencia” y de la “escritura”, lo que le da una evidente connotación étnica y de conflictos político-sociales que giran alrededor de la colonización y la colonialidad<sup>16</sup>, connotación que ha sido estudiada, abordada y comprendida por diferentes autores, teorías, escuelas, a través de la historia, y que es enriquecida en la perspectiva actual de los estudios culturales. Esa es la razón principal por la que a nuestro parecer, este término sigue siendo utilizado en la crítica de la literatura latinoamericana actual, y de ahí que la escogencia de “teorías”, y autores se hagan acordes a la connotación de ese concepto. Esta explicación nos permite considerar que la perspectiva pertinente para desarrollar el proyecto además de la etnoliteratura son los estudios culturales, pues estos últimos han elaborado cuestionamientos y-o planteamientos que pueden ayudar al entendimiento de esta problemática “desde” Latinoamérica, epistemológica y geográficamente, realizar arqueologías de cómo nos hemos pensado<sup>17</sup>.

De esta manera, el problema de investigación como se plantea desde la etnoliteratura<sup>18</sup> y los estudios culturales, es decir desde lo interdisciplinario y /o transdisciplinario, es relativamente frecuente encontrarlo en otras regiones o países, confirmando lo que menciona Moraña (2004, p.286) respecto a que la heterogeneidad no es necesariamente dialéctica, pues la construcción social e individual de la realidad no se da únicamente en el reclamo de los saberes locales, sino también en el ingenio del sujeto para re-presentarse y reinventar el material simbólico.

---

<sup>16</sup> Como se sabe, la colonialidad a diferencia del colonialismo, es entendida como la dimensión simbólica que comienza por el colonialismo, pero que persiste después como herencia cultural

<sup>17</sup> Lo anterior no niega que en el resto de la tesis se realice un diálogo con autores y teorías no latinoamericanas, siempre y cuando sean pertinentes y no simplemente una necesidad intelectual.

<sup>18</sup> En este trabajo se parte de la etnoliteratura considerada como “un enlace entre las ciencias sociales y humanas, de trascender la oposición entre la realidad social y la ficción humana, e inscribe su quehacer en los intersticios de los imaginarios socioculturales no sólo para el conocimiento de su historia efectiva y de su genealogía, sino también para el ejercicio legítimo de los pueblos de crear y recrear permanentemente el sentido de su existencia histórica” (Rodríguez; 2001).

En este sentido, se considera que la articulación de gramáticas<sup>19</sup>, es un tema que experimentan los jóvenes en la vida cotidiana permanentemente, dado que se encuentra y escucha con frecuencia en la música de grupos de rock, en el arte, a través de las historietas, en la educación contemporánea que se vitaliza en la oralidad y los *chats*, y no se reduce a las aulas o a la familia; en el aprendizaje que para bien o mal se recibe de la internet, y en general de los medios masivos. Así, podría decirse que este mestizaje, ha sido abordado ampliamente desde áreas específicas como la sociología, la antropología, lo que ocurre a nuestro parecer, es que los jóvenes no han sido investigado desde sus propias maneras de expresarse y crear nuevas narrativas como lo alertan acertadamente Barbero-Martín (2006, p.26), Mead (en Barbero 2006, p.26), diríamos que inclusive Castro-Gómez (1998, p.11-12) entre otros investigadores. Y si eso es así, qué ocurre con estos actores sociales, ¿no les interesa crear sus propias condiciones de representatividad?, o más bien estamos ampliamente desinformados de las contribuciones que estos actores sociales realizan a la historia latinoamericana y en este caso a la historia regional y universitaria?, es decir, ¿se escuchan sus otras maneras de significar?, ¿se las reconoce?.

Pues bien, se considera como se mencionó anteriormente, que el discurso hegemónico hace primar, aún en la actualidad, por ejemplo “la escritura” (o más bien lo que hemos entendido como escritura históricamente desde la visión occidental), sobre otras narrativas a través de las cuales esta generación se construye e interpreta, como la oralidad, el cine, los videos, oralidades mediatizadas con las cuales estos actores se sienten más identificados. Se piensa que los cánones actuales, entre ellos los pedagógicos, se encargan de desautorizar lo anterior, y como lo menciona Mallon

---

<sup>19</sup> Como se explica más adelante, y se mencionó en el anteproyecto, la utilización del término gramática, se hace para subrayar la importancia de ésta, por lo tanto se comienza con características del habla local en su nivel fonético, sintáctico, y posteriormente se utiliza este término como metáfora si se quiere, y como se utiliza ampliamente en los estudios culturales. Lo anterior también se hace, no por desconocer las definiciones que han hecho los lingüistas, sociolingüistas, ni mucho menos por no valorar sus aportes, sino justamente porque se sugiere, que si la pretensión fuera hacerla desde estas disciplinas, las autoras tendría que conocer las muchas teorías que existen en estas áreas y haber sido capacitadas para ello, aspecto que no se hizo en ningún momento ni desde la maestría, ni en el desarrollo del proyecto. Por otra parte, es importante subrayar que desde el comienzo, se hizo énfasis en esto y en la preocupación que tenían las autoras, que este término no fuera visto desde los estudios culturales, sino desde la lingüística y en varias ocasiones los docentes y asesores manifestaron que al aclarar en el marco teórico el enfoque que se pretendía trabajar no habría ningún problema al respecto.

(2001, p.61) invisibilizan los aportes de la historia social, en este caso la de los jóvenes de la Universidad de Nariño a pesar de lo que ellos producen.

Entonces, lo interesante de estudiar el cruce entre las gramáticas<sup>20</sup> nuevas y antiguas; (indígenas, coloniales, modernas) sería intentar ver, por ejemplo, cómo a pesar del poder que manejó la élite en Colombia a través de la gramática en el siglo XIX, con su propuesta del purismo<sup>21</sup>, aún continúan resistiendo algunas características ancestrales en Pasto, resistencia que tendría que ver con la eficacia y función de éstas, como lo expresan los estudios culturales (Castro; 2003, p.10), y cómo o por qué se articulan con lo global. Lo enriquecedor sería examinar esas luchas, así, se trataría de profundizar en los procesos de transformación, en este caso los del habla local que articula las memorias.

En este sentido, se continúa creyendo que la única herramienta para construir y crear espacios de reflexión sobre nuestras realidades, tomando en cuenta a todos los seres con sus diferencias, es aprendiendo a conversar con los otros, es re-aprendiendo nuestras raíces, nuestra cultura y eso se hace a través de la educación. Casi interrogando a todos esos imaginarios que tenemos aún arraigados en nosotros como los del dialecto, diálogo de lo antiguo y contemporáneo, diálogo de diferentes épocas y generaciones, diálogo entre diferentes formas de conocimiento respetando sus diferentes maneras de significar.

Por esta razón, se cree que es importante en este momento y en la Universidad de Nariño pensar en la afirmación que hace Castro – Gómez (2003, p.69) en “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional”. Para este autor, “el desafío de las ciencias

---

<sup>20</sup> Las arqueologías que se han hecho sobre lengua y poder en el siglo XIX, son estudios donde se evalúa la gramática como parte de esa lingüística y a los gramáticos como actores sociales preocupados por el correcto uso de las normas gramaticales, los mismos textos utilizan el término gramática para referirse a ésta como discurso e incluso como metáfora, haciendo referencia al sistema (normas). Varios de los textos mencionados se citan en la bibliografía y son utilizados de esta manera en los cursos de literatura del siglo XIX, y en ninguno de los textos mencionados se debate sobre el término gramática.

<sup>21</sup> Este énfasis en la pureza del idioma, fue una propuesta desarrollada en Colombia en el siglo XIX por Carrasquilla según la cual “la lengua debería ser un elemento de unidad nacional, pero no la lengua hablada por el pueblo, sino la lengua ideal y considerada depurada: el idioma de castilla. Esta mirada de la élite, sustentada en el Darwinismo Social, estaba directamente relacionada con la evolución del País, por lo cual fue presentada como el modelo a seguir en Colombia para progresar (López; 1989).

sociales está en acercarse a otras formas de producción de conocimientos, pero no para convertirlas en objeto de estudio, es decir, para representarlas, sino para comunicarse con ellas”, aspecto que se cree podría dialogar con los aportes que ha hecho la lingüística contemporánea en el campo de la comunicación humana<sup>22</sup>, por ejemplo con Hymes (1987, p. 1).

Este sería el marco en el que se inscribe esta tesis, y por eso la necesidad no de quedarnos en una sola disciplina, sino superar esos prejuicios a los que hace referencia Clifford (1991, p.25-60) en su texto “verdades parciales”, al exponer el dilema en el que andan los investigadores etnográficos, entre lo objetivo, lo científico por un lado, y lo subjetivo, lo artístico por el otro, aparente contradicción entre las verdades generalmente entendidas como absolutas, definitivas, y la relatividad en las que éstas finalmente se ven envueltas. Este conflicto, según el autor, podría ser abordado desde la “etnografía”, si se entiende a esta como una labor que debería ser asumida como un transvase de géneros y disciplinas, una interdisciplinariedad beneficiosa.

De esta manera como lo hemos mencionado los grupos temáticos trabajados fueron: 1- gramáticas ancestrales, 2- Imaginarios que se han ido articulando desde épocas prehispánicas y que hacen parte de la oralidad de estos jóvenes, 3- Narrativas contemporáneas, donde se trabajaron oralidades mediatizadas como las historietas que son gramáticas rotas, en general narrativas contemporáneas producto de los discursos fragmentados que nos hablan también del derrumbe, del colapso, por ejemplo del mito de la modernidad y del desarrollo, de los metarrelatos emancipadores de los que nos habla Lyotard (2003, p.89-93), y desde luego de desplazamientos y rupturas, de cánones difuminados.

Ahora bien, respecto a los quechuismos que mantenemos, podríamos decir como lo menciona Mamian (2004, p.23) en su libro “Los Pastos, la danza del tiempo y el espacio” y Lepe (2005, p.34) en “Cantos de mujeres en el Amazonas”, que son los

---

<sup>22</sup> Es decir se cree que el lenguaje no puede ser estudiado sin tener en cuenta su función comunicativa, aspecto que solo puede ser entendido acercándose al ámbito social.



remanentes del idioma ancestral de los incas. Estos dos autores coinciden en que la presencia del idioma quechua

“Llegó a través de la invasión incásica, con yanaconas y mitimaes, y a través de la colonización española que lo establecieron como lengua franca para la cristianización, ante la dificultad de entender y manejar los diversos y complejos idiomas y dialectos. Sin embargo, nuevas investigaciones fortalecen la hipótesis de Stark, en el sentido de que mucho antes ya se hablaba no sólo por influencia, sino porque muchos grupos o pueblos de habla quichua entraron a formar parte de la identidad étnica, la organización y la vida de otras comarcas. Se discute, además si el quechua hablado entre los Pastos y otros pueblos del sur de Colombia, es el original (quichua) o un dialecto (quechua).(…) La tendencia se inclina por aceptar que la mayor influencia viene del quichua por la presencia de grupos y pueblos desde el Perú y Bolivia por la vía del Suroriente, desde tiempos muy remotos.” (Dumer, M. 2004, p.23).

En este sentido Landaburu (1994, p.12) expresa que el “quichua”, que sería el que se mantiene en la región sur de Colombia, es un habla producto del quechua chinchay que llegó hasta la actual ciudad de Quito antes de la dominación incaica como lengua vehicular a una cultura comercial bastante fuerte que se extendió por la costa hasta el Ecuador y por la sierra peruana hacia el Sur. Es esta variedad la que va a ser utilizada por los incas del Cuzco en su expansión del siglo XV, XVI; por su parte, los avances de investigación del proyecto arqueológico Qhapac Ñan (2006, p.121) nos hacen suponer que lo que expresa Landaburu y Stark, podría ser cierto, pues se han encontrado restos arqueológicos del camino principal inca en Nariño anteriores a la conquista.

Actualmente, el quechua continúa teniendo un área de difusión bastante amplia con mayor concentración en Perú, Bolivia y algunas variantes en Ecuador y grupos pequeños en Colombia e incluso Chile y Argentina, se puede hablar de dos formas de Quechua específicamente, la norte sureña que comprende variedades dialectales que van desde Pasto en Colombia hasta el Norte de Argentina y la central (Lepe, 2005, p.34). De esta manera, se podría decir que las gramáticas resultado del quechua que se habla en Pasto, se han ido articulando históricamente con las nuevas narrativas, fundiéndose en un “ahora” a manera de constelación.

Actualmente, el quechua continúa teniendo un área de difusión bastante amplia con mayor concentración en Perú, Bolivia y algunas variantes en Ecuador y grupos pequeños en Colombia e incluso Chile y Argentina, se puede hablar de dos formas de Quechua específicamente, la norte sureña que comprende variedades dialectales que van desde Pasto en Colombia hasta el Norte de Argentina y la central (Lepe, 2005).

De esta manera, se podría decir que las gramáticas resultado del quechua que se habla en Pasto, se han ido articulando históricamente con las nuevas narrativas,<sup>23</sup> fundiéndose en un ahora a manera de constelación.

Así, las nuevas gramáticas unidas a las antiguas se van relacionando con la lógica socio-cultural contemporánea, imaginarios ancestrales se van articulando con imaginarios contemporáneos propios de la juventud, ya que como lo observa Barbero (2002, p.28), durante el siglo XVII y parte del XX, la tv permitió que los niños, muchos de los cuales son considerados ahora como jóvenes, accedieran a espacios que anteriormente pertenecían únicamente a los adultos, esa deslocalización de saberes desplazó fronteras entre imaginación y razón, trabajo y juego, la disolución de esos límites entre mundos modificó no sólo la manera en que circulaba la información en el hogar, sino las relaciones entre autoridades paternas e hijos. Estas reorganizaciones en las sensibilidades de los jóvenes produjeron que ni los padres, ni la escuela, ni el libro constituyan actualmente el patrón – eje de las conductas, y que lo joven, fuera desplazando su significado para convertirse en un imaginario que más allá de la edad, se relaciona con ideales propios de la modernidad, categoría sumergida en la cultura de la fragmentación identificada con palabras y relatos rotos del video y cine.

Así, se considera que las nuevas gramáticas a nivel Global y local, muchas veces reivindicar nuevas formas de escritura, oralidades mediatizadas, narrativas que ya no tienen que suprimir del lenguaje aquello que se resiste a una reducción lineal, pero también se considera que estas nuevas gramáticas son los espacios donde se autorrepresentan y enlazan las ideas contemporáneas de lo que es ser joven, pues en ellas podemos observar cómo los relatos ancestrales se van tejiendo con lenguajes contemporáneos, anclando lo antiguo, reterritorializando y ampliando la diversidad, como es el caso de las historietas consideradas como gramáticas rotas; en estas

---

<sup>23</sup> El capítulo de narrativas contemporáneas se enfoca en las oralidades mediatizadas o las llamadas secundarias que son una mezcla entre la oralidad ancestral (que trae todas las tradiciones, mitos, y en general el patrimonio cultural intangible ancestral Latinoamericano) y las nuevas tecnologías (nuevos medios de comunicación que articulan las oralidades antiguas y contemporáneas). Ahora bien, hay que recordar que en estas nuevas tecnologías también se articula la escritura.

nuevas narrativas los jóvenes, no solo revitalizan sus herencias, sino que generalmente asumen posiciones críticas, políticas, frente a su pasado.

Por tanto estas gramáticas son resultado de los nuevos dispositivos de narraciones audiovisuales y tecnológicos que de alguna manera están relacionados con la terminación de un discurso lineal (Landow; 1995, p.44-45). Obviamente al intentar ver en panorámica la problemática de la que estamos hablando, se deshilan otros temas importantes como el de la identidad (o los procesos de identificación), la aparente violencia de la que está impregnada el lenguaje, la importancia de la educación en estos procesos de resemantización, los cánones que imponen formas de escribir y leer que en muchas ocasiones van en contra de la manera como esos estudiantes aprendieron a hacerlo, entre otros.

Es decir que estas articulaciones gramaticales que se pretenden investigar incluidas las lingüísticas, la riqueza semántica, y los imaginarios como parte de esta gramática profunda que es la mitología, se vuelven un pre-texto para trabajar la complejidad de la oralidad en los Jóvenes de la Universidad de Nariño, complejidad socio-cultural que habla de las transformaciones de estos actores sociales, pues se considera que, si de lo que se trata es de trabajar las redes que conforman esta temática, no se puede dejar de lado nada, habría más bien, como lo destacamos, que realizar un estudio interdisciplinario que se aleje de los prejuicios. Esa es la razón por la cual se hace un estudio micro y no se toma una población más grande, y ese es el motivo por el que se dialoga con lo etnoliterario y los estudios culturales.

Por tanto, este trabajo intentó enfocarse en los estudios culturales, pues se considera entre otras cosas que al igual que la etnoliteratura, serían transdisciplinarios, y pretenderían:

*“tomar como objeto de análisis los dispositivos a partir de los cuales se producen, distribuyen, y consumen toda una serie de imaginarios que motivan la acción (política, económica, científica, social) del hombre en tiempos de globalización. Al mismo tiempo, los estudios culturales privilegian el modo en que los actores sociales se apropian de estos imaginarios y los integran a formas locales de conocimiento” (Santiago- Castro, 2003, p.70).*

Esta es a nuestro parecer, la única manera de estudiar honestamente el entrecruzamiento de las memorias en estos actores sociales. ¿Pero se podría decir que algunas de las anteriores postulaciones, propias de teóricos postcoloniales, estudios subalternos y-o estudios culturales, se relacionan con la etnoliteratura?. A continuación se intenta exponer, de manera escueta, cómo dialoga a nuestro parecer la etnoliteratura con los estudios culturales, cuáles podrían ser los puntos de encuentro entre estos, y porque los últimos son pertinentes para el problema etnoliterario.

Si lo etnoliterario, más allá de cerrarse a lo que creemos es “conocimiento”, formas de saber-poder (Foucault, 1997) que continuamos idolatramos y transmitiendo como los discursos científicos, es transdisciplinariedad, lo etnoliterario también debería estar relacionado con los acontecimientos, con lo irreductible<sup>24</sup>, con lo que es mutable y acontece; incluso se podría pensar que lo etnoliterario trataría de abrir brechas para explorar lo que no se ha pensado, se ha disimulado, censurado u olvidado convenientemente por las disciplinas o los estudiosos, en este caso particular sobre lo que no se ha pensado o no se ha dicho pero está ahí, vivo, lo político, lo poético, ético en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño<sup>25</sup>.

Y es que quizá lo que se intenta y espera en esta tesis, es contar el tránsito intuitivo por el que se anda en este tiempo de proliferación de redes deslocalizadas y espacios no definidos, quizá esta investigación busca relatar los pequeños discursos mudos que narran los cuerpos, la música que se escucha en los gestos, lo mito-poético que sentimos en los quechuismos y habita en las señales de manos, señales de vida ancestral andina que imantan, pequeñas historias que sacuden y nos hacen responsable frente a la pulsión teórica explicativa que pretende nombrar “todo” con palabras y-o conceptos que terminan por transmitir “poco” o “nada” porque destiñen las experiencias vivenciales al pretender traducirlas a un lenguaje académico, teorías

---

<sup>24</sup> Como el mito y la poesía.

<sup>25</sup> Si bien es cierto, lo anterior pertenece a la sociolingüística, lo que se trata de decir es que no se han realizado trabajos de este tipo en la universidad de Nariño (cualquiera que sea la mirada, ya sea desde la sociolingüística, antropología lingüística, estudios culturales). En la recopilación de información no se encontraron, y ningún autor referenció trabajos de este tipo. Lo cual tampoco significa que no existan.

y argumentos que despojan a los seres que habitan las historias, las palabras, para hacerse decibles, pronunciables. En síntesis, pequeños relatos que los cánones tienden a invisibilizar, esas diminutas historias que se podrían ubicar dentro de las estéticas del suceso.

De esta manera, creemos que esta tesis tiene que ver mucho con tantear lo que el grafocentrismo nos ha impedido pensar-sentir, (pues recordemos que el eurocentrismo es una postura epistémica, donde Europa se construye en un discurso con sus prácticas) pero también con lo que los jóvenes han dejado de pensar y narrar (por esa herencia) porque no se ubicaba dentro de los límites permitidos, porque evidentemente hemos sido, y continuamos siendo educados para argumentar sin alma, para convencer y explicar, no se les permite ser viscerales, ni arriesgar al escribir en lo académico, por tanto si somos honestos, muchas veces en la educación actual, la escritura está deshabitada de esos otros que nos enseñan a través de sus experiencias vivenciales, en ocasiones la educación que recibimos continúa siendo ese “argumentar la educación” (Skiliar; 2004, p. 7-11), la enseñanza parece seguir siendo “una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad” (Levinas; 2000, p.79-87).

Si eso es así, ¿cómo partir de lo regional y de la oralidad de estos jóvenes con términos prestados?, porque es innegable que mucha de la educación que reciben los Jóvenes, acostumbra a ignorar las raíces, la memoria y saberes ancestrales, nos continúan educando para negar, excluir-incluir con violencia, rechazar la alteridad aunque esté en nuestra propia habla, y nos referimos también a lo que continuamos recibiendo actualmente, todos los días cuando vemos televisión, y entramos a la internet, con los medios de comunicación que promulgando democracia, explotan constantemente lo mercantil y el consumo en los jóvenes.

Por tanto, si eso es así y el grafocentrismo nos ha limitado y condicionando<sup>26</sup>, se diría que estaría estrechamente relacionado con el problema etnoliterario y con esta

---

<sup>26</sup> Cuando se dice que el grafocentrismo ha limitado y condicionado, se hace referencia a las discusiones sobre este tópico que se realizan desde los estudios subalternos y los estudios culturales y que están relacionados con conflictos que son el resultado de la enunciación hecha por occidente sobre Latinoamérica y que en muchas ocasiones ayudó o motivó a que se omitieran conflictos, autorepresentaciones, que se colonizaran imaginarios, sensibilidades etc. .

tesis en varios puntos, primero porque se considera que con la llegada del logocentrismo, y la posterior negación de la historia, filosofía, literatura que habían construido nuestras culturas, muchas cosas fueron invisibilizadas, entre ellos sistemas de comunicación autóctonos como la oralidad,<sup>27</sup> y aunque desde ahí, muchos habitan en los márgenes, posiblemente a partir de ahí se comenzaron a censurar de nuestras maneras particulares de expresarnos, mucho de aquello que como postula Skliar (2004, p.18) parecía etéreo, insondable, inmedible, mágico, todo aquello que nos hacía “ser”, y en segundo lugar, porque con las crisis de los grandes relatos, de las totalidades, de las seguridades, de lo inmodificable y lineal, de los etnocentrismos (quizá del grafocentrismo como tal), se cree que se comienzan a producir nuevas narrativas propias de la tecno-cultura que terminan modificando todo, y quizá habría que arriesgarse a pensar lo que está ausente, y también sentir- pensar lo que hemos invisibilizado pero sigue vivo.

De ahí que para entender desde la etnoliteratura, cómo se articulan las características particulares de las oralidades, las antiguas y nuevas, sería clave partir de lo local, de lo propio<sup>28</sup> por qué se piensa al igual que muchos autores latinoamericanos, como Mejía (2004, p.15,135), que con la llegada de los españoles, de lo que se ha llamado conquista, “se han usado categorías ajenas para explicar nuestra realidad” y lo más preocupante es que aún reconociendo eso, continuamos reproduciéndolo. Entonces, ¿no sería bueno escuchar cómo algunas características de la oralidad de estos jóvenes propician aperturas y nos permiten conversar con nuestra herencia?.

Cada vez aumenta más la tendencia a eliminar ciertas características de la oralidad, más que todo las ancestrales en sus diferentes niveles lingüísticos, por tanto su semántica, y con ello se acrecientan los problemas entre alteridades, se niega el discurso del otro, de lo ancestral, de lo que habita en el habla. Lo anterior por varios aspectos que se discutirán más adelante, sin embargo, lo mencionado parece pasar

---

<sup>27</sup> Oralidad que paradójicamente abordamos desde la escritura, dejando mucho por fuera. Y que evidentemente implica “una manera distinta de conceptualizar y teorizar de nuestras culturas andinas.

<sup>28</sup>Educar en lo propio pero también con lo externo, comunicarnos entre diferentes formas de conocimientos “para no caer en nuevos fundamentalismos a los que esas ideas pueden conducirnos”. Porque terminaríamos haciendo lo mismo que hemos criticado pero a la inversa, pretendiendo que todos los seres entren en un mismo sistema

desapercibido y con ello se aligera nuestra capacidad crítica frente a todo lo que implica que un idioma muera<sup>29</sup>. Al respecto se considera como lo plantea Bruno Mazzoldi (s.a, p.38-44), que al intentar ahondar en lo etnoliterario, es imprescindible hacerse un permanente cuestionamiento frente a lo étnico y ético, afirmar que no hay condición “étnica” sin condición ética, pues lo etnoliterario, que implica lo étnico, contiene necesariamente lo ético, mientras que otros términos como raza no, de esta forma, se pensaría lo étnico, como un término que se refiere a grupos o comunidades que son distintos de la misma forma, que incluye grupos campesinos, indígenas, urbanos, y no como una forma disimulada del racismo ni de manera despectiva para tomar como objeto de estudio solo a determinados grupos. Es decir, que la discusión sobre lo étnico es esencial para discutir lo etnoliterario, y a su vez es trascendental para los estudios culturales, pues estos privilegian aspectos ético - prácticos del conocimiento, y subrayan la pertinencia de aproximarse a las comunidades, para reconocer sus autorepresentaciones, y no solo representarlas. En ese sentido lo etnoliterario sería un espacio teórico- investigativo no acabado, que como lo menciona Héctor Rodríguez: intenta

*enlazar las “ciencias sociales y humanas, trascender la oposición entre la realidad social y la ficción humana, e inscribir su quehacer en los intersticios de los imaginarios socioculturales no solo para el conocimiento de su historia efectiva y de su genealogía, sino también para el ejercicio legítimo de los pueblos de crear y recrear permanentemente el sentido de su existencia histórica.” (Rodríguez ; 2001, p.78 ).*

Así se confirmaría que más que pretender tomar lo etnoliterario como una disciplina, método, verdad absoluta, o un simple ejercicio intelectual de discusión de teorías, sería un espacio móvil del que habría que dudar constantemente, espacio donde se busque, entre otros aspecto, eliminar distancias frente al sentido común, al acontecimiento, al otro, y que como interdisciplinariedad considere necesario y justo que la construcción de los conceptos pueda ser inductivo (análisis de lo local, pero en diálogo con lo mundial).

---

<sup>29</sup> Cuando esto ocurre, mueren los saberes específicos de una cultura y la capacidad de ésta para recomponerse (su poesía, sus sueños...)

Por tanto se considera que este proyecto es etnoliterario y que tiene puntos de encuentro con los estudios culturales respecto a la importancia que se le da a lo ético-práctico, a atender las necesidades y anhelos de los que llamamos nuestros objetos de estudio, no pretender solo objetivizar el objeto de investigación. Esta preocupación por lo político, lo poético y lo ético, se une a la pretensión de no representar, sino de comunicarnos como diversidad, de ahí también la importancia de utilizar un lenguaje accesible a los objetos de investigación, en este caso los jóvenes con los que se estudia esta problemática, y de ahí, la intención de comprender procesos sociales más que detenerse en artefactos culturales como tal<sup>30</sup>.

Este proyecto al ser participativo, permitió vincular al afecto, el corazón, para que los argumentos y las explicaciones repetitivas perdieran peso, para aprender de forma diferente, ir más allá de lo posible y a la vez ser responsables y valorar correctamente los requerimientos del grupo con el que se hizo este trabajo, ir hacia adentro pero sin pasar por encima de ellos, deformando su realidad, sus aspiraciones, o sus luchas. Por tanto, a nuestra manera de ver, sería difícil trabajar este proyecto, y la etnoliteratura sin considerar los estudios culturales en la actualidad, y viceversa, más en este momento histórico, pues coinciden en la necesidad de “redefinir la cultura” manteniendo un diálogo permanente con diferentes campos de estudio y más que todo con los “propios agentes” (autorepresentaciones) (Castro-Gómez, 2003).

---

<sup>30</sup> Más que pretender hacer análisis concretos de textos (artefactos culturales) utilizados o realizados por los jóvenes, la tesis busca entender procesos sociales como la colonialidad. Es decir que un relato realizado por cualquiera de estos jóvenes, entendido como autorrepresentación, cobra trascendencia por el simple hecho que dialogue con la teoría y los autores. Se aclara, que la utilización de las preposiciones “con”, “desde”, “sobre”, están directamente relacionadas con las posiciones epistemológicas, geográficas y éticas de los investigadores y los investigados, y se utiliza comillas porque de otra manera se perderían en el texto.



## 2. CAPITULO I

### GRAMÁTICAS ANCESTRALES

*“1. Runa yndio ñiscap machoncuna ñaupá pachaquillcacta yachanman carca chayca hinantin causascancunapas manam canancamapas chincaycuc hinacho canman/himanam vira cochappas sinchi cascanpas canancama ricurin hinatacmi canman/*

*2. Chay hina captinpas canancama mana quillcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc guaru cheri ñiscap machocunap causascanta yma ffeeniocha carcan yma yñah canancamapas causan chay chaycunanta/chayri sapa llactanpim quillcasca canca hima hina causascampas pacariscanmanta<sup>31</sup>”(Urioste; 1983, p.1).*

La anterior frase es el inicio del texto mítico escrito en el siglo XVI: “Hijos de Pariya Quaqa, la tradición oral de Waru Chiri”, lo que quizá lo convierte en el escrito en quechua más antiguo al que tenemos acceso actualmente, su importancia radica en que desde el primer párrafo, se encuentran las huellas indiscutibles de la situación fronteriza del texto, resistencias, encuentros, desencuentros discursivos que se van consolidando a partir del “descubrimiento de América” y que se muestran en este escrito, que al utilizar una lengua nativa en español, subraya un primer aculturamiento<sup>32</sup> lingüístico como lo plantea Lienhard (1990, p.136-140), conflictos étnicos que no se detuvieron en el léxico sino que se fueron ampliando al campo semántico. Lo anterior narra indiscutiblemente una situación de diglosia, expresada tanto en el escrito en quechua como en la traducción en Español de Urioste (1983), articulaciones que se van formando en el lenguaje desde el momento que se pretende llevar gran parte del mundo oral a lo escrito.

---

<sup>31</sup> La “traducción” del original dice: Si los antepasados de los llamados indios hubieran tenido cronistas sus costumbres no se habrían ignorado hasta ahora. Hubiera pasado lo mismo que con los españoles cuyos hechos heroicos son conocidos hasta el presente.

<sup>32</sup> El término aculturamiento, es un concepto que utiliza el autor citado en toda su disertación teórica, por lo que no se consideró conveniente modificarlo. Como se describió en el anteproyecto y al inicio de la tesis, el término aculturación no es abordado como sin cultura y si bien es cierto podría ser utilizado otro término más acorde con esta investigación, no se consideró pertinente modificar un término que es tan importante para Lienhard (1995) en su argumentación.

Este texto como los de su condición - como los primeros que se generaron en comunidades que ya llevaban un tiempo considerable siendo transformadas culturalmente- son el reflejo de las luchas políticas y del roce de los Andinos con los discursos hegemónicos instalados por los conquistadores, tensiones que finalmente son delatadas en el lenguaje verbal<sup>33</sup>, y que como lo postula Lienhard en la “Voz y su huella”, confirman que las élites nativas, utilizaron muchas veces la escritura europea como estrategia de resistencia, de ahí la importancia de estudiar las relaciones de producción de los textos, detectar los contextos de poder en los que están envueltos estos, como lo propone Clifford (1991, p.25-60), y los estudios culturales contemporáneos, para no limitar la interpretación o quedarse únicamente con ella.

Por ejemplo, en este texto de Waru Chiri se evidencian luchas en el paso de lo oral a lo escrito, dado que la traducción se hace a manera de prosa, y como se sabe, y como lo evidenció Hymes (1987, p. 1), el arte verbal de sociedades tradicionales aunque posee una estructura típicamente poética fue (y es) registrado por los antropólogos, frecuentemente en prosa, desconociendo principios propios de la organización poética como la “equivalencia” (parentesco fónico, estructura sintáctica, acento tonal), entre otros, limitando la traducción y el entendimiento de la cultura de un grupo.

La traducción o interpretación al español actual del inicio del párrafo citado sería: “la palabra de los sabedores de los tiempos primigenios (...)”, y lo traemos a la memoria, lo recordamos, para introducir varios detalles: 1- cómo el mito ancestral tiene un lenguaje poético<sup>34</sup>, y palabras que podrían ser interpretadas como poesías, que continúa entrecruzándose, y atravesando aún las estructuras mentales de los jóvenes universitarios de la región. 2- para entender esta aparente oposición entre la oralidad y la escritura que se marca en esta conquista, pues es de especial interés para esta investigación, y posiblemente insinúa problemáticas que comienzan en este paso. 3-

---

<sup>33</sup>Como dice Osvaldo Granda, en la estructura lingüística del español venía impresa la ideología española, occidental, y se sugiere que ocurre ahora lo contrario, el quechua castellanizado que utilizamos tiene parte de la ideología andina.

<sup>34</sup> Aclaremos que el mito no es sólo poético, es solo la manera como hemos decidido interpretarlo o abordarlo en este capítulo, pues “siempre y en cualquier lugar, todo mito posee aspectos “lógicos”, y todo “logos” nunca deja de estar determinado por matices “míticos”. (Mejía; 2004-pg 504). Diríamos a diferencia de algunos autores que es poesía y mucho más.

Que es una buena referencia para explicar y ahondar en el concepto que se utiliza como título en esta tesis “Ñawpa” y que se nombra en la primera frase, término que como se ha expresado en la introducción se utiliza como metáfora, y que a su vez continúa siendo un concepto que tiene actualidad política, o ligado a ella en algunas comunidades indígenas de la región nariñense, aspecto que también se discutirá más adelante, y que algunos jóvenes de comunidades indígenas mantienen o reconocen.

Pues bien, Arguedas manifiesta que la palabra oral viva es el texto mítico que se va transformado (en Lienhard; 1990, p.299), y evidentemente en el lenguaje cotidiano de estos actores sociales podemos confirmar que cada palabra ancestral, siendo una representación, es una metáfora donde se puede, según palabras de Cuesta Abad, reconocer en el pasado los signos de un presente aún por venir, leer el presente según el pasado (Cuesta Abad; 2004, p.25), y donde el aparente anonimato en el que han vivido estas palabras, se revivifica para retomar su sonoridad, su abundancia cargada de silencio. De esta forma podemos decir que se pretende leer muchas de estas resistencias lingüísticas en el sentido griego o filológico pero también en el indígena (andino), pues si bien es cierto que para los griegos:

*“leer era, en tanto que práctica gramatológica, reconocer en los caracteres de la escritura los sonidos, las palabras, las frases, las modulaciones tonales y, en suma, la energía estética y vital que emergía en la correcta recitación de un texto. Este ejercicio de reconocimiento suponía de por sí un recordar elemental (.....) cuya ejecución más o menos metódica estaba vinculada a la doctrina de la anamnesis.” (Cuesta Abad; 2004, p.25)*

Para las culturas ancestrales andinas, como en la mayoría de comunidades indígenas, la palabra, el lenguaje está vivo, en palabras de Nacimba (2001, p.2-3), en la filosofía Amerindia el “lenguaje es vida”, de esta forma algunos actos que para otros grupos sociales pueden parecer sencillos, o incluso frívolos e intrascendentes, para el mundo indígena no, pues son parte de esa “vitalidad” de la lengua que evidentemente va desapareciendo en la estructura cognitiva de la gente cuando una lengua se va transformando o muere.

Al considerar lo anterior, se ha elegido desarrollar la argumentación de este capítulo de la siguiente manera: se pretende abordar las características del habla local,

particularmente aquellas ligadas a raíces quechuas, ya que son actualmente las principales características que marcan la diferencia entre el habla regional, más que nariñense, “pastusa”, del habla nacional. Deseamos observarlas, leerlas, desde su valoración lingüística<sup>35</sup>, para reconocer la estructura propia del lenguaje. Al hacer esta descripción, lo que intentamos ver, es cómo muchas gramáticas o aparentes normatividades son marcadores que despliegan hacia otro mundo o a uno que vemos como diferente, es decir, que son ecos ancestrales, remanentes que tenemos de ellas y que han permanecido en los márgenes, que en este caso se convierten en brechas a través de las cuales se nos revela su estética, su vida.

Por tanto este capítulo habla sobre cómo estas resonancias ancestrales, nos hacen salir de la cotidianidad, intentamos ver cómo estas gramáticas matizan la vida contemporánea de vida ancestral. Se comienza haciendo una breve descripción de algunas de las principales características del habla local pastusa en los jóvenes de la Universidad de Nariño, esto para familiarizarnos con algunas particularidades léxicas, fonéticas, quizá las más utilizadas por el grupo actualmente; se continúa con la explicación de porqué y bajo qué teorías se sustenta la propuesta de ver los quechuismos como obras mitopoéticas, y se realiza una discusión entre diferentes autores que plantean la relación entre lenguaje, mito y poesía como Arguedas (en Lienhard; 1995), Eliade (1991), Lezama Lima (en Madroñero; 2005), Ricoeur (1998), Heidegger (en Bucher; 1996), Octavio Paz (1998, p.13-67), entre otros. De esta manera se presenta los quechuismos como lo que son, una evocación, una poesía de lo que no puede ser totalmente representado, y que nos invita a caminar “en una región que es palabra mítica y decir poético, abierta hacia lo cósmico y lo sagrado” (en Bucher; 1996). Evidentemente, al ser este trabajo una interpretación, se sabe que se está realizando una mirada, si se quiere, arbitraria dado que se conceptualiza desde el “ahora” de nuestro presente.

---

<sup>35</sup> Es necesario aclarar que la descripción lingüística de las características del habla local es utilizada como pretexto para visibilizar la complejidad de las transformaciones de los jóvenes y para contextualizar a los lectores en el tema ya que como hemos mencionado utilizamos el concepto de gramática en el sentido de Bourdieu.

A partir de lo anterior de lo mitopoético que podemos encontrar en la oralidad, se explican algunos aspectos que permanecen en el habla, aunque cada vez con mayor escasez como es el caso de la dualidad andina entre otros. También es importante subrayar, que en este capítulo se habla de gramáticas y se las toma en el sentido lingüístico, o se comienza con las gramáticas en el sentido lingüístico, pues lo que tenemos actualmente del quechua son eso, gramáticas<sup>36</sup>, palabras, características a nivel fonético y léxico, más que tener “todo” el idioma como segunda lengua, pues como se sabe los dialectos del quechua que se hablan en Nariño son cada vez menos. En el caso de la Universidad de Nariño, se puede decir que hay algunos estudiantes que lo hablan porque vienen de Putumayo (hablan inga y español), otros que llegan de zonas de Nariño donde se habla inga o su influencia sigue siendo fuerte como Aponte, otros vienen de sectores donde son más cercanos los dialectos del quichua ecuatoriano como Ipiales, o pertenecen a comunidades donde se habló alguna variedad dialectal del quichua (por lo que no hablan quechua pero tienen influencia de variedades que vienen del Ecuador), pero en términos generales es difícil que se conozca o se hable completamente esta lengua entre los jóvenes.

Sin embargo, estas gramáticas, que se mantienen, además de ser ecos, siguen siendo necesarias para que se forme el discurso actualmente, para que se articule el lenguaje, y diferentes hablas, y aunque en esa estructura lingüística está impreso el pensamiento español, también está, a nuestro parecer el indígena, pues como dice Gruzinski (1990, p.99), en su texto “La Guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a Blade Runner”, al referirse a la manera como los conquistadores utilizaron determinadas lenguas nativas para evangelizar, las opciones lingüísticas que eligieron los religiosos Españoles al utilizar lenguas nativas con alfabeto Latino, tendieron la más inesperada de las trampas, pues sin darse cuenta, contradecían su propia gestión, ya que al traducir sus sermones por términos nativos, los religiosos remitían a los indígenas al mundo pre-hispánico y abrían las puertas a todas las comparaciones y a todas las confusiones. En un dominio tan sutil como el de la representación eso fue más que un paso en falso (Gruzinski; 1990). Es cierto, ese

---

<sup>36</sup> Parafraseando a Manuel Seco (1996), la gramática es la reflexión sobre cómo está organizada, y cómo funciona el habla. Este autor dice que la gramática es el estudio del “sistema” constitutivo particular de una lengua.

tropiezo ha traspasado la historia y nos muestra que si bien es cierto al utilizar en los lenguajes indígenas la estructura lingüística española se vino impresa la ideología occidental, también ocurrió lo contrario, pues a nuestro modo de ver el quechua castellanizado que utilizamos en este momento mantiene parte de la ideología andina, aunque seguramente ese no fue uno de los objetivos de la conquista.

De esta manera aunque en este capítulo se trabaja la “gramática” a nivel lingüístico, más adelante se tomará el término “gramática” en otro sentido más amplio, como discurso<sup>37</sup>, para comprender y subrayar la importancia del lenguaje, o mejor de la relación entre articulación, gramática, lenguaje, pues como lo dice Foucault (1997, p. 102-106), cuando se habla de lenguaje, de gramática, se habla de articulación, ya que a partir de ésta, se produce el discurso, hablar de articulación es expresar el deseo de ver la red interior de las relaciones. Eso es lo que se intentó hacer, ver las redes inacabadas, lo que hay alrededor de estas articulaciones o este fenómeno de la oralidad en los jóvenes de la Universidad de Nariño, para posteriormente, en otros capítulos, trabajar las gramáticas como discurso y los imaginarios como parte de esa gramática profunda, que es la mitología.

## **2.1 Características principales del habla local con raíz quechua.**

Conocer o re-conocer las características principales del habla local con raíz quechua, o simplemente la importancia de esta lengua indígena en nuestra región, es trascendental y necesario para entender la estructura mítica y poética en el lenguaje de los jóvenes en este momento. A continuación, se considera algunas particularidades propias del habla local de origen indígena, como gramáticas complejas, características muy elaboradas que encierran el hondo sentido de los acontecimientos, palabras que actualizan conocimientos, formas y significados

---

<sup>37</sup> La utilización del término “gramática” como “discurso”, ha sido ampliamente trabajado en los estudios culturales y variadas disciplinas para comprender la trascendencia del lenguaje. Sin embargo, dado que se pretende hacer una arqueología, se comenzó con las características del habla local con raíz quechua, es decir con la gramática de esta lengua desde lo lingüístico para posteriormente tomarla como discurso. Además como se mencionó en el anteproyecto y más adelante en esta misma tesis, se utiliza el término gramática como discurso porque se intenta subrayar la importancia de la lingüística y que sin esta no se podría dar el discurso, por lo tanto se entiende que el discurso también es lingüística.

particulares del rito. Se pretende abordar estas gramáticas que permanecen en los márgenes y que son legitimizadas por las colectividades como “procesos vivos”, por tanto no es nuestra intención reducirlas a datos objetivos, ni detener la tesis en lo estrictamente lingüístico, pues aunque se considera la “lingüística” trascendental para esta tesis, el interés no es subrayar una disciplina más que otra, y como se ha dicho, se busca partir de el entendimiento de procesos sociales, y ver como estos últimos producen o no textos, gramáticas, en fin.

Ahora bien, se aclarará que cuando hablamos de los márgenes en los cuales se encuentran las gramáticas ancestrales, se hace referencia a márgenes que son brechas, porque desde ahí se despliega el mundo andino, desde esos márgenes los mitos continúan cantándonos, es decir continúan siendo, sacralizando y poetizando la experiencia vivencial de los jóvenes al formar parte de sus procesos de transformación e identificación.

Como ya hemos visto en el marco teórico, hay varios estudios que sustentan la llegada del “quechua” a Colombia, sin embargo la más aceptada actualmente es la que hace referencia a que primero entró a Nariño y posteriormente al Putumayo, lo que ocurrió después con esta lengua, es que aparentemente los ingas que habitaban lo que se conoce como territorio colombiano (específicamente Putumayo), fueron aislados de los grupos étnicos del Ecuador (...) y en general de las comunidades del sur cuando en medio de las guerras del imperio Inca, los Pastos los expulsaron. Arboleda Toro (2002, p.25) dice que:

“los ingas, indígenas inmigrantes de Perú y Ecuador que ya se habían asentado en el territorio de Nariño, llegan al Valle de Sibundoy procedentes de Aponte y se instalan en territorio de Santiago y Colón (...) Si esto es así, la llegada de los ingas debió suceder entonces hacia finales del siglo XV o comienzos del XVI”.

La anterior explicación se sustenta con los recientes hallazgos arqueológicos del camino principal Inca en territorio Nacional, y con el hecho de que el Inga siga siendo hablado únicamente en las regiones cercanas a Aponte en Nariño, y que en el resto del Departamento solo haya remanentes de él. Ahora bien, aunque continúa

siendo muy controvertida la discusión sobre si “el quechua” es un solo idioma o varios, en este proyecto se considera la clasificación que realiza Torero (1993, p.1-15), según la cual el quechua abarca básicamente dos subfamilias (Quechua I y Quechua II), la Zona Nariñense pertenecería a una de las tres subramas del quechua II denominada Chinchay Septentrional, pues en este Departamento no solo se habla el dialecto Inga en algunas zonas como Aponte, sino que las comunidades han mantenido y mantienen contacto con otros dialectos del Ecuador que también pertenecen al supradialecto Quichua, de esta manera se podría decir que los estudiantes de la Universidad de Nariño tienen influencia de varios dialectos del quechua o incluso hablan alguno de ellos generalmente el Inga, aunque cada vez en menor proporción. Esto hace que no obstante en la actualidad las características propias del habla local pastusa con raíces indígenas quechuas, sean como se reitera en todo el trabajo, cada vez más escasas, continúen resistiendo y articulándose, pues como se sabe no hay remanentes de otras lenguas indígenas en la región como la lengua Quillacinga o Pasto, dado que hasta donde se conoce, la lengua Pasto no tiene registros gramaticales escritos, y con la conquista se adoptó gran parte del quechua, y la quillacinga aparentemente viene de la misma familia del kamentza que no tiene características marcadas en el habla de Nariño<sup>38</sup>.

Se podría decir que las particularidades obvias o más visibles en este momento, en los jóvenes de la Universidad de Nariño son los que describimos a continuación: a diferencia de otras variedades lingüísticas, el dialecto Nariñense tiene primero, una marcada musicalidad que viene del quechua, segundo, se utiliza con frecuencia los denominados quechuismos, estas dos características son consideradas por muchos autores como Pabón (1988, p.327-334), Landaburu (s.a), entre otros (Mafla; 1996, p. 265, 279) como lo que marca indiscutiblemente el habla de este departamento de las de otros. De este modo se entiende que se trabajó alrededor de ellas, pues son singularidades que los jóvenes mantienen en su jerga, desconociendo con frecuencia que provienen de culturas indígenas; también se estudiará, aunque de manera escueta, otras hablas como las antioqueñas que se han estandarizado a nivel nacional y

---

<sup>38</sup> Lo anterior de acuerdo a las declaraciones de Granda (2006) respecto a que la lengua Pasto y Quillacinga no tiene registros gramaticales.



evidentemente en Nariño, pero sin hacer hincapié en ellas, porque esas otras características las tendría toda Colombia.

Indiscutiblemente la prosodia o musicalidad del dialecto nariñense, junto con otras características propias del habla local se nutrieron de la fuerte influencia del sustrato indígena, como se irá mostrando con ejemplos en el desarrollo de la tesis, y es de suma importancia por su característica estética, y porque en el ámbito teórico es importante entender si esta entonación se perdió o no al entrar en contacto con otras entonaciones, al articularse o no con otras hablas, pues ahí también va gran parte del sentido (como lo veíamos respecto a lo que propone Hymes). En observaciones sobre la fonología del español hablado en Nariño, Albor (1971, p.9) hace algunas referencias claras al arraigo del sustrato indígena quechua en el habla rural<sup>39</sup>, aspecto que es marcado aún en la actualidad, y será un indicador importante en el desarrollo de esta tesis, ya que es una característica que sigue viva y se ancla en lo urbano cuando muchos jóvenes campesinos e indígenas llegan con diferentes hábitos semánticos a la Universidad, incluso muchas de las poblaciones de donde vienen los estudiantes con los que se trabajó, están más bien en los márgenes, porque no serían ni rurales ni urbanos, quizá una mezcla de los dos.

Sobre este aspecto “indígena”, se dice que es una característica que se mantiene entre los países andinos como Ecuador, Perú, y donde se habla actualmente el quechua según sea la variedad lingüística; por su parte, en Colombia, “esta afinidad rítmica se nota también un poco en los dialectos castellanos de los grupos indígenas Guambiano y Páez del Departamento del Cauca” (Pabón; 1988, p.327).

De todas maneras, las variaciones entre jóvenes nacidos en Pasto y los que no, son notorias, ya que mientras el quechua sigue siendo parte de la cotidianeidad de muchas comunidades de Nariño y el Ecuador, y se revitaliza todos los días como una membrana, pues los grupos indígenas y campesinos lo siguen hablando a diario, en la ciudad de Pasto y con la gente que migra hay considerables diferencias, pues hay

---

<sup>39</sup> Según Albor (1971) "algunos de los fenómenos fonéticos son más frecuentes en la población rural que en la urbana inculta, debido, tal vez, a que el sustrato indígena quechua está más arraigado en los primeros que en los segundos".

ausencia de quechuahablantes urbanos. Lo anterior hace que sea más frecuente encontrar gramáticas, o características de la oralidad que se estructuran en el quechua en los estudiantes recién llegados a la Universidad de Nariño de resguardos indígenas, pueblos o municipios, y que éstas se vayan perdiendo o mezclando con el tiempo, porque los jóvenes entran en procesos complejos de identificación, y por tanto de resemantización; incluso con el tiempo, algunas gramáticas llegan a ser concientemente apartadas, rechazadas o hay simplemente una desmotivación frente a ellas.

El habla en Nariño es diversa, ya que la multiculturalidad y variedad geográfica y socio-cultural de la región, sumado a las migraciones e interacciones, inmigración actual, y el aislamiento de algunos sectores más que otros, la marca históricamente, así las personas que habitan las zonas costeras como los estudiantes que vienen de Tumaco o zonas aledañas, ó la sierra y las mesetas, tienen características disímiles y sería riesgoso considerar que la oralidad, o el habla de Nariño o de los jóvenes hace parte de una comunidad lingüística homogénea. Al respecto Ramiro Pabón dice que,

“hay que precisar que en la región Nariñense, que lingüísticamente comprende también la zona Noroccidental de la interdependencia del Putumayo, existe el dialecto propio de las gentes que habitan la sierra y mesetas, y el dialecto costeño que corresponde al dialecto general de la costa del Pacífico más ciertas características del dialecto valluno por razón de la gran influencia que la población del Departamento del Valle ejerce sobre Tumaco y otras poblaciones costeras. Claro está que el dialecto costeño nariñense participa también de algunos rasgos del dialecto nariñense para referirse, en general, a la modalidad que adopta el español en esta zona, sino que debe hacerse la diferencia anotada” (Pabón; 1988).

De otra parte Hugo Albor (1971, p.1) manifiesta que al hablar del Español de esta región, hay que excluir a Tumaco, porque se asemeja más al de la región del Caribe. Las anteriores citas, de trabajos realizados hace algunas décadas, son importantes porque nos permiten hacer comparativos y determinar que algunos aspectos siguen manifestándose de la misma manera, inclusive en el trabajo de campo se pudo confirmar que muchos jóvenes pertenecientes a esta zona Pacífica desconocían totalmente el significado de palabras o características que para los otros hacían parte de su cotidianidad<sup>40</sup>, más que todo las ancestrales. Esta marcada diferenciación tiene explicaciones históricas y geográficas, pero también es cierto que el dialecto Pastuso,

---

<sup>40</sup> En las encuestas, conversatorios y talleres estos estudiantes generalmente dejaron en blanco las hojas, y su participación fue mínima.

por la mutabilidad propia del lenguaje ha tenido profundas transformaciones que están incidiendo considerablemente para que el habla de los jóvenes se transforme en sus características más marcadas, estos factores son la interacción que es más contundente en este momento (Globalización), los medios modernos de comunicación (internet, radio, tv, celulares), nuevas tecnologías, el permanente contacto con el Ecuador, entre otros países, y la inmigración cada vez mayor de personas que vienen de departamentos del norte de la nación, quienes se han establecido en esta zona por diversas razones como re-inserciones, desplazamientos, comercio. Estas interacciones habría que considerarlas para futuros estudios sociolingüísticos, pues de alguna manera han existido siempre, y generalmente no solo se reciben otras lenguas, dialectos o jergas, sino también nuestras hablas terminan expandiéndose a otros sectores, al respecto, María Luisa Rodríguez de Montes (1987, p.95) expresa en “Posibles quechuismos en el muisca y en el español de la primitiva zona de asentamiento Muisca” que:

*“..algunos estudios de Rufino José Cuervo y el Atlas Lingüístico- Etnográfico de Colombia, se lanza la hipótesis de que las tropas que trajo Sebastián de Belalcázar desde Perú y Ecuador-donde venían yanacunas y muchos indios e indias traídos de esas regiones – dejaron en el muisca y en el español actual de los departamentos de Santander, Boyacá y Cundinamarca algunas palabras de origen quechua relativas al vestido, la alimentación y la agricultura principalmente” (...) algunos ejemplos de esos términos que han pasado al español son: arracacha, chunchullos, cancha, coca, china, chupe, guaca, guasca, mute, chamba, entre otros (Rodríguez de Montes; 1987, p.95).*

Así, aunque algunas características del habla Nacional promedio o estándar colombianas van siendo aceptadas y articuladas con gran facilidad por estos actores, como algunas hablas antioqueñas, o viceversa, la musicalidad y los quechuismos propios de la zona Andina siguen siendo parte de la identidad, y es muy difícil que un pastuso adquiera a pesar del tiempo en otro lugar un tono neutro, aspecto que quizá se relaciona con que el sonido puede determinar los procesos del pensamiento, y ser un método eficaz para recordar la cosmología (Lepe; 2006, p.34), (Hymes, 1987, p.2). Si esto es así, la musicalidad que hace tan característica nuestra manera de expresión, pudo no sólo haber favorecido el mantenimiento y reproducción de muchas de las características que aún tenemos vigentes, sino que trae en su ritmo historias y danzares de la cultura prehispánica, sonidos ligados al ritual y al recuerdo.

En general, y a diferencia de grupos de jóvenes que migran a otros departamentos o países por estudio o trabajo, en la Universidad de Nariño los jóvenes aceptan muchas de las características que se guardan en la oralidad, y hacen parte de su identidad. Incluso en los conversatorios hubo un alto grado de reconocimiento sobre su valor histórico, y las miradas y las risas nos hacen concluir que hay aprobación, sin embargo, como se ha hecho referencia anteriormente, es importante reiterar que el habla local de la ciudad no puede ser considerada de manera unificada, además los resultados de las entrevistas realizadas en la Universidad de Nariño han mostrado que a diferencia de algunos jóvenes de estratos altos, los jóvenes de esta institución no sólo se sienten identificados con las características propias del habla pastusa, sino que las revitalizan de forma considerable, aunque por los cánones pedagógicos se continúa considerando que algunos no son “apropiados” para los textos académicos. Evidentemente, los estudiantes desconocen que su jerarquización o su “aprobación”, tiene que ver más con discursos hegemónicos y cánones pedagógicos, y no con la eficacia preformativa de la oralidad.

A continuación se considera algunas de las principales características del habla local en su nivel fonético y léxico principalmente, y otras en su nivel morfológico y sintáctico, únicamente como herramienta para contextualizar e introducir la problemática de las transformaciones de estos actores sociales y la importancia que tiene esta lengua indígena en los jóvenes, dado que a nuestro parecer, el habla pastusa de estos actores ha mantenido características a nivel fonético, léxico (quechuismos), e incluso sintáctico (estructuras quechuas castellanizadas, donde la utilización de gerundios es clave para formar la estructura sintáctica), que continúan poetizando la oralidad de estos jóvenes. Se intenta describir su lenguaje coloquial, su jerga, o algunos de los principales recursos sociolingüísticos de estos, lo cual nos permitió a su vez, acercarnos e ir entendiendo, en otros capítulos, cómo se van articulando los discursos de estos actores sociales. Indiscutiblemente las raíces quechuas son más evidentes en el nivel fonético y léxico así:

## 2.1.1 Variantes gramaticales

### 2.1.1.1 Nivel fonético:

Las características más sobresalientes en el habla Pastusa y que han sido encontradas en los estudiantes son:

La utilización de la “rr” asibilada, que produce un efecto acústico parecido al de la “s”, sobre todo entre las mujeres<sup>41</sup> ya que tiende a ensordecerse<sup>42</sup>. Este fenómeno es bastante interesante ya que hay una desaparición casi total de la rr estridente, rechinante a la que los fonetistas definen como vibrante múltiple, “esta característica fonética se da también en los llanos de Casanare y Arauca” (Florez; 1978, p.25)”. Esta particularidad se va modificando en los estudiantes a medida que pasan los semestres, y lo que ocurre es que se van acercando al patrón colombiano estándar, que es el resultado de una mezcla de la entonación de varios dialectos, produciendo que la entonación marcada entre las personas que vienen de otros municipios, se vaya, en muchas ocasiones, alejando bastante del tradicional patrón dialectal pastuso.

Se observa en el “Español Andino” que las palabras de tres sílabas o más, llevan a menudo un acento adicional en otra sílaba, acaso no tan fuerte como el acento léxico, pero lo suficientemente notorio como para dar la impresión de estar escuchando palabras más o menos esdrújulas, a este cambio de la sílaba acentuada, algunos lingüistas le llaman sístole. Lo anterior es curioso, pues según Remigio Cáceres (2007), el quechua no tiene acento, o más bien no utiliza la tilde europea, la acentuación occidental, ¿entonces el quichua utilizó el alfabeto pero no la acentuación?, al respecto Lizbeth Jacanamijoy (2007), miembro de la comunidad Inga, y estudiante de la universidad de Nariño afirma que el quechua y el Inga no usan la tilde en la escritura, es decir que no se utiliza el acento latino, por tanto la

---

<sup>41</sup> “En el sur y el centro de Nariño la entonación es muy suave, blanda, afectiva melodiosa, sobre todo entre las mujeres. Es una entonación particularísima e inconfundible en el panorama del Español hablado hoy en Colombia. No es castellana desde luego. Probablemente tiene elementos de lenguas y dialectos indígenas(...)la rr asibilada tiende a ensordecerse sobre todo en las mujeres” (Montes; 1986)

<sup>42</sup> Sería interesante más adelante hacer una perspectiva de género considerando además que son las mujeres las encargadas muchas veces de transmitir o favorecer la reproducción de estas hablas tan particulares.....

acentuación propia del quechua, solo se mantiene en la oralidad, no en la escritura. “ése acento que se marca en las palabras no se usa en la escritura” (entrevista Lizbeth Jacanamijoy). Lo cierto es que parece ser que no hay acento ortográfico en el quechua, y aunque algunos textos antiguos en quechua lo tienen, se debe más a conflictos interétnicos, es decir estaría relacionado con la situación de diglosia que se dio en esa época entre estos dos idiomas, pues como dice Frank, Salomón (1993, p.231), incluso el texto mítico de Huarochirí, escrito en quechua, posee el sistema gramatical y la ortografía de los textos cristianos divulgados para fines de catequesis. Abreviado, sería interesante verificar esto, pues la doble acentuación podría hablarnos de las huellas, de las luchas entre dos lenguas, dado que podría ser una especie de acentuación quechua que se mantiene, y se articula, en algunos casos, a la occidental. Esa indagación es muy importante ya que en la prosodia también está el sentido y el sin sentido.

Al respecto pudimos encontrar en las referencias de algunos autores como Albor (1971, p.18) lo siguiente: “creemos que las palabras de más de dos sílabas participan de una doble acentuación, que se refleja en la emisión de grupos fónicos. Al acento primario precede el secundario”. Este fenómeno se sugiere podría estar profundamente relacionado con el quechua, pero solo una investigación profunda, elaborando un diagnóstico sociolingüístico<sup>43</sup>, y/o realizando un seguimiento más detallado podría llevarnos a concluir eso (como investigaciones en archivos históricos, y estudios comparados). El texto del que estamos hablando, “Observaciones sobre la fonología del Español hablado en Nariño “ de Hugo Albor de 1971 se considera un texto valioso históricamente, porque aunque en su lenguaje se delata la influencia de la construcción de nación y su discurso “purista” cuando hace referencia a “lo culto”, o lo “inculto” de las hablas de Nariño, nos describe detalladamente las marcadas diferencias entre “lo rural” y lo “urbano”, si a esto se le agrega que la primera zona siempre tuvo mayor influencia indígena, y que algunas de esas características todavía son marcadas en el quechua actual, y en características

---

<sup>43</sup> De ahí que también se considere importante en la reflexión pedagógica del último capítulo, capacitar a estudiantes de Lingüística, Etnoliteratura, entre otros, para que a futuro se pueda trabajar sobre la diversidad etnolingüística de esta región.

propias del habla local que vienen de esta lengua indígena, se podría fácilmente comparar y confirmar que muchos que aún persisten son indígenas y no meramente coincidencias. Ejemplos en el habla de los jóvenes: órasíte, múchácha, álmuérzo<sup>44</sup>,

Por otra parte, según Ramiro Pabón (1988, p.327-334), Nariño es una de las pocas zonas de Colombia donde no hay yeísmo, y eso podría estar relacionado con el quechua, si no es así, significa que nos hemos acoplado a los estándares nacionales, o definitivamente, podría estar relacionada con características fonéticas ancestrales. La anterior hipótesis podría ser confirmada con la afirmación de Hugo Albor (1971, p.13) cuando dice que “la conciencia de la oposición fonética entre (l) y (y) se manifiesta en algunas personas, decimos que eso es una realidad lingüística. En Pasto, Ipiales, Túquerres, y otros pueblos nariñenses, se hace la distinción entre (l) (y)”. Recordemos que las zonas mencionadas, son de importante influencia quechua pues los grupos indígenas que las habitan aunque no hablaban esta lengua, la adquirieron con la estrategia utilizada por los conquistadores para evangelizar, y actualmente todavía es muy marcada la resistencia de muchas de estas gramáticas quechuas, aunque no se hable el quechua totalmente.

Se diría que la musicalidad del quechua que permanece en nuestra habla tiene una conexión con el tiempo mítico, con lo sagrado, que la hace arquetípica, transhistórica, no es únicamente que las comunidades le den características fonéticas para que se favorezca su memorización como lo dice Walter Ong (1994, p.38-42), es que está impregnada de santidad, por eso perdura, los ritmos, los espacios, hacen parte de ese ritual respiratorio. Ritual que nos habla de la poética en lo oral y que se vincula a lo que se quiere transmitir.

### **2.1.1.2 Nivel léxico**

En este nivel se nota en general una pérdida del rico e interesante caudal de quechuismos que singularizaba tan nítidamente el habla de las zonas de Pasto y sus

---

<sup>44</sup> Estos ejemplos fueron confirmados por los estudiantes, generalmente por los que venían de pueblos cercanos a Pasto.

alrededores, sin embargo hay aún, aunque son contadas, palabras que subsisten con fortaleza, por lo tanto, éstas metáforas que continúan en una cadena de transmisión como resistencias lingüísticas, ameritan una mirada más interdisciplinaria o transdisciplinaria<sup>45</sup>, pues a través de ellas la estructura de la ideología cimentada en el mito, continúa fortaleciéndose a través de la oralidad. El léxico del que hablamos tiene bastante empleo en la actualidad de los jóvenes universitarios, este es el caso de: “Guambrita”, “Guandera”, “Tiritingo”, “Chuma”, “guagua”, “ñapanguita”, “guango”, “chaza”, “chara”, chumados, achucar, guazca. Se escuchan “cocha”, “guagua”, “ñapanguita”, “guango”, “chaza”, “chara”, chumados, achucar, guazca, y se continúan escuchando con gran frecuencia los clásicos “Achichay” (que frío, escalofrío), “Achichuy” (frio), “Achichucas” (calor). Otros términos de origen quechua, de uso cotidiano, van desaparecido casi en su totalidad en los grupos de clase alta, mientras que en los sectores populares han tenido una espera, esperanza otorgada por la colectividad.

Es importante anotar que la oralidad de alguna manera recupera estas palabras y podría decirse que les vuelve a dar un uso social, ya que al difundirse, las personas las escuchan por primera vez o las reconocen y vuelven a utilizarlas, términos en peligro de ser olvidados se recuperan gracias a estas dinámicas, y comienzan un nuevo proceso de transmisión. Esta recuperación, y revitalización como lo menciona Landaburu (1994, p.40-60), no es entendida como una fidelidad al pasado, sino como una recreación simbólica, una instauración de la capacidad de convocatoria<sup>46</sup>, una transformación de las normas para que puedan volver a crear los objetos de la cultura y realizar nuevas creaciones”. Ejemplos de lo anterior son:

*cuyigans*,

*charguayaco*,

*jugangapa* (apa=para), la traducción sería para jugar;

*sugratico* (*sug=un*), la traducción sería un ratico,

*augto* (*auto*)

---

<sup>45</sup> Es necesario aclarar que la utilización de las características lingüísticas del habla local son utilizadas como pretexto para visibilizar la complejidad de las transformaciones de los jóvenes y para contextualizar a los lectores.

<sup>46</sup> Convocar es entendido en términos de “nuevas creaciones”



Estas tres palabras, producto de las revitalizaciones que hacen los jóvenes, fueron expresadas por un estudiante de la Universidad de Nariño de la comunidad Inga, en la penúltima palabra se utiliza el prefijo sug como préstamo lingüístico, y en la antepenúltima palabra se utiliza el sufijo sug.

También se utiliza, mientras se habla en español expresiones como: *Santiagomanda*, *Pastomanda* (manda es un prefijo que se utiliza para decir que una persona es de tal sitio).

-Por otra parte, “significando "sí" dicen constantemente "ajá", con voz articulada, o sin abrir la boca, como hacen a menudo muchos costeños. Respecto a esto, Moreno (1987, p. 21) incluye el jajáj como parte de las voces comunes, de los quechuismos utilizados en Nariño y menciona que él !ajá! "expresa sorna manifestación de que ya se sabe algo y además complacencia y aprobación”. De todas maneras habría que profundizar esto porque el “aja” se utiliza en otras regiones del país y la explicación de sus orígenes es diferente.

-En la ciudad hay una serie de toponimias cuya estructura es indígena (quechua), y que por obvias razones es utilizada por los jóvenes, algunos ejemplos de lo anterior son: Pandiaco, Catambuco, Anganoy, Canchala, Bomboná, Caracha, Morasurco, tienda Ayawaska, el huayco, el bar chulla Wary. Ahora bien, ¿cuál es la percepción que tienen los jóvenes frente a esto? muchos saben que se tratan de palabras indígenas, otros no, pero en general, se sienten identificados con ellas, y esos procesos serán trabajados más adelante.

En este recorrido hemos ido viendo como la lengua ancestral Andina “el quechua” está presente en estos jóvenes universitarios, en las letras de las canciones, en toponimias y nombres de objetos, animales y plantas (entre otros), pero se considera que “el quechua” en el Español andino que hablan estos jóvenes está también en la estructura y ritmo del Español que hablan; en las conjunciones verbales. Ejemplo: pasar, dar, en presente progresivo “démelo pasando”.

De ahí también la importancia de utilizar nuevos métodos de educación para incentivar y no dejar en el olvido las problemáticas. De alguna manera muchas de estas palabras, y en general las gramáticas, son parte de ese pensamiento filosófico y poético que nos habla de la cosmovisión andina, de nuestras mezclas. Si bien es cierto muchas de estas palabras, así como el idioma ha dejado de utilizarse porque es una decisión de las colectividades que legitiman estos cambios, no podemos dejar de lado su resonancia, lo que aún nos dice, eso sería asumir posiciones acrílicas y desligadas del control cultural del que habla Bonfil (2007).

### **2.1.1.3 Nivel morfológico**

-Hay indigenismos morfosintácticos que se representan por la forma perifrástica<sup>47</sup> más el gerundio como: de rabia puso rompiendo la olla, (Urquijo, p.398), sin embargo hay que recordar que la perífrasis también enriquece el Español de manera marcada, por tanto habría que determinar de qué manera se puede distinguir las perífrasis que vienen del quechua y del Español. Más adelante se explicará por ejemplo la importancia que tiene el “ser” en el mundo Andino y también marca la manera como se habla en esta región a través de Gerundios.

- También es común la utilización del doble posesivo como, “éste es tu cuaderno tuyo”, “su papá de usted” (testimonio-Encuesta 2007). Aunque hay que subrayar que continúa siendo más frecuente encontrarlo en los estudiantes que vienen de diferentes regiones de Nariño, que en los pastusos.

### **2.1.1.4 Nivel sintáctico**

-Persiste en todos los niveles la elipsis “orasite” por “ahora si te van a regañar”, con la particularidad que la dice la persona que teme algo penoso o desagradable para sí misma. Esta expresión es una de las características más importantes a nivel

---

<sup>47</sup> “perífrasis o circunlocución significa “rodeo de palabras”, y consiste “en una suma de formas verbales mediante las cuales se expresan ideas que podrían condensarse en un solo verbo..” La definición del término morfosintácticos, es realizada por Urquijo.

sintáctico ya que su uso es frecuente y generalizado, se podría decir que el orasite junto con él vos, son utilizados indiscriminadamente por los pastusos”.

Se oyen insistentemente verbos utilizados en futuro con valor de imperativo: esperará un momentico. Esto aparece mucho en las canciones del grupo de rock Bambara Banda y evidentemente en el habla cotidiana de los jóvenes.

En anexos se presenta un glosario de los Quechuismos, y Toponimia utilizadas frecuentemente en los jóvenes de la Universidad de Nariño, para facilitar su lectura también se incluyo algunas convenciones y aclaraciones utilizadas al describir el significado de las palabras.

#### **2.1.1.5 Tópicos importantes en la cosmología Andina**

Se sabe que una de las concepciones claves en el pensamiento andino es la de la dualidad complementaria que se desprende de la idea de los gemelos míticos, ampliamente expuesta por Osvaldo Granda en Comunicación desde la Periferia y otros. Esta dualidad andina se continúa escuchando en el léxico de los jóvenes, aunque en menor cantidad, y se diría que casi de manera espectral. En Comunicación desde la periferia, Osvaldo Granda describe que:

*“La permanencia de una concepción dual en la cultura latinoamericana es complementaria y se verifica en la rica tradición mítica de génesis con la cual se explica el origen de los seres y las cosas desde la pareja. De ahí provienen las lagunas, las rocas, los seres humanos y animales que pueblan la tierra.*

*Pedro cieza de León, entre muchos cronistas, inicia el señorío de los Incas transmitiendo la tradición de los hijos del sol. En los primeros tiempos, estando poblada la tierra, sobrevino un fuerte diluvio que sacó el mar de sus límites y llenó de agua toda la tierra, de modo que todos perecieron. Los informantes de Cieza, wankas y chucuitos, le contaron cómo, a pesar del diluvio, algunas parejas lograban salvarse escondiéndose en cuevas y otras en una balsa; de esas parejas provienen todos los pueblos.*

*(Aquellos.....) Hanan y Urin son las clásicas oposiciones en el pensamiento Inca, trascienden de las oposiciones naturales a las humanas y a la organización del tiempo y el espacio. Así el Cuzco se dividió en dos parcelas ocupadas por los hanancuzco y los urincuzco. Hana es lo alto, masculino, derecho, diurno y, por ende, de carácter solar. Urin es abajo, femenino, izquierdo, su carácter es nocturno y lunar.*

*De la concepción mítica de la filiación sexual de los seres y las cosas los andinos entendieron oposiciones como .hombre-mujer, sierra-mar, ladera y llanura, huaico-pamba, blanco-negro,*

*yura-yana, vida-muerte, causag-huañuc, luz-oscuridad, lo comestible y no comestible, yungas-chiris ” (Granda; 2006- pg 145).*

Esta dualidad, se cree que sigue siendo importante aunque como remanente o de manera intermitente en el habla de los jóvenes que llegan a estudiar a la Universidad, dado que no es del todo visible. Lo anterior puede comprobarse en algunas de las palabras que se exponen a continuación enunciadas por estudiantes:

\*Palabras en Español y quechua que mantienen su vínculo con la dualidad andina:

Indi=sol, luna=luna;

Huaico y huaicoso= la gente de tierra caliente, gente de clima frío; y la pamba como llanura es más que todo reconocida en palabras adheridas como rumipama

Taita=pensador, máma.

\*Palabras que se siguen utilizando en quechua en la cotideaneidad de estudiantes indígenas:

Rupai=caliente, chiris=frio (no se utiliza yungas sino rupai);

Yagé y pinta. En medicina tradicional.

Esta dualidad no se queda en el léxico, sino que se mantiene a escala semántica como se verá posteriormente en algunos rituales como el de las guaguas de pan, donde incluso a nivel urbano se continúa atendiendo que los alimentos pertenezcan a zonas cálidas y-o frías, o en mitos que narran los jóvenes de las extensiones de la Universidad, sobre los “gemelos ancestrales”<sup>48</sup>. Ésta dualidad andina se ha ido resemantizando con gramáticas coloniales y actuales como se puede detectar en los relatos realizados por un estudiante del municipio de Ospina:

*-Con respecto a enfermedades de la región se cree que la cura de una enfermedad se realiza con un remedio de su opuesto. Ej: cuando una persona está cerca a temperaturas altas producidas por llamas, estufas, o ha estado durmiendo, ella nunca debe salir al frio de un momento a otro, porque se produce un mal llamado enfriamiento, (cambios bruscos de temperatura). Para tratar el enfriamiento una enfermedad de origen frio existen remedios*

---

<sup>48</sup> Por ejemplo, un joven de Túquerres narró el mito del origen de los gemelos ancestrales, resemantizado y con variaciones, pero guardando elementos claves que más adelante se describirán. Y otro estudiante relató el origen de la luz y la oscuridad en el pueblo Inga, evidenciando en su relato, que la dualidad comienza siendo andina, y poco a poco se occidentaliza.

*calientes como: el narciso negro, el alcohol, el eucalipto. Por otra parte para tratar enfermedades de origen cálido como la fiebre en los niños, se la puede controlar utilizando remedios de origen frío como lo son: la hierba buena o la planta conocida como manzanilla.*

*- En mi región siempre ha existido una relación del color blanco con todo lo bueno, con la pureza, y otra relación de lo negro con la maldad, con la envidia o la tristeza. Un mito que nuestros antepasados nos han contado para enseñarnos esto es el mito del duende blanco el duende negro.....*

Como se puede leer en los párrafos de arriba, hay rasgos contemporáneos que se marcan de manera evidente, y que se van articulando a las creencias ancestrales de la dualidad andina (como la estufa y la idea de lo bueno y lo malo propio del pensamiento occidental de no complementación)<sup>49</sup>.

**Gerundios:** La utilización de gerundios es frecuente encontrarla en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño y en general en todo el Departamento, lo que sugiere ser el resultado de la conexión con el quechua. Para Mario Mejía Waman (2004, p.96) en “Teqse, la cosmovisión Andina y las categorías Quechuas como fundamentos para una Filosofía Peruana y de América Latina” estas expresiones exponen el ser continuo y dinámico de la persona andina; dinámico porque siempre va cambiando y continuo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo. Es decir, que estas expresiones no son gratuitas, sino que representan filosofías de vida, concepciones particulares del mundo Andino en la actualidad. Este mismo autor y otros como Mignolo (1995, P.59-69), Mariategui (en Mejía, P.15), afirman que estas palabras indígenas, son conceptos que no solo nos hablan del pensamiento ancestral, sino que a través de ellas nos acercamos a nuestras propias realidades y necesidades, por lo que su reflexión es importante. Se considera que en el caso del lenguaje cotidiano de estos jóvenes, y la castellanización del quechua, también se delata ese “ser” y ese “existir” propio de esta cultura andina, es decir que ese pensamiento ancestral se ha incorporado al contemporáneo, lo anterior puede comprobarse con facilidad atendiendo a las expresiones de estos jóvenes expuestas en la letra de sus canciones<sup>50</sup>, en saludos como: ¿qué estás haciendo?,

---

<sup>49</sup> Es pertinente aclarar que esta tesis al partir de los estudios culturales Latinoamericanos (teorías postcoloniales) busca ver la relación entre la oralidad, y procesos sociales de producción, distribución y recepción de artefactos culturales, como el colonialismo, la colonialidad, y la globalización, más que detenerse en el análisis de los artefactos culturales en sí mismos (como análisis de textos concretos realizados por los jóvenes).

<sup>50</sup> En las letras de canciones de cantantes solistas como Paola Coral o grupos de rock de la Universidad como la popular Bambara Banda.

¿dónde estás yendo?, entre otros. Las anteriores declaraciones también son comunes en quechuahablantes, más otras que confirman que el andino se consideraba un “ser” que vivía en un tiempo y espacio histórico, (un ser continuo y dinámico).

Se considera que las características expuestas en este fragmento de la tesis, junto a los gerundios<sup>51</sup>, nos guiarán en el entendimiento de esta lengua indígena, y en la comprensión paulatina de articulaciones de imaginarios y nuevas narrativas en los jóvenes de la Universidad de Nariño.

## **2.2 Mito y poesía en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño**

En el anterior subcapítulo se mencionaron algunas de las características del habla local en su nivel fonético, léxico, morfológico y sintáctico, como pre-texto para contextualizar a los lectores, e iniciar a sondear la complejidad de las articulaciones de las gramáticas en los jóvenes de la Universidad de Nariño, a continuación se reflexionará sobre la importancia de estas características del quechua que permanecen en la oralidad de estos jóvenes, teniendo en cuenta su estructura poética y mítica, se deshilará la relación que guarda este proyecto de investigación con el mito, desarrollando varios aspectos claves en la argumentación, primero se explicará filológicamente el término “mito”, posteriormente, por que se consideran los quechuismos como obras mitopoéticas, y de qué manera se puede relacionar la etnografía con el carácter poético de estas palabras, finalmente como se conecta todo lo anterior a la cosmología andina.

Si se tiene en cuenta que el mito se expresa dependiendo de la época, y que este atraviesa la cultura y la literatura contemporánea, se podría decir que hay una

---

<sup>51</sup>Si bien es cierto la utilización de gerundios se da en otras regiones, la clasificación o profundización de cuales son prehispánicos y cuales españoles, tendría que ser, a nuestro modo de ver, una investigación que se debe realizar desde la lingüística, por especialistas que estén interesados en estos temas. Este trabajo, intenta subrayar de manera muy simplificada y solo para contextualizar al lector, que desde el pensamiento Inca la utilización de gerundios estaba relacionada con su filosofía de vida, y que gran parte de esos gerundios siguen siendo utilizados en esta zona. Ahora, es curioso que las zonas andinas y que varios estudios sobre lingüística enfocada en lo andino, también hagan referencia a esta característica como por ejemplo, Urioste, Pabón entre otros; por tanto se considera que la aclaración sobre cuales son prehispánicos y cuales no, sería un trabajo interesante que se podría realizar a futuro

estrecha relación entre lenguaje y mito, no como dos caminos paralelos sino cruzados que necesitan alimentarse mutuamente, pues para algunos autores especialistas en estos tópicos como Octavio Paz (1998, p.34), parece indiscutible que todas las palabras y formas del lenguaje tienen una naturaleza primariamente mítica, incluso, para ser más precisos, se cree que debería hablarse también de la articulación de varias clases de mitos en esta investigación, con diferente vinculación y valoración en el tiempo y lo social, pero lo intentaremos más adelante porque en este capítulo nos interesa hablar de quechua y su vínculo con el mito ancestral<sup>52</sup>.

Se puede comenzar relacionando el mito antiguo, latente, sagrado, con el profundo sentido de revitalización que han logrado mantener las culturas prehispánicas a través de su resistencia, de su incansable retorno en el tiempo. Recreación, recomposición de la realidad que las ha vuelto más activas, más vitales. Mito, que tendría la particularidad de contarnos sobre el origen de las palabras y su estructuración en la vida de nuestros antepasados, nos referimos al “runa simi” (idioma del hombre), el idioma del inca como mito de origen y sus quechuismos como “documentos vivos, historias verdaderas” en el sentido que lo manifiesta Eliade, M. (1991, p.11), gramáticas profundamente complejas que contienen acontecimientos y actualizan sabidurías míticas, formas y significados particulares del rito. Pues bien, comencemos diciendo que:

“algunos filólogos, principalmente del siglo pasado, opinaban que había que derivar *mythos* de *myo* (“cerrar”, sobre todo, los ojos y la boca) como *mí-stica* y *mi-sterio* (...). Otros hacen proceder la palabra de la exclamación griega *mú*. Esta etimología tampoco ha sido aceptada por los autores más competentes (...).Gustav Stählin, por su parte, cree que es más justificado el recurso a la raíz *meudh-mudh*, que se encuentra en muchas lenguas indo-germánicas con un abanico de significaciones muy amplio, aunque todas ellas emparentadas entre sí: recordar, aspirar, preocuparse, etc. En este sentido constituiría una prueba bastante eficaz de la validez de esta etimología la palabra gótica *maudjan* (“memoria”, “recuerdo”) y, aún más claro, la eslava *mysli* (“pensamiento”, “reflexión”). Entonces, y de acuerdo con la propuesta de Gustav Stählin, la significación original de *mythos* se movería al entorno de los términos pensamiento, representación. (...) creemos que es posible afirmar con argumentos convincentes que, originariamente, *mythos* significaba lo mismo que *logos*: palabra, discurso hablado (...). El mito como palabra, en cambio, se relacionaría con aquello que ha de suceder o que ya ha sucedido,

---

<sup>52</sup> Los ejemplos a este respecto se darán en el subcapítulo de mitos ancestrales, dado que esta primera parte intenta detenerse en lo teórica (teniendo en cuenta que se hace una etnografía del pasado), para que posteriormente dialogue con los relatos de los jóvenes. También hay que tener en cuenta que la manera como está dividida la tesis en capítulos se hizo de manera consciente porque cada capítulo es un eje temático y no se considera pertinente mezclarlos, pues quitarían un poco la intención que se vea claramente esta diferencia entre ejes y cómo poco a poco se va encadenando todo.

es decir, el mito indicaría la palabra poderosa, autoritaria, autoevidente, reveladora de la divinidad, que crea con poder y plenitud aquello que evoca (...) el lenguaje del mito no induce a discusión: no argumenta, sino presenta” (Duch, p.64-67).

Evidentemente, si se considera a los quechuismos como palabras del discurso hablado, obras poéticas, metáforas ancestrales que por pertenecer al lenguaje podrían considerarse hechos estéticos como lo plantea Borges (Dadon; s.a), serían también, según lo piensa Arguedas (en Lienhard, 1990, p.299), palabras orales vivas, metáforas ancestrales que constituirían el texto original que se transforma, texto perteneciente al tiempo mítico, representaciones como lo dice su etimología, reveladoras de la divinidad, de lo sagrado. En este sentido, las palabras y gramáticas en general, transmitidas por la oralidad, serían a nuestro parecer las que han promovido que, a pesar de que no haya quechua hablantes en la actualidad en Pasto, y el porcentaje en otras zonas de Nariño sea mínimo, por múltiples razones, entre ellas el purismo y su discriminación con las variaciones lingüísticas, el quechua se mantenga en pie transmitiendo el espíritu andino, conectado con el origen y sobre todo con la legitimación que le continúa otorgado la colectividad. Estas palabras antiguas que siguen hablando, destellan por su sacralidad, y se imponen gracias a su eficacia *performativa*, perteneciendo al lenguaje coloquial de los jóvenes, se revelan ante estos actores sociales en la cotidianeidad para abrir el momento, conversar con los ancestros, con la alteridad de los antepasados. Los quechuismos en la oralidad nos traen a memoria, nos hacen recordar, reflexionar sobre lo que es decir, sobre lo que nos hace “ser” en los andes. Palabras, gramáticas que realzan nuestro transitar por el lenguaje original donde se fecundan los mundos andinos, de ahí que “la palabra propiamente poética se oponga a la palabra común que se degrada, ya que lo poético es el lenguaje original del hombre (...) de donde surge la condición de posibilidad de un mundo: Allí donde hay lenguaje, hay mundo” (Bucher, 1996, p.153-154)

Cada vez hay menos hablantes del Quechua en Nariño, pero sus sonidos siguen ahí titilando, como expresiones que resuenan y cuentan historias ancestrales, su sacralidad les impide dejar de decir, son el hogar del alma ancestral andina que continúa tejiéndose, formando territorio liminal. No son lo dicho, son el decir, “son



decir” que puebla y reproduce de espera en los intersticios. Este idioma continúa cantando tenuemente a manera de susurro para conversar con el tiempo de los sueños.

Milcia Eliade en “Mito y Realidad“, expresa que únicamente recitando y celebrando el mito nos impregnamos de la atmósfera sagrada, solo de esta manera nos hacemos “contemporáneos” con los otros, salimos del tiempo cronológico hacia el tiempo sagrado, entonces, ¿no recordamos, reactualizamos el mito cada vez que las entonamos?, no retornamos para ser?, si ellas “son”, como las declaraciones de los Uitoto a Preuss: “las palabras, los mitos”, ¿no hacemos lo anterior con los quechuismos como mito, palabra original?, estas palabras casi silenciosas se han mantenido en los márgenes, morando allí, con el corazón, transmitiendo lo andino en la respiración cuando las pronunciamos. Pronunciarlas es recitarlas. Recitarlas es entrar en el ritmo tenue de la respiración mítica- compartida, donde la palabra-gesto es condición de posibilidad. Son tambor que convoca, llama, anuncia el regreso, marcando modelos, haciendo propuestas de vida, matizando la identidad<sup>53</sup>, como la función principal del mito del eterno retorno que “es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas” (Eliade, M; 1991, p.14), o como lo menciona Lluís Duch en “Mito, interpretación y Cultura” respecto a que habría que tener en cuenta que a través del mito se autorrepresenta la conciencia de identidad de las comunidades humanas (Duch, p.88).

Por tanto diríamos, que muchas de las características que han persistido, en este caso en nuestra habla, no son solo resistencias lingüísticas que tienen información valiosa que nos invita a reflexionar, meditar sobre nuestro pasado para no seguir escapándonos de él, ni tampoco simples aferraciones al pasado como lo comenta Landaburu (1994, p.5), sino procesos vivos por medio de los cuales las sociedades y culturas se representan y experimentan sus propios cambios, sus identificaciones. Porque recordemos que “No hay eterno retorno sin una transmutación. Ser del devenir, el eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma y no hace devenir más que aquello que es activo” (Deleuze, 1995, p.4).

---

<sup>53</sup> identidad que sería entendida más bien como procesos de identificación.

La poesía, lo mítico, la imagen, todo este sistema poético del que habla Lezama Lima (en Madroñero, 2005, p.1), funciona de manera circular, por eso es transhistórico, por tanto se considera que los quechuismos y algunas gramáticas indiscutiblemente poetizan y sacralizan el mundo contemporáneo de los jóvenes de la Universidad de Nariño, dado que son metáforas que “están referidas al mundo, al mundo de la vida” (Ricoeur, 1998, p.203), de esta manera, leer una palabra con lo que dice y esconde, con ese silencio o misterio con el que puede estar cargada, sería desplegar el mundo al que esa palabra abre, las palabras son historias que abren los mundos, leerlas sería, parafraseando a Benjamín, reconocerlas, recordar su vitalidad, su estética al recitarlas (Cuesta Abad; 2004, p.25). De ahí que para Ricoeur, el sentido de leer reside en desplegar el mundo al que la lectura abre (Ricoeur en Mapas Nocturnos, 1998, p.203). Ejemplos de lo anterior son las toponimias utilizadas en la ciudad, que hacen parte del patrimonio cultural intangible y de la cotidianeidad de los jóvenes encuestados como: Pandiaco, Bombona, Caracha, Churo, la Cocha, Calambuco, Chambú, solo por nombrar algunas.

Pues sí, en nuestra oralidad todo lo que está impregnado de este idioma ancestral quechua es único, por tanto reducirlo no sólo es injusto sino imposible, por eso lo que intentamos es mostrar que la complejidad de ciertas características del habla que permanecen, no pueden ser limitadas, y que al articularse con lo contemporáneo se vuelven, a veces más oscuras y a veces más claras, pero en síntesis mantienen su complejidad poética que se desprende de su origen mítico, por lo que deben ser sondeadas exhaustivamente, considerar en ellas resistencias, conflictos, desencuentros, luchas, pero también y esencialmente “lo estético”, lo que haga falta para entender y tener en cuenta las estructuras de las relaciones de fuerza presente (Bourdieu- 2001).

Ahora bien, los quechuismos como obras poéticas nos invitan a caminar en un lenguaje que no es común, porque se transforma en “imágenes míticas cargadas de valores arquetípicos” (Paz; 1998, p.39), por esta razón, también es pertinente indagar los motivos por los cuales estas palabras no son traducidas por las comunidades a

través de la historia, pues cuando estas palabras no son trasladadas por los grupos a otras lenguas, el problema debería considerarse desde lo étnico (incluso etnográfico). Entonces el objetivo debería dirigirse a intentar buscar ese valor arquetípico del que hablábamos, es decir que se tendría que profundizar en rasgos étnicos que podrían llegar a ser incomprensibles para otras culturas; y bueno, creemos que eso es lo que de alguna manera también intentamos sondear en la tesis, pues muchos rasgos característicos del quechua que las comunidades han preferido mantener intactos, o insertar en otros idiomas como el español como “prestamos lingüísticos”, nos hablan de eso, pues son fenómenos que han ocurrido históricamente con esta lengua en Latinoamérica (definitivamente las respuestas a estas preguntas están en “lo étnico”, y lo arquetípico de estas palabras).

Lo mencionado arriba nos lleva a cuestionar problemas característicos de la traducción, y preguntar sobre las imposibilidades propias de esas traducciones cuando se producen los encuentros entre culturas, quizá es más honesto pretender abordar las resistencias lingüísticas de las que estamos hablando desde lo poético, por todo lo que se acaba de mencionar, y por otras explicaciones estéticas, por ejemplo, las palabras del quechua que hemos estudiado y permanecen activas en estas generaciones como palabras condensadas, muestran aspectos de la cosmovisión andina<sup>54</sup> que difícilmente podrían ser traducidos a una palabra de otra lengua, ya que es casi imposible que sean representados con toda su riqueza -o que sean entendidas visiones del mundo que no comparten otras comunidades o son opuestas-, por lo tanto la colectividad prefiere no “disminuirlos”, aunque este mecanismo sea consciente o inconsciente, y se cree que es necesario tantearlo de ese modo.

Para profundizar lo anterior nos detendremos en una de las características del , quechua, la de “la condensación”. Como lo exponen diferentes autores como Octavio Paz (1998, p.33), Pedro Marín (2006, p.104), es evidente que, en la mayoría de las lenguas indígenas hay palabras que por sí mismas constituyen frases y oraciones completas, como por ejemplo la palabra utilizada en el título de la tesis o algunos de

---

<sup>54</sup> los quechismos son tan complejos que una palabra puede encerrar lo que en nuestro idioma se haría en muchas oraciones, palabras que aparentemente son sencillas son conceptos complejos.

los casos expuestos con anterioridad donde se hace referencia al nivel léxico, en el caso del quechua se puede afirmar que una sola palabra termina contando aspectos complejos de la visión andina, esto lo podemos constatar claramente en los remanentes de esta lengua que aún se mantienen en nuestra región, efectivamente como lo expone Remigio Cáceres (2007) el quechua es denso, por eso también lo relacionamos con lo poético, pues una palabra densa al extenderse, nos acerca a lo andino, esa densidad se expande abriendo múltiples significados y filosofías de vida, que incluso serían comparables con el Aleph de Borges donde un punto en el espacio contiene a los demás (Borges; 2004, p.625). Las redes que se cruzan alrededor de cada una de estas palabras o gramáticas quechuas, se vuelven inacabadas porque se tejen como una espiral andina infinita.

Así, al trabajar lo poético también intentamos visibilizar problemáticas etnográficas<sup>55</sup>, que nos remiten a lo que Stephen Tyler dice respecto a que la trascendencia o superioridad de la Etnografía frente a otros métodos de investigación radica en su imperfección constitutiva, pues evoca lo que no se puede representar discursivamente de manera consciente (en Pedraza; 1999, p.13), de esta manera, las palabras de las que venimos hablando quizá evocan lo que no puede ser totalmente representado, rememoran la imperfección de nuestros métodos de investigación (traducción comunicación), aparente torpeza que termina narrándonos esa parte insondable del ser andino. Mucho de lo que el quechua, aún tienen por decirnos seguirá siendo un misterio, porque habrá mucho que no comprenderemos, que ni siquiera intuiremos por problemas inherentes a esa traducción, y por tanto a la comunicación, por eso es importante privilegiar aspectos ético-prácticos, porque son pertinentes para mejorar los acercamientos a los grupos, proximidad que facilita los procesos de comunicación. Como lo menciona Pedro Marín en “Los habitantes del mundo subacuático” es evidente la dificultad que se presenta al querer traducir ciertas expresiones al español, más aún porque no disponemos en este momento de una estética de la oralidad que nos apoye, y la etnosemántica y etnopoética aunque son disciplinas nuevas en Colombia, tienen pautas metodológicas en formación (Marín; 2006, p.121), esa

---

<sup>55</sup> Problemáticas propias de la etnografía del habla.

estética de la que estamos hablando, difícilmente se logrará construir, si no hay un acercamiento “desde” los grupos. No hay que obviar eso y comenzar a incursionar en el camino de los pequeños intentos.

Paradójicamente son los jóvenes los encargados de recrear esta lengua actualmente al interiorizarla y hacerla colectiva, al recitarla y por tanto ritualizarla, pues “sin dejarle de reconocer una validez relativa al modelo lingüístico “expresión-significación”, se considera, en esta tesis, al igual que para Heidegger, y Mallarme (en Bucher; 1996, p.26-27), que la palabra aun reducida a un solo nombre, es esencialmente poema, no designa nada, y que menos aún describe. Solamente muestra o evoca. Por tanto, se considera que estas metáforas que continúan en una cadena de transmisión como resistencias lingüísticas ameritan una mirada más interdisciplinaria o transdisciplinaria, porque aunque se reconoce la importancia de la estructura propia del lenguaje, lo que intentamos es ver cómo muchas de estas palabras (nos) despliegan hacia el mundo Andino, es decir, que son huellas ancestrales, reminiscencias, gramáticas a través de las cuales se puede estudiar lo poético y filosófico de esta cultura, su pensar-sentir, pues se cree como lo propone Heidegger, y otros autores, que lo poético es en sí filosófico y viceversa (Bucher; 1996, p.21). Los quechuismos son obras filosóficas, y a su vez poéticas, pues como dice Mario Mejía Waman (2004, p.20-21), al ser los quechuismos términos aglutinantes tienen un carácter simbólico impresionante, y convierten al quechua en una lengua con raíces estéticas y míticas (por ese mismo simbolismo), eso les otorga a los Andinos una mirada estética del mundo bastante particular.

Se Cree firmemente que gran parte de su gramática desde el nivel léxico con sus quechuismos, pasando por el fonético, puede guiarnos en el entendimiento del pensamiento andino, de esa mirada estética, por exponer otro caso, “el runa simi es un idioma eminentemente onomatopéyico y aglutinante, por su carácter onomatopéyico tiene la posibilidad abierta de ser creativo, principalmente a partir de los sonidos nuevos que se escuchan en la naturaleza” (Mejía; 2004), lo anterior es trascendental si se considera que la Geografía andina, el territorio, la naturaleza es el escenario

donde se estructura la cosmovisión de esta cultura, pues lo onomatopéyico se alimenta de la naturaleza y la naturaleza alimenta la filosofía de este pueblo, lo que hace o permite que todo sea parte del mismo círculo de afirmación.

Como se ha dicho, se sabe que la adaptación de las comunidades andinas, se hizo siempre en armonía con su geografía, con un paisaje considerado como "sagrado" porque era "la pacha", el mundo conocido. Así el territorio no sólo les permitía conceptualizar de diferente forma el espacio, el tiempo, sino que les posibilitaba construir "cultura", de acuerdo al conocimiento que adquirirían de él, de la relación vital que entablaban con toda la Naturaleza. Como señalan varios autores como Lame y Eliade (en Lame; 2004, p. 121), "(...) para diversas comunidades indígenas el espacio no es un ente físico, un accidente, pues seres humanos y espacio se compenetran en la experiencia de lo sagrado, así como señaló Eliade, la experiencia sagrada de la ausencia de homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial equiparable a una fundación del mundo", por eso cuando las comunidades indígenas andinas hablan de mundo y espacio, no se hace referencia a un lugar físico, sino que se alude a un "territorio como la memoria de ese espacio" (Mignolo, 1995, p.24).

Es reconocido, por ejemplo, que los Incas adjudicaron poderes metafísicos al "mundo Natural" consideraban montañas, ríos, como lugares sagrados, huacas, y en general el mito andino se estructuró teniendo que ver con las montañas, los lagos, los seres, animales, plantas del territorio, ya que la ecología, los ritmos de la naturaleza inspiraban su ley. Como lo sustenta Mignolo (1995, p.9-31) en el texto Decires fuera de lugar: para los indígenas "(...) el cosmos no se comprende como un "afuera" sino como parte de la vida humana y la vida humana como parte del acontecer cosmológico". De esta manera se puede entender que para la visión Inca si el lenguaje se nutre de la naturaleza, se nutre de su filosofía de vida y viceversa, todo hace parte de la misma red, el simple hecho de que el lenguaje intente imitar a la naturaleza es trascendente y desencadena muchos otros aspectos que nos acercaría al entendimiento de su estética, ya que como dice Steiner cada recreación, cada imitación a manera de mimesis es una nueva poiesis (Steiner; 1995, p.48). No es

gratuito que estos grupos hicieran los kipus como una metáfora del paisaje, y que las palabras del quechua hagan de los sonidos de la naturaleza un arte, imitación de esa naturaleza que no es simplemente espacio, sino memoria (es la pacha).

De esta manera se considera que en las palabras antiguas pronunciadas y recitadas, a diferencia de la actuales, hay una clara intención de cuidar y comunicar mediante imágenes y de manera condensada todo un modo de sentir-pensar el mundo que favorece la memorización y transmisión de las ideas, aunque no sólo tiene como misión informar o memorizar, pero que necesita moverse, mutar, su esencia no es el estatismo, contrario a lo anterior, sentiríamos que la arrogancia de algunas palabras en la actualidad, las ha vuelto repetitivas y viciadas, si las gramáticas se rompen, se desploman y fracturan es para asumir identidades más individuales que terminan por revelarse ante mitos o relatos que no hacen trascender, como si lo hace el andino, nos referimos, por ejemplo, al mito de la modernidad y sus promesas de desarrollo, ligado a la tecno cultura y las nuevas narraciones visuales, maneras diferentes de decir en la inmediatez desteñidas de magia y serenidad, pero no por eso erradas o menos reales.

Finalmente nos gustaría decir, que el mito en toda su complejidad no sería adecuado entenderlo como se lo ha interpretado históricamente, no siempre pero con frecuencia, como contrario a lo lógico, como “fábula, invención, ficción” (Eliade; 1991, p.7) o sólo desde lo racional, por eso se ha intentado hablar más del mito ancestral, la palabra, vinculado con la poesía y el eterno retorno, ya que el mito contemporáneo se lo trabajará, más adelante de diferente manera. El mito actual, tendría una valoración diferente en el tiempo y lo social, estaría vinculado y nutrido por los medios de comunicación contemporáneos, con su rapidez, su inmediatez, con las nuevas tecnologías como la internet, bloqs chats, sms, celulares, por eso, se lo considera más cercano al término o lugar con el que se lo relaciona en nuestra época, en la cotidianeidad o voz popular mediatizada, es decir como un relato que más allá de ser verdadero o falso se desvincula de la poesía y de esa resonancia histórica que despierta la palabra antigua, los quechuismos, porque cada palabra ancestral cuando se pronuncia, nos hace responsable ante ellas, es la responsabilidad que da la alteridad

de la que habla Levinas (2000, p-79-87). Porque son revelaciones, conocimiento que nos vinculan con la santidad, nos hacen acceder a ella. Son acontecimientos que afloran en el sonido. La invitación es a hacer justicia con estas palabras generosas, posibilitando tener una relación ética con ellas como lo veremos en el siguiente subcapítulo.

Por todo lo anterior se sostiene que las gramáticas del quechua, más que todo los quechuismos son mitopoéticas pues “son”, viven y respiran actualmente en los jóvenes que estudian en la Universidad de Nariño, y con seguridad, en mayor o menor proporción, en los habitantes de Nariño. Así lo percibe el siguiente texto de Lezama Lima:

*“(…) el sistema poético, basado en la metáfora, la imagen, los mitos, la poesía, (la imagen en la historia), el poema (resistencia en el tiempo), el poeta (urdimbre de lo incondicionado para la resurrección). (...) no pretende tener ni aplicación ni inmediatez. No aclara, no oscurece, no se derivan de él obras, no hace novelas, no hace poesía. Es, está respira” (En: Madroño; 2005, p.13).*

### **2.3 Oralidad y ética**

La oralidad ha sido abordada frecuentemente desde una visión logocéntrica, lo que nos lleva a pensar, y reconocer que nuestros intentos por interpretarla o analizarla han sido quizá limitados, ya que instalado el grafocentrismo en América nos condicionó de muchas maneras y lo sigue haciendo; primero porque con su llegada, y la posterior negación de la historia, filosofía, literatura que habían construido las culturas prehispánicas, muchas cosas fueron invisibilizadas o abordadas desde la carencia entre ellos sistemas de comunicación autóctonos como la palabra (que abordamos como oralidad), los quipus, pictografías, entre otros, y con ellos concepciones espacio-temporales que trascendían gracias a su relación con el ecosistema, en fin, formas de expresión que no se relacionaban necesariamente con lo que se ha entendido por escritura históricamente (con lo lingüístico-fonético).

En este sentido es paradójico que usando conceptos ajenos a nuestra realidad, los conquistadores intentaran abordar el pensamiento de una cultura que evidentemente



tenía una manera distinta de conceptualizar y teorizar, una filosofía fundamentada en lo que quizá actualmente entendemos por ecología, y es más paradójico o diciente que continuemos desconociendo este tipo de expresiones. De hecho se podría decir que el término “oralidad”, no existía en el quechua o en las comunidades indígenas andinas (como discurso oral entendido en la actualidad), sino que lo más cercano en significado sería a través de la “palabra”, este término, si se le quiere llamar así, es el que ha sido utilizado por la mayoría de los grupos pre-hispánicos, palabra siempre vinculada a lo sagrado, al cuerpo, la voz, la memoria, lo colectivo, al mito.

Por esto es importante continuar resaltando la importancia de las diferentes formas ancestrales de expresión, de la oralidad y literaturas alternativas a la escritura alfabética, para no permitir que la diversidad de otras formas de comunicación continúe siendo descalificada, es decir, jerarquizada o dejada en el olvido inconscientemente, porque llegaríamos a lo mismo que criticamos, no podemos menospreciar a la oralidad pretendiendo que ya ha sido estudiado en su totalidad y que el tema es recurrente. Es decir, aunque es importante asumir una posición crítica y de divulgación frente a nuevos estudios como el de los quipus como sistema alfanumérico, y otro tipo de escrituras, incluso teorías contemporáneas frente al habla, se cree que no podemos limitarnos a seguir buscando una escritura inca que se asemeje a lo que comúnmente entendemos por escritura, aunque seguramente sí existió de esa forma, o buscando teorías sobre el habla que validen lo que los pensadores Latinoamericanos ya han trabajado. El punto es que quizá ese es el problema, que se continúa intentando abordar expresiones profundamente complejas a partir de algo diferente a eso, continuamos buscando una escritura de acuerdo con lo que Occidente entiende por escritura, lo mismo con la oralidad, para afirmar que fue un error abordar todo desde la carencia porque si había otro tipo de expresiones, lo anterior seguramente ocurre por “la valoración extrema, sin antecedentes en las sociedades autóctonas más “letradas” (Mesoamérica), de la notación o transcripción gráfica – alfabética- del discurso, especialmente del discurso del poder” (Lienhard; 1990, p.22), entonces, quizá la oralidad es “nueva”, en el sentido que hemos sido incapaces de abordarla, de asumir responsabilidades, y reconocer la alteridad

ancestral que hay en ella, de reconocerla como otra manera de comunicación, ¿continuar negándola no es quedarnos estáticos en los conflictos que han producido los encuentros con los otros?.

Evidentemente falta explorar mucho de ella como su poética, porque seguimos abordándola desde esa carencia, incluso podríamos afirmar como lo reitera Martín-Barbero en las “Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana –Jalla- 2006” que la oralidad es el soporte de la crisis educativa actual, pues la desconoce abiertamente, esa batalla perdida como él autor la llama, se afianza gracias al pseudoreconocimiento que hacen algunas instituciones como el Ministerios de Cultura donde para optar al algunos premios de narrativa, las comunidades indígenas deben quitarle la materialidad y expresividad de los gestos y la voz a los mitos al tener que ponerlos de manera escrita (Barbero; 2006, p.7), ¿no ocurre esto en nuestras instituciones?, evidentemente a veces parece que se hace un reconocimiento de lo oral pero es al contrario.

Por lo anterior, nos parece necesario detenernos a meditar sobre la relación entre oralidad y ética pues se considera que se debería asumir una responsabilidad frente a esta expresión que es alteridad de otros grupos, y que debería llevar a reconocerla, agradecerla, y a cuestionar con mayor contundencia, si esta crisis es sólo escolar o se ha enraizado también en la educación superior, y si estos pseudo reconocimientos no ocurren también y frecuentemente en las políticas educativas, evadiendo la realidad que fuimos, y lo que seguimos siendo, una cultura predominantemente oral en otros tiempos, y enriquecida por ella en este momento. Pues bien, en este subcapítulo, se pretende explorar la parte de la oralidad que no se reduce a lo puramente verbal, sino que es todo un sistema de comunicación conectado a lo “ético”, y por lo tanto al hábito, y a la costumbre que expone Bruno Mazzoldi (p.39-41) en “del sí a la etnia y de regreso”.

La oralidad está necesariamente conectada al “etnos” y al “ethos”, y estos últimos se vinculan como lo expone el autor a lo ético, pertenecen a la misma comunidad de

palabras. En síntesis, estos elementos de la serie étnica tendrían en común ser distintos de la misma manera, pues mientras el étnos sería comunidad, corporación o conjunto de seres vivos, que comparten rasgos ajenos a la compleción física, no menos que al vínculo social, el éthos, sería “el habito”, la costumbre, la repetición de un comportamiento, la iterabilidad de la traza de conducta que los hace, cada uno por separado inobjetificables, de esta manera sería necesario pasar de lo individual a lo compartido, a lo instituido, para “dejar de ser” o “llegar a ser”, operaciones que finalmente serían momentos simultáneos, pues no cabría una condición étnica sin condición ética (Mazzoldi; M; p.40). Así, la oralidad se nutre de la colectividad, de la comunidad que instituye, no existe sin el oído generoso del otro.

Es decir que la oralidad y su importancia histórica, surge de una condición étnica, implican lo comunitario, “al otro” y la mismidad (al agente), y entre otras cosas, es parte de lo que es ser latinoamericano, marca y es trascendental para las culturas andinas, pues a través de ella, como manera diferente de comunicación, reproduce lo arquetípico de lo que somos culturalmente y hemos sido, a pesar de todos los conflictos étnico-sociales que produjo, como lo expone Lienhard (1990, p.35), que la cultura europea suplantara la oralidad que predominaba entre los nativos, engendrando una comunicación americana donde se excluía a la mayoría respecto al sistema oficial. Este sistema de comunicación oral, se mantiene, resiste, porque su espera no ha sido vacía, la ha hecho ir más allá. Ahí es donde radica la importancia del habla que continúa conectada a lo ancestral, a lo comunitario, a lo ético, a su decir, su trascendencia radica en que no es “lo dicho”, sigue siendo “el decir” de las comunidades contemporáneas andinas.

Con esto, no asumimos una posición de jerarquización frente a lo escrito, ni frente a lo oral, como a nuestro parecer lo hacen algunos autores como Walter Ong en “Oralidad y escritura” (1994, p.15), texto donde a nuestra manera de ver, hay una tendencia a asumir una primacía de una sobre la otra casi a manera de evolución o complemento, por el contrario, se considera en esta tesis, que esto no es así, pues tanto la oralidad como la escritura son formas de comunicación que son ya validas, se

intenta más bien explicar, que lo que prima o engrandece a la oralidad es su vínculo con lo comunitario, con el “otro”, por tanto con lo ético entendido como esa responsabilidad que de acuerdo con Levinas debe ser el punto de partida del pensamiento filosófico, pues es el reconocimiento y no el conocimiento a través del cual vemos a los otros y nos vemos a nosotros mismos, responsabilidad que se da desde que el otro me mira y me incumbe (Levinas, 2000, p.90). La responsabilidad frente a la mirada es la responsabilidad frente a la contundencia del otro, de la diferencia no del diferente.

¿No deberíamos asumir responsabilidades compartidas ante la lengua indígena de la que estamos hablando para abrir ese porvenir donde se instaura, se bautiza lo mismo y lo otro?, ¿no sería preponderante conocer o ahondar en esas otras hablas –múltiples- que están en mí y me desbordan?, incluso para intentar equilibrar la balanza-mirada sobre nuestra herencia, nuestra memoria. Para abreviar, la responsabilidad de la que hablamos frente a la diversidad de hablas que se articulan y coexisten en nuestros jóvenes es un llamado a intentar ser justos con esas alteridades, responderles, dialogar con ellas, respetar la singularidad y la alteridad que encontramos allí.

Así se argumenta respecto a las gramáticas que nos corresponde estudiar en este capítulo, que su revitalización, su vida, está conectada a la importancia que ha tenido la oralidad para las culturas ancestrales, oralidad que como hemos dicho parte de la colectividad, por eso se mantiene vigente, tiene que ver con el hecho de ser, como diría Lienhard, un sistema que se dirige a todos los sentidos de la percepción, lo que lo hace un sistema experiencial y multimedial (Lienhard, 1995, p3). La oralidad, es expresión, no es solo palabra verbal, no se reduce a ella, la oralidad es pensamiento que se hace cuerpo, donde cada palabra, se vuelve más bien una imagen- sensación. Es decir, se considera que muchas veces las palabras ancestrales dejan de tener solo significación “para experimentar su devenir en la voz (...), no pretenden nombrar ni comunicar, lo que allí se crea se ubicaría más bien en un campo de imágenes- sensación” (Pabón; 1998, p.65). De ahí que Levinas le otorgue más importancia a la expresión, al decir, que a lo dicho, pues el primero responde al momento ético

(Levinas; 2000, p.40). La oralidad es más el decir que lo dicho, es más expresión, que muestra en ella lo que no está develado, y a su vez devela.

Aunque es cierto que los jóvenes utilizan actualmente diversas gramáticas gráficas en internet como el cursor o la carita feliz<sup>56</sup> que se mezclan con lo oral, mucho de lo ancestral continúa anclándose, reterritorializándose en estos lenguajes, hay expresiones, gestos que permanecen, que insinúan, señales que se contemporaneizan, expresiones recónditas que despliegan el mundo andino y moderno, matizan la articulación entre mundos.

Si esto es así, ¿qué pasa con las gramáticas que fueron o siguen siendo silenciadas?, ¿Que tenemos aún de lo antiguo, que sigue vivo?, hay manera de rescatar o ahondar en lo olvidado?, ¿qué gramáticas se fueron imponiendo sobre otras y no tuvimos oportunidad de estudiarlas por nuestras limitaciones, por nuestra idea de la oralidad desde la escritura, por considerar cuando llegaron los españoles que estábamos ante la ausencia de escritura?, o posteriormente que hay primacía de una sobre otra. La posición anterior ha hecho que se dejen de lado características importantes que ahora se intuyen, se perciben, pero que nos cuesta trabajo traducir, pues quizá solo entenderemos hasta que asumamos el riesgo de reformular las ideas preconcebidas, hasta que nos sacudamos de lo que estamos condicionados a esperar, ¿qué tanto no reconocemos porque no lo imaginamos de otra forma?. Quizá sólo hasta ese momento de apertura, comenzaremos a reconstruir y reflexionar sobre la manera como nos hemos pensado.

Sí, la oralidad como sistema de comunicación elaborado a lo largo de la Historia, tiene como lo dice Lienhard (1995) un enriquecido repertorio de códigos y medios expresivos que se dirigen a todos los sentidos de la percepción, o como lo expresa Bourdieu, que para comprender qué es hablar, hay que considerar el cuerpo como un lenguaje por medio del cual uno es hablado, se sugiere que no debería ser limitado a

---

<sup>56</sup> Procesos extralingüísticos (iconos, producción gráfica).

lo puramente verbal<sup>57</sup> como lo plantean algunos autores como Beatriz Alzate (2007), Roberto Pineda (en: Alzate 2007), entre otros. De esta manera, ¿se podría decir que la oralidad está relacionada con el testimonio ético del que habla Levitas (2000, p.82-83)?,

¿La oralidad es cuerpo, es rostro? pues sí, porque este último está vinculado con el testimonio ético al que alude este autor, ya que al ser la oralidad multimedial, es cuerpo y por tanto rostro que inevitablemente te pone de frente ante lo ético, que sacude y perturba mostrando mucho de lo que simplemente no se da en forma verbal. Los jóvenes en su oralidad, al dirigirse a los otros, muestran los espacios, la lúdica, los ritmos de nuestra habla, ausencias y silencios que tienen que ver con abundancia, con fertilidad andina, (también con miedos y violencias).

Estos estilos articulatorios hechos cuerpo se escuchan todo el tiempo al caminar por la Universidad de Nariño, las voces convocan, hacen mutar, los sonidos de los estudiantes se vuelven experiencias en forma de ráfagas, y en ocasiones se amplifican casi hasta ensordecen, sus palabras se matizan de melodramas mexicanos, violencia nacional, palabras pintadas de naturaleza. Las hablas que se escuchan en los sitios como el aeropuerto, la plaza Fuchi pueden ser acontecimientos, brechas que proponen, espectros que se incrustan en lo que se evapora, y suenan a manera de eco en la colectividad, todos los murmullos y silencios de la universidad resultan estar poblados de pisadas lentas con identidad, de susurros de montañas que hospedan, de imaginarios que habitan en nuestro decir de institución que calla, y grita, de esa universidad que pertenece al ámbito de la expresión.

Es decir, que “el habla” al implicar la presencia del “otro”, involucra reconocimiento y comunión, vínculo con la alteridad, con lo comunitario. Por eso “el decir” importa menos que “lo dicho” para Levinas (2000, p.40), el primero importa más por el hecho de dirigirse a un interlocutor, que por el contenido en informaciones. La expresión me incumbe por el hecho de que hay implícita allí una relación ética entre el que habla y

---

<sup>57</sup> La posición de los autores mencionados, es que lo verbal no está unido a lo corporal. Estamos de acuerdo que el verbo es acción y demás, pero no es una visión generalizada como lo demuestra la polémica que existe alrededor de esto, y que Lienhard (1995) intenta explicar o superar.

el que escucha, entre el que acoge y el que se da o decide hacerlo, porque al escuchar, el otro ocupa un lugar preponderante, de primacía, y el que habla lo(s) convoca, lo envuelve.

Quizá también podemos comprobarlo con los quechuismos que han desafiado al mundo contemporáneo y a los propios jóvenes seduciéndolos con su musicalidad que se desprende del cuerpo y la voz, de su danzar como figuras etéreas del tiempo del sonido que se articulan para el devenir. Los jóvenes continúan escuchando, conmoviéndose y legitimando a sus ancestros a través de estas palabras-gestos, recordando y reconociendo su herencia, y sobre todo la memoria andina, dado que

“hablar de oralidad es tener en cuenta el ejercicio de la memoria activada y en proyección. Hablar, recitar, decir frente al otro requiere todo eso y más, como el establecimiento de un pacto de escucha, a través del cual transita la inserción del público de la obra. Y la escucha es un territorio que traspasa el acústico, se despliega del cultural, pide reconocimiento y descifrar de cada gesto, movimiento, ocupación del espacio. Un cuento que se cuenta a través de la representación de un mimo” (Pires, 2006, p.3).

Por todo eso está conectado con lo comunitario, siempre es necesario el otro y por lo tanto lo ético, pues en la oralidad hay mucho de eso que es etéreo e insondable, mágico, todo aquello que nos hace “ser”, retornar al “sí mismo” mientras escuchamos al otro.

De hecho, si reflexionamos en el habla de los jóvenes, podríamos decir que tienen la cualidad (el don) de tener características ancestrales, y modernas, palabras que están ahí y a la vez no, algunos más visibles que otros, pero básicamente hay diversidad en el habla, hay “hablas”, eso nos hace ahondar y ser alteridad, o que al ahondar en nosotros mismos descubramos ser alteridad, y es que cuando hablamos de diversidad, del “otro”, también hablamos de la alteridad que encontramos en nosotros mismos, de esas otras hablas que están en mi (nosotros) y me (nos) desbordan. Las tradiciones, mitos, etc que subsisten, son alteridades que están en nosotros, son parte de esa constelación que titila en nuestra habla. Somos alteridad y mismidad, eso lo entendemos a través de la oralidad y la escucha, del reconocimiento, pues a través de

esas otras hablas nos vemos nosotros viajando en la distancia para ir hacia el interior de lo que hemos sido y seremos, de lo comunitario y lo individual.

Quizá, profundizando en el valor de la oralidad, de estos quechuismos como palabras sagradas, estamos recuperando, o por lo menos es un buen intento, algo de lo que somos como andinos, eso para no continuar escapándonos de nuestro pasado, “para analizar ese olvido inicial” del que habla Lyotard (2003, p.93), porque a través de algunas gramáticas nos acercamos al pensamiento andino y a esos otros pensamientos que se han ido articulando en el tiempo.

Respecto a todo lo que falta por abordar en la oralidad de los jóvenes, y que nos puede hablar de la manera como nos hemos pensado como andinos, se desea reiterar la pertinencia de preguntar si actualmente como a la llegada de los españoles a América, la oralidad continúa remitiendo a la subalternidad política y social” (Lienhard; 1995, p.95), ¿hasta qué punto se continúa fetichizando la escritura en detrimento de la oralidad?, o incluso, no se la reconoce como “término” con una connotación política determinada en Latinoamérica?. Mato (2003, p.75) en su texto “Estudios y otras prácticas Latinoamericanas en cultura y poder”, dice que en la academia se continúa privilegiando la escritura sobre otros medios utilizados por los intelectuales por fuera de ella, entre ellos la oralidad<sup>58</sup>.

Entonces valdría la pena preguntarse si eso ocurre actualmente en nuestra institución educativa, si se discrimina a la oralidad, si se la niega como una manera diferente y válida de comunicar, porque si bien es cierto ha habido reivindicaciones y la oralidad aparentemente ocupa un lugar diferente e incluso preponderante, la realidad parece mostrar otra cara como lo hemos dicho respecto a lo que expone Barbero (2006, p.7) en Jalla (Jornadas Andinas de Literatura latinoamericana), paradójicamente, en el caso de los jóvenes parece evidente que es a través de la oralidad (mediatizada) donde frecuentemente se abren espacios para dialogar desde abajo hacia arriba, tal como lo manifestaría Mignolo (2000, p.82) cuando dice que la dimensión política que ha ido

---

<sup>58</sup> Hay muchos trabajos que muestran o confirman lo anterior y serán expuestos más adelante como Barbero (2006).



adquiriendo la preocupación frente a las identidades étnicas son cada vez más escuchadas e importantes porque sostienen reclamos educativos, socio-económicos, y abren espacios de acción, reflexión, y diálogo conflictivo en esta época de Globalización, ¿qué pasa con esta aparente contradicción de aceptación y negación?, ¿cuáles son los pro y contra de lo anterior para la formación de los jóvenes?, ¿se asumen los actos orales de la comunicación en los jóvenes como expresiones aceptadas en sectores o grupos hegemónicos como el académico?, o continuamos siendo injustos, irresponsables frente a ellos, creando políticas educativas poco éticas, que van en contravía de las necesidades y realidades de los jóvenes, ¿cómo pretendemos abordar la oralidad actualmente, si en ella hay articulaciones de esa oralidad que negamos anteriormente, con oralidades mediatizadas de esta época?. Se sabe que la complicidad entre lo oral y lo visual de la que habla Barbero (1994, p.7), o la oralidad mediatizada de la que habla Lienhard (1995, p.4) es un hecho, pero como ha sido abordada?, ¿cómo no seguir haciéndolo a partir de esas supuestas carencias, como afrontarlo?, ¿no ocurre esto en la Universidad cuando por un lado reconocen que sus jóvenes utilizan otros lenguajes, y por otro lado les niegan que se expresen a través de ellos?

Si bien es cierto que la oralidad ha sido estudiada como un sistema de comunicación de sectores marginados, es importante comenzar a ver como esta se ha ido articulando a nuevos sistemas de comunicación hegemónicos como lo expone Lienhard (1995, p.4), pues al parecer es un fenómeno que ocurre con todos los sistemas de expresión al sumarse a las nuevas tecnologías, ya que adquieren una nueva o diferente valoración. Sobre esto se profundizará en el último capítulo.

En esta coexistencia de la que estamos hablando, ¿se puede pretender llamar, a aquel encuentro moderno entre tecnologías mediales y formas de oralidad comunitaria, “oralidad secundaria” como lo hace Ong?, ¿cómo se aborda esto si es nuevo?, se sugiere que no sería adecuado hablar de oralidad secundaria pues sería considerar que continúan existiendo oralidades primarias o que en esta unión entre nuevas tecnologías y oralidad, prima la última, es decir lo oral, y se cree que no es así, en

estos nuevas narraciones o expresiones muchas veces lo que entendemos por “escritura”, o lo visual, es igualmente importante, o incluso más que lo oral, en fin, se cree que este encuentro se da con todas las formas de comunicación (unión de diferentes formas de expresión). Al ocurrir esto, hace que los saberes de la oralidad salgan a flote y su importancia sea valorada. Por tanto habría que tener en cuenta lo que manifiesta Derrida (en Landow; 1995, p.44, 61) respecto a que la oralidad ya es escritura, habría entonces articulación de escrituras, de lenguajes.

Aunque estas preguntas que a nuestro parecer se relacionan con lo ético, se irán desarrollando en el curso de la tesis, nos parecieron pertinentes introducirlas en esta parte pues hacen parte del tema ético, y de cómo esas oralidades se han ido reformulando, trasformando. Concluyendo, en el habla de los jóvenes hay articulación de lenguajes y por tanto de recuerdos, y en ese sentido sería necesario destacar y rescatar la importancia de la escucha en los jóvenes, que escuchen estas gramáticas, pues escuchar es reconocer, es responsabilidad, y aunque parezca contradictorio mucho de lo que hace que la oralidad sea ética la hace también poética, pues como señala Bourdieu (1995, p.106) el poder del lenguaje tiene que ver con “que quienes lo experimenten reconozcan a quienes lo ejercen” este reconocimiento se fundamenta en el escuchar. Por eso se propone posteriormente trabajar esto en la parte pedagógica, por qué

“La palabra auténtica se funda además en el acto de escuchar (...).Hablar significa entonces saber oír y escuchar; (..) el oír es constitutivo del discurso, no es accesorio para la palabra” (...). Y es porque el hablar y el oír se fundamentan ambos en el comprender, por lo que Heidegger afirma que sólo puede escuchar el que ya ha comprendido. Es lo que testimonia la evidencia del diálogo en donde la pregunta y la respuesta proceden directamente de la comprensión del objeto del discurso del que participan ya los interlocutores, quienes recíprocamente se determinan en su ser-con-el-otro.”(Bucher; 1996, p.96).

### 3. CAPITULO II

#### IMAGINARIOS SOCIO-CULTURALES

*“El grupo se autoimagina bajo la forma de un protolenguaje(Ortiz-Osés), de un relato fundacional y extraordinario por su significado(...) en definitiva, bajo la forma de mitología social (...) que, a modo de gramática profunda y de legitimación axiológica del grupo, contiene las convicciones profundas de éste sobre el bien, el mal....etc. y hace las veces de soporte moral para sus señas de identidad colectiva y para su aparato de representaciones sociales. (...)En definitiva, en los análisis sociales efectuados desde el imaginario la tarea consiste en desenterrar la imagen arquetípica (y la mitología que le sirve de gramática profunda)en torno a la cual el grupo unifica su percepción del mundo y cohesiona su marco institucional.”(Celso;1997, p.162).*

El motivo principal en este capítulo es estudiar los imaginarios que se encuentran en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño, imaginarios a través de los cuales estos actores se construyen e interpretan, observar los cruzamientos de algunas imágenes y percepciones, imaginarios socio-culturales que se han heredado, huellas que habitan el habla Patusa, huellas indígenas, coloniales, de la modernidad - construcción de Nación, y contemporáneos, imaginarios que se han ido entretejiendo desde otras épocas, y se visibilizan en la articulación que estamos trabajando en esta tesis, permitiéndonos a su vez, transitar por las redes interiores que hay en las problemáticas que estamos profundizando.

Así, se examina en cinco ensayos, fragmentos que nos permiten describir como en la oralidad está la colonialidad, y cómo el discurso oral como espacio simbólico, ayuda en la lucha o conciliación de nuevas representaciones mundiales. Cinco secciones que se desarrollarán para observar básicamente la mitología que sirve de gramática profunda a estos imaginarios, imágenes arquetípicas como la idea de lo “quillacinga” como identidad, lo joven como imaginario, el purismo vinculado a las variedades lingüísticas, imaginarios contemporáneos vinculados a los medios audiovisuales y tecnológicos, entre otros.

Ahora bien, en esta tesis se aborda los imaginarios de acuerdo a como lo plantea Castoriadis y Oliver Fressard (2006, p.1)<sup>59</sup> en “El Imaginario Social o la potencia de

---

<sup>59</sup> Quien estudia el pensamiento de Castoriadis en varias de sus obras entre ellas “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”.

inventar de los pueblos”, ahí el autor dice que el imaginario social es un “magma de significaciones imaginarias sociales” encarnadas en instituciones, como tal, regula el decir y orienta la acción de los miembros de esa sociedad, determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar. En definitiva, ese mundo es esencialmente histórico, por tanto y como lo reitera este autor,

*“Decir que el imaginario es social significa (...) que es obra de un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos. El imaginario social provee a la psique de significaciones y valores, y a los individuos les da los medios para comunicarse, y les dota de las formas de cooperación. Es así, no a la inversa.” (Fressard, 2006, p.2).*

De esta forma, al trabajar con “imaginarios”, se intenta meditar sobre significaciones imaginarias que terminan encarnándose en instituciones, leyes, tradiciones, creencias, comportamientos de diferentes épocas que permanecen en el inconsciente colectivo, que han trascendido hasta nuestro tiempo a manera de gramática, y al hacerlo, se pretende examinar cómo se ha entendido la oralidad, y con ella la alteridad (la diversidad cultural), cómo estos imaginarios se han instituido en el mundo que aunque real, es inventado, pues el imaginario al instituir y alterar, no puede oponerse a lo real sino a lo racional, por eso decimos que es anterior a lo simbólico (Castoriadis; 1975).

Es evidente que los imaginarios que actualmente forman parte de la vida de los jóvenes, se tejen, se cruzan con diferentes realidades al entrar en contacto con los medios masivos utilizados por excelencia por este grupo como la internet, de esta manera se produce toda una variedad de nuevos dispositivos de comunicación pero sobre todo nuevos imaginarios que le dan otros sentidos a la realidad local “creando y recreando permanentemente territorios simbólicos y espacios de representación del mundo circundante, cosmovisiones, mentalidades y formas de comportamiento individual, familiar, social, cósmico” (Rodríguez, 2001, p.88). Y es que evidentemente los jóvenes, a través de la oralidad, logran recrearse simbólicamente y establecer la capacidad de llamamientos inherentes al propio lenguaje, por tanto, se podría decir que estos grupos construyen sus imaginarios sociales recuperando elementos tradicionales, pero también mezclando nuevas posibilidades, lo que les permite revitalizar algunos de los antiguos patrones dentro de coyunturas novedosas

como lo plantean Landaburu (1994, 50-61), y Rappaport (1987, p.5) al hablar sobre la recreación simbólica de los grupos. Lo importante de lo anterior es que es legitimado por el grupo.

Sí, los imaginarios que recibimos constantemente de los nuevos lenguajes tecno-culturales, medios de comunicación que hacen parte de la vida de estos actores sociales, se van articulando con los antiguos, generando una serie de transformaciones que conocemos, o podemos percibir- sentir, algunas veces con angustia, otras con indiferencia. Frente a los que son propios de la globalización, es prioritario detectar los pro y contra de los juegos de poder que instauran estos actualmente, y concretamente en nuestra población, ya que indiscutiblemente nos acercan a nuevas asimetrías donde es peligrosa la ligereza acrítica con que los jóvenes y especialistas asumen algunas imágenes de poder. La insinuación en esta investigación, es escudriñar la manera como se enfrentan los jóvenes a ellos, como éstos concilian o no, asumiendo posiciones críticas y creativas. Pero para eso, es necesario comprender cómo se construyen esas nuevas jerarquías de poder, cómo se articulan, como se producen los imaginarios, porque es cierto que a partir de la expulsión que ha realizado el discurso hegemónico de algunos saberes, hablas locales o variaciones lingüísticas de grupos sociales, se han ido desarrollando imaginarios que algunos jóvenes tienen aún arraigados en ellos, y estos imaginarios se aceleran o reproducen, muchas veces gracias a estas nuevas tecnologías y medios.

Entonces, si se considera que ya es un hecho la primacía del audiovisual, una de las preguntas es, ¿cómo ocurren estas expulsiones o luchas en estos nuevos lenguajes?, frente a muchos de estos imaginarios ¿los jóvenes asumen posiciones de conciliación?, ¿luchan?, o ¿qué sucede?. Pues bien, a nuestro parecer, habría que estudiar las autorrepresentaciones de estos actores sociales para poder responder a estas preguntas, dado que la creación imaginaria “brota primero espontáneamente del ámbito de lo social-histórico, antes de ser recuperada o pensada explícitamente, y que la práctica precede siempre a la teoría y los proyectos políticos sólo se sostienen si

recuperan y prolongan lo que ya está germinado en la realidad efectiva.” (Fressard; 2006, p. 4).

Los imaginarios de los que hablaremos los encontramos con frecuencia en sus nuevas narrativas, y para ir más allá de juzgar si los nuevos lenguajes son “positivos” o “negativos”, o de entrar en discusiones circulares y sin sentido respecto al carácter perverso de los medios de comunicación, pues no los vemos de esa manera simplista, sería importante verlos, no desde su carácter únicamente negativo y - o positivo, sino visibilizar problemáticas, no ocultarlas como generalmente se hace. No se puede asumir una posición ligera frente a los imaginarios que habitan el habla, porque tiene que ver también con asumir posiciones éticas frente a las culturas, al diálogo cultural y generacional de épocas, o más bien de tiempos, de pensamientos, de sueños.

Es necesario discutir cómo es que estos actores sociales negocian con ellos, cómo se reapropian, o cómo se asumen posiciones facilistas donde no se discuten sobre estos sino que se los cataloga de antemano como positivos porque, por ejemplo, implican desarrollo, pues todo eso limita a esta generación. Valdría la pena preguntarse ¿qué imágenes que recibimos a través de estos medios indiscutiblemente hacen parte de un juego de poder que continúan encantando negativamente?, en fin, tampoco podemos tomar la relación entre imaginarios y medios como algo que solo nos aliena, porque eso sería concluir que la única función de estos actores, en esa relación, es la pasividad, y más bien podríamos confirmar que actualmente las nuevas narrativas de los jóvenes si engendran nuevas realidades que se relacionan con lo estético, y hay que ver ese lado positivo para que se engendren o se den las herramientas para la crítica.

La pregunta siguiente sería: ¿es justa la divulgación de imaginarios, gramáticas ancestrales y nuevas que reciben los jóvenes?, o mejor ¿cómo funcionan?, es decir, en los estudios culturales contemporáneos se ha llegado a la conclusión que no se puede descuidar, ni olvidar las escrituras- oralidades, que expresan maneras diferentes de comunicación, pero ¿qué es lo que está pasando actualmente si los jóvenes reciben

masivamente otro tipo de imágenes y gramáticas “ajenas” a su cultura, y ni siquiera los especialistas en el tema logran reconocer o valorar lo que estos actores han hecho anteriormente?, se cree que evidentemente hay una desproporción en la información que reciben los jóvenes, casi todas a través de imágenes contemporáneas, e imaginarios por televisión, internet, radio, ¿qué pasa con las tradicionales?, ¿no se asume posiciones puristas frente a ellas?. Si queremos asumir posiciones críticas lo mínimo que podemos pedir, es que los jóvenes estén informados, que conozcan el descuido, el olvido, el profundo desconocimiento frente a sus ancestros.

Si se consideran los cambios de los últimos tiempos, diríamos que sí hubo una colonización de los imaginarios durante la conquista-colonia dado el carácter profundamente asimétrico en el que se encontraban los nativos, aunque también es necesario resaltar que incluso ahí hubo resistencias a la manera de Lienhard (1990, p.57), y que no se podría decir que los Latinoamericanos simplemente fueron alienados, pues ellos no asumieron pasivamente esto. ¿Ocurre algo similar frente a los imaginarios de los jóvenes en este momento?, ¿hay colonización de imaginarios, o resistencia ante ellos?. En la actualidad quizá tenemos más herramientas de re-apropiación frente a la colonización de los imaginarios, el punto es no descuidarnos frente a los conflictos que pueden producir las articulaciones de éstos, y que los jóvenes tengan elementos para asumir posiciones justas frente a su alteridad. Su pasado es alteridad en el sentido de diálogo con otras épocas. Sí esto es así, qué pasa con imaginarios, si es que los tenemos, que continúan limitándonos y reproduciendo comportamientos en los jóvenes que de alguna manera no son legitimizados por el grupo sino impuestos por el consumo, la industria, que como se ha repetido varias veces, explota dispositivos de creación de imágenes. Es decir, si como dice Celso (1997, p.154), los imaginarios no pueden juzgarse, ¿qué posición debe asumirse para que no ocurra lo que menciona Hopenhayn (2005, p.5) respecto a que “las culturas son rescatadas del silencio para luego ser masticadas por el ruido mediático”?. Y es que definitivamente estos nuevos lenguajes producto de la tecno-cultura (teléfono, cine, video, fax...) están como dice Santiago Castro (1998, p.4), “atravesando por violentas inclusiones-exclusiones”, lo que produce que haya un exceso,

sobresaturación de imágenes, encuentros, desencuentros, luchas, conciliaciones de éstas<sup>60</sup>.

Pues bien, este capítulo habla de eso, de la articulación de imágenes ancestrales, religiosas, de cómo se puede unir en los jóvenes los espíritus de la selva, el poder de invisibilidad con las creencias cristinas, veremos cómo los jóvenes se apropian, re-appropian, distribuyen, consumen y producen los imaginarios en sus articulaciones. Ese es el papel de este capítulo, y además ver cuál es el rol que cumplen los medios de comunicación contemporáneos en la articulación de estos imaginarios que hacen parte de estas gramáticas. Por eso en los subcapítulos se describen: 1- imaginarios conquista-colonia, donde se examinan los argumentos teológicos y jurídicos que se utilizaron para sustentar la conquista en América de acuerdo con Aristóteles. 2- Imaginarios ancestrales, que describe con algunos ejemplos, la manera como se articulan algunas gramáticas ancestrales andinas a las contemporáneas. 3- Se explica el proyecto purista como parte de la construcción de nación. 3.1 Identidad y jergas; se reflexiona sobre cómo se mezclan hablas antioqueñas con idiomas indígenas, 4- Imaginarios contemporáneos; conectados a los nuevas tecnologías.

Es decir al trabajar imaginarios, también se verá esa mezcla de las necesidades locales y globales, pues si como lo hemos repetido, no se trata de juzgar los imaginarios que los jóvenes tienen actualmente ¿cómo se reapropia la cultura de ellos?, ¿cuáles son los instrumentos con los que estos actores sociales se apropian de los imaginarios?, hay que ver si esta reapropiación también funciona al contrario, ¿hay rechazo de imaginarios?. Y es que si “el reto de los estudios culturales es contribuir a que las ciencias sociales se vinculen con una crítica de la economía política con la cultura” esto está ligado entre muchos otros aspectos, a ver que “la producción y reproducción del capital dependen ahora del control que ejercen las corporaciones sobre las imágenes y las representaciones” (Castro-Gómez; 2003,

---

<sup>60</sup> Las preguntas que aparentemente pueden quedar sin respuesta, se considera que no es así, quizá no se responde de manera explícita después de cada una de las preguntas, pues se considera que una lectura atenta evidencia que muchas ya se han resuelto en capítulos anteriores o se resuelven en el último. Por ejemplo, la pregunta que se hace frente a lo ancestral, se responde desde el inicio de la tesis, dado que se dice que hay desmotivación frente a lo tradicional, y posteriormente el término fue cambiado por: “que las deja en desventaja “ y esto se reitera en explicaciones posteriores. Es importante evidenciar, que esta parte de la tesis, es la introducción del capítulo y las respuestas se dan en el desarrollo de él y se subrayan y evidencian en las conclusiones.



p.67). Este capítulo, pretende cumplir el propósito del objetivo número cuatro, pues describe la importancia de la oralidad en las transformaciones de los jóvenes, describe como se decía al inicio del capítulo, como diferentes “hablas” entendidas como espacios simbólicos, ayudan en las luchas o conciliaciones, en la articulación de imaginarios mundiales y locales.

### 3.1 Mitos ancestrales

Se podría decir que aunque un porcentaje alto de jóvenes re-conocen que no realizan ciertos rituales o que no creen en leyendas propias de la mitología Andina, aún muy comunes en algunas comunidades cercanas a Pasto<sup>61</sup> como: el lavado de la cama, los niños aucas, comida y bebida en los ritos funerarios, el año de luto, recogida de pasos, el cuscungo, el año de amaño, leyendas como la turumama, el duende, el chutún, el padre descabezado, el cueche, la tunda, el ribiel, sí los mantienen en su memoria, sobre todo los jóvenes que vienen de Túquerres, Ipiales, y los municipios del departamento, pues según sus propias palabras “se los comentan de forma oral”, estos conocimientos son transmitidos a esta generación, en un mayor porcentaje por familiares de provincia que migran a Pasto o personajes que siguen teniendo contacto con estas comunidades. Por ejemplo el mito de origen andino de los gemelos, desconocido en su mayoría por los jóvenes universitarios, fue expuesto por un estudiante de Túquerres así:

el abuelo se lo contó a mi mamá, y ella a mí, antiguamente una señora había tenido un niño y una niña (mellizos, gemelos)...entonces, como los papás de ella no querían que ella tenga a los niños, entonces ella tuvo que huir a una cueva con ellos...refugiarse. Nos cuentan (el abuelo y la mamá) que así se formó el sol y la luna, entonces, que los papás la habían encontrado y ellos ya no querían hacerle nada a los niños, pero el resto de la familia sí quería que los niños no nazcan. El resto de la familia llegó a acabar con los niños porque no querían que la hija tenga sus hijos tan joven, entonces, según lo que nos cuentan, a un a un niño le echaron ceniza de los palos quemados, y que al otro niño lo quisieron así dañar con oro, (...). El un niño cuando le echaron el oro, para salvarse se (...) se convirtió en el sol ...y la niña como le echaron ceniza y toda esa obscuridad, ella lloró y todo, y por eso ella se convirtió en la luna. Ese es el mito que nos dicen allá para decirnos como nació el sol y la luna y decirnos que el sol es el hombre, y la luna la mujer (testimonio 2007).

Evidentemente se observa una resemantización en el mito, y el cambio de la gestualidad ritual, pero se piensa que es un excelente ejemplo de cómo,

---

<sup>61</sup> comunidades indígenas, campesinas, y en las mismas zonas urbanas.

definitivamente, si se mantienen gramáticas antiguas en los jóvenes de la universidad. La percepción de otro de los estudiantes frente a los mitos ancestrales andinos, y que parece expresa el de muchos de sus compañeros, es el siguiente:

“cuando era niño cuando mi abuela se iba a quedar a la casa nos contaba historias (...), pero a medida que pasa el tiempo se van perdiendo, mi mamá ya no cuenta cosas así, (...), “los mitos se han ido perdiendo porque ha llegado la influencia de internet, los medios de comunicación, ya se ha empezado a dejar de lado, en la parte rural antes hablaban del duende y de la pata sola y de lo que sea; hoy en día hablan del guerrillero, del paramilitar, porque ya no hay tanto miedo hacia esas cosas sino hacia cosas reales que llevan a situaciones dramáticas, porque la violencia en Colombia ha llegado, se ha incrementado, y los más afectados son las zonas rurales” (Testimonio).

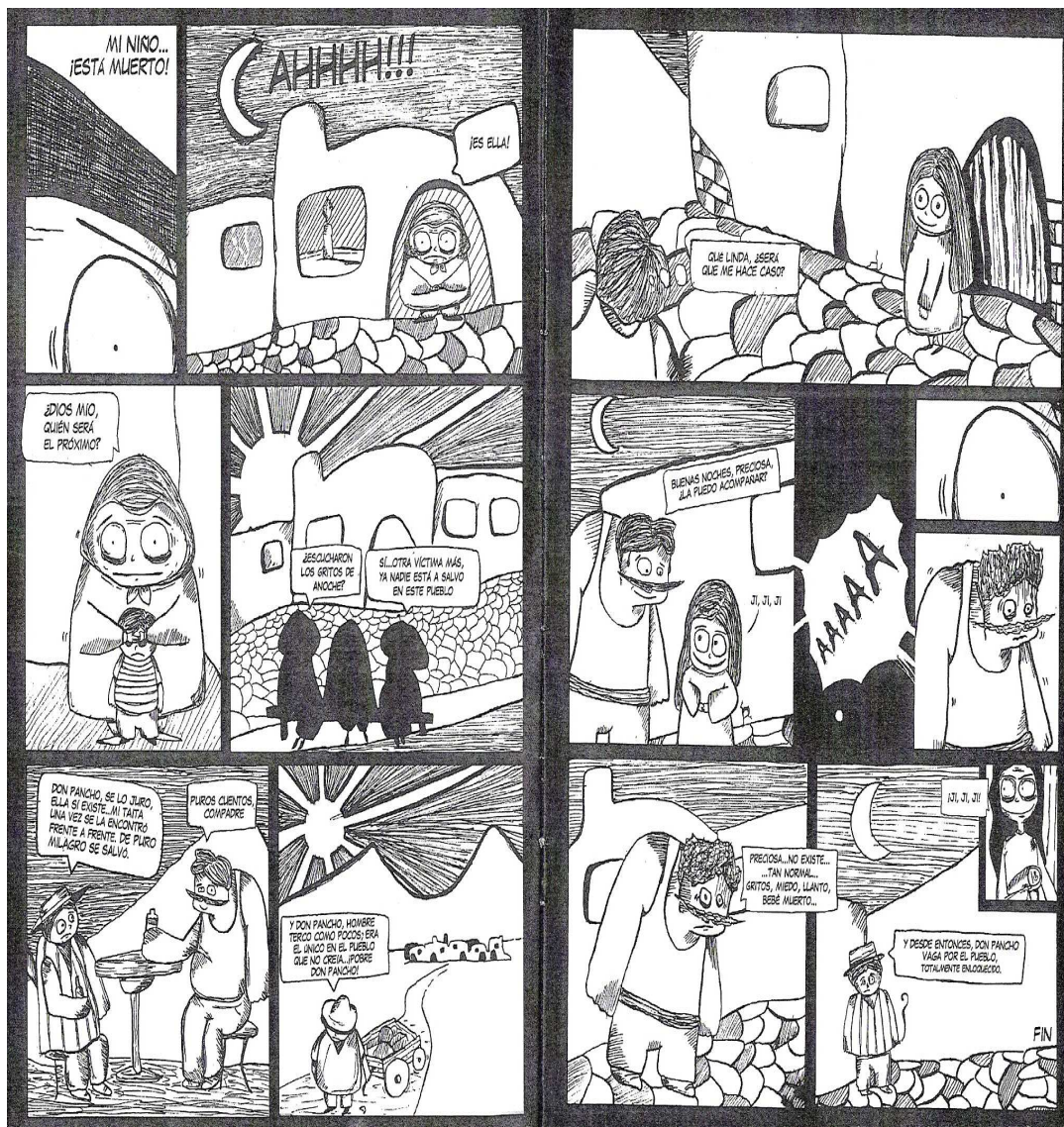
Como se puede ver, el anterior párrafo muestra cómo se van articulando o excluyendo las gramáticas que utilizan estos jóvenes en la actualidad, pues en un párrafo que no sobrepasa los 5 o 10 segundos de exposición oral, se encuentran mezclas de discursos, imaginarios, en fin, se puede observar en este joven, que al hablar del mito, se hacen presentes la familia, la abuela, los medios de comunicación, indispensables en el lenguaje contemporáneo, junto a la guerrilla y paramilitares, y quizá también el imaginario que la alianza entre medios de comunicación y tradiciones ancestrales no es positiva, fenómeno que a nuestro parecer es extraño, pues estos mismos actores sociales dijeron posteriormente sentirse profundamente identificados con los medios masivos. Por ejemplo, al referirse a las guaguas de pan<sup>62</sup> los estudiantes expusieron cómo en esta ceremonia se articulan las tradiciones indígenas y cristianas, y se suman ahora a los medios de comunicación como la radio, la prensa, entre otros, y como estos ayudan actualmente a su divulgación, lo que permite que ocurra lo contrario a lo que algunos declaran, pues estas gramáticas antiguas parecen entrar a nuevos espacios donde anteriormente no existían, se reterritorializan en zonas urbanas, como cuando se festejan en instituciones educativas y entre niños como se expresó en uno de los conversatorios cuando se dijo: “en el colegio de mi hermana se hace carnaval, y a los niños les están metiendo mucho que las guaguas de pan, que las tienen que hacer así” (testimonio 2007)

---

<sup>62</sup> Durante los meses de Junio y Julio se celebran las fiestas de San Pedro y San Pablo en diferentes lugares del departamento de Nariño como en el municipio de Sapuyes, Genoy, Ospina, y la vereda de San Pedro. Estas fiestas se caracterizan por presentar la mezcla entre rituales católicos y prehispánicos, pues en esta época las personas ofrendan a través de “las guaguas de pan” para obtener buenas cosechas durante el año. Este tipo de ofrendas es típica de las ceremonias a la pacha mama en las comunidades andinas y consiste en ofrendar diferentes productos entre ellos las muñecas de pan, elaboradas para este fin que terminan por afianzar lazos de compadrazgo y demás.

Otro ejemplo claro de esta paradoja es el de algunos mitos como el de la figura femenina de la turumama que se presenta en los cómics de las instituciones de Pasto, donde los relatos ancestrales parece que se van entrelazando a otras expresiones y lenguajes contemporáneos, anclando lo antiguo, re-localizando y ampliando la diversidad mítica, como es el caso de la siguiente historieta:

### LA TURUMAMA



En este caso se muestra la mutabilidad de la llorona, con su variante de la turumama, narrada actualmente por los cómics y tv en las universidades de la ciudad de Pasto;

aquí, se permite que el relato sea revitalizado pero también que se reflexione sobre este mito pre-hispánico, en estas nuevas narrativas los jóvenes generalmente asumen posiciones críticas frente a su pasado, y se podría decir que el mito al no ser estático incursiona en nuevos escenarios como los de las gramáticas rotas (historietas, tv), espacios poco convencionales donde se continúa relatando, rediseñando la tradición y la herencia, deconstruyéndola, haciéndole nuevas propuestas. En este cómic se articulan memorias que enriquecen la historia para que continúe en una cadena de transmisión enraizada en la oralidad.

Evidentemente no se puede decir que lo anterior, respecto a lo positivo o lo favorable de las articulaciones de mitos ancestrales gracias a los medios sea generalizado, pues incluso se encontró, en otros conversatorios o talleres todo lo contrario, o una especie de rechazo frente a ellos, que sugiere conflictos de alteridad que hemos ido heredando de occidente, y que continúan “argumentando que defenderlas es defender el atraso social, económico, cultural e incluso político” (Rodríguez;1992, p.14).

Pues sí, en ocasiones se cree que recuperar lo tradicional, la memoria, es proponer la recuperación de lo puro, lo verdadero o lo estático, idea que quizá viene de la antropología tradicional, no contemporánea, y por tanto se lo crítica<sup>63</sup>. En este sentido estaríamos de acuerdo porque no se trata de eso, pero seguimos considerando que el problema alrededor de estas confusiones esconde más bien el choque entre alteridades, porque nos negamos a dialogar o reconocer lo que está vivo, en ocasiones tratamos lo ancestral de manera despectiva, y nos negamos a charlar con las memorias, con las generaciones, con todo aquello que no es puro, ni estático sino que por el contrario, se transforma por su vitalidad. ¿Esto no ocurre actualmente con lo tradicional?, ¿con estas gramáticas ancestrales que resisten?. Los jóvenes, según los resultados de las entrevistas, consideran, en ocasiones, que lo tradicional como

---

<sup>63</sup> Lo expuesto, es una expresión que muchas personas tienen, incluso algunos estudiantes y profesores de la Universidad de Nariño como se pudo evidenciar en los conversatorios, y como dice Rodríguez, continúan argumentando, que defenderlas es defender el atraso justamente porque consideran que no hay cambios en las tradiciones.

algunos mitos, ritos, etc, son “supersticiones”, o “no son reales”, pretendiendo descalificarlos, pero lo curioso es que les ocurre en su diario vivir; es decir que es aparentemente contradictorio y podría mostrar más bien la lucha interna de estos jóvenes, como si no quisieran conversar con la alteridad, con lo que aún tenemos, y tienen de lo antiguo en ellos mismos.

En uno de los conversatorios con los estudiantes de los primeros semestres, donde se trató los ritos funerarios y la recogida de los pasos en Nariño, uno de los participantes expuso: “Yo creo que eso es la sugestión (...) hace poco se murió un amigo y yo estaba tan sugestionado y pensando tanto en eso por decirlo así (. ..) que en pocas palabras yo lo vi ya a un lado a él” (Testimonio 2007), y el joven sigue con la historia. Lo interesante de lo anterior es que aunque el estudiante hace énfasis en “no creer en eso”, conoce de que se trata la recogida de pasos, el ritual como tal, en que lugares se sigue frecuentando y demás, es decir aunque, de alguna manera lo niega, por no considerarlo real y aparentemente ilógico, es innegable que ya hace parte de sus estructuras mentales y de sus hábitos, y pareciera como si estuviera en conflicto con lo que le enseñaron y siente, contra lo que seguramente muchos consideramos como no lógico. Aunque también hay que señalar que existen posiciones contrarias como la siguiente, expuesta por una de las estudiantes en un conversatorio donde se estaba hablando sobre “el duende”

“(...) entonces el hombre fue a tirarle un balde al duende ...y el duende dijo que no (...) que si no le devolvían el balde se iba a llevar a la niña. Pero eso fue un caso real, la gente estaba conmocionada.

“No tanto que han sido cuentos, porque muchos hemos vivido las experiencias, y en mi caso ...”(Testimonios 2007).

Ahora bien, podría pensarse que hay un cierto romanticismo frente a la pregunta por el pasado ancestral, porque a través de esa pregunta se creería que se desea buscar o mantener un vínculo con el mito de la “América Mágica”, que algunos con ligereza comparan o asimilan como sinónimo de autoctonismo, pero no es así, este trabajo como se ha mencionado, no busca eso, se cree que más allá de intentar analizar o interpretar la relación con la nostalgia, hay que ver si en la práctica, estos



cuestionamientos movilizan a los actores en lo político y estético, si la búsqueda constante de articular estas imágenes hace parte de sus necesidades como grupo, es decir, la solicitud de la colectividades de reconocer mitos, no siempre, o no necesariamente está ligado a la nostalgia de un origen puro, sino a otro tipo de necesidades, pues,

*“Tal como lo muestra Moreiras, la crítica al latinoamericanismo, es decir, el postlatinoamericanismo, no pretende conducirnos al reino de los orígenes para encontrar allí una verdad esencial sobre “lo nuestro”, revela exclusivamente a los letrados. Al proceder genealógicamente, la crítica al Latinoamericanismo quisiera hacer plausible una interpretación respecto a los lugares en los que se ha venido construyendo históricamente la verdad sobre “nosotros mismos”. Lo que busca la crítica no es juzgar ni legislar (no juega a ser tribunal de la razón) sino sugerir la idea de que detrás de todos los fragmentos que nos constituyen, detrás de todas las representaciones que han venido configurando nuestra personalidad histórica, no existe una moral ni una verdad que garantice el sentido de esos fragmentos y de esas representaciones. La genealogía muestra que lo que subyace a las representaciones históricas de “Latinoamérica” no es una representación más auténtica, sino una voluntad de representación que se afirma a sí misma en la lucha feroz con otras voluntades. Bien lo vio Weber, la racionalización occidental deja sin piso la idea del fundamento y nos confronta necesariamente con la sensación de que los dioses se han ido para siempre y de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Es el precio que tenemos que pagar por haber sido cristianizados, modernizados a la fuerza e integrados desde muy temprano a la dinámica nihilista de Occidente (14). Pero es un precio que nos obliga también a reconocer que no podemos escapar a nuestro destino histórico de tener que elegir continuamente y participar en la lucha por la creación de sentido. Quizás al reconocer la contingencia de estas elecciones y negociaciones, al quedar expuesta la configuración intempestiva de lo que somos y hemos venido siendo, al mostrarse la temporalidad de aquello que usualmente percibíamos como estructura universal, podamos evitar seguir fugándonos de nuestro presente ” (Santiago-Castro, 1998, p.22).*

Por ejemplo en la Universidad de Nariño, y en general en el departamento, hay una fuerte sensación de identidad frente al grupo “quillacinga”, incluso el grupo de rock Bambara Banda comienza una de sus canciones diciendo: “desde Villaviciosa de la Concepción de los Quillacingas...”, pues bien, en un primer acercamiento a esa frase habría varios aspectos por considerar, primero la innegable sensación de identificación de estos jóvenes con sus “antepasados”<sup>64</sup>, segundo, el aparente error, resultado quizá de esa misma necesidad de identificación o esa aparente búsqueda de “origen”, cuando dicen: “de la Concepción de los Quillacingas”, pues en realidad es “de los Pastos”. Respecto a lo último es pertinente detenerse a considerar que el gentilicio Quillacinga de acuerdo a Granda (2007), no existía en el mundo

---

<sup>64</sup> Identificación que también ha sido expresada en algunas entrevistas al canal universitario.

prehispánico, sino que es una invención, ya que fue un término creado por los conquistadores para hablar de la gente que venía de Quito, lo que convierte a este término utilizado como bandera de pertenencia, en una representación occidental, en este sentido sería aparentemente una contradicción que siendo una representación occidental busquemos a través de ella una reconciliación con nuestros orígenes, inclusive identidad, y se podría creer que lo que en realidad se busca es una conexión con esa América Mágica que nos narra una verdad esencial.

¿Entonces los jóvenes pastusos, y este trabajo no hacen lo mismo que expone Roger Bartra (1996, p.76), en “La jaula de la Melancolía” cuando dice que “La nostalgia del edén perdido se transforma en una búsqueda intelectual de la dimensión auténticamente humana que la civilización industrial moderna ha sepultado”?, ¿no hacemos lo mismo con lo quillacinga, intentando buscar una identidad ligada a nuestro origen mítico?, ¿incluso con el quechua al intentar rescatarlo?, quizá sí, tal vez no, pero habría que argumentar porqué se asume esa posición, y si es así, cuáles son los pro y los contra de tal decisión, o si más bien hay una necesidad de autorepresentarse, afirmándose en la lucha con otras voluntades. Bartra (1996, p.33) también dice que se cree que la cultura política, a través de esta herida de un pasado perdido, y en nombre del dolor por él, inventa el mito del edén subvertido, ¿se hace lo mismo con nuestro pasado quillacinga?. Eso se responde poco a poco en el desarrollo de la tesis, pero debemos aclarar que eso no es lo que intenta hacer esta tesis, sino quizá más bien realizar una especie de arqueología, preguntarse cuál es el papel o la posición de la colectividad frente a esto, y si la oralidad ayuda en la articulación de diferentes representaciones mundiales.

La pregunta sería si continuamos teniendo este tipo de melancolía en nuestra habla local al incluir elementos que supuestamente nos conectan con nuestro pasado y nos refuerzan la identidad como lo quillacinga y sin embargo no es así, ¿qué pasa ahí?, pues bien, se cree que el hecho de que el quechua, o lo quillacinga no haya sido de aquí, no lo hace menos “nuestro”, sólo muestra procesos de re-semantización, y muestra las prácticas de estos actores sociales, es su voluntad de autorepresentación,

de afirmación de ellos mismos como colectividad, lo que muestra es la lucha feroz con otras voluntades, que va más allá de buscar verdades esenciales, como lo hemos repetido.

Pero además, hay ciertos imaginarios como los relacionados con la identidad, los mencionados arriba, los mismos quechuismos relacionados con el lenguaje que motivan la acción política, económica, por tanto puede ser que estén vinculados con el romanticismo o la nostalgia como lo plantea Bartra, pero el simple hecho de movilizar lo que acabamos de nombrar, creo que les permite ser generadores de crítica, de reflexión, nos cuentan sobre esa voluntad de representación de los jóvenes. No estamos buscando una representación más auténtica como lo expresa Castro' Gómez (1998, 10) en la cita de arriba, lo importante, muchas veces, es que les sirva a los grupos, que los legitimen y se abran espacios donde se puedan dar luchas políticas, luchas por el sentido. El Autor mencionado también postula que:

*“El que interpreta sabe que lo hace desde una perspectiva en particular, aunque utilice para ello categorías metafísicas como libertad identidad, diferencia, sujeto, memoria colectiva, nación, derechos humanos, sociedad, etc. Lo importante aquí no es la referencialidad ontológica de tales categorías –que en opinión de Spivak no son otra cosa que “prácticas discursivas”- sino su función preformativa. Lo que se quiere no es encontrar una verdad subyacente a la interpretación sino ampliar el campo de maniobrabilidad política, generando para ello determinados “efectos de verdad”. (Castro' Gómez, 1998, p.10)*

A nuestro modo de ver, lo anterior también lo hacen las comunidades. Como se ha dicho, lo que interesa es hacer genealogías que nos permitan auto-observarnos para reflexionar sobre la manera como nos hemos pensado históricamente. Al nombrar algunos imaginarios que aún rondan en los jóvenes de Pasto, y ver cómo se van articulando poco a poco a otros, no se pretende más que auto-observarnos como jóvenes, y se piensa que debería hacerse lo mismo a través de la pedagogía, para que estos actores sociales no maltraten su historia desconociéndola, sino recordándola, pues el

*“conocimiento histórico depende, según queda dicho, del ahora de la legibilidad, esto es del instante en el que pasado y presente entran en una constelación y devienen compenetrados o unificados monádicamente en una imagen dialéctica, como si tiempos distintos y distantes se concentraran de improviso en torno a un punto temporal cuyo resplandor suspende de pronto el devenir lineal y monocorde del curso cronológico. La imagen fulminante del pasado en el ahora*



de su cognoscibilidad es, según sus determinaciones ulteriores, una imagen del recuerdo” (...).”  
(Cuesta Abad, 2004, p.39)

Lo que se ha mencionado en este subcapítulo de mitos ancestrales, son imágenes del recuerdo, reminiscencias que nos permiten como el título de la tesis, poner el pasado “en delante” de nuestro presente, de nuestro ahora, hacer etnografía del pasado, para no seguir huyéndole a las heridas del tiempo, ni asumiendo amnesias convenientes. Los imaginarios relacionados con los mitos ancestrales continúan arraigados en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño - como lo hemos podido constatar en los testimonios descritos en esta investigación-, y frecuentemente se relacionan con el tema de la identidad, pero consideramos que más allá de la discusión por si está o no la colectividad buscando un mito de origen, la importancia radica en su eficacia práctica, lo interesante es que son autorrepresentaciones de los propios jóvenes en sus propias búsquedas. La articulación de mitos ancestrales a mitos contemporáneos, es inminente, más allá de buscar descodificarlos, para luego volverlos a codificar, habría que realizar arqueologías “desde” ellos que nos permitan comprender nuestras transformaciones, afirmaciones, y rechazos, superar la dicotomía entre subjetivismo y objetivismo, entre otros. Procesos sociales como el colonialismo se articulan a nuevas jerarquías de poder como las que produce la Globalización con sus medios de comunicación contemporáneos. Lo pertinente es reflexionar sobre cómo estos procesos sociales explican las transformaciones de los jóvenes, y como esas transformaciones se pueden estudiar a través de la oralidad.

### **3.2 Contexto conquista - colonia**

En esta parte se considera la influencia que tuvo Sepúlveda, cronista oficial de Carlos V, sobre la manera como occidente imaginó a América durante la conquista, lo que abre nuevos espacios de reflexión y crítica frente a algunas realidades contemporáneas, dado entre otros aspectos, que de acuerdo a autores como, Mignolo (en Castro-Gómez), la primera modernidad, emerge por la colonización de España y puede ser reconocida por varios aspectos, entre ellos el primer debate realizado por Ginés de Sepúlveda en el cual se cuestiona la legitimidad de esclavizar a los

indígenas de América. El autor mencionado plantea posteriormente en el texto “tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios” la licitud de la ocupación española en América, y se podría decir que es importante examinar su argumentación en este punto de la investigación, porque nos aproxima a los posibles imaginarios que las personas de la época pudieron haber tenido sobre lo que significaba dominar a los “indios”, a la vez que nos muestra parte de ese pasado instituido. Nos permite detectar cómo los argumentos teológicos y jurídicos en los que se basó esta conquista, establecieron a partir de ahí, muy posiblemente, muchas de las relaciones asimétricas entre los hispánicos y los nativos cuyas consecuencias aún vivimos.

Por lo tanto, se parte de una pregunta sencilla, ¿cómo se puede comprobar según la lógica de argumentación de Sepúlveda, que la toma o conquista de América fuera considerada como lícita, más aún ética de acuerdo al pensamiento de esta época?. Para responder se considera dos puntos: 1- se trata de contextualizar brevemente, lo que entendió el autor como “ley natural de la perfección”, de acuerdo a varios textos que se han tomado como referencia básica, como el de Sepúlveda 1996; Castañeda 2002, y Castañeda 2006, finalmente se hace una síntesis sobre como concierne este tema a la situación contemporánea respecto a la alteridad, que como lo hemos visto está estrechamente relacionada con la oralidad y las discusiones o problemáticas a su alrededor.

De acuerdo con lo estudiado, éste autor parte de una primera justificación donde la guerra contra los indios es lícita por el cumplimiento de la ley natural entendida en el sentido Aristotélico de que “lo perfecto prima sobre lo imperfecto”(Sepúlveda, 1996, p.98; Castañeda, 2002, p.29), es decir que la guerra en primera instancia es vista con buenos ojos porque los españoles son considerados como seres humanos acabados, que no necesitan cambios por que están hechos de una manera lograda, mientras que los “indios” no estarían aún desarrollados y por tanto nada estaría hecho en ellos; sintetizando, serían menos perfectos y primero habría que educarlos, evangelizarlos.

Lo curioso de lo anterior es que hay allí una implicación “ética”, adaptada también por Sepúlveda de las teorías de Aristóteles, que entendería que la guerra contra los indios en América se consideraría ante todo como un “deber”, porque buscaría la elevación moral y material del indio mediante el sometimiento y la dominación de los españoles. Es decir, que este choque entre culturas es percibido como una obra puramente cristiana para los españoles, no como una colonización en la que se utilizó la sistemática represión en la forma de producir cultura de los nativos, como quizá podríamos verlo ahora, sino más bien cómo una especie de posición paternal donde lo que se pretendía era mostrarle el buen camino a los bárbaros a través de la predicación, y si eso no era suficiente, pues era necesario acudir a la amenaza o el terror, todo con tal de lograr romper las malas costumbres que supuestamente tenían los nativos. Las consecuencias de lo anterior, son visibles hasta nuestros días ya que las asimetrías son claras y consolidadas, la dominación ejercida sobre las ideas y lo sensible continúan fuertemente arraigada en gran parte de lo que somos, en los imaginarios que tenemos de nuestra propia región, en la manera de relacionarnos con los indígenas, los campesinos, en la misma forma de estudiar “la palabra”, la oralidad, como se discutió en el capítulo uno.

En fin, retomando la argumentación inicial, para ser rectamente aplicada esta doctrina, y este “deber” ético frente a los otros, tendría que demostrarse el estado de barbarie de los indios, y la superioridad de los españoles (Sepúlveda, 1996, p.29). Las anteriores condiciones expuestas por Sepúlveda, se confirmaría en el caso mexicano expuesto en el mismo texto, y aunque no se citan otros ejemplos Latinoamericanos en ese escrito, se sabe que la situación fue similar en todo el nuevo continente, por los documentos dejados por los cronistas. De lo anterior se desprende también que lo racional es considerado como una mejor forma de entendimiento, más perfecta que lo sensible, imagen que es fuerte en nuestra época sobre todo en la educación donde generalmente, lo que se clasifica como irracional, continúa siendo menos perfecto, y las teorías y argumentos bien hilados son más que los acontecimientos, incluso diríamos que en muchas ocasiones, a los últimos se les niega el acceso a las aulas, la academia desde sus modos dominantes del discurso continúa sobrevalorando lo

científico, lo instrumental, en detrimento de lo sensible y de la creación de escrituras propias, de oralidades alejadas de los estereotipos como las pequeñas historias que fueron permanentemente relatadas por estudiantes que venían más que todo de pueblos y municipios diferentes al de Pasto:

Contaban a cerca de las brujas que supuestamente existían en la región de Sapuyes, entonces contaba que en Túquerres hay un barrio que se llama El Voladero, entonces que las brujas volaban desde Sapuyes y aterrizaban ahí, por eso le colocaron El Voladero.

Mi hermano y mi tío lo miraron...es un niño como de cinco años que (...) a las doce de la noche aparece y no se le miran los pies (Testimonio 2007).

Entonces, de acuerdo a esta percepción española, la relación vital que los indígenas tenían con la naturaleza, con los chamanes, taitas (los pensadores), la música y danza, con la palabra sagrada, es decir, con lo “sensible”, que vendría a ser la manera como actuaban los habitantes de Tenochtitlan y los nativos de América, es invalidado, anulado, entonces “el indio”, es percibido como un “esclavo por naturaleza que puede ser, si se quiere, parcialmente o incompletamente racional” (Castañeda; 2006, p.7). Este aspecto es muy interesante para este estudio sobre la oralidad en los jóvenes, porque nos permite mirar lógicas de argumentación de otras épocas que quedaron instituidas, permiten examinar como se ha pretendido entender la dificultad que produce el encuentro con la alteridad, la complejidad de comunicarse y reconocer al “otro”, y sus imágenes, percepciones, imaginarios, sus otras percepciones.

Estas percepciones también son comunes encontrarlas en los encuentros con otras culturas actualmente, se considera que lo lamentable de esto, es que no nos cuestionamos éticamente las consecuencias de lo anterior (a nivel global y regional), como en la guerra de Norteamérica contra Irak, donde terminó siendo muy conveniente para los propósitos de los americanos justificar que los irakies pasaran de un dominio a otro, o en las oralidades que fueron rechazadas y colonizadas en el pasado, y en muchas ocasiones siguen siendo anuladas en la actualidad. Lo más triste es que cuando nos cuestionamos esto, todo termina siendo un simulacro, peor aún nuestra ética se flexibilizan hasta volverse provisional, indolora, muy conveniente, ¿no siguen conviviendo estas ideas de la licitud de la guerra, la legalidad de

imponerse sobre otras maneras de pensar y sentir, y por ende la licitud de negar alteridades en nuestro propio país o en los jóvenes?.

Todo lo descrito arriba, valida la guerra justa y en ese orden la “dominación” contra Tenochtitlan, contra las comunidades latinoamericanas y sus sabidurías, pues según la percepción de este autor y por tanto de la época se demuestra claramente la servidumbre de los nativos. La servidumbre entendida como “torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras” (Sepúlveda; 1996, p.19), que comprueba la superioridad de los españoles, y muestra que es justo que estas gentes se sometan al imperio. Además, como se reitera, no se trata únicamente de dominar a los nativos imperfectos, sino- o sobre todo de evangelizarlos, de conducirlos, y los medios utilizado para hacer eso hacía parte del deber de buenos cristianos, de su caridad, de ser ético, esto también podría compararse con ideas que postulan que los sujetos no se puedan autorepresentar sino que son pasivos y hay que representarlos, o a las posiciones salvíficas de los antropólogos tradicionales frente a los otros. Tiene que ver con el mismo problema de representación.

Se considera que lo mencionado arriba, es sólo una mirada, explica algo de lo ocurrido en América, en el encuentro, o como lo quieran llamar, lo interesante entonces sería, ver cómo estas explicaciones o acercamientos a este fenómeno de la colonización (y colonialidad) atañen a nuestra región, a nuestra universidad, a la oralidad en los jóvenes actualmente, ¿cómo podría la academia asumir una posición crítica frente a estos eventos que nos enriquezcan y nos permitan tomar una dirección o varias en esta lucha y diálogo diario con la alteridad, con lo local, lo global?<sup>65</sup>. Porque se piensa que lo ocurrido durante este choque entre culturas, entre diferencias, fue en muchos sentidos una colonización de los imaginarios, y habría que estudiar las posibles consecuencias o no de esto, ver los encuentros y desencuentros que se producen a partir de ahí no a manera de provincialismo o de exclusión, sino de crítica. Por tanto, la importancia de examinar estos procesos históricos, es que nos permiten cuestionar ideas que aún tenemos arraigados en nosotros, en nuestras sociedades, y

---

<sup>65</sup> Esta pregunta se responde con las sugerencias pedagógicas que se realizan al final, y además se considera que es una pregunta que debe continuar abierta, pues es la academia la que debe responderla con hechos.

que nos han venido inculcando en la familia, en la educación, y que de alguna manera hemos legitimado he instituido, por ejemplo, en cómo la negación de las diferencias radicales entre las culturas solo ha producido choques nefastos, en el pasado y en la época actual, por las mismas razones o por otras. Habría que reflexionar que lo que occidente hizo con esa doble figura del otro, no fue más que una intención por reducir todo “otro” radical en “otro” próximo, y al intentar hacer eso lo que se consiguió fue borrarlo, extinguirlo. Este proyecto colonizador “presentó a los sujetos y culturas no-europeas como versiones sin desarrollar de los europeos”, como lo muestra la antropología (Hardt; 2000, p.2), y también funciona actualmente, aunque con mecanismos diferentes cuando se intenta reducir la diferencia a un todo, ¿no lo hacemos todavía, todos los días cuando negamos al “otro” que sigue siendo solo nuestro objeto de investigación, de crítica cuando privilegiamos teorizar “sobre” los otros y no “con” los otros, cuando no los acompañamos o apoyamos, sino que asumimos que nuestro conocimiento es más perfecto porque es más estricto, como ocurrió con la escritura frente a la oralidad y sigue ocurriendo con el pseudo-reconocimiento que aparentemente le hacemos a la oralidad, y que aunque con buenas intenciones no es del todo acertado, pues no la valoramos correctamente?.

¿No negamos nuestras raíces indígenas, lo ancestral, todo el tiempo?, todavía nos topamos, con más frecuencia de la que deberíamos, con personas que creen que los antropólogos y etnoliteratos son indigenistas en un sentido negativo por hablar sobre lo ancestral, lo indígena, campesino. En fin, en este sentido, y como lo menciona Mauricio Nieto Olarte, se considera que “el verdadero poder de una historia eurocéntrica no está en la exclusión de los otros, sino por el contrario en su inclusión, en la inscripción del mundo entero dentro de un orden y un único sistema” (Olarte, 2004, p.3), porque pareciera que la relación con el otro, solo la hemos podido inaugurar en el pasado y ahora a partir de la totalidad, de las verdades universales, de la linealidad, de un único sistema, en el pasado por el colonialismo, ahora por la globalización como lo percibe Mignolo (2000, p.85)?. Esas totalidades a partir de las cuales nos han representado, se pueden constatar en muchos de los imaginarios que tenemos, que se irán deshilando en los siguientes subcapítulos.

Se cree que lo fecundo de realizar una investigación sobre la Universidad de Nariño, con la heterogeneidad de sabidurías que hay en sus estudiantes, es que a través de las experiencias vivenciales con los mismos jóvenes, podemos percatarnos y cuestionar lo expuesto en esta sección, en los conflictos, conciliaciones, diálogos que se mantienen entre el pasado y el presente, entre lo local y lo global, entre el deseo de algunos de recuperar la memoria, la herencia, y la indiferencia de otros, en la necesidad de comunicarnos como diferentes formas de conocimiento, aún siendo de la misma región. En este primer encuentro o desencuentro, y las justas causas de la guerra, fue donde se propiciaron muchas de las violencias que a manera de huellas mantenemos, pero de nosotros depende reproducirlas o no.

### **3.3 Purismo**

Como se mencionó en la descripción del problema, el proyecto surgió de una preocupación concreta, y esa es la tendencia que tienen muchos a eliminar características lingüísticas que vienen del quechua, y junto con ellas su semántica, por considerarlos errores gramaticales o la defensa del atraso, entre otros; es decir, es la preocupación por la expulsión que han realizado los discursos hegemónicos históricamente, y a partir de los cuales se han ido desarrollando imaginarios que al parecer permanecen hoy en la cotidianidad de esta generación. Por tanto en esta parte se consideran tres momentos históricos, similares, que habría que tener en cuenta para entender la manera como se han ido tejiendo las redes que forman el pasado instituido y que se tuvieron en cuenta en el desarrollo del trabajo investigativo: 1- La prohibición que hace Felipe V en el siglo XVII a los indígenas de Aponte, 2- La propuesta que formula Carrasquilla sobre la lengua en la construcción de Nación, y 3. Estudios que se han ido realizando a lo largo de la historia donde se niega o se excluye, muchas veces de manera inconsciente, el estudio de lenguas aborígenes, como los casos que describe en el ALEC frente a las lenguas indígenas y las necesidades Españolas en su conquista, es decir, aunque la propuesta del purismo es una, la que surgió en el siglo XIX, hay otros eventos que han limitado profundamente la lengua indígena (el quechua) y que se suman a los posibles

imaginarios que se desatan del purismo. De esta manera, la pregunta será si el purismo se incrustó y continúa, quizá, a manera de imaginario en la población de los jóvenes universitarios<sup>66</sup>.

Pues bien, como se menciona en el Atlas Lingüístico Etnográfico de Colombia, durante la conquista hubo una gran confusión por la cantidad de lenguas indígenas que se encontraron en América, por lo que los Españoles decidieron intentar dominarlas para lograr su empresa, así los sacerdotes aprendieron algunas de estas para enseñar en ellas, pero al ver que su labor se dificultaba por la variedad de lenguas, prefirieron implantar en vastas regiones las lenguas indígenas más extendidas como el quechua, el chibcha, entre otras, pero esto tampoco dio resultado, por lo que se hizo caso omiso a las lenguas Americanas y se impuso el Español (ALEC, 1987).

Posteriormente durante el siglo XIX se pretendió utilizar la lengua como factor de identidad, lo anterior como resultado de la propuesta formulada por Carrasquilla según la cual debía hablarse el idioma de Castilla que era el que utilizaban los llamados “civilizados”, y no las variedades lingüísticas o los dialectos usados por el pueblo (López, 1989, p.285), este proyecto de lograr un lenguaje perfecto estaba conectado a la idea de “depurar el lenguaje” que se relacionaba con la idea de la construcción de Nación, la concepción de la modernidad, de modernizar y civilizar a los pueblos de estas regiones, obviamente esta supuesta “perfección “ solo la manejaba un limitado grupo de la población nacional “La elite” o más bien el grupo hegemónico, por lo cual se constituyó en un elemento de poder.

*“Para los letrados, para los burócratas, el idioma, el idioma correcto, fue parte significativa del gobierno. La burocracia imperial española fue una de las más imponentes que el mundo haya jamás visto, y no es sorprendente que los descendientes de esos burócratas no lo olvidaran; por eso, para ellos lenguaje y poder deberían permanecer inseparables.” (...), y el dominio del idioma llegó a ser, y lo fue durante mucho tiempo, elemento de poder político.”(Deas, p.42)*

---

<sup>66</sup> Aunque indudablemente a los imaginarios no se les puede dar un espacio ni tiempo exacto, muchos de estos se impulsan o se fortalecen por algunos procesos históricos que instituyen imágenes, creencias, percepciones.



Se puede concluir, por tanto, que la élite del siglo XIX manejó el poder a través de la gramática en la construcción de la Nación, así como la grafía fue una herramienta de poder en la conquista y la colonia, Angel Rama dice al respecto, que para cumplir con el proyecto civilizador, fue necesaria crear “una ciudad no menos amurallada sino más agresiva y redentorista, que condujo y rigió en esta época” (Rama, 1984, p.25), por su parte Erna Von Der Walde (1997, p.79) dice que en Colombia fue radical la operación de autonomía del signo, pues los letrados, el gobierno, actuaron más que todo sobre la lengua. La historia de la relación entre lengua y poder llega hasta la modernidad, dejando huellas en la mentalidad de los Colombianos, imágenes del pasado que retornan para insinuar que “la letra no es el camino para buscar, debatir, cotejar, postular; se erige como lugar de exclusión. Desde la letra no se piensa el país real sino que se impone el país que conciben unos pocos como país ideal”. Se diría que la gramática ha funcionado en Colombia, en muchos casos como espacio de exclusión y/o inclusión negativa, y a costa de la oralidad, pues la palabra escrita se volvió más importante porque a través de ella se ejercía poder, y se continúa ejerciendo.

En fin, lo anterior claramente iba en contra de la diversidad viva que habitaba y que se hablaba en Colombia, en nuestro país, y en general en Latinoamérica, por tanto se puede decir que la identidad buscada a través de estos proyectos se hizo en contra del pueblo, y ayudó a legitimar la dominación de unos sobre otros, dificultando la real identificación de la colectividad con las propuestas expuestas. Aunque es bueno advertir que este proceso según los propios estudiosos poscoloniales, como Deas (s.a), fue aparentemente un fenómeno típico de la época colonial, que se repitió en diferentes lugares de América, pues los grupos se sentían inseguros de su nueva cultura y proyectaban esto tratando de reafirmar que eran más correctos que los propios Españoles (Deas; s.a, p.27), lo que quiere decir que fue un suceso aparentemente común en regiones conquistadas por Occidente, y no un caso aislado de esta nación, aunque esto no le quita su carácter violento.

Cómo podemos interpretar, el purismo en Colombia fue una posición incluyente puesto que la idea que se sustentaba en el Darwinismo Social intentaba argumentar

que el pueblo con sus “carencias” podía llegar a través de la educación a ser como los españoles, “cultos”, argumentación muy similar a la teológica y jurídica sustentada en “la ley natural de la perfección” de acuerdo a Aristóteles que se expuso en el capítulo anterior. De esta forma, éste discurso del purismo desarrollado en la construcción de la nación, mostraba contundentemente la racionalidad de la modernidad, y con ella la reproducción de herencias epistemológicas occidentales (coloniales), por eso en este capítulo sería pertinente comentar que este tipo de situaciones frente a la lengua, como se dijo al inicio, se ha vivido en diferentes épocas, por exponer un caso, Rafael Sañudo (en Arboleda, 2000-2002, p.25) comenta que después de la prohibición que hace Felipe V en el siglo XVII respecto a negar la utilización del quichua en Nariño, los Ingas del departamento, fueron recogidos y llevados a establecerse al lugar donde ahora viven, por un Franciscano llamado Francisco de Aponte, lo cual podría explicar de alguna manera porque hay imaginarios, percepciones, o actitudes negativas hacia este idioma por parte de algunos indígenas, como es el caso de los Kwaiker o Ingas que enseñan en muchos casos, a sus propios hijos a hablar en español y evitar la utilización del quechua o características que tienen de él. Situaciones similares ocurren con los Pastos<sup>67</sup>, y aunque estos ya no lo hablan, si conservan algunas gramáticas del quechua, que podrían estar en desmotivación al enfrentarse a este tipo de posiciones.

Se considera, que esta imagen del lenguaje sí se incrusto en el sentir-pensar de las regiones del país, los resultados de las entrevistas<sup>68</sup> mostraron contundentemente que los estudiantes de la Universidad de Nariño las tienen en sus estructuras mentales, les rondan en sus discursos, y se irán escuchando en el desarrollo de este trabajo de investigación, aunque, hay que aclarar que esto ocurre en diferentes proporciones y de acuerdo a diversas variables. Además es importante destacar que el grupo de la universidad de Nariño escogido se seleccionó precisamente porque representaba al sector popular que actualmente se encarga de revitalizar y reproducir con mayor énfasis la riqueza de la oralidad o de las articulaciones, sobre todo con lo ancestral

---

<sup>67</sup> Y otros grupos indígenas de Colombia frente a su lengua. Varios estudiantes entrevistados dieron ejemplos en ese sentido como Jaime Mejía, Alvaro Raúl Chicaiza, Doris Mercedes Otaya.

<sup>68</sup> En anexos se pondrá los formatos de las encuestas y la guía que se hizo para realizar los conversatorios y algunas entrevistas (aunque éstas no eran estructuradas)

que hay en ella, entonces la preocupación es que si esto ocurre en este grupo concreto, que aparentemente estima estas gramáticas, lo que se puede esperar de otros grupos como los que migran, que quizá los resultados sean desalentadores.

En fin, en las encuestas, entrevistas, conversatorios (2007) y diálogos personales con estos actores sociales de la Universidad de Nariño, se pudo concluir que éstos consideran, por ejemplo, que algunas características propias del habla local relacionadas con raíces quechuas no son “apropiadas”, o “cultas” para ser utilizadas en la presentación de textos considerados “académicos” como: ensayos, evaluaciones escritas u orales, fenómeno curioso porque sí se continúan revitalizando en escrituras alternativas que pertenecen a los márgenes como los cómics, la música, y básicamente en su oralidad, como ya lo hemos mencionado anteriormente, (aunque se profundizará en estos ejemplos más adelante), de igual manera, estudiantes de provincia manifestaron perder gran parte de sus características orales, perder conocimientos sobre mitos, ritos porque deben casi “depurar” su lenguaje al pasarlo a textos escritos u oralidades en ámbitos académicos. Lo que muestra que se sigue incluyendo o excluyendo de manera violenta la alteridad desde otras épocas y aún ahora<sup>69</sup>.

El siguiente es un testimonio que se obtuvo en la Universidad de Nariño respecto a la pérdida de características de la oralidad en los espacios académicos: “la academia si influye, y uno no hace nada por temor a un rechazo”. Más adelante el mismo joven mencionó que si él utilizara esas características en textos, “lo considerarían un trabajo no tan bueno”, por eso, “uno ya va dejando lo que con los amigos habla

---

<sup>69</sup> En ningún momento se pretende que se utilice términos en quechua para recuperar las raíces, sino que los estudiantes manifestaron que ellos no utilizan los quechuismos (que si utilizan con frecuencia en su habla) en textos considerados como académicos. De hecho hay muchos autores a nivel latinoamericano que de manera consciente utilizan términos en la lengua materna para hacer mención a esta discusión que es bastante común en los estudios culturales o para asumir posiciones políticas o epistemológicas. Por ejemplo, se cuestiona porqué seguir escribiendo en inglés si se está hablando de temáticas en países latinoamericanos y demás, pero no por eso se pide que los artículos científicos no se les haga abstrac. Lo mismo ocurre frente a lenguas indígenas como el nahuatl, y tantas otras. Es decir, la pregunta frente a la lengua (en este caso el quechua) y los cánones pedagógicos, es común y ha sido abordada de manera científica. La idea es que si no existiera esa relación entre lengua y poder de la que hemos estado hablando en todo el texto, muchas expresiones podrían ser utilizadas en todo tipo de textos académicos como de hecho se hace en comunidades a nivel latinoamericano que incluyen la etnoeducación en sus políticas para poderlo hacer o para recuperar la memoria entre otros.

normalmente porque (...), entonces de alguna manera están influenciando para que se acaben”, y finalmente, respecto a porqué no se utilizan quechuismos que si se hablan en la cotidianidad en los textos escritos, el estudiante dice que “es porque es más pulcro, o más bien presentado”. Esto nos hace suponer que la ausencia o pérdida de muchas características quechuas no tiene que ver con que la gramática de la oralidad sea diferente a la gramática que se utiliza en los textos escritos, sino que tiene que ver con cánones pedagógicos, imágenes, percepciones, que muchas veces, no siempre, se tienen frente al lenguaje. Se puede deducir que la relación entre disciplina y conocimiento, saber-poder (Foucault, 1997), aunque se instaura en el colonialismo se continúa reproduciendo en la modernidad a través de sus discursos hegemónicos y sus instituciones

Como se ha dicho, el Quechua en la conquista fue utilizado como herramienta de dominación y en la construcción de la nación fue excluido, lo que parecería contradictorio pero no, pues ha sido utilizado como herramienta para ejercer poder. Si en la conquista se intentó estandarizar el quechua, no fue por aceptación de los dominantes hacia la lengua aborígen, sino porque facilitaban la evangelización de diversos grupos indígenas como ocurrieron con otras las lenguas, como el Nahuatl en México y parte de América. Lo más grave de esto, o lo que habría que pensar es que el purismo del siglo XIX, no se redujo a lo verbal, como lo oral no se reduce a lo verbal, la atención en las gramáticas corporales también fue indispensable para mantener el idioma de castilla, es decir que ser “civilizado” implicaba hablar bien el idioma de castilla en su forma verbal, y además expresarse bien con el cuerpo, con una adecuada utilización de tonalidades, gestos, manos, lo que nos hace inferir, que una combinatoria de medios que fue limitada y excluida desde la conquista, en la república se legitimó, y se instituyó, a través del proyecto del que estamos hablando. Al respecto Sandra Pedraza en su texto “En Cuerpo y Alma. Visiones del progreso y la felicidad“, dice frente a este proyecto del siglo XIX, que

“la persona educada debía reprimir también los gritos, saltos, arranques de ira o demostraciones de alegría, y todas las manifestaciones causadas por impresiones fuertes propias solamente de gente vulgar y mal educada, no se debería silbar ni reír ruidosamente, tampoco permanecer con la boca abierta ni aparecer siempre sonriendo (...) el instinto de hacer ruido con manos y pies se

convierte en reminiscencia del estado salvaje (...), la gesticulación que acompaña la conversación debe ser inteligente y mesurada, libre de exageraciones ridículas, de movimientos aparatosos..." (Pedraza, 1999, p.73).

Lo anterior es importante para este trabajo porque podría relacionarse con la oralidad ancestral, y contemporánea, pues esta se considera no únicamente como la parte verbal del lenguaje, sino como una combinatoria de medios, y como una técnica corporal (Bourdieu, 2001, p.59), y toda esta propuesta del purismo, de civilizar a los otros, incluidas las gramáticas corporales, pudo haber tajado la oralidad en muchos sentidos, modificando radicalmente la forma de expresión de un pueblo, colonizando sobre lo que ya se había colonizado. En síntesis, el cuerpo inculto se hizo inaceptable, y muchas normas impuestas fueron en contravía del *performance* propio de las culturas ancestrales, ya que se inculcaron normatividades respecto a los gestos, a como debía hablar el cuerpo de ahora en adelante para ser culto, y recordemos que estos gestos, el cuerpo nunca fueron disociados del lenguaje oral en las culturas prehispánicas, características extralingüísticas como la entonación, la pausa, la cadencia, propios de los rituales e imprescindibles para su eficacia, fueron invisibilizados, quizá para siempre. Lo anterior podría mostrar los enormes vacíos que existen aún ahora frente a la oralidad, no sólo porque sería casi imposible abordarlos en estos momentos porque no sabríamos como, sino porque ya no están, se podría decir que en la actualidad apenas se está incursionando en estudiar la estética de la oralidad en Colombia y con ella los cuestionamiento sobre su poética, como lo manifiesta Marín (2006, p.121).

De todas maneras respecto a la parte verbal, que quizá es lo más fácil de abordar en este momento, también hubo grandes modificaciones, más que todo en lo que tiene que ver con las normatividades impuestas por los gramáticos que se encargaron del purismo en el siglo XIX, (la conquista formateó mucho del hablar), lo que finalmente hace que muchos aspectos de la oralidad actual sean inabordables, pues si la conquista formateó mucho del hablar, quizá la construcción de Nación vino a herir más eso. Sí, el proyecto consistió en civilizar, modernizar a los no ciudadanos, por lo tanto el ideal que se tuvo del cuerpo también partió de sus carencias como con la escritura y casi todo lo que los españoles no entendían o simplemente no podían

traducir, así, expresar bien el idioma de castilla sumado a la gramática corporal que se centro en la urbanidad se volvió una ley. Entonces, hay evidentemente una relación entre gramáticas y poder como lo mencionan varios investigadores.

Algunos autores como Malcolm Deas en “Del poder y la gramática”, afirma que la lengua no fue un elemento de unidad nacional colombiana tan importante, pues la mayoría de los colombianos ya hablaban español hacía mucho tiempo, y además concluye que más bien el afán por cuidar la lengua era una necesidad por preservar la comunicación con el mundo hispanoparlante (Deas, p.46). Aunque este autor considera que la lengua como instrumento de “lo nacional” no fue tan trascendental, no estamos de acuerdo dado que la necesidad de permanecer vinculado con los hispanoparlantes termina siendo, de igual manera, una prioridad para la identificación de los ciudadanos con la construcción de la nación, pues como el mismo autor lo dice más adelante, la preocupación por la lengua no se deriva del temor al aislamiento, sino del interés que tenían los humanistas de la República, que este idioma continuara permitiendo la conexión con el pasado europeo (Deas, p.47).

Es innegable que todo lo mencionado facilitó o favoreció la pérdida de muchas variedades lingüísticas y con ellas riquezas semánticas, es decir puede ser que efectivamente “el idioma no haya sido considerado tan importante como elemento de unidad nacional”, pero finalmente ayudó, así sea inconcientemente, a la exclusión o disminución de variedades lingüísticas, pues lo que no estaba dentro de los estándares que finalmente se canonizaban, simplemente salían de él. Si bien es cierto muchos o la mayoría de los habitantes colombianos ya hablaban el español, eso no significa que fuera válido pasar por encima de las minorías lingüísticas, ni que defender una lengua pueda (o pudiera) ser considerado de manera simplista como romanticismo. Como se puede observar, la educación se utilizó para que el cuerpo y la palabra, todo el lenguaje fuera acallado, es decir que se intento educarlo como se procuró educar al “bárbaro” en la conquista, y se cree que actualmente, en muchas ocasiones, la educación cumple esta función (aunque no sea algo consciente). ¿No se utiliza la

educación para que se silencien otras expresiones?. Varios de los comentarios realizados por los estudiantes en los conversatorios se dirigieron a este aspecto,

“Me parece que es algo bobo se podría decir, que siendo ese nuestro lenguaje, nuestra forma de hablar tengamos que mejorarlo, si así se lo puede llamar, porque nosotros somos así, y lo que nos están enseñando es la forma de hablar de otros (testimonio 2007).

En general la idea de citar o mencionar los estudios de los anteriores autores, es que el cuerpo, los gestos, están ligados a la oralidad, y al colonizarlos en la conquista, la colonia y la construcción de nación, se marco para siempre la forma de pensarlos y sentirlos, o se formaron y se engendraron a partir de ahí, algunas de las limitaciones que los estudiosos tenemos frente a este *performance* del que estamos hablando (limitaciones en la manera como lo abordamos), y por tanto en la manera como nos hemos pensado, es decir que se vuelve a subrayar el daño del logocentrismo, que es el que verdaderamente continúa limitando y reproduciéndose.

El purismo del siglo XIX, definitivamente domesticó el lenguaje, no solo la parte verbal sino el cuerpo, los estilos articulatorios, y con ello, la expresión, “donde se revela lo más oculto y lo más verdadero a la vez, pues es lo menos controlado y controlable conscientemente” (Bourdieu, en Pedraza, p.59), y con el amaestramiento del idioma se anuló cualquier expresión excesiva de los sentimientos, como gritos, lagrimas o gesticulaciones, que fueron sometidas a todo tipo de disciplinas y de censuras con objeto de desnaturalizarlo (Pedraza, 1999, p.59). Sería interesante en otras investigaciones intentar indagar si hay algo de esas gramáticas corporales que viven en este momento, pues los resultados de investigación nos mostraron tímidamente esto, y hasta donde se puede vincular o relacionar con la violencia contemporánea, con los múltiples tipos de violencia que existen. Porque se considera que el proceso mencionado continua afectando las prácticas culturales regionales, produciendo nuevos imaginarios, reproduciendo los antiguos o haciéndolos mutar, ya que “la creatividad imaginaria asentada sobre el supuesto de la irreductibilidad de lo anímico, nunca copia ni reproduce formas en los correspondientes marcos histórico-sociales sino que las recrea y metamorfosea diferenciadamente en la historia” (Celso, 1997, p.154).

El purismo, la hipervaloración de la palabra escrita por los españoles a su llegada a América, las posiciones que asumió la corona como la de Felipe V, entre otras situaciones que se han ido dando a partir del encuentro, o como quiera llamarse, han ido creando en la colectividad, en este caso los jóvenes, formas de pensar-sentir, imaginarios que inciden directamente en la oralidad de estos, y con gran frecuencia de manera negativa, (aunque reiteramos que no estamos juzgando los imaginarios). De todas maneras como expresa Castro Gómez (1998, p.3), se sabe que “la gramática de la modernidad desde la cual se articulan las narrativas anticolonialistas (como el mismo purismo) termina vinculada al mismo “logocentrismo”, y legitimando “el colonialismo” que critica, pero se considera que es necesario recordar estas gramáticas para entendernos, por eso, esta tesis desde su propuesta pedagógica, y estos textos de los que estamos hablando indagan eso, o intentan conocer la manera como nos hemos pensado, o por lo menos procurar hacer una arqueología para llegar algún día a eso, quizá solo así comprenderemos porque la oralidad parece estar en una posición de menospreció en algunos espacios académicos, no todos<sup>70</sup>. Entonces, quizá la pregunta teniendo en cuenta que no hay que juzgar los imaginarios, es si deseamos seguir pensándonos de esa manera, o más bien reflexionar alrededor de cómo han sido apropiados, como se consumen, distribuyen y producen todos estos imaginarios de los que hemos hablado, para así, quizá, entender las acciones sociales, políticas, económicas, posiciones políticas que estos actores asumen.

### **3.4 Juventud**

Es innegable que “lo joven” más allá de la edad, se relaciona actualmente con ideales propios de la modernidad, donde gran parte de las imágenes que se tiene de esta categoría se han convertido en un target que la publicidad y la mercadotecnia aprovechan continuamente, de esta manera:

*“Lo joven es identificado con lo moderno no sólo en su sentido fuerte, el de la innovación, el de lo nuevo, sino también en su sentido débil, post o tardo-moderno, de la actualidad y lo*

---

<sup>70</sup> Los estudios culturales demuestran que se sigue utilizando los textos escritos en detrimento de los orales por razones que tienen que ver con la relación entre lengua y poder y no por otras, como por ejemplo en el artículo de Mato (2003, p. 75 )



*actual, que es el que corresponde a la percepción de una realidad aligerada “por estar menos netamente dividida entre lo verdadero, la ficción, la información y la imagen”(…). Lo joven-moderno pasa a significar entonces lo fresco, lo espontáneo, lo informal, esto es, lo que converge en los valores de la edad con la sobrevaloración actual del cuerpo. Lo joven es entonces el imaginario de un cuerpo sano y bello, es decir ágil y atractivo, y una moda espontánea e informal” (Martín –Barbero; 2002, p.31)*

Si eso es así, este imaginario ha sido instituido y legitimado por los mismos actores de los que estamos hablando, y sería pertinente cuestionar cuáles son los instrumentos de percepción de la realidad social que vienen de este, que de alguna manera manipulan a los jóvenes, pues habría que indagarlos, investigarlos y atenderlos. En este mismo sentido, esta parte del trabajo se preocupa por estudiar las transformaciones que están viviendo los jóvenes resultado en gran medida de las reorganizaciones que se están produciendo en la actualidad, reestructuraciones que tienen que ver mucho con los medios masivos con los que se sienten profundamente identificados, pues es en ellos donde actualmente se re-significan los espacios simbólicos, las relaciones. Por lo tanto, no pretendemos ahondar en la violencia como sinónimo de lo joven, ni en ciertas patologías, sino más bien cómo se retoman estereotipos actualmente que tienen que ver con violencia pero también con cambios, pues como lo expone Barbero en varios textos entre ellos: “Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad” (2002, p.24), en muchas investigaciones, hay una tendencia a no profundizar en las transformaciones, en el espesor cultural que se observa en las violencias de los jóvenes, sino de antemano, criminalizar a estos actores sociales, sin atenderlos.

Para superar esta discusión queremos evaluar brevemente este aspecto de la violencia, pues aunque esta hace parte de la cultura colombiana y por tanto de las gramáticas de los jóvenes, no tendría que relacionarse a esta generación con ella necesariamente, de hecho, es interesante que esta percepción parta siempre de la idea que lo joven es un grupo homogéneo (que los jóvenes son generalmente violentos o rebeldes), cosa que no es cierto, y podría ser trabajada como otro imaginario, es decir también hay diversidad en las agrupaciones juveniles, y se considera que no es pertinente ni homogeneizar criminalizándolos, ni idealizar a este grupo.

Digamos como lo expone Peter y Iona Opie (En Steiner; 1995, p.57), e incluso Skiliar (2004), que los grupos sociales pueden utilizar el maltrato de las normas gramaticales como señal de insubordinación, que en ocasiones es entendida como violencia, y que a nuestra manera de ver tendría que ver con el derecho que sientan los jóvenes de modificar los límites y modelos sociales. Se cree que esta aparente rebelión, está relacionada con el intento de desarticular cánones, que es facilitado por la tecnología y la fugacidad de nuestro tiempo, que obliga a una búsqueda permanente de ahorrar tiempo con las palabras, a desarticular, y crear redes inacabadas, pues recordemos que la comunicación contemporánea, a través de la internet, los celulares nos impone esta economía.

De todas maneras no podemos negar que los jóvenes en Colombia, surgieron a la vida pública en los años ochenta en medio de las violencias de la época como lo menciona Alonso Salazar en “Violencias Juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?”, de imágenes de crueldad, llanto y sangre que ya hacen parte de las estructuras mentales de los jóvenes. Por lo tanto, en el caso colombiano se cree que sí se podría, y se debería hablar de la fuerte influencia de la violencia sobre los jóvenes históricamente, pero creemos que no es ahí necesariamente donde se originan todos sus conflictos o transformaciones actuales, porque sería un fenómeno único de esta región, y no lo es, dado que estamos ante una violencia que Lipovetsky llama dura (hard), sin sustancia, es decir que no es un problema de violencia social o de clase, sino de destrucción de los referentes de la identidad perdida, de la propia generación y su entorno (Lipovetsky; 1996). Así, su vestido, sus actitudes y el lenguaje que estos actores sociales utilizan se relaciona directamente con la imagen que ellos mismos tienen de lo que es ser joven, y la posible violencia expuesta a través de estos, sería transnacional, no vinculada únicamente a la región.

Efectivamente, el lenguaje que estos utilizan se relaciona constantemente con las pandillas y la barriada, es decir con identidades y otros tipos de violencia, fenómenos que están haciendo eco en el mundo entero, pues cada día se conforman mayor número de grupos que nada tendrían que ver con lo local, como los dark, emos,

punkeros, vampiros, entre otros, pequeñas comunidades entrelazadas mundialmente a manera de subculturas que se reproducen en su mayoría por los medios masivos, y cuya ideología lleva implícita la destrucción y la muerte, grupos que no les interesa focalizar las agresiones, ni la violencia, pues estas enmascaran su transformación, cambios que se nutren de los imaginarios contemporáneos.

Con lo anterior no estamos desestimando, ni juzgando ninguno de los grupos mencionados, sino diciendo que muchos de estos dicen sentirse plenamente identificados con algún tipo de violencia, lo asumen como parte de su ideología, violencias no solo a otros, sino a ellos mismo a través del suicidio. Por eso también se considera importante fortalecer los espacios donde los jóvenes se expresan creativamente, ya que en ellos están las respuestas, por ejemplo en el conversatorio realizado a jóvenes en noviembre de 2007 se dijo respecto a los grupos de este tipo que existen en la universidad:

*“...me parece que los emos es una tendencia de moda (...) que se está ofreciendo en los medios masivos de comunicación, también a cerca de este grupo hay malas influencias porque una persona emo se identifica por siempre estar triste, no le vale nada la vida, la gente, llevando a la tendencia de suicidio, les gusta vestirse de negro, son grupos que no tienen fundamento” (...) “Los Punk es solamente drogas, contra el sistema, anarquismo (...) son conocidos como una contracultura (.....) para que los adultos respeten mas lo que los jóvenes quieren. Yo creo que es una manera fuerte de hacerse escuchar”. (Testimonio Conversatorios - 2007).*

Como se puede observar, los estudiantes dicen que estos grupos son una moda, es decir, es identificada por ellos mismos como algo espontáneo e informal, como también lo menciona Barbero (2002, p.31) en el párrafo que se cita al inicio de este texto, por tanto, para entender estas agresiones, estas relaciones, transformaciones y redes entre violencias en el lenguaje de los jóvenes, habría también que sondear la identidad y los actos de poder que estas conllevan, y en general el lenguaje, las gramáticas contemporáneas, porque en estos actores sociales el lenguaje es ante todo identidad y defensa, y los medios y nuevas narrativas hacen parte de eso.

Hurtado dice que en la diversidad de agrupaciones juveniles existentes, se desarrollan variados procesos de creación de nuevos sentidos que podrían ubicarse, entre otros,

en las prácticas corpóreas, la moda, la música, en estilos de vida acordes con sus procesos de creación (Hurtado, R; 2004, p.5), por lo que habría también que tener en cuenta que quizá los jóvenes también han canonizado la idea de lo “joven” como sinónimo de lo violento, y si esto es así, ¿porque ocurre eso?. Quizá porque de esta manera “lo joven” se hace escuchar, por otro lado, porque aunque como discurso se continúa construyendo y sustentado como una gramática contemporánea que es construida por grupos hegemónicos que continúan viendo lo joven y formulando propuestas y políticas culturales para ellos con esta idea de -joven = violencia, = rebelde<sup>71</sup>-, paradójicamente la manera como se autorepresentan muchos jóvenes a través de los comics, la tv, también muestra esta imagen<sup>72</sup>, este mito, aunque los jóvenes dicen constantemente que esto no es así.

Es decir, por un lado los estudiantes manifiestan respecto a la relación entre Juventud y violencia, que “ser joven significa ya no solamente actuar por actuar, sino que los jóvenes ya estamos definiendo nuestras formas de pensar y estamos adquiriendo nuevas responsabilidades, entonces, ser jóvenes ya no vendría siendo ser como dicen algunos ser rebelde, revolucionarios sino que más bien ya los jóvenes estamos aprendiendo a pensar y a defender nuestros criterios, más bien la violencia es una consecuencia de lo que está viviendo la comunidad...”(Testimonio; 2007), pero por otro lado parecería lo contrario, que ellos mismos legitiman lo anterior, seguramente como lo hemos venido reiterando porque como sustenta Bartra, los medios masivos de comunicación, tienen la habilidad de reciclar los estereotipos populares fabricados por la cultura hegemónica; de manera que a su vez, terminan ejerciendo una influencia en el modo de vida de las clases populares (Bartra, 1996, p.149).

Lo joven como sinónimo de violencia, quizá es un prototipo que los mismos jóvenes utilizan para ser escuchados, hacerse respetar, que más allá de ser el reflejo de la conciencia popular de estos actores sociales, es un discurso producido por la cultura

---

<sup>71</sup> evidentemente existe el fenómeno de las pandillas, pero hay que profundizar en los conflictos y cambios contemporáneos para entenderlos.

<sup>72</sup> “El imaginario no deberá entenderse entonces como imagen de, sino como creación incesante e indeterminada, ubicada en las subjetividades particulares, por tanto (...) el imaginario lo que hace es suministrar imágenes y percepciones .” (Hurtado; 2004)

hegemónica y que los medios masivos ayudan a reencauchar, un ejemplo claro es el de la caricatura Angel de Gustavo Benítez Valencia, egresado de artes de la Universidad de Nariño, quien creó un personaje justiciero al que convirtió en protagonista de un cómic, pero que con el tiempo decidió cambiar hasta convertirlo en un antihéroe inspirado en uno de los personajes más nefastos de este país, y que también permanece en sus imaginarios, como es el de Pablo escobar Gaviria, este artista utiliza el humor negro para terminar transformando a Angel en un capo que maneja todo a su alrededor. Según el autor de esta historieta, ese cambio de héroe a antihéroe tuvo que ver con la crítica y el rechazo que sufrió la caricatura por parte de los sectores más tradicionales de la universidad, y efectivamente es innegable que si se continúa privilegiando lo escrito sobre otras narrativas en esta institución, entre otras cosas porque se las analiza o interpreta desde los cánones establecidos.

Es decir la articulación de gramáticas, por lo menos en esta caricatura nos cuenta sobre diferentes conflictos, algunos visibles otros no, muchos de los cuales se van mixturizando, por ejemplo, Salazar nos comenta como en nuestro país,

la hegemonía de la cultura del narcotráfico, neutralizó o asimiló nacientes formas de expresión contraculturales de la juventud y estandarizó en diversos sectores, creencias, prácticas y lenguajes que, a pesar de que presenta una cara moderna, nos llevan más al pasado que al futuro, más al mundo adulto que al mundo juvenil” (Salazar, 2002, p.118),

y Angel tiene también que ver con esto, pues la ironía consiste en modificar un personaje, que aunque pacífico en principio, es juzgado por no ser entendido, y posteriormente es transformado en lo que los mismos adultos critican, es vestido con el mismo estereotipo que los adultos crearon, con la única imagen que pudieron ver, sin cuestionar la articulación de imaginarios, o diferentes problemática profundas expuestas en la historieta. Lo interesante de lo anterior, más allá de la interpretación que puede hacerle cualquier persona que la lea, es que este tipo de narrativas creativas sí abren brechas de diálogo conflictivo o simplemente de catarsis.

No se puede olvidar que lo joven, considerado socialmente como un espacio liminal y de exploración y enfrentado ahora a la globalización con sus asimetrías favorece que se reorganicen modelos, y se entre en procesos complejos de identificación donde

como dice Canclini (1994, p.326) “las metáforas irrumpen, lenta o inesperadamente, y ayudan a ganar en comunicación y conocimiento”. Generalmente la sociedad confunde estas concepciones, cambios de pensamiento o exploración, y las juzga, y continúan relacionando con ligereza lo joven como sinónimo de violencia, pseudo-reconociéndolos, sin entender que en las nuevas oralidades y otros, se van articulando gramáticas antiguas a las nuevas, y como detrás de algunas de esas aparentes violencias, y articulaciones, hay profundas transformaciones psico-socio-culturales.

Ahora bien, respecto a la identidad como tal, o procesos de identificación en los jóvenes, Salazar (2002) dice que “esta generación no constituye sus identificaciones o identidades basándose en prácticas tradicionales, y que quizá no hay objetos que nos recuerden y exijan hablar con otras generaciones”. Se considera que no es así del todo, obviamente no con los objetos, pero quizá el habla sí nos permite hacer eso, la oralidad fortalece la articulación de diversos lenguajes, y el cruce de recuerdos, lo que nos haría inevitablemente volver a un origen, a la pregunta por la identidad, y a prácticas que irían más allá de lo tradicional, justamente la negación, agresión, hacia sus “sabidurías”, habla también, de las heridas, de lo que pretendimos, y pretendemos negar, a exclusiones de otras épocas y generaciones, y es que en nuestro lenguaje quizá están las heridas, huellas de esos imaginarios o como quieran llamarse, la colonización de otros imaginarios, las violencias epistémicas que siguen ahí, ¿Esto no debería ser abordado como un problema frente a la alteridad, a lo étnico, e incluso a la identidad<sup>73</sup>?, un ejemplo de eso es el siguiente, expuesto en uno de los conversatorios donde se estaba hablando sobre la presentación de noticias regionales por los medios de comunicación nacional: “siempre muestran a la peor gente, y la cogen de una forma, y piensan que todos somos así, o sea piensan que Pasto es un pueblo prácticamente” (testimonio, 2006).

En fin, se piensa que muchos de los planteamiento de Barbero respecto a la percepción de lo jóvenes es muy acertada, por cuanto el autor trabaja esto y además es de los pocos humanistas que intenta escudriñar o sondear a los jóvenes más allá de

---

<sup>73</sup> Pues cuando uno se pregunta por el otro, necesariamente se pregunta por sí mismo.

sus rebeldías o de lo superficial, se considera que es de los autores que más se ha acercado a las verdaderas necesidades, miedos, soledades, de estos actores sociales, a las hablas de los jóvenes con sus sonidos y silencios, pero también trabajaremos más adelante lo negativo o los vacíos en algunas de sus posiciones.

Por otra parte se piensa que, los jóvenes, junto con la profunda desesperanza, falta de espera que es lo que hace falta en esta época de inmediatez en la que viven sumergidos, es el resultado de ser una generación que se parió en medio de contradicciones<sup>74</sup>, “de ese entremezclar viejas memorias y desencantos modernos” (Barbero;2002, p.117), que los lleva fácilmente a confusiones, sobresaturaciones de imágenes, imaginarios que no dan cabida a los acontecimientos, al afecto, pues por un lado están las violencias físicas, visuales, epistémicas, más las que continuamos acumulando y añadiendo a diario, y por otro lado el deslumbramiento en el que fácilmente se cae por las imágenes con las que juega la industria, la publicidad, que explotan y manipulan como ya lo hemos mencionado a estos actores.

Ante estas situaciones esta generación opta con frecuencia por limitados caminos de vida, opciones que en últimas son sugeridas por los mismos adultos ante su indiferencia, por ejemplo: respecto al trabajo es frecuente encontrar la mendicidad laboral, el escape, o el facilismo, y lastimosamente los adultos con frecuencia legitiman lo anterior aplaudiendo la deslealtad, la mediocridad, enseñando a sus alumnos -los jóvenes-, a tranzar a la mejor manera de los políticos corruptos, a buscar reconocimiento rápido, donde todo vale y contemporaneizando a Maquiavelo “el fin justifica los medios”. De esta manera se enaltecen los egos cerrados y la negación de los otros. Todo lo anterior sumado permea los conflictos de los jóvenes, y los impulsa a asumir las posiciones que acabamos de mencionar, suicidio, bulimia, convirtiéndose todo en un círculo vicioso que permite y aprueba que muchas veces en esta generación no sobreviva el mejor, sino el más mezquino o desleal.

---

<sup>74</sup> contradicciones que finalmente no deberían tomarse como negativas.

Este abandono o desinterés en las necesidades reales de estos actores, es una percepción que podemos constatar en los conversatorios y entrevistas que se realizaron a los estudiantes de “lecto –escritura” de la Universidad de Nariño, ahí se dijo: “soñamos con ser algo más de lo que somos, sí tenemos una visión a futuro, pero las oportunidades laborales son muy pocas por la situación de Colombia por lo que pensamos más en abrir empresa no en conseguir empleo” (Testimonio lecto-escritura), y en los testimonios de los jóvenes en la carta Magna que salió en Lecturas dominicales mayo 6 de 2001

*“...sospechamos, señores líderes, que ustedes nos ven con desencanto; pandilleros, drogadictos, conflictivos, trans, cuya única preocupación es la parranda de los viernes....Señores dirigentes, volvamos a pasar la película y grábense otro casete en la cabeza, porque los jóvenes no somos eso.*

*Queremos ser mejores pero no tenemos a quien imitar: si somos violentos, intolerantes y egoístas, es porque somos producto del país que ustedes mismos han creado. Entonces, señores dirigentes, empresarios, políticos, maestros y generales, ustedes deberían, ante todo, liderar con su ejemplo.*

*Hoy, los jóvenes vivimos entre dos sentimientos encontrados. De inmensa fe en nuestras propias capacidades y de desconfianza en las instituciones. Por eso, el siguiente mensaje va para los adultos: lo que ustedes están haciendo no funciona (.....) No queremos cerrar esta declaración sin un llamado al optimismo. Señores dirigentes, (Lecturas dominicales de El tiempo, mayo 6 de 2001, p.7)*

Por eso se cree pertinente recuperar la esperanza en la palabra, el lenguaje, los nuevos medios de expresión, narrativas donde se puede aprender de los mismos jóvenes, pues ahí está su desahogo y su terapia, aunque aparentemente muchos sean sólo lenguajes agresivos, creemos que sí son necesarios y útiles.

Frente a la violencia y la injusticia de todos los días parecería que los jóvenes no tienen palabras, y que el silencio se ha apoderado de ellos, pero no un silencio fecundo, sino un silencio sepulcral, de muerte de la fe, entonces es necesario rescatar el valor de la palabra, mejor aún del lenguaje, de estas gramáticas como herramienta para resolver conflictos, la palabra oral, escrita, la expresión, los cómics, la imagen. Hay que abrir espacios donde el lenguaje, las gramáticas que utilizan estos en su oralidad recuperen sus valores estéticos, políticos, éticos.



Somos una generación que ha crecido rodeada de violencia, asechada por las imágenes sangrientas de los noticieros del medio día, los estridentes sonidos de grito de injusticia, y las calles teñidas a punta de dolor, difícilmente podríamos decir que los jóvenes contemporáneos no saben, por experiencia propia, lo que significa la muerte, el secuestro, el desplazamiento, así sea por un pariente o amigo cercano, mucho menos los de nuestra universidad, difícilmente podríamos negar las huellas que tenemos, y tendremos de esto, por nacer en este país y en esta época, pero es preferible que la lucha por el sentido, (y por el sinsentido) se dé en el lenguaje, con las nuevas narrativas, y no con actos suicidas o violentos. A partir de ahí podemos comenzar a construir una juventud, y la búsqueda de su identidad, con ética, una juventud que legitime y justifique sus actos con palabras, con lenguajes, con nuevos gestos y rostros de vida, porque como lo expuso contundentemente Erna Von Der Walde (1997, 82), hay que desandar el camino, recuperar la palabra, sacarla de ese lugar donde parece que la abandonamos, amurallada entre las gramáticas y el principio incuestionado de autoridad del estado y la iglesia.

En la oralidad que venimos estudiando, y los secretos que aguardan en su silencio, están manifiestos los imaginarios propios de lo que es ser joven, y la necesidad que “la palabra”, vuelva a ser sagrada y dadora de vida, y no un instrumento intrascendental de poder.

### **3.5 Identidad Imaginarios y jergas**

*“El imaginario suministra símbolos e imágenes propiciadores de una identidad colectiva (...). El imaginario conserva y embalsama todo tipo de tradiciones nacionales, sus himnos, banderas, emblemas, las mitologías y rituales públicos con los que hacer de la identidad presente un cuerpo moral y vivo.” (Celso, 1997, p.161)*

Como se menciona de manera escueta en la parte precedente, es importante discutir la relación entre oralidad en los jóvenes con énfasis en las jergas de la Universidad de Nariño e identidad, pues es ahí donde quizá son más visibles los símbolos e imágenes propiciadoras de esta pertenencia. Aquí sería también interesante detenerse a pregunta hasta qué punto este término de identidad es un cuestionamiento que

preocupa a los jóvenes, y no un tema recurrente de intelectuales, es decir, determinar si hace parte de los anhelos, necesidades de estos actores sociales, y no más bien, la manera como ha sido entendido por determinados investigadores; si los jóvenes se preguntan esto en su afán por autorepresentarse o no, pues en las temáticas que se han abordado a lo largo de esta tesis se ha podido discernir que “la identidad” al igual que conceptos como los de “etnia” han ayudado en muchas ocasiones a legitimar la colonización, por decirlo de algún modo, de unos grupos sobre otros, han sido discursos utilizados por grupos hegemónicos para perseguir otros intereses no colectivos, y en la actualidad “la identidad” esta incrustada en la publicidad y-o mercadotecnia, siendo utilizada en los jóvenes, en ocasiones o con frecuencia, como un target.

De esta forma la búsqueda de la identidad en Colombia y a nivel global, muchas veces favorece más bien la fragmentación o discriminación, por que se termina negado al “otro”, se utiliza la identidad como un instrumento de cohesión nacional forzado, no legitimado por las colectividades, como en el purismo, o la identidad que en busca de un mito de origen tiene resultados nefastos como el caso del nazismo, y otros. Para no caer en eso, intentaremos ver de acuerdo a los resultados de la investigación, procesos de identificación relacionados con imaginarios y jergas, o por lo menos fragmentos de ellas; es decir se consideraran algunas características del léxico que se pensaría son identitarias de un grupo concreto e incluso regional, como el de algunas hablas de Antioquia, pero que terminan expandiéndose hasta formar parte de identidades plurales y no regionales, en este caso las de los jóvenes de la universidad de Nariño. Esto para mostrar que las identidades actuales van más allá de los territorios, pero también que en los actores sociales de esta institución, se mezclan hablas locales, con identidades regionales, nacionales; para esto se consideraran varios autores como Bourdieu (2001, p11-62, 67-77), Boaventura de Sousa(1998, p.161-177), entre otros. Para el último autor, las identidades culturales son identificaciones en curso dominadas por la obsesión de la diferencia, por tanto, no son ni inmutables, ni rígidas, y quien las cuestiona se coloca en una situación de carencia y por eso de subordinación, pues se pregunta por las referencias hegemónicas.

Respecto a lo anterior estamos en desacuerdo en algunos puntos, porque se cree que las identidades si son transitorias, pero siempre teniendo en cuenta un origen conectado a la movilidad, y no a una supuesta “pureza”. De esta forma se piensa que no todo puede ser visto en términos de subordinación, de dominados y dominantes, pues las asimetrías y la diferencias no necesariamente implican subordinación, quien pregunta por la diferencia no está necesariamente en una situación de carencia o dominación, como en el caso de la relación entre hombre-mujer en la dualidad andina, lo que ocurre es que las oposiciones como “la dualidad occidental” continúa siendo utilizadas a manera de gramática en nuestro tiempo, y se interpretan a partir de ellas como si fueran constantes humanas.

En este sentido y como se ha venido insinuando, las gramáticas nuevas presentes en las jergas (a nivel lingüístico), y en las nuevas narrativas, tendrían que ver con la necesidad de estos jóvenes de reinterpretar y resignificar, de romper con esos estereotipos de los que habla Skliar (2004) en “La educación que es del otro”, o reafirmarlos, pues al ser creaciones propias con las que se sienten identificados pretenden romper cánones, quizá, desgastar el poder del libro, de los modelos lineales como paradigmas culturalmente dominantes, y si es así, y ésta mutación en la historia es ya contundente ¿cómo permanecen los quechuismos incluso arcaísmos, galicismos, las gramáticas antiguas en Pasto a pesar del bombardeo diario de los medios de comunicación?, ¿algunas de las características antiguas, son tan resistentes, que tenemos que escribir sobre ellas, o necesariamente con ellas?, aunque esta es una pregunta que se hizo al inicio de la tesis hay que retomarla en este punto, pues en la jerga de los jóvenes podemos ver una articulación evidente entre quechuismos, hablas antioqueñas y lenguajes propios de esta época de textos fragmentados.

En anteriores capítulos se ha visto como estos actores sociales se sienten identificados con gramáticas ancestrales, pero en algunos casos no las cuestionan, no les preguntan para iniciar conversación. En este ensayo se ve, cómo en gran medida los jóvenes se sienten identificados con la articulación de diferentes gramáticas a nivel lingüístico, (articulación de diferentes gramáticas de otras épocas, regiones), aunque habría que

preguntarse si lo anterior es el resultado de una decisión colectiva o una imposición a manera de nueva colonización al estilo Bonfiliano (2007), donde lo que termina ocurriendo es que una cultura se impone sobre otra, porque ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social nativo; si lo que ocurre es eso, los resultados podrían ser nefastos para los grupos implicados, pues algunos elementos culturales entran a formar parte de la cultura total del propio grupo por imposición. Un ejemplo podría ser algunos hábitos de consumo impuestos por el sistema mercantil. Es decir, veremos cómo ésta generación se siente identificada con diversidad de lenguajes, pues se ha educado rodeada de estereotipos, de imágenes<sup>75</sup> que necesariamente articulan los saberes, por eso se confirma, lo que se mencionó al inicio, respecto a la movilidad. Las jergas no son estáticas, son por naturaleza como una membrana viva.

Como se viene afirmando, en un primer acercamiento se podría pensar que esta situación es una aparente contradicción, porque los jóvenes se sienten identificados por diferentes lenguajes aparentemente opuestos, pero no es así. Lo que más bien habría que ver, son los conflictos de poder que hay alrededor de estas identificaciones, para comprender como funcionan estas aparentes oposiciones. En este sentido se considera que los planteamientos de Bourdieu (1995, p101-112) aportan mucho a esta tesis, pues se parte de la etnografía ampliamente expuesta por Geertz, y cuya gran “debilidad”, de acuerdo a varios autores (en Lotman 1997, p. 8) es la ausencia de las discusiones relacionadas con el poder, que son claves y necesarias a la hora de trabajar los intercambios en el lenguaje de los jóvenes, sus procesos de identificaciones, sus reapropiaciones, más si se pretende profundizar en la colonialidad. Se espera que esta debilidad quede resarcida un tanto al partir o tener en cuenta los postulados de Bourdieu, dado que este autor analiza el lenguaje como un instrumento de poder, y evidentemente los intercambios lingüísticos de los jóvenes también conllevan actos de poder. Pero ¿cómo funciona esta autoridad en los jóvenes?, en los conversatorios se pudo concluir, en términos generales, que muchas veces se hacen a partir de intimidaciones, juzgamientos, a través de aspectos

---

<sup>75</sup> hay que recordar que las palabras son imágenes, y que los imaginarios suministran imágenes y percepciones.

extralingüísticos como la entonación, movimientos del cuerpo, entre otros, y no de expresiones verbales. Por ejemplo, cuando se discutió la diversidad de grupos existentes en la Universidad de Nariño, nadie quiso hacer comentarios sobre “algunas agrupaciones” que se sabe existen en la institución como, los radicales libres u otros, según nuestra interpretación y los posteriores comentarios donde no se realizaron grabaciones<sup>76</sup>, fue por miedo, los estudiantes hablaron abiertamente de grupos como los emos, punk, que según ellos mismos manejan ciertos grados de violencia, pero frente a preguntas de espacios como el “aeropuerto”<sup>77</sup> o el grupo mencionado, las miradas y el silencio fueron contundentes. Aspecto que es frecuente encontrarlo en los desplazados y comunidades que han sufrido la violencia del país.

Efectivamente las gramáticas verbales en su sentido explícito definieron parcialmente el sentido, más bien como dice Bourdieu, aspectos que en una primera apariencia pudieron parecer insignificantes como tonos, miradas desaprobatorias, conminaciones, juzgamientos, fueron los que mostraron los *habitus* de estos grupos o delataron algunos sentimientos inconscientes o encontrados. De esta manera se puede entender que muchas de las aprobaciones y desaprobaciones realizadas por los jóvenes, son evidentemente poderosas sin tener que recurrir a la expresión verbal como tal, lo que hace más difícil abordar ciertas temáticas; la apreciación que hace Bourdieu al respecto, es que efectivamente, el lenguaje es una técnica corporal donde se articulan muchas cosas, este estilo articulatorio es parte integrante de un estilo de vida hecho cuerpo (En Pedraza; 1999, p.59-60), y muchas veces, las gramáticas que en ocasiones son difíciles de detectar si no hay una interacción permanente con el grupo, son las que definen partes mínimas del sentido, son las que realmente producen la articulación como tal. La oralidad, y quizá las jergas de manera explícita funcionan a través de las cesuras, no solo del lenguaje verbal, sino corporal entre otros, reprobaciones inculcadas por los grupos como regla temporal, y que se constituyen por las necesidades económicas, sociales de los agentes, y escapan al control de la voluntad y la conciencia (*habitus*) (Bourdieu; 2001, p.25)

---

<sup>76</sup> Los estudiantes prefirieron no hacer comentarios orales para que no quedaran grabados. Según lo que ellos mismos afirmaron después.

<sup>77</sup> Espacio donde se sabe que se consumen drogas, de ahí su nombre, pues es un lugar donde solo se va a volar.

Por ejemplo, las risas nos contaron, con frecuencia, la aprobación y complicidad frente a determinadas gramáticas como las ancestrales, de hecho las sonrisas muestran cierta “amistad”, familiaridad entre los jóvenes y algunos quechuismos y características del quechua, incluida su riqueza semántica, los gestos, y finalmente la misma expresión verbal nos confirmaron esto a medida que trabajábamos en los conversatorios, y es que como se viene afirmando los nuevos lenguajes son identidad y defensa. Todo lo dicho respecto a los gestos y miradas, es mencionado para insinuar la complejidad, y a la vez las limitaciones que se tienen al abordar estas temáticas, condicionamientos que nos hacen asumir una posición humilde y solo procurar comentar fragmentos que vemos en las hablas de los jóvenes, evocar, mencionar y no pretender dar resultados finales.

Como se ha dicho, mientras unas gramáticas que pertenecen a determinadas hablas ya reconocidas, “son portadoras de una axiología donde la agresión y la desvalorización del otro están en un lugar de preeminencia como el “parlanche”(…), que refleja en palabras la actitud de intolerancia y desenfreno que prevalece en la sociedad” (en Salazar; 1991, p.124), hay otras que no, como los quechuismos que hacen lo contrario, se diría incluso, que es curioso que se retengan en la memoria muchos quechuismos con connotaciones sexuales y se mezclen con estas hablas antioqueñas como el parlanche y otras.

El lenguaje violento utilizado por los jóvenes, la agresión del léxico de las pandillas llevado a las aulas y a la universidad, aunque no es evidente, ha sido heredado de la cultura de violencia colombiana. Aquí en Pasto como en otras regiones del país utilizamos parte de la jerga antioqueña del sicariato, del traquetero<sup>78</sup>, muchas de esas hablas actuales de los jóvenes nos narran tonos y ritmos socio-culturales, históricos que hemos olvidado, o preferimos omitir, hablan de intransigencias, o diríamos de esa falta de paciencia o respeto y responsabilidad frente a la alteridad. Es pertinente explicar que no estamos hablando despectivamente de las jergas antioqueñas, o generalizándolas, las interpretaciones que se hacen, se realizan teniendo en cuenta

---

<sup>78</sup> Que terminan siendo según el autor , oficios y variedades lingüísticas (1991)

los estudios que los mismos lingüistas antioqueños han hecho sobre ella, como los diferentes autores que estudian estas pre-ocupaciones a nivel sociolingüístico (en Villa, 1997 p. 471-472).

Entonces sería interesante profundizar a futuro, y realizar estudios comparados que puedan mostrar cómo mientras en Antioquia se retoma hablas originarias de la violencia de los años 50 y 60's, que son agresivas (Villa; p. 471-472), en Nariño se retoma el de las culturas ancestrales de manera amistosa o afectuosa, y que en la actualidad estos dos se articulan, mientras uno esta contextualizado para desvalorizar la alteridad, el otro poetiza, por lo menos en nuestro contexto regional.

Así las cosas, en la oralidad de los jóvenes encontramos articulación de diferentes identidades, comenzando con el del "malevo" de la revolución industrial que viene de Antioquia, mezclado con el quichua andino, los arcaísmos de los conquistadores, y el habla de la tecno-cultura. La identidad de estos jóvenes se matiza de identidades nacionales, locales y globales entrelazadas, pues aunque el "Camajan", según varios autores antioqueños, tiene su origen en Medellín y los alrededores industriales, lo que lo hace un regiolecto, es innegable que en la actualidad esta habla ha sido aceptada nacionalmente, hasta pasar a formar parte de los procesos de identificación de los jóvenes y adultos de otras regiones colombianas. Lo anterior significa que en la oralidad de esta generación Pastusa, hay huellas del quechua cuya trascendencia marca no solo conflictos étnico – sociales latinoamericanos, sino una empatía hacia los márgenes (como se trabajó), sumadas a las huellas de las migraciones antioqueñas producidas por la violencia partidista y la revolución industrial, cuyas hablas, ya institucionalizadas nacionalmente, muestran formas de vida de esa otra ciudad cruzadas por la pobreza, y la marginalidad, (Villa; 1991).

Lo anterior es interesante porque los jóvenes utilizan en el habla que los identifica otras hablas que a su vez han pertenecido a los márgenes, y es desde ahí donde se han revitalizado, y de una u otra manera son hablas que nos cuentan sobre opresión y violencia en diferentes niveles, epistémico, físico, lingüístico, son imágenes de un

país instaladas en la oralidad de sus jóvenes. Lo cual no significa que sea algo positivo o negativo, sino más bien que están “ahí” y que hay que escuchar los susurros que salen de ellas.

A continuación, nombraremos algunas características a nivel léxico que vienen de Antioquia que se encontraron de manera marcada y evidente en los conversatorios, entrevistas y encuestas realizadas a los estudiantes de la Universidad de Nariño. Esto solo para contextualizar al lector, pues seguramente la han escuchado en su cotidianeidad y encuentros con los jóvenes de esta región,<sup>79</sup> palabras como: Bacan, guita, piyar, lucas, cucho, broder, tropel, malevo, llavecita, medallo, apartaco, nota, rollo, Cayetano, guaro.

Se reitera, que no se intenta realizar un listado léxico al respecto, sino quizá ver las huellas que hay en la oralidad, hablas que hablan y que existen en los jóvenes de la Universidad, pre- ocupaciones que a manera de palimpsestos, de mezcla, o de articulación, forman parte de las identidades de estos actores actualmente. Efectivamente, este léxico popular que comienza siendo identitario de un grupo determinado, en este caso el antioqueño es aceptado y reproducido en otros sectores como en Pasto, estas hablas aparentemente exclusivas de un grupo, se difunden hasta formar parte de la lengua común (Villa; 1991). Como decíamos anteriormente, lo interesante de esto es que se articulen con gramáticas indígenas y otras. Algunos ejemplos expuestos por los estudiantes en el trabajo de campo fueron:

- ser tiritingo es muy boleta,
- ser flaco o enclenque es exhibirse mucho (o es exhibirse negativamente).
- pone lucas para ir a chumar,
- (pone dinero para ir a emborracharnos).
- no seas tan bambaro tienes que ir cayetano,
- (no seas tan marica, tienes que ir en silencio o camuflado)
- jugar chaza es muy bacano.

---

<sup>79</sup> Estas palabras del léxico fueron confirmadas en los conversatorios y testimonios realizados a los jóvenes de la Universidad de Nariño.



(jugar este juego típico de Nariño es muy divertido).

-tengo una traga tenaz con esa guagua.

(tengo un enamoramiento duro (berraco) con esa niña.

En este caso la identidad que se ha formado en estas hablas, como lo expusimos al inicio y de acuerdo a los planteamientos de Boaventura de Sousa cuestionan las referencias hegemónicas, por lo menos en sus orígenes, y muestra que las identidades de estos jóvenes son “identificaciones en curso”, donde se van articulando y desarticulando “diferencias”, alteridades, se van articulando imágenes, identidades. En estas hablas se mantiene el mito del camajan, del traquetero, del sicario, junto con el parlache a manera de espectros, imágenes que favorecen la conformación de identidades mutables, múltiples. A nuestro modo de ver, muchas de estas jergas que se han ido instalando en nuestra región, aunque en un primer acercamiento fueron o son un elemento cultural “ajeno”, pasan a ser parte de la cultura apropiada de los jóvenes, pues hacen parte de las necesidades y decisiones de estos, pasan a ser propias. Lo anterior responde un poco a lo que decíamos anteriormente respecto a los postulados de Bonfil.

Así como se vio en el primer capítulo, el quechua comienza en una situación de diglosia frente a la lengua de occidente, se va castellanizando, -a la vez que se comienzan a formar en Latinoamérica grupos de personas que solo hablan español y desconocen el quechua-, y finalmente, en la actualidad quedan resistencias lingüísticas que se continúan entrelazando con otras hablas, oralidades resultado también de conflictos étnicos- sociales, como las que acabamos de mencionar. Entonces se puede decir que comenzamos efectivamente en la conquista frente a una típica situación de diglosia, con un idioma de bajo prestigio como el quechua, frente a uno de alto prestigio como el español, lo que produjo que los nativos, vieran sus idiomas como vencidos y tuvieran que admitir, la intrusión de un pensamiento lingüístico nuevo, moldeado por una tradición histórica ajena como lo plantea Lienhard (1990, p.143), pero a través de la historia, la elección de las variedades lingüísticas, jergas, entre otros, se volvió facultativa, aunque el origen de estas sean

conflictos sociales. Es decir, los jóvenes actualmente deciden tomar estas hablas en su cotidianeidad, y también eligen mantener antiguas como los quechuismos. Lo que vemos con las jergas es que ya no son imposiciones pues aunque muchas son ajenas, se vuelven propias cuando pasan a ser parte de las decisiones que toma libremente la propia cultura.

### 3.6 Imaginarios contemporáneos

*“El imaginario y sus arquetipos disponen de una doble condición a priori y a posteriori. Son el sustrato preformal desde el que tiene lugar cualquier tipo de creación humana, el “a priori” sincrónico –universal de las protoreferencias que evocan y sugieren múltiples modos de hacer y de pensar en la historia, pero a su vez, son “a posteriori”, son producciones, instituciones de la creatividad e inventiva del género humano, son el pasado creado e instituido por el que la experiencia humana se ha descargado (Gehlen) en cúmulo de protoimágenes en las que condensa y externaliza su sentido vivido.(...)el imaginario y sus arquetipos, siendo creados en el pasado de la humanidad, son condición de posibilidad para las sociedades futuras. En los términos de Castoriadis, se podría decir que el bagaje arquetípico de la especie humana en orden a su creatividad es instituido e instituyente, siempre en el seno de una relación circular filtrada por criterios de “sincronicidad”, esto es el pasado (creado-instituido) de la especie humana se hace periódicamente presente (condición instituyente de creatividad social) en cualquier proyecto de vida social futura (igualmente creado y, por lo mismo, también condición de posibilidad de creaciones ulteriores)” (Celso, 1997- pg 155).*

Todos los imaginarios que se escudriñaron en éste y el primer capítulo sobre gramáticas ancestrales, aunque a manera de insinuación, son contemporáneos en el sentido que acabamos de exponer, que se hacen periódicamente presentes, pero queremos a manera de cierre de capítulo hacer hincapié en los imaginarios que hay en los jóvenes de la universidad de Nariño sobre los nuevos lenguajes audiovisuales, las nuevas tecnologías y medios masivos. Aunque deseamos subrayar que la relación entre medios de comunicación e imaginarios fue necesario abordarla en todos los anteriores ensayos con mayor o menor énfasis, pues la juventud, el purismo, más todos los imaginarios ancestrales, se articulan con facilidad a los de los medios de comunicación. Por eso cada ensayo es un fragmento de las redes que existen en la oralidad, fragmentos de esas redes que son inacabadas.

Por eso en esta última parte del capítulo, que de igual manera se entrelaza con los anteriores, se trabajó, o mejor se reflexionó sobre tres imaginarios: 1- que los medios de comunicación y la tecnología forman individuos solitarios, con su contrario que

dice que favorece la democracia. 2-que los medios y la tecnología socaban la identidad, 3- La tecnología = modernidad =futuro=progreso

Para Castoriadis (en Hurtado, 2004, p. 5), hablar de imaginarios es hablar de algo inventado, desde símbolos ya disponibles a los que se les confiere otras significaciones diferentes a las canonizadas o normales, es decir a las suyas propias, por lo que sufren desplazamientos o deslizamientos del sentido, hasta inventos absolutos como historias. Este deslizamiento de sentido podemos verlo en los comentarios encontrados frecuentemente en el trabajo de campo realizado con los estudiantes de la Universidad de Nariño en el 2007, respecto a que los medios masivos o de comunicación de esta época como la internet forman individuos solitarios. Aunque eso decían los jóvenes en los conversatorios, es decir que esas eran sus percepciones frente a algunos medios de comunicación, el mismo lenguaje terminaba delatando y mostrando otra realidad en estos, como que los celulares, la tv, podían ayudar o favorecer los intercambios culturales e inclusive la democracia. (Esto lo interpretamos como un deslizamiento frente a las significaciones canonizadas de los medios de comunicación).

Por tanto, la pregunta aunque parece ser reiterativa sigue siendo la misma, ¿la tecnología tiende a generar individuos solitarios, fomentar lo antisocial, es decir, tiene resultados contrarios a lo comunitario?, uno de los estudiantes dijo al respecto lo siguiente: “creo que los jóvenes con internet, tienden a volverse solitarios, las personas se meten tanto en eso, que se esclavizan a eso, y no se relacionan socialmente, se aíslan y se vuelven antisociales” (testimonio 2007), y aunque podría decirse que si ocurre en algunos casos, no es en todos, de hecho en la argumentación expuesta a lo largo de la tesis, se ha expresado que la articulación de imaginarios, muchas veces se ve favorecida por los medios, y que también permite nuevas maneras de comunicación, ya que muchos de estos imaginarios nos permiten dialogar con otras generaciones y épocas, sin negar, claro está, como lo menciona Castro Gómez (1998, p.9) que estos imaginarios o medios, “están atravesadas por violentas inclusiones- exclusiones”, en síntesis, aunque los medios de comunicación y la

tecnología podrían fomentar la individualización y con ello lo antisocial<sup>80</sup>, también puede ocurrir lo contrario, pueden servir para la democracia, y con ello lo comunitario y la comunicación. Pero lo que sí es cierto es que hay que afrontar esto de manera responsable.

Este imaginario que los medios de comunicación fomentan la individualización y la construcción de personalidades solitarias, tiene otro lado que habría que indagar, y es el que dice que los medios potencializan la democracia, frente a esta democracia comunicacional, Hopenhayn (2005, p.4) dice que ésta nos plantea nuevas preguntas en esta época tecnológica donde hay dos tipos de actores, los informatizados, y los des-informatizados, por ejemplo, ¿cómo o qué hacer para que no haya abusos de poder?, ¿qué hacer para que los que no tienen visibilidad electrónica no se vuelvan invisibles políticamente e indefensos?, es decir ¿qué hacer frente a las nuevas asimetrías de poder que se plantean en términos tecnológicos?. Pues bien, según informes del IV coloquio de educación realizado por la Universidad de Nariño, en la Universidad Javeriana en el 2005, solo del 20 al 25% de la población colombiana tiene acceso a la internet, porcentaje que según ese mismo informe en ese año, era semejante al de la universidad de Nariño, y si bien es cierto, esta institución está favoreciendo su democratización, pues cada día hay más facilidades para acceder a este medio, a nuestro modo de ver se podría decir que en general el acceso a los diferentes medios de comunicación y tecnología por parte de los estudiantes es mínimo, es decir, muchos estudiantes siguen des-informatizados. Lo anterior tiene un sin número de razones, pero una de ellas sería porque no se los ha asumido con la responsabilidad necesaria, no se ha entendido su importancia política y estética, y su trascendencia en la formación de estos jóvenes. Entonces, ¿Cuál es el papel que estos medios masivos juegan en la lucha por el sentido en los jóvenes de la Universidad de Nariño?, ¿Cuál es el papel que juega, en general la globalización con sus nuevas gramáticas como la tv, los cómics, sin dejar de lado que estos también facilitan, ejercen influencia, manipulan, reciclan estereotipos?.

---

<sup>80</sup> Se considera que no es el significado normal que le dan los jóvenes.

Se podría citar varios ejemplos donde los estudiantes de la universidad mencionan como efectivamente los medios de comunicación pueden favorecer lo antisocial y-o ayudar a la democracia, pues esta institución cuenta con varios medios de comunicación como el canal de televisión, la emisora de radio, página de internet, periódico, pero se cree que la comunidad universitaria conoce extensamente estos casos por lo que no se considera necesario describirlos, más bien se desea decir que habría que tener cuidado con esta idea de “la democracia” si se la emplea solo como un discurso que ayuda a maniobrar políticamente a quienes la utilizan para manipular a los “otros” que no tienen acceso a los medios, porque no se puede incentivar a los jóvenes a terminar haciendo de esta democracia a la que nos invitan los medios, una cortina de humo donde se favorece todo menos una real comunicación. La institución debe asumir posiciones responsables ante esto, permitiendo la creación de espacios donde existan verdaderos diálogos entre los jóvenes y la comunidad universitaria, pero no espacios donde solo determinados grupos tengan acceso a estos, o donde la agresión termine siendo la herramienta de comunicación, pues es fácil que ante la falta de argumentos se utilice el insulto, la mentira e incluso la amenaza o la imposición para abanderar democracias que no son más que espejismos que ocultan radicalismos o fundamentalismos peligrosos que terminan siendo una bomba de tiempo, al excluir a “los otros”.

Los medios de comunicación de la Universidad, deberían ayudar para que se dé una real comunicación entre diferentes formas de conocimiento, pero bajo la dirección de maestros con una amplia experiencia en estos medios, para que no terminen siendo espacios de imposiciones de unos grupos pequeños de jóvenes sobre otros, pues como cualquier otro grupo, los jóvenes deberían evitar abusos de poder. El imaginario que los medios de comunicación y la tecnología forma a los individuos antisociales, podría ser fácilmente cuestionado a partir de una real democratización de estos medios y del entendimiento del rol trascendente de la imagen en la información y la comunicación del mundo actual. De la universidad depende cómo se toman esos medios, cómo se los utiliza a su favor y de manera positiva para la comunidad universitaria, para que se conviertan realmente en mediadores, espacios de

comunicación, articuladores que desde la localidad propongan la comunicación con lo global.

De igual manera es frecuente encontrar el imaginario que la tecnología acaba con la identidad, en este caso la identidad local, por ejemplo, hace parte de las creencias de algunos estudiantes que puede llegar a ser muy efectivo llevar la virgen “la michita” al volcán Galeras para que éste no haga erupción, e incluso muchos de los jóvenes de la ciudad de Pasto dicen haberse enterado por medios de comunicación de esto por primera vez, y aunque tienen claridad respecto a cómo los mitos acceden a nuevos escenarios, muchos consideran que no es positivo que los medios comenten sobre estos por que según ellos: “absorben las identidades”, o que “ las historias que se pasan de forma oral, se van perdiendo porque los medios de comunicación así lo van imponiendo, enseñando la pérdida de tradiciones” (Testimonio 2006), aunque en el desarrollo o en la profundización de los conversatorios terminaban opinando lo contrario pero ya en diferentes temáticas, y quizá de manera inconsciente.

En este caso, se cree que el imaginario que dice que la tecnología socaba la identidad no se cumple del todo, hay un desplazamiento de significado, pues se diría incluso que es casi lo contrario, ya que por los testimonios citados anteriormente podemos decir que la mitología ancestral se articula a los nuevos lenguajes de los medios masivos, el imaginario indígena se aferra a la religión cristiana, y se ubica en un nuevo escenario, el massmediático, donde adquieren significados diferentes, y más que destruir la identidad, da un espacio para que la localidades hablen y se articulen por decisión propia. No siempre los medios de comunicación o la tecnología hacen que se pierdan elementos identitarios, en ocasiones es lo contrario.

Por último se podría decir que el mito de la modernidad se camufla, a nuestro parecer, produciendo imaginarios nuevos como el que se refiere a que la tecnología es casi sinónimo de progreso, la hipótesis que se tiene al respecto es que evidentemente la tecnología se relaciona con relativa facilidad -por los estudiantes- con el mito de la modernidad, el futuro, el progreso y esto a su vez con la globalización, hasta podría

decirse que se trabajan como si fueran sinónimos, y en muchas ocasiones eso no favorece a las localidades pues tomamos modelos sin cuestionarlos, y hay que tener en cuenta como lo manifiesta Santacruz (2006, p.18) que hay que proponer redefiniciones de la orientación economicista y tecnologicista de la globalización que se plantean desde los centros hegemónicos, dado que la Universidad Latinoamericana no puede copiar pautas de manera acrítica. La globalización, y con ella la importancia cada vez mayor de la tecnología y los medios de comunicación, no pueden adoptarse sin discutirse. Ampliaremos esta discusión en el siguiente capítulo.

Como se observa, todos los imaginarios expuestos son contemporáneos pues:

“el imaginario se pliega en su devenir al tiempo cíclico, recurrente y circular en el que los extremos (bien-mal, vida-muerte), hiperdiferenciados en nuestra modernidad, se complican dando lugar a constructos simbólicos portadores de valor (si bien transitorios y finitos en su existencia). En conexión con su carácter sincrónico, el imaginario resurge periódicamente de ese profondo sombrío de virtualidades arquetípicas evocando y sugiriendo gestas/gestos míticos transhistóricos con los que cualquier sociedad puede autoimaginarse” como lo expone Celso (1997, p.156)

En fin, se desea terminar haciendo una última reflexión respecto a las asimetrías en la articulación de gramáticas, porque quizá si necesitamos en medios de esta constelación, intentar equilibrar esta desmotivación en la que se encuentra lo ancestral o algunas de sus gramáticas, pues es innegable que hay una tendencia a que se reproduzcan las nuevas a costa de las antiguas, muchas veces, producto de las imágenes iconómicas de poder o de las posiciones acríticas de actores que más bien podrían ayudar a buscar herramientas para relocalizar. Esto de intentar equilibrar las desmotivaciones también es necesario para que a través de ellas, o desde las narrativas, se pueda fortalecer los procesos de identificación, las localidades, el recuerdo, como de hecho ya se hace aunque un poco a pérdida. Recuerdo que habría que considerarlo en el sentido de Lyotard cuando manifiesta que lo posmoderno no significa repetición, sino un movimiento de análisis, de anamnesis, que elabora un “olvido inicial” (Lyotard, 2003, p.93), y en el sentido del pensamiento andino de yuyay como memoria, reflexión, conciencia y voluntad:

*“Pues en quechua yuyaykuy significa reflexionar, recordar con esmero premeditación y precisamente tiene como raíz el termino yuyay (recordar); entonces, reflexionar sería algo así como entrar en recuerdo de algo y ponerlo en acción y combinar los datos del recuerdo*

*en el ámbito mental para inferir nuevas situaciones o verdades. La actividad mental de la imaginación y el razonamiento son una misma actividad en quechua; por ello están expresados por el mismo concepto (...), en quechua los términos equivalentes a razón y recuerdo provienen de la misma raíz: yuyay” (Mejía, 2004, p.105).*

La oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño habla de tradiciones Latinoamericanas que han afirmado su derecho y deber de recordar, y comprendiéndola, se puede profundizar sobre los jóvenes y sobre la forma como se han pensado estos, y como desean (o no) articular sus lenguajes a las nuevas tecnologías. Por eso lo que se plantea en todo este capítulo, y en toda la investigación, es que hay que darle relevancia a recordar, no para repetir sino para que muchas de esas gramáticas sean condición de posibilidad como en la cita del inicio, de fertilidad, de lo que está por venir, de lo que es devenir.



## 4. CAPITULO III

### DEVENIR EN EL HABLA LOCAL DE LOS JÓVENES PASTUSOS

Al reflexionar sobre la mutación permanente a la que está sujeta el habla de los jóvenes en Pasto, los entrecruzamientos entre las gramáticas antiguas y nuevas, nos enfrentamos con la necesidad de realizar miradas exploratorias sobre esta temática desde lo etnoliterario, sondeos que no cierren la perspectiva en un área, sino que más bien intenten abrir nuevas brechas desde lo socio - cultural, lo poético, para así, aprender a escuchar la resonancia ancestral de algunas de ellas. Hacer como diría Benjamín “memoria que en lugar de limitarse a la reproducción más o menos fidedigna de un pasado precursor, aspira a producir el recuerdo de aquello que aún no ha sido presente” (en Cuesta Abad, 2004, p.10)

Como hemos mencionado, el quechua aparentemente, no tiene hablantes en Pasto, aunque el inga como variedad lingüística continúa siendo utilizado, en un porcentaje mínimo en diferentes zonas de Nariño como Aponte y la Cocha. Sin embargo, algunas características han permanecido en sectores rurales, toponimias utilizadas en la ciudad, y en el habla local, más que todo popular, curiosamente, también en las nuevas generaciones de jóvenes universitarios que forman parte de un grupo social particular diferente al que migra o al de las clases altas, que de acuerdo a investigaciones anteriores, discriminan con mayor facilidad algunas singularidades propias de la oralidad, por desconocimiento o por imaginarios sociales que han ido regulando el decir y orientado la acción de este grupo, determinando maneras de sentir-pensar, que hacen parte ya de las estructuras mentales de las colectividades de la región desde el siglo pasado.

Los quechuismos<sup>81</sup>, por ejemplo, como hemos ido recordando en otros capítulos, se han ido articulando con las nuevas gramáticas -producto en su mayoría, de las

---

<sup>81</sup> Como se mencionó en el primer capítulo, se han tomado dos características que según varios autores (lingüistas) son las particularidades más destacadas en el habla Pastusa: la utilización de los quechuismos y la entonación.

narraciones contemporáneas (tecnológicas y audiovisuales) como es el caso de la internet, los cómics, la tv, entre otros- produciendo nuevas revitalizaciones, apropiaciones, imposiciones en el lenguaje, e imaginarios que le dan nuevo sentido a la realidad local.

Ahora bien, en el primer y segundo capítulo hemos expuesto la vitalidad de algunas de las gramáticas ancestrales en los jóvenes de Pasto, como sacralizan y poetizan el mundo contemporáneo de los jóvenes al formar parte de sus procesos de transformación e identificación y cómo, a pesar del purismo consolidado en el siglo XIX con el proyecto de construcción de nación (descrito en el segundo capítulo), y el bombardeo diario que recibimos con la publicidad de los medios masivos que explota dispositivos de creación de imágenes en este grupo constantemente, continúan resistiendo como características que actualizan conocimientos, particularidades que guardan el profundo sentido de los acontecimientos, formas y significados propios del rito; también se ha visto cómo en la oralidad de estos jóvenes, se producen encuentros y desencuentros a partir de la articulación de gramáticas, entrelazando imágenes de la construcción de nación, la modernidad, las relaciones interétnicas, prehispánicas, la globalización entre otros, produciendo nuevos imaginarios que a manera de huellas marcan nuestra habla local. En síntesis, cómo las relaciones entre lo regional y global se evidencia en la articulación de algunas de estas características del habla local (de la oralidad) de estos jóvenes.

Como se ha reiterado, la oralidad continúa contribuyendo a que se converse con la cultura ancestral, fomentando su reproducción; pero de igual forma se afirma que las nuevas dinámicas de transmisión, unidas con las antiguas, producen conflictos sin resolver que seguramente aún no entendemos y que posiblemente se relacionan con carencias educativas actuales. La falta de trabajos en estos tópicos y desde los actores sociales auto representándose no nos permite percibir exactamente cómo funcionan o

---

Las dos tienen raíces prehispánicas pues vienen del quechua. Por esta razón no se toman otras características con tanto énfasis.

cuál es su magnitud<sup>82</sup>, aspecto que es preocupante y además confirma que hay un desconocimiento general al respecto. Ese es el interés de este último capítulo, y además ver cómo se resuelven conflictos y se asumen posiciones políticas en las nuevas narrativas (espacio donde se visibiliza la articulación de gramáticas).

Lo interesante de lo anterior, más allá de asumir posiciones radicales a favor o en contra sobre la utilización de estas articulaciones en el lenguaje, es considerar, como lo hemos intentado en el transcurso de la tesis, su genealogía para poderlas analizar críticamente, ver donde adquieren su valor socio-cultural, cual es el campo donde se articulan, de qué forma han sido legitimadas o no por las colectividades, estudiar momentos históricos que nos hablan de procesos sociales, procesos sociales que nos hacen profundizar en los contextos de poder gracias a los cuales, o pese a los cuales se producen, distribuyen y reciben los artefactos culturales.

En la actualidad, los jóvenes nacen en una época multicultural, y sus necesidades están conectadas a nuevos ritmos que no deberían ser pensados únicamente como destrucciones de lo tradicional. Lo interesante de lo anterior sería analizarlo desde diferentes perspectivas y no monocromáticamente como se lo ha hecho, intentar ver el anverso y reverso de los estos acontecimientos, porque los jóvenes ahora más que nunca experimentan la interconexión en su cotidianidad y eso les permite navegar con mayor facilidad anclándose y desanclándose constantemente.

Evidentemente al nacer en una época donde se habita los márgenes, y las fronteras cambian constantemente, hay una indagación permanente entre “identidad”, y lo “otro”, por tanto, es necesario asumir posiciones reflexivas para no terminar envolviéndonos en un relativismo trans-cultural donde todo es aceptado de forma positiva. Habría que subrayar problemas de diversidad, comunicación, aprendizaje y crear estrategias que surjan como resultado del diálogo entre diferentes formas de conocimiento de manera participativa, de esta manera, no se trata únicamente de

---

<sup>82</sup> Aunque los cómics (entre otras expresiones), fueron escogidos por que es ahí donde se autorepresentan (o se sienten representados) los jóvenes, es importante aclarar que estos no hacen parte de los textos canonizados por la academia.

rescatar sino de fortalecer espacios donde se reconfigure o donde se discuta como re-territorializar, cómo no caer en la simpleza de borrar de manera conveniente la pregunta por lo local.

Los primeros acercamientos a los jóvenes de la Universidad de Nariño nos hacen pensar que aunque las revitalizaciones de gramáticas ancestrales en el habla cotidiana hacen parte de los procesos de identificación, es decir que se re-crean algunas gramáticas ancestrales porque evidentemente hay sentido de pertenencia con ellas como en los siguientes frases:

- Ese guagua es re- mamón.
- Esa gomela es re-guandera.
- Ese tipo es muy caspa, siempre anda chumado.
- La chuma del día anterior estuvo muy bacana. Entre otros. (Testimonios, 2007)

no siempre es así, dado que algunos Jóvenes, desconocen el valor socio-cultural de éstas, su estructura mítica y por tanto continúan discriminándolas<sup>83</sup> de acuerdo a los grupos sociales a los que pertenecen, así, la tendencia a eliminarlas pasa desapercibida y con ello se aligera nuestra capacidad crítica frente a todo lo que implica que un idioma muera<sup>84</sup>, ¿no deberíamos asumir también una posición ética frente a nuestra herencia dejando o incluso promoviendo, que converse con las nuevas generaciones, con la contemporaneidad como de hecho lo ha venido haciendo?.

El punto es que el quechua sigue existiendo, incluso no sólo a través de sus palabras sino de diferentes formas, más silenciosas o camufladas. De hecho creeríamos que los jóvenes viven de manera casi espectral (liminal<sup>85</sup>) este idioma; lo que pasa es que tenemos la tendencia a buscar los quechuismos de forma evidente como si eso fuera

---

<sup>83</sup> Esta discriminación es el resultado, entre otras razones, del purismo consolidado en la construcción de la nación colombiana en el siglo XIX que se trabajó en el segundo capítulo.

<sup>84</sup> Cuando un idioma muere con el muere un mundo posible.

<sup>85</sup> En este trabajo se utiliza la palabra “liminal” para hablar sobre esas características del habla local que están y a la vez no están. Es decir se trata de destacar el espectro de lo que esta permitido o vivo y no.

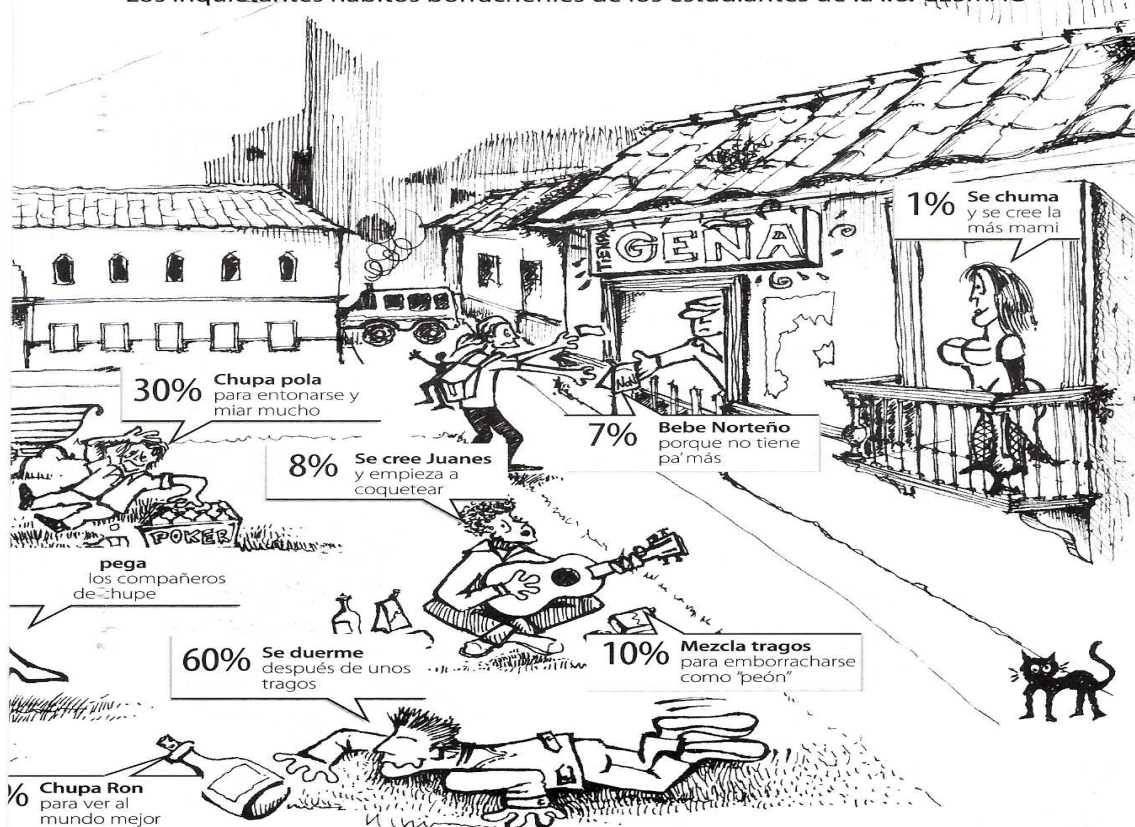
un marcador indiscutible de la presencia de esta lengua en nuestra actualidad, pero en ocasiones no se presenta de esa manera. Eso lo podemos comprobar en características como la entonación e incluso la castellanización de quechua como lo menciona Lienhard (1990, p.68,145), y ahora en una doble castellanización, pues se podría decir que en la actualidad hay otra “castellanización del quechua”, sobre ese quechua que de por sí ya era castellanizado por utilizar su alfabeto, puesto que muchas de sus palabras o gramáticas no son utilizadas concretamente en este idioma, sino que casi se camuflan en el castellano contemporáneo. Lo que confirmaría que aunque mucha de la cosmología andina continúa tejiéndose en el habla, en la memoria de estos grupos, no es del todo visible; por ejemplo, fue relativamente común que los estudiantes reconocieran el huaico (como la tierra caliente), los huaicosos, los calentanos y a la gente de clima frío; incluso lo chiris sumado a palabras nuevas en español. Aspecto que se profundizó en el subcapítulo sobre características el habla local.

Lo anterior confirmaría que las comunidades sí buscan fijar signos de identidad ligados al territorio, a las sabidurías ancestrales (revitalizaciones), pero en ocasiones no serían tan claras como algunos tradicionalistas quisieran, aparentemente no parece obvio que el quechua continúe existiendo en el habla local de los estudiantes de la universidad, pero lo hace. Las características del quechua reaparecen, se anclan sobre todo como lo hemos visto en los cómics, la música y definitivamente en la oralidad. (Espacios y-o narrativas que vinculan la lecto-escritura a lo que los jóvenes quieren significar).

# ¿Cómo chupan?

## LOS FUTUROS DISEÑADORES GRÁFICOS

Los inquietantes hábitos borracheriles de los estudiantes de la I.U. CESMAG



Fuente: Revista del programa de Diseño de la I.U. Cesmag. Texto referenciado por los estudiantes de la Universidad de Nariño y realizado por Ramón Ortega (estudiante de la Universidad de Nariño).

Lo que ocurre con estas articulaciones es que, muchas veces, no se dan con una total resolución de la tensión que producen, pues como lo hemos dicho los estudiantes de los primeros semestres que vienen de pueblos<sup>86</sup>, cabildos indígenas, municipios cercanos, llegan con una gran cantidad de sabiduría tradicional pero a medida que se avanza en la carrera y con el tiempo, entran en procesos y mecanismos complejos de resemantización. Lo que para la percepción cotidiana pasa como una simple pérdida, es una reorganización de sus identidades, y lo que sucede es que estas nuevas

<sup>86</sup> muchos de estos pueblos son más bien barrios pertenecerían a los márgenes y no podrían ser catalogados como rurales o urbanos, sino los dos al mismo tiempo.

apropiaciones asumen rostros, características alternativas que siguen habitando los márgenes para poder mantener la continuidad de la que habla Halliday (1982, p. 272) entre su cultura nativa y el medio ajeno, (en este caso su entorno educativo). Para no fomentar esta brecha que se puede crear, se podría decir que es importante fomentar la educación del acontecimiento a través, por ejemplo de la oralidad, del reconocimiento de lo colectivo, del “otro” a través de la escucha, sería importante para que los jóvenes conozcan o reconozcan el significado de algunas gramáticas y las valoren y critiquen (o no). Solo así, dialogando con el pasado, la cultura, se puede continuar dándole vida a la última. Entonces, ésta investigación pretendió evidenciar la urgencia de sensibilizar a los jóvenes sobre la importancia de conversar y abrir espacios donde se medite al respecto, sobre los diversos puntos de encuentro o desencuentro que existen entre estos procesos actuales (la globalización y heredados) y la reconfiguración de localidades. Discusiones que podrían dar lugar a que los jóvenes construyan sus procesos de identificación dentro de modernidades alternativas con un alto grado crítico e intención en fortalecer elementos culturales propios, esto permitiría a su vez la recuperación<sup>87</sup> y reelaboración de significados.

Porque es cierto que la globalización nos envuelve en nuevas relaciones asimétricas, aunque no siempre, pero no por eso podemos continuar investigando únicamente los dispositivos que ésta utiliza para homogeneizarnos, sería importantísimo discutir cómo se producen los mecanismos a través de los cuales la diversidad, en este caso los jóvenes, buscan opciones diferentes para que sus conocimientos emerjan, se anclen no obstante el roce que se produce, que existe ahí.

Una muestra contundente de esta mezcla entre lo local y lo mundial, articulación de gramáticas, se observa en algunas canciones populares de grupos de rock conformado por jóvenes universitarios Nariñenses:

---

<sup>87</sup> Como se ha subrayado esta recuperación no debe ser entendida como estatismo incrustado en un pasado ideal, sino como una recreación simbólica, un llamado como lo propone Rappaport.



**Fragmento de una canción del grupo de rock  
Bambara Banda**

Desde la muy noble y muy leal  
Villa Viciosa de la Concepción de los Quillacingas  
La **bambara** banda ...retumbando.

No sabes todo lo que te da la tierra  
No sabes todo lo que te dan tus padres  
No sabes todo lo que te da tu hermano  
No sabes todo lo que te da la tierra

En mi tierra todo es guerra  
En mi tierra todo es violencia  
En la radio matan a alguien  
Y en la **tele** me lo muestran  
A las 12:00 ya hay disparos  
La sirena diaria suena.....

En la letra de esta canción se ven las situaciones transitorias por las que andan los jóvenes, se evidencian espacios y territorios (de la globalización en dialogo conflictivo con las memorias). En el fragmento de la canción, se muestra la palabra bambara<sup>88</sup> y tele, la primera modificación del provincialismo bámbaro que en el dialecto Nariñense es popular y revitalizada por las colectividades constantemente, y la segunda una gramática rota utilizada frecuentemente en la actualidad. Para entender la trascendencia de la utilización de estas “dos” palabras<sup>89</sup> habría que estudiar el contexto, todo lo que hay en el transfondo de la letra, las melodías fusionadas: rock, andina y las narraciones de los medios masivos que se escuchan en el fondo de la melodía, la ruptura de esta palabra que según varios autores<sup>90</sup> tiene que ver con violencia, rebelión, con esa inmediatez tecnológica en la que vivimos, que termina modificándolo todo; también se debería leer la identificación de este grupo con aspectos que parecerían ligados a la región como el aparente arraigo con la tierra, incluso cuando mencionan el nombre de fundación de la ciudad de Pasto “Villa Viciosa de los Quillacingas, y que se estudio en el capítulo dos, (pero como se ha dicho anteriormente, no nos detendremos en el análisis de artefactos culturales).

---

<sup>88</sup> Bambara sería maricada, revitalización propuesta por el grupo. Así como maricada se usa como muletilla en el diálogo coloquial de muchos jóvenes, ellos intentan hacerlo en sus canciones con “bambara”.

<sup>89</sup> Que terminarían siendo un pretexto para abrazar o estudiar el contexto, su articulación entre lo local y lo global. (lo que esta alrededor de ellas.)

<sup>90</sup> Autores como Peter y Iona Opie( 1998 ), incluso Skiliar (2004), que han sido discutidos anteriormente.



En fin, se puede observar cómo este grupo reelabora su herencia cultural y participa de los procesos actuales. Cómo ellos mismos lo expresan en entrevistas, utilizan la música como medio de denuncia y crítica, expresan sus roces con los medios de comunicación, su inconformidad con la situación de violencia en el país, asumiendo de esta manera incluso posiciones políticas en sus letras ya que no habría otro espacio donde hacerlo. Este punto es clave porque como menciona Catalina Vargas Tovar del fondo de promoción de la cultura de la Universidad del Rosario, en “Jalla 2006 “ a partir de ahí se puede plantear:

*“una nueva relación entre lo que comúnmente se comprende por política, en términos de economía política del cálculo, y de una idea de la política como interrupción. La idea de revolución o interrupción no aparece aquí como negación del mundo del derecho sino como un trabajo que, cargado de consideraciones históricas y de una sensibilidad crítica, puede engendrar otra realidad, diversa al menos en términos que remite a una ausencia de la justicia originaria. En este sentido, ...la política no se hace en un sentido fuerte sino que se mienta en lugares pequeños. En ese sentido, es pertinente recuperar políticamente y éticamente personalidades literarias como las dibujadas por walser: una política desde los caminantes de los márgenes, desde los pseudónimos, desde los quiebres del lenguaje”(Tovar; 2006, p.13).*

En el tiempo actual donde la información sobresatura, y todo es una ráfaga, se podría decir que pocas cosas trascienden, por eso creemos que hay que rescatar, o más bien subrayar constantemente la envergadura estética y política no solo del audiovisual, sino en general de las narrativas que utilizan estos jóvenes, ver como estos puedan ser positivos, vinculantes, como se pueden dar herramientas y “proveernos de competencias reflexivas” (Castro; 1998, p.16), para recuperar el significado real de la política como “resolución de conflictos”, y-o proyectarlo como interrupción.

Por tanto se considera que no se puede continuar analizando la complejidad de las realidades de estos jóvenes alejados de un contexto mundial actual en el que ya están envueltos inevitablemente, pero tampoco se puede negar los acontecimientos ocurridos en el pasado por qué aunque nacemos en una cultura aparentemente nueva, somos el resultado de los procesos históricos, aunque no los hayamos vivido, vivimos su prolongación positiva o negativa, y-o aparentemente invisible ahora, como lo

reconocen los Cumbales al reapropiarse del concepto de “Ñawpa”<sup>91</sup>. De ahí que se crea, que poner el pasado en adelante es asumir una posición crítica frente a él

De esta manera, habría que continuar trabajando lo anterior con rigurosidad pero inmersos en la fugacidad propia de nuestro tiempo, sondear los límites difusos en los que estos actores sociales navegan, realizar un ejercicio amoroso de mirar hacia atrás y en adelante sin jerarquizar estas gramáticas, sino meditando sobre temas que no han sido abordados del todo, como el hecho de que los jóvenes nazcan en una sociedad que continúa heredando y reproduciendo imágenes de otras épocas (colonialidad), que en ocasiones limitan, imponen formas de actuar, y reproducen aspectos negativos de interconexiones ancestrales y nuevas. De esta manera no se trataría de “conscientizar”, sino quizá, de brindar herramientas para que elijan con fundamentos críticos.

La preservación de estas características antiguas y su articulación con las nuevas confirma que están “ahí”, que no son simples aferraciones al pasado ni nuevos colonialismos ciberespaciales, sino procesos por medio de los cuales los jóvenes pastusos transitan, experimentan sus propios cambios; y que la tendencia a eliminar los antiguos generalmente es por desconocimiento, nuevas formas de purismo<sup>92</sup> o conflictos propios de los procesos de identificación a los que se enfrentan estos grupos sociales, no sólo por la edad sino por el contexto universitario en el que se desenvuelven. Por eso sería interesante meditar sobre la desmotivación de la que hablamos en el anterior capítulo.

Ahora bien, se insinúa con frecuencia, cómo características nuevas del habla entran en conflicto con las antiguas, con las que traen los estudiantes de sus localidades. Se considera que eso se acrecienta en ocasiones por la complicidad de la educación que no fortalece ni crea espacios de discusión y fortalecimiento de saberes que permitan

---

<sup>91</sup> Este término, continúa teniendo aplicación política en la actualidad, y es reconocido por algunos estudiantes pertenecientes a comunidades indígenas como Jaime Mejía del resguardo indígena de los Pastos de Ipiales.

<sup>92</sup> Los estudiantes entrevistados respondieron que sí hay enjuiciamiento, sobre todo porque hay (hiper) corrección. Algunos estudiantes manifestaron: “dan a entender que esas palabras ya no se utilizan, o simplemente se burlan, por lo cual uno procura no decirlas”, “las personas mayores dicen ¡hable bien!..... “no son palabras cultas ...” (Testimonios 2007 )

crear realmente procesos formativos, y de continuidad. Lo anterior es negativo y debería ser profundizado, e indagado por la academia, ya que al ser las gramáticas contemporáneas portadoras de valor social, son características que funcionarían como símbolo del grupo, incluso reproductoras y revitalizadoras de identidad, por ejemplo los resultados de las entrevistas muestran que los estudiantes no se adaptan con total facilidad al lenguaje académico, que sí hay conflicto a la hora de escribir porque les cuesta un enorme trabajo expresarse sin ideas fragmentadas, gramáticas rotas, errores de ortografía, en fin, dificultades que sugieren ser el resultado de haber sido alimentados culturalmente por unos medios de comunicación nuevos y más rápidos donde constantemente la información se da a rafagazos. Esto habría que sondearlo no como una nueva forma de purismo, sino reconociendo que para bien o mal vivimos en un mundo grafocéntrico y a la vez massmediático, y el que los jóvenes no se puedan comunicar en esos espacios lleva fácilmente, y ya lo está haciendo, a experimentar profundos desencuentros.

Si esto es así, ¿qué pasa con estas formas de hablar de los jóvenes en su cotidianeidad?, ¿producen resistencia y/o conflictos, en su desarrollo educativo teniendo en cuenta que los cánones pedagógicos los obligan a expresarse en una forma diferente a la suya?, ¿con qué grado de facilidad se readaptan y amplían su ámbito de variaciones (lingüísticas) por encima o debajo de su identidad lingüística reconociendo que sus recursos semánticos no son los mismos que los que solicita la academia? aquí no podrían inscribirse muchos problemas de comunicación entre diferentes formas de conocimiento?<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Estas preguntas se responden a lo largo del texto, por que en la cotidianeidad de los jóvenes estas formas de habla son utilizadas reiterativamente, y sí hay resistencias y conflictos como se ha descrito en los capítulos anteriores, por ejemplo, muchos dejan de expresar la sabiduría que traen de sus regiones (ya sea a nivel lingüístico, semántico) por que consideran que no es adecuado escribir ciertas palabras o de cierta forma en los textos considerados académicos. Se cree que efectivamente sí hay muchos problemas de comunicación, pues los estudiantes, muchas veces no se expresan de la misma manera como significan o como quieren hacerlo (como también se describe en la tesis). El problema no es que ellos puedan o no ampliar su ámbito de variaciones lingüísticas, porque está demostrado que si pueden hacerlo y de hecho con relativa facilidad, el punto es si quieren o no significar de la manera como la academia se los solicita

Halliday (1982, p.112), sugiere que el fracaso educativo debería ser tomado como un problema semiótico, al subrayar que muchas veces los actores sociales aprenden a hablar de una forma que resulta incompatible con las normas sociales establecidas. De este modo se entendería, como lo menciona Barbero que “Las nuevas generaciones saben leer pero su lectura se halla reconfigurada por la pluralidad de textos y escrituras que hoy circulan; de ahí que la complicidad entre oralidad y visualidad no remita al analfabetismo “(Barbero, 2002, p.35), por su parte Sergio Alejandro Balardini (p.10) en “jóvenes, tecnología, participación y consumo” dice que los jóvenes ingresan a instituciones homogeneizantes dotados con diversidad de identidades lo que produce que haya dificultades para registrar y procesar aquellas diferencias, dado que para los jóvenes contemporáneos socializados en un mundo de imágenes, la palabra puede actuar como algo lento, mientras que para alguien socializado en la cultura del texto lineal y la palabra, el hipertexto, la imagen, se puede convertir en algo difícil de procesar”.

Sin embargo lo anterior no puede ser visto de manera simplista porque terminaría por aligerar muchos de los conflictos latentes como el mencionado, obviamente los jóvenes saben leer otros textos más afines a su generación pero finalmente vivimos en un mundo donde sigue predominando la escritura en espacios educativos y no poder desarrollarse en estos produce profundos problemas de aprendizaje y comunicación, más aún si recordamos que en los sectores académicos se sigue validando lo escrito muchas veces en detrimento de otras expresiones.

Se piensa, por ejemplo que a la hora de enfrentar aspectos competitivos propios de la educación, los problemas relacionados con la escritura y la oralidad, y oralidades mediatizadas podría desfavorecer fácilmente a los estudiantes de la universidad, de hecho ya lo está haciendo<sup>94</sup>, porque si no se les permite expresarse de ciertas maneras, se les quita posibilidades creativas. El punto concretamente es que la educación es clave en este reordenamiento del que estamos hablando, por esta razón vamos a detenernos en uno aspecto en particular, y es el conflicto que se pueden

---

<sup>94</sup> Como se ha demostrado con los ejemplos que se han citado con anterioridad.

deshilar de la relación entre la educación y las gramáticas ancestrales, gramáticas nuevas y rotas. Frente a algunas gramáticas ancestrales, debemos tener en cuenta como lo menciona Bourdieu que

*“quienes quieran defender un capital lingüístico amenazado (...) están condenados a una lucha total: sólo se puede salvar el valor de la competencia a condición de salvar el mercado, es decir, el conjunto de las condiciones políticas y sociales de producción de los productores-consumidores” (2001, p.31)<sup>95</sup>.*

Pues bien, aunque Bourdieu solo hace mención al capital lingüístico, se puede inferir y afirmar que en general la riqueza semántica que se ha encontrado en la oralidad de los jóvenes de la Universidad de Nariño se reproduce, revitaliza gracias a las condiciones políticas y sociales que crean muchas de las narrativas contemporáneas y la articulación de la oralidad en esta, por eso es importante que a partir de la educación se piense en promover deconstruir la herencia, la memoria, sin destruirla, sin olvidarnos de ella. El olvido, la indiferencia frente a nuestra lengua no puede ser un acto selectivo y conveniente apoyado por la academia. Si este grupo social revitaliza el quechua, y características propias del habla local, es porque no hay un desprendimiento total con sus localidades (su lengua) como se podría pensar en un primer acercamiento.

La “oralidad de los jóvenes”<sup>96</sup> con los mitos, la poesía, los imaginarios que estas traen no pierden sentido al entrar a la universidad teniendo en cuenta que muchas veces se lo excluye de los textos académicos, más bien se recontextualiza, muchas de estas revitalizaciones sufren choques que con gran frecuencia limitan su reproducción y como hemos visto en capítulos anteriores dejan en desmotivación a algunas frente a otras (generalmente las ancestrales). Porque es claro que las comunidades actuales de los jóvenes deslocalizan la cultura, pero esta investigación nos confirma que en la Universidad de Nariño no hay una construcción de identidades totalmente nueva, es decir, las identidades de las que estamos hablando no son absolutas ni sustanciales,

---

<sup>95</sup> Se ha confirmado que los jóvenes de la universidad de Nariño, son un grupo particularmente interesante para este proyecto, porque muchas de las características del habla local son notorias en ellos, y eso es por que confluyen en esa institución personas de diferentes localidades de la región. Por tanto este grupo es diferente a los grupos que migran y que poseen menos características del habla local o las van perdiendo con mayor facilidad, y discriminan con mayor frecuencia.....

<sup>96</sup> Incluido obviamente los de la misma ciudad que muchas veces conservan parte de esta sabiduría oral ancestral (duendes, mitos, otros..) por sus familias...

pero eso no significa que haya un desprendimiento total de sus tradiciones, pues recordemos que en nuestro contexto latinoamericano lo que se denomina tradicional y moderno, los lugares y no lugares se entrelazan, y en los jóvenes ocurre lo mismo, muchos de estos necesitan mirar sus orígenes (orígenes que no son estáticos ni puros). Sin embargo los jóvenes aunque recuperan algunas de las gramáticas propias de la región, entre otras cosas gracias a un *performance* oral<sup>97</sup> vigente, el porcentaje sigue siendo mínimo, ya que cada día aumenta la tendencia a excluirlas y acostumbrarnos a sus ausencias sin reconocer que su rechazo es el resultado en gran medida de problemáticas concretas incluso relacionadas estrechamente con cánones educativos que limitan la diversidad, más que de procesos de apropiación que eligen nuevos elementos y sustituyen los antiguos, aunque esto también ocurre.

Trabajos sobre el aprendizaje de la lectura en niños y jóvenes de ciudad Bolívar, confirman que “las escuelas empobrecen el vocabulario y la diversidad de los modos de hablar de los niños, pues al tratar de hablar como se escribe, los niños pierden gran parte de la riqueza de su mundo oral incluida su espontaneidad narrativa” (Barbero; 1998, p.5-6), ¿se podría decir que ocurre algo similar con los estudiantes cuando ingresan a la Universidad de Nariño?. En el trabajo de campo se confirmó lo anterior y se ha determinado que los jóvenes pierden un gran porcentaje de estas características con mucha frecuencia porque hay enjuiciamientos<sup>98</sup>, y esto hace que los jóvenes entren en negociaciones, profundos desencuentros, reivindicaciones de sus saberes, rechazo, desterritorializaciones, en fin, luchas por la reconfiguración de identidades. Muchos de esos cambios o transformaciones actúan bajo ciertas lógicas de comercialización o de rechazos internos y se sugiere no son positivos y habría que indagarlos de esa manera.

Por esta razón se cree necesario trabajar estrategias educativas, que deberían ser tomadas por la universidad, ligadas a la re-territorialización que podrían surgir de

---

<sup>97</sup> Oralidad que se está estudiando relacionada con nuevas narrativas o discursos hegemónicos, no como si existiera de manera pura y desligada de procesos actuales que desplazan las fronteras constantemente.

<sup>98</sup> Se cree que éstos enjuiciamiento están conectados con nuevas formas de purismo (es decir muchos estudiantes tienen la imagen que las gramáticas ancestrales no son “apropiadas”, “cultas” para el lenguaje académico.

conversatorios<sup>99</sup> resultado de la comunicación que se establezca no sólo entre los estudiantes sino profesores. La principal estrategia debería ser fortalecer los espacios donde ellos mismos anclan sus sabidurías. Espacios donde simplemente exorcizan o asumen posiciones políticas, como también se ha mencionado, donde más que pretender concientizar a los demás, ellos encuentran formas alternativas y eficaces de expresarse y hacer crítica, como el grupo de rock de Bambara Banda, los cómics Angel y Max Turbo - que ya no están siendo publicados- , la cuentería, la videodanza de Jaime Cañizares, la propuesta de teatro universitario con toda su poética corporal de Julio Eraso, la propuesta de hipercuento de Carlos Córdoba Cely, la página creativa de internet del colectivo ciudad a pata, programas de televisión como plaza Fuchi, la experiencia del maestro Ovidio Figueroa, que trabajó la tradición oral de algunos artistas de la Universidad para a través de ella crear obras en el marco del salón regional de artistas apoyado por el ministerio de cultura, entre muchos otros.

De esta manera quedarían varias preguntas abiertas para continuar investigando en futuros trabajos con los jóvenes desde su percepción y frente a las problemáticas mencionadas, como si el desconocimiento no es continuar construyendo con base a moldes excluyentes de la diversidad cultural donde todo lo que no entra en un único sistema se lo desecha<sup>100</sup>, o modelos incluyentes dentro de un mismo sistema, es decir continuar reproduciendo esa dimensión simbólica del colonialismo; y hasta qué punto las gramáticas nuevas-rotas hacen parte realmente de procesos de resignificación y reinterpretación que pretenden romper con los estereotipos de la escritura y no un hecho que simplemente y de manera cómplice borra la herencia cultural, porque se piensa que mucha de la educación que reciben los estudiantes, los acostumbra a ignorar sus raíces, y nos referimos también a lo que continúan recibiendo ahora, todos los días cuando ven televisión, y entran a la internet; hablamos de una educación que los vuelve sordos ante la diversidad. Entonces, ¿qué estrategias se han construido desde la educación para controlar esa exclusión-inclusión negativa que se sustenta en la diferencia y que anula al otro?.

---

<sup>99</sup> En nuestro caso la propuesta sale de los conversatorios

<sup>100</sup>En este caso gran parte de las maneras en las que estos jóvenes se expresan, los espacios en los que se autorepresentan e incluso asumen posiciones políticas, ya que si lo hacen de otra manera, generalmente terminan es resemantizando la politejería con la que han sido educados.

Las sugerencias pedagógicas que se hagan de ahora en adelante, y la que se postulan en esta tesis debe estar encaminada a promover la comunicación entre diferentes formas de conocimientos (y valorar las auto arqueologías), porque sólo de esta manera habrá una circulación fluida del pensamiento que se produzca desde diferentes puntos de nuestra región en diálogo permanente con lo global, y eso implicaría una comunicación de pensamientos donde todas las partes puedan aportar y representarse (autorepresentarse). De otra forma se continuará reduciendo la academia a esa idea generalizada de considerar que enseñar, educar es sinónimo de acumular conocimientos homogeneizantes, dictados solamente por los modos dominantes del discurso académico.

Lo anterior no solo favorecería una comunicación fluida en la región sino con los “otros”, serían excelentes herramientas para recuperar y revitalizar sus propias culturas en interconexión con lo mundial. Recordemos que ya no estamos hablando de conocimientos que se imponen, sino de procesos formativos mutuos donde de lo que se trata es de crear espacios de discusión y producción de ideas, encuentros éticos. Procesos bidireccionales.

Por tanto se considera que es hora de indagar los procesos de construcción de identificaciones de estos jóvenes de manera ética, sin descuidar las dificultades, meditar alrededor de estas articulaciones sin incentivar un purismo contemporáneo donde se busque favorecer lo ancestral sobre nuevas maneras de expresarse o viceversa. Evidentemente no se trata de juzgar si la globalización coloniza nuestros imaginarios locales, pero si habría que sospechar continuamente de ellos para no terminar asumiendo posiciones solapadas donde se intenta ver una única cara, ya que como lo menciona Beverly, “al valorar positivamente los efectos de la cultura de masas en el imaginario popular, (..) se legitima el poder tecnológico (..) ignorando al mismo tiempo sus consecuencias destructivas” (en: Castro -Gómez; 1998, p.14).



En este punto se desea aclarar que las reflexiones que se están realizando no proponen fundamentalismo ni frente a la academia, la globalización, la tecnología, lo ancestral, sino una invitación a asumir posiciones críticas que permitan construirnos y tomar decisiones frente a fenómenos actuales, evitando negar la función práctica, ética, estética del lenguaje. Porque si bien es cierto la lengua está sujeta todos los días a un cambio permanente, no podemos asumir un relativismo cultural que silencie la historia y a un idioma en curso, ni tampoco invisibilizar los enormes problemas de comunicación, aprendizaje que tienen los estudiantes.

Con base en lo anterior, continuamos preguntándonos, ¿cuáles son las carencias educativas frente estos conflictos?<sup>101</sup>. Pues bien, para responder a esto, deseamos reflexionar en torno a un término en quechua “Yachay”: pues es ahí desde donde se nutre gran parte de la oralidad y es desde ahí donde se desea realizar una propuesta pedagógica, ya que “el yachay significa saber y vida, o saber de vida” y nos hablaría sobre la relación entre teoría y práctica en el mundo andino” (Mejía; 2004, p.104), por eso se considera que se debe meditar sobre este término y comenzar de ahí a reflexionar en la importancia de tener en cuenta en la academia, tanto la teoría (que se pretende enseñar) como la práctica (las sabidurías de vida que los estudiantes han aprendido en su vida práctica), o mejor a los actores, a los agentes y la acción, superar la dicotomía de lo subjetivo y lo objetivo, a la hora de enseñar a los jóvenes. Y es que aunque se ha intentado trabajar propuestas universitarias respecto al diálogo de saberes (dialogismo), donde estaría la oralidad, y el tema parece inclusive ser recurrente, la conclusión es que estos análisis quedan muchas veces sólo en teoría y en el papel, y quizá es porque terminan negando las autorrepresentaciones de los jóvenes, la capacidad de los jóvenes de guiar o no, y de constreñir o no, sus prácticas o representaciones. Es decir, habría que tener en cuenta realmente sus saberes de vida para que las estrategias sean coherentes con las dinámicas culturales, habría que escuchar las necesidades de los jóvenes, sus expectativas de vida, y a la vez las necesidades educativas locales. Si no se tiene en cuenta el saber de vida que traen

---

<sup>101</sup> Algunas de esas carencias, ya se han ido mencionado a lo largo de este trabajo.

gran parte de los estudiantes cuando ingresan a la universidad, no se estará haciendo nada, pues las políticas culturales solo funcionan si ya han sido fecundadas por la colectividad.

Si las aulas no son las promotoras de la comunicación entre diferencias, entre diferentes saberes, entonces ¿qué podemos esperar?, como hemos reiterado permanentemente, es ahí donde se abren espacios para relocalizar; y se cree que este punto es clave para los educadores, es importante que mediten sobre los mecanismos más adecuados para comunicarse con unos actores sociales que están en continuo movimiento y que no funcionan con los antiguos ritmos, muchos jóvenes se sienten incomprendidos con sus gramáticas pues la universidad los lleva por un camino de homogeneización, y eso también es, al parecer, por lo que menciona Pablo Santacruz (2006, p.5) en “ las racionalidades múltiples y el factor cultural: una discusión desde la universidad concebida”, respecto a que hay un predominio de la universidad funcional y profesionalizante sobre la universidad idea, en ese texto el autor dice que la universidad tendría que devolver la mirada hacia las regiones, eso para alimentar la posibilidad de una institución creativa, crítica, e investigativa, y ayudar a que las regiones sean sujetos y no objetos de los procesos de globalización.

La diferencia entre ser sujetos y objetos de la globalización está en la diversidad de sensibilidades y afectos que hemos negado a través de la historia a la hora de representar a los otros, está en la reterritorialización, la relocalización que hacen las colectividades de sus regiones, sus identidades, donde la oralidad juega un papel importante, pues es una de las formas más comunes que escogen los estudiantes para autorepresentarse. Si no se logra que la academia se interese ante esto, solo se estará negando y re afirmando esa negación de alteridades. Por tanto se hace un llamado a promover una educación que sea acontecimiento, que no trate de convencer ni reducir todo a una explicación, que no limite las gramáticas de los jóvenes, ni las interprete convenientemente, porque no se trata solo de temáticas, de traducir contenidos, más bien se trataría de promover una educación que sea hecha con amorosidad, con alma, que afecte, que quite seguridades, invada, una educación que

tendría que ser deconstruida para que realmente hable de los seres, no los excluya, que no niegue las subjetividades, las desigualdades al intentar simplificarlas a un “todo”. Y dentro de esta relación de amorosidad (desde la academia), creemos que se debe mirar hacia atrás, recordar, responder a ese llamado que nos hace constantemente la herencia, con la responsabilidad que conlleva revitalizarla, recuperarla, es decir, deconstruirla sin destruirla, y para eso se necesita la ayuda del maestro, quizá incluso de su reconfiguración como dice Landow (1995, p.157), o por lo menos del entendimiento por parte de estos, que la moral del texto electrónico, y se diría que de otros textos contemporáneos, es el ofrecimiento de una conciencia y de una práctica de la libertad y de creatividad (Rodríguez; 2000, p.90) que inclusive podría ayudar a vincular a las herencias.

Sí, en este hacer de la educación un acontecimiento es clave el maestro pues él “actúa diariamente a través de su función sobre la facultad de expresión de cualquier idea y emoción: actúa sobre el lenguaje (...) induce ya naturalmente a ver y sentir las cosas de la misma manera” (Bourdieu; 2001, p.22-23). Este punto se considera importante respecto a las nuevas formas de expresarse de los jóvenes donde se pretende ver, entre otras cosas, cómo los jóvenes llegan con ciertas maneras de hablar (y con una enorme sabiduría oral) y quizá la academia y sus profesores, u otras instituciones les “imponen”, más que inducir, nuevas maneras de pensar y sentir. Es importante plantear hasta donde se debe dar libertad a los jóvenes en sus nuevas maneras de expresarse, y hasta qué punto es necesario, dado que entran a un nuevo sistema donde hay otro tipo de competencias, que se rijan por las reglas y las enseñanzas de siempre, es decir, hasta qué punto es realmente pertinente seguirles inculcando, por ejemplo “argumentar” solo textos escritos y en el mejor de los casos orales, sin tener en cuenta sus sabidurías, o las nuevas dinámicas de transmisión de estos conocimientos a través de sus nuevas narrativas, quizá habría que reforzar también la manera como el maestro se acerca a sus estudiantes y potencializa o no éstas sabidurías, como tiene en cuenta tanto la teoría como la práctica, las historias de vida. ¿Qué ocurre si ese desierto argumentativo del que habla Skiliar (2004, p.10-16),

y que plantean los estudiantes en sus nuevas narrativas, no lo comprenden sus maestros?.

Si el maestro no tiene en cuenta que los jóvenes se guían con las nuevas tecnologías y narrativas, si por ejemplo, no se comienza a fomentar la oralidad y lectura de imágenes, es decir el no limitarse a los estándares conocidos de lo que se considera escribir o simplemente comunicarse en la academia, pues no se hace nada porque mientras los estudiantes viven en un mundo que va a mil, sus maestros incursionan en lo que ellos llaman “analfabetismo digital”. Los Jóvenes en la actualidad crecen rodeados de los medios masivos, tecnológicos, y aprenden de ellos habilidades que muchas veces no son positivas, pero otras sí, como lo manifiesta Landow (1995, p.160) en el libro “Hipertexto, la convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología”, donde se manifiesta, entre otros puntos, que el hipertexto fomenta el hábito de sondear las diferentes variables que inciden en un fenómeno para luego evaluarlo, compararlo, ver aspectos fundamentales que crean el hábito de la crítica.

Por tanto el devenir tendría que ver con una educación (cambiante), donde la oralidad, incluida las mediatizadas sigan teniendo la posibilidad de continuar siendo una ventana abierta para dialogar con el pasado mítico, con el presente, ver como la oralidad es “condición de posibilidad”, “una posibilidad para el diálogo fecundo entre saberes y racionalidades, entre disciplinas y profesiones, en el carácter interdisciplinario o transdisciplinario de la enseñanza y la investigación” (Santacruz; 2006, p.15). Valdría la pena preguntarse si al negar nuestro pasado, no estamos negando esa posibilidad, y si con creer que educar a los jóvenes es incluirlos dentro de un mismo sistema no es repetir lo mismo que hemos criticado en otros tiempos. Es extraño o insolente proponer reconfigurar la educación e incluso a los educandos si es necesario?. Creo que no, aunque parece contradictorio, muchas de las políticas educativas contemporáneas cortan libertades en los jóvenes, taján escrituras y oralidades alternativas, al negar como postula Catalina Vargas Tovar en “El fomento de la lectura y la escritura en Bogotá, ¿hacia una comunidad de lectores?”, que aunque hay muchos elementos valiosos en las recientes políticas de promoción de

lecto-escritura en Bogotá, neutralizan el ejercicio de la libertad y no promueven ni estimulan transformaciones en las relaciones con el saber, dado que las políticas se plantean desde la institucionalidad y no desde donde deberían plantearse, desde la periferia, que es donde la lecto escritura se hace de otras maneras sin estar siempre validando lo establecido, es decir que las políticas deben tener una comprensión más literaria (de la lecto-escritura) que abarque una multiplicidad de textos (Tovar; 2006, p.2-3)<sup>102</sup>.

Toda la oralidad expuesta en esta investigación, o en los ensayos como fragmentos de esa oralidad pertenece a las fronteras, y comprueba que en la Universidad de Nariño ocurre eso, y que incluso sin darse cuenta la academia promueve la cultura de “archivo eliminar” si no se le pone atención a la diversidad de textos, es decir que el pasado y el presente pueden ser simplemente omitidos, eliminados, por eso la propuesta no pretende reducirse a los cursos de lecto escritura pues la lectura se hace desde diferentes ámbitos, y hay que considerarlos, incluidos los cotidianos, pues como dice la autora mencionada arriba se mienta desde los lugares pequeños, y son esos los que hay que fortalecer pues es donde se autorrepresentan estos actores. De otra manera estaríamos haciendo lo de siempre representando a los otros y en cierto modo dominándolos y anulándolos.

Los espacios que habría que fortalecer, son los estudiados por esta tesis, pues es donde los jóvenes ya se autorrepresentan. Como es reconocido y como se pudo confirmar en este trabajo es frecuente que se desconozcan y descuiden las narrativas que producen los jóvenes, sobre todo las nuevas narrativas creativas como fotoalbum, videodanza, cómics, hipernovelas, hipercuento<sup>103</sup>, cortometrajes, cuentería, páginas de internet creativas, y es necesario abrirles espacio por la envergadura política y estética de la cultura audiovisual que es preponderante en esta época. En todas estas

---

<sup>102</sup> Aunque la cita anterior se limita a lecto-escritura, y esta tesis tomó a uno de esos grupos para realizar el estudio, se considera que lo que dice ocurre en general en la educación.

<sup>103</sup> Aunque la hipernovela, el hipercuento, y el fotoalbum, no se han trabajado a profundidad en la Universidad de Nariño, hay propuestas y acercamientos a estas narrativas muy interesantes desde la facultad de Artes por autores que hemos mencionado anteriormente en la tesis, y que ahora incursionan en nuevos espacios.

expresiones se articula o se camufla la oralidad que nos ha hecho ser como Latinoamericanos.

De esta manera las sugerencias pedagógicas van dirigidas a fortalecer los espacios donde estos actores sociales se autorrepresentan, donde exponen sus saberes de vida asumiendo posiciones políticas y estéticas claves para nuestra universidad porque fomentan la crítica, la creatividad y (la) ética. Si se hace esto, se descentraliza, se facilitan mecanismos participativos, y se diseñan estrategias de acompañamiento pero no de representación. Lo anterior se puede hacer a través de propuestas sencillas como:

1- Sensibilizar a los jóvenes a través de talleres y conversatorios a discutir, y reflexionar sobre cómo a partir de ellos se puede crear un desierto argumentativo (Skiliar; 1995), un desierto argumentativo que considere estas narrativas, una educación que atienda lo que se ha negado a escuchar, las historias pequeñas y locales, que de acuerdo a Mignolo (2000) sería la única manera de acercarse a la construcción de una epistemología fronteriza (y al postoccidentalismo).

2- Convocatorias a nivel universitario, que lleven a los jóvenes a participar en eventos nacionales, encuentros, conferencias donde puedan promover su trabajo y a la vez ser promotores de nuestra región, de nuestra universidad.

3- Compilaciones que permitan divulgar lo que ya se ha hecho, sobre todo algunos tipos de oralidades contemporáneas, incluidas las oralidades alternativas, sin pseudoreconocerlas.

4- Divulgar en la página Web de la Universidad, expresiones y trabajos de este tipo. Se podría crear un espacio concreto para estas nuevas narrativas, para que en ese espacio se publique los mejores trabajos de los jóvenes. (Para favorecer procesos democráticos).

5- Sería importante trabajar en las extensiones de la Universidad de Nariño, pues hay una riqueza que no se puede desestimar, ni aplazar.

6-Selecciones múltiples en los currículos, y otras, pues ahí los estudiantes pueden escoger sus posibles caminos creativos para fortalecer sus expresiones, aunque a través de formación humanística creo que se han estado dando de alguna manera estos espacios. (Los cursos de Lecto-escritura podrían abrir otros niveles donde se pueda trabajar esto o acoplarlos a comunidades indígenas que están perdiendo gran parte de su sabiduría)

7- Capacitar etnolingüística, grupos de investigación que estén preparados para abordar la riqueza que hay en nuestra región antes de que desaparezca, pues como se sabe el 90 % de lenguas y variedades lingüísticas podrían desaparecer en este siglo.

En general promover que los medios puedan ser efectivamente vinculantes, y que esa vinculación sea permanente, espacios que nos hagan reflexionar, no solo porque es justo resaltar las narrativas descuidadas, sino porque es una manera de autoconocimiento de estos actores sociales, re-conocimiento y comunicación “con” nuestra realidad regional y evidentemente con nuestra Universidad. El hecho de que los medios de comunicación existentes en la universidad sean incluyentes, o mejor, participativos con los estudiantes - una inclusión con responsabilidad social - sería pertinente, pues el canal de tv, radio, la página web, podrían promover espacios donde estos jóvenes puedan realmente ser creativos, obviamente utilizando guías o bajo la tutoría afectiva de sus maestros y con responsabilidad, para evitar que sean manipulados como en otras ocasiones; estos medios deberían vincular a los jóvenes y estudiantes a través de pasantías o monitorías, como se viene haciendo, así, estos medios pueden promover estas narrativas de manera vinculante, exponiendo los trabajos que los jóvenes hacen para motivarlos, y además como ejercicio pedagógico, para enseñar a los jóvenes que las cosas se obtienen con méritos académicos, y no reproduciendo en ellos errores políticos nacionales, como acostumbrarlos a exigir

cuotas burocráticas a cambio de favores. De hecho el área cultural de bienestar debería estar vinculada con los medios.

Las nuevas narrativas y evidentemente la oralidad exponen un claro reconocimiento identitario entre los nuevos lenguajes y este grupo, lo que ayudaría a que se dé un primer paso para que los líderes jóvenes se comprometan a transformar o crear planes de desarrollo humano Universitario; en síntesis realizar ejercicios colectivos que les permita proponer en conjunto, replantear lo que consideran que está mal o fortalecer lo que piensan que es positivo en sus localidades, y en la universidad. Es importante destacar que de esta manera, los líderes re-conocerán el rol trascendental de los jóvenes en la construcción de la Universidad, y en general, el rol trascendental de sus gramáticas.

El profesor Silvio Sánchez Fajardo dice que enseñar es perder poder para ganar en afecto y libertad, se cree que si, pues se considera además que los medios de comunicación redefinen el papel del enseñante transfiriendo parte de su poder y autoridad al estudiante. “Esta tecnología tiene el potencial para hacer que el enseñante sea más un entrenador que un conferencista, que sea más un compañero mayor y con más experiencia que un líder reconocido.”(Landow; 1995, p.157), solo de esta manera se pueden respetar los saberes de vida de los que se viene hablando, los pequeños relatos que mantenemos en nuestra oralidad y en el discurso oral sumado a las nuevas narrativas que muchos llaman oralidad mediatizada o secundaria.

Es evidente que estamos ante cambios de pensamiento que nos obligan a escuchar los diferentes lenguajes, y solo re-conociéndolos podremos comunicarnos, no continuar solamente representándolos, negando sus propias necesidades y anhelos, su por venir. Eso es lo más preocupante, la incapacidad actual para dejar de ver a los jóvenes desde la teoría, desde los intereses políticos de la institución, desde las necesidades y preocupaciones adultas o académicas. La Universidad de Nariño debe facilitar herramientas y espacios para la re-localización, la reflexión crítica frente a la localidad, ¿cómo?, como lo hemos mencionado, pues repetimos nuevamente que aunque suene paradójico es a través de estos medios donde los estudiantes (muchas



veces, no siempre), siguen abriendo espacios poco convencionales. La propuesta también es que la universidad tendría que aprender a escuchar, dejar de argumentar la educación siempre de la misma forma, y comenzar a escuchar (la), a oír a los “otros”, y sus sabidurías, a conocer la alteridad, la idea es no seguir pseudo-reconociendo a la oralidad, sino vinculándola a los procesos educativos de manera dinámica para que haga nuevamente o como siempre, desde los márgenes, parte de ese saber de vida, de ese yachay que hace fluir el conocimiento. El yachay, tiene que ver más con esa educación que es acontecer, que es conocimiento de vida. Tendría que ver con dejar de ser indiferentes a ese aprendizaje del que habla Deleuze que es un pensamiento que sacude “a partir de aquello que nos conmueve y nos deja perplejos: se trata, dice este autor, del verdadero aprendizaje, de aquel aprendizaje cuya trayectoria se inicia primero en la sensibilidad, continúa en la memoria y, luego, en el pensamiento” (en: Skiliar; 2004, p.41), el saber de vida es un saber que inicia en el cuerpo y poco a poco nos excede. Por tanto la contribución que puede hacer la Universidad desde la pedagogía es construir espacios donde se facilite la convergencia entre diferentes sabidurías de vida, “diferentes comunidades interpretativas” (Castro-Gómez-2003), contribuir a que en la articulación de estas gramáticas se busque conciliar, y no alimentar viejas y nuevas violencias. De esta forma, el devenir tendría que ver con ese pasado (que es memoria colectiva) como una política de la historia. El pasado como esta memoria (autorepresentada) de los grupos que gracias a las arqueologías de fronteras emerge en un espacio que está en adelante.

## 5. CONCLUSIONES

Esta descripción densa interpretó la articulación de gramáticas en los jóvenes de la Universidad de Nariño, intentando sondear las relaciones de producción, distribución y recepción de muchas de estas, lo anterior fue posible gracias a que el trabajo de campo con los jóvenes, nos permitió entender la percepción, y los imaginarios que tienen estos actores sociales en su oralidad. Por su parte, la elección de este trabajo de enfocarse en un grupo micro, nos permitió realizar una etnografía del pasado (arqueología) que nos convocó a meditar sobre las transformaciones de estos actores sociales, comprendiendo eso, se pudo deshilar algunas de las redes que se han ido tejiendo alrededor de la oralidad desde el pasado hasta la actualidad. De esta manera, se desea aclarar, que esta investigación no trató de representar a estos actores sociales, ni conscientizarlos, o apelar a una especie de conciencia mítica, más bien, subraya la necesidad de luchar por una transformación de las políticas académicas de representación, un cambio que permita acoger la diversidad etnolingüística, y con ella la sabidurías de estos estudiantes (en sus autorepresentaciones).

Respecto a las gramáticas ancestrales se pudo establecer que aún es muy fuerte el sentido de identificación que estas despiertan en los jóvenes, casos concretos como la utilización de quechuismos, o su re-creación en bares, canciones de grupos de rock, barras bravas, incluso la utilización, así sea mínima de préstamos lingüísticos (como prefijos), para adherirlos a palabras en español, así lo confirman. Eso nos permite afirmar que efectivamente sacralizan y poetizan el mundo contemporáneo de los jóvenes. Desde luego, es innegable que algunas gramáticas ancestrales también son discriminadas, problemática que a nuestro modo de ver, ocurre cuando se pasa del mundo oral al escrito, y más que todo al mundo académico, pues muchas veces, la producción de estos conflictos, no tiene que ver con que las gramáticas de la oralidad sean diferentes a las de la escritura y los estudiantes no puedan adaptarse lingüísticamente, sino que existen algunas percepciones que consideran que utilizar algunas palabras no “es adecuado”, o frente a los mitos y leyendas ancestrales, que es defender el “atraso” o el pasado estático. Este aspecto, o el estudio de él, como se ha

dicho, debería ser asumido como una responsabilidad (ética) frente a la herencia, pues es evidente que en la oralidad latinoamericana esta la memoria simbólica de este pueblo.

De todas maneras, se piensa que las limitaciones que tenemos en este momento frente a este tipo de expresión (discurso oral), es en gran medida el resultado de la herencia logocéntrica (herencias epistemológicas del colonialismo) que seguimos reproduciendo, quizá también, desde la educación. Es decir, es ya reconocido que occidente ha negado el pensar-sentir de las cosmogonías de nuestras culturas, sin embargo lo realmente triste es que de alguna manera, la academia siendo consciente de eso lo continúa legitimando al hacer caso omiso, al desconocer las propias sabidurías de vida de sus jóvenes cuyas raíces son ancestrales, y generalmente continúa escondiéndose tras esos “conocimientos” que no son más que desconocimiento de ellos mismos como institución y cultura. Lo triste es que muchos jóvenes-adultos, incluidos los que comprenden cómo funcionan estas formas de saber-poder le dan la espalda, validando pensamientos que en algunas ocasiones, son poco éticos e incluyentes dentro de un mismo sistema.

Muchas de las gramáticas ancestrales no son únicamente soporte del habla local al mantener vigente características fonológicas, léxicas, propias del mundo andino, sino que indiscutiblemente nos permiten ver su cosmovisión, desplegarlos hacia ese mundo prehispánico y sus patrones de pensamiento. Hasta hoy, características aparentemente sencillas como la “dualidad andina”, transmiten conocimientos, formas de pensar y concebir el mundo que han resistido y se articulan a nuevas gramáticas, inaugurando diálogos entre lo local y lo mundial.

En referencia al segundo capítulo, se puede decir que los imaginarios pre-hispánicos, coloniales, de construcción de nación (modernidad), y mass- mediáticos, se han ido articulando en los lenguajes de estos actores sociales, y más que evaluar si son positivos o negativos, se considera pertinente atenderlos, conocerlos, re-conocerlos, y algunos recordarlos, no para repetirlos, sino como también se ha dicho, para que sean

condición de posibilidad (o no), porque por ejemplo es innegable que existen algunos imaginarios a modo de purismos contemporáneos, que continúan dejando en desmotivación a otro tipo de gramáticas como las ancestrales. El proceso pedagógico de recordarlos ayuda a que estos jóvenes asuman posiciones críticas, reflexivas frente a su pasado y a lo que está en adelante o por venir.

Los dispositivos a través de los cuales se re-territorializan estos imaginarios son generalmente las oralidades mediatizadas, desde ahí, se consolidan los diálogos conflictivos desde abajo hacia arriba y viceversa, de ahí la importancia de escucharlos y apoyarlos, por tanto también se concluye que negar los espacios donde se articulan estos imaginarios es impedir la deconstrucción de lo que hemos sido como latinoamericanos, es des-legitimizar los símbolos de los jóvenes, los espacios de maniobrabilidad política que se consiguen a través de sus nuevas expresiones, en fin es reproducir problemáticas como se ha hecho históricamente frente a la alteridad.

En el tercer capítulo sobre narrativas contemporáneas, se concluyó que el deseo de los jóvenes de expresarse de otras maneras, los lleva a crear espacios donde se articulan las gramáticas, formas que pertenecen a los márgenes y donde se dan las luchas por el sentido, donde se terminan haciendo modificaciones agresoras, viscerales, cambios inoportunos pero necesarios para esta generación, pero si la academia es incapaz de entenderlas, no se está más que obligando a través de los cánones pedagógicos a que los jóvenes se expresen con los mismos estereotipos de los que está poblada nuestra institución, no se está más que quitando libertades, limitando las escrituras, las oralidades alternativas. La academia y sus discursos hegemónicos, indiscutiblemente continúan sobrevalorando la “escritura”, en contravía de las oralidades alternativas a través de las cuales los jóvenes expresan sus profundas necesidades y transformaciones, saberes de vida ancestral que se transmiten de generación en generación y que tienen los estudiantes de provincia, hasta las historias urbanas que poseen los estudiantes Pastusos. Es decir, sería útil que desde la academia se fomenté el diálogo de saberes, la escucha de alteridades, el respeto y responsabilidad frente a la oralidad, más aún si se entiende que esta ha permeado toda

la cultura latinoamericana, y a través de su performance motiva o favorece lo anterior, la escucha como método eficaz para mantener y revitalizar el diálogo.

En este sentido, se puede decir que la propuesta pedagógica postulada, pretende promover el objetivo número cuatro, y lo mejor de todo, es que hace parte ya de las representaciones de estos jóvenes y está además apoyada desde las directivas y políticas de la universidad a través de (sus medios de comunicación y la coordinación de cultura de bienestar universitario). En síntesis, esta tesis, al igual que los estudios culturales, no pretendió “teorizar”, o analizar artefactos culturales como textos, mitos, actos de habla, sino privilegiar aspectos éticos-prácticos del conocimiento sobre su aspecto puramente cognitivo. Eso significa que sin pretender descuidar la teoría o el entendimiento científico de la lengua, lo que se trató fue mirar diferente y con mayor afecto la relación oralidad - transformaciones de estos jóvenes a través de los talleres y conversatorios que nos permitieron trabajar “con” los jóvenes y no “sobre” estos. Se considera que estos ejercicios pedagógicos fueron positivos, pero son solo un acercamiento, y la universidad debería asumir, y comprometerse a continuar trabajándolas, pues es deber de esta institución, no desvincularse del cuestionamiento ético del trabajo investigativo y pedagógico.

Como se puede percibir, muchos de los cuestionamientos desarrollados desde el inicio de esta tesis, han sido debatidos desde los estudios (o teorías) postcoloniales, quienes en gran medida discuten sobre lenguaje, y la lengua, y como esta última es el medio por el que se perpetúa o no la hegemonía europea (a través de la colonialidad). De esta forma, muchas de las preocupaciones desarrolladas en esta tesis son de carácter político y ético, y evidentemente condicionaron nuestro marco teórico, nuestro acercamiento con los estudiantes en el trabajo de campo, y los testimonios expuestos, pues se consideró las necesidades de los jóvenes, sus inquietudes y autorepresentaciones, y fueron estas, las que dieron las pautas para buscar diálogos con el pensamiento contemporáneo. Reflexionar sobre la oralidad, y cómo ésta es un espacio articulador de gramáticas, donde se dan encuentros y desencuentros en la

lucha por el sentido. Como esa oralidad es memoria de ese pasado instituido, presente, en adelante, acontecer.

## 6. BIBLIOGRAFIA

- Albor, Hugo. (1971). Observaciones sobre la fonología del Español hablado en Nariño. En *Thesaurus*, Tomo XXVI. , pp 1-19. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo
- Arboleda Toro, Rubén. (2000-2002). El Español Andino. *Revista Forma y Función*. (No 13y 15), pp 15-40. Departamento de Lingüística Universidad Nacional de Colombia. Bogotá
- Bartra, Roger. (1996). *La jaula de la Melancolía. Identidad y metamorfosis del Mexicano*. Editorial Grijalbo.
- Barbero- Martín, Jesús (1994). *Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación*. Fundarte. Caracas.
- Barbero- Martín, Jesús. (2002) Jóvenes: Des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En: *Viviendo a Toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Universidad Central-DIUC. Siglo Del hombre Editores.
- Barbero- Martín, Jesús, Jesús. (2006). Narrativas estalladas. Entre oralidades recuperadas y visualidades hegemónicas. (2006). En: *Jalla*, Bogotá.
- Balardini, Sergio. (s.a). Jóvenes, tecnología, participación y consumo. *En publicacion: Jóvenes, tecnología, participación y consumo* .p.p 1-22. De la base de datos.  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cyg/juventud/balardini.doc>
- Bourdieu, Pierre. (2001). Economía de los Intercambios Lingüísticos. Lenguaje y poder simbólico. El lenguaje autorizado: las condiciones sociales del discurso ritual. *¿Qué significa Hablar? Economía de los intercambios Lingüísticos*. (pp 11-62), (67-77). Ediciones Akal.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). La violencia simbólica. *Respuestas por una Antropología Reflexiva..* (Pp 101-112). Grijalbo.
- Borges, Jorge Luis. (2004). *Obras Completas*. El ALEPH. Emecé editores. España.
- Bonfíl Batalla, Guillermo. (2007). *Notas Maestría en Etnoliteratura*.
- Boaventura de Sousa. (1998). Modernidad, identidad y cultura de frontera. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. (pp 161-177). Siglo del Hombre Editores. Ediciones Uniandes. Bogotá
- Bucher, Jean. (1996). *La experiencia de la palabra en Heidegger*. Editorial Ariel. Santa Fe de Bogotá.
- Castro- Gómez, Santiago. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. En: Catherine Walsh. (ed). *Estudios Culturales Latinoamericanos*. Universidad Andina Simón Bolívar- Abya Yala. Quito
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. (1998). Teorías sin disciplina (*Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*). México: Miguel Angel Porrúa.
- Celso Sánchez Capdequi (1997). El Imaginario Cultural como instrumento de análisis social. *Revista Política y Sociedad*, (No. 24), pp 151-163. Departamento de Sociología. Universidad Pública de Navarra.

- Castoriadis, Cornelius. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets editores.
- Castañeda Felipe. (2002). *El Indio: Entre el Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Ediciones uniandes. Departamento de filosofía.
- Castañeda, Felipe. (2006). *Indicaciones sobre el Bárbaro Caníbal a partir de Aristóteles*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Clifford, James. (1991). Introducción. *Retóricas de la Antropología*. (pp 25- 60). Madrid: Júcar.
- Cuesta Abad, José Manuel (2004). *La historia según Walter Benjamín. Juegos de duelo*. (pp. 9-37). Abada editores.
- Dadon, José R. (s.a). *Borges, los espacios geográficos y los espacios literarios*. Sin año.
- Deleuze, Gilles. (1995). El Misterio de Adriana. En: *Cuadernos de filosofía* (No 41), p.p Abril.
- Deas, Malcolm. (1993). Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia. *Del Poder y la Gramática. y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. (p.p 25-55). Tercer mundo editores.
- Duch, Lluís. (S.A). El mito y su definición. Aproximación Filológica. Modelos de la interpretación del Mito. La explicación del mito como poesía. *Mito, Interpretación y Cultura*.(62-75), (344-356). Herder.
- Eliade, M. (1991). La estructuración de los mitos. En: *Mito y Realidad*. (p.p 7-27). Editorial Labor S.A.
- Frank, Salomón, (1993). La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva Etnográfica comparada. En: *XI congreso indigenista interamericano. Instituto Indigenista Interamericano*. Managua Nicaragua.
- Fressard, Olivier. (2006). El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. *Revista Transversales* Número 2, primavera 2006
- Florez, L. (1978). *Sobre algunas formas de pronunciar muchos Colombianos el Español*.
- Foucault, (1997). “Hablar” (Cap IV). En: *Las Palabras y las cosas*. Siglo XXI editores.
- García Canclini. Nestor. (1994). Generos Impuros: Grafitis e Historietas. *Culturas Híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. (pp 314-327). Editorial Grijalbo México.
- Guzmán, Dumer (2004). Lo Pastos. *Los Pastos. En la Danza del espacio, el tiempo y el poder*. (pp. 21-26). Ediciones Unariño.
- Granda, Osvaldo & Lepe, Luz María. (2006). Representación social y mecanismos de la tradición oral en tiempos de globalización. *Mujer Mono: canto local y global. Comunicación desde la Periferia. Tradiciones Orales frente a la globalización*. (pp 31-40; 145-154). Anthropos editorial.
- Granda, Osvaldo. (2007). *Mito y arte indígena en los Andes*. (1era Edición). Editorial Travesías. Barranquilla-Colombia.
- Granda Osvaldo. (2007). *Notas Maestría en Etnoliteratura*. (clases-referencias Libro Verde de Quito).
- Gruzinski, G. (1990). *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner* (1492-2019). Fondo de Cultura Económica, México.



- Hardt y Negri. (2000). La Humanidad es una y mechas. *En: Imperio, el orden político de la globalización. (P 2-13)*. Harvard.
- Halliday. (1982) *El Lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Fondo de cultura Económica. México.
- Hopenhayn, Martín. (2005) ¿Integrarse o subordinarse?. Nuevos cruces entre política y cultura. *En: Cultura, política y sociedad perspectivas latinoamericanas*. <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
- Hurtado Herrera René. (2004). Reflexiones sobre la teoría de los Imaginarios. Una posibilidad de comprensión desde lo instituido y la imaginación radical. *En Red internacional de investigación en motricidad y desarrollo humano. Universidad de Cauca (Colombia)*. (17 de Junio). Artículo resultado de investigación.
- Hymes, D. (1987). *A note on ethnopoetics and sociolinguistics*.
- Lame (2004). La naturaleza. El lugar de la diferencia. *En: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Manuel Quintín Lame*. Edición a cargo de Cristóbal Gnecco. Edición Universidad del Valle.
- Landaburu y Echeverri, J. (1994). Los Nonuya del Putumayo y su lengua. *En: Memorias III del CCELA. VII congreso de Antropología*. Bogotá. Centro ediciones CCELA Uniandes
- Landaburu (s.a). *Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. CECELA. Universidad de los Andes.
- Landow, G. (1995) ¿Un Derrida Hipertextual? ¿Un Nelson posestructuralista?. *En Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*. Pg 14-49.
- Lepe, L. M. (2005). *Cantos de Mujeres en el Amazonas*. Bogotá. Convenio Andrés Bello.
- Levinas, E. (2000). *Ética e Infinito*. Pg 79-87, 89-93. Madrid, Ed. A. Machado Libros, S. A
- Lipovetsky. (1996). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona.
- Lienhard, Martín. (1990). *La voz y su huella*. La habana.
- Lienhard, Martín. (1995). *Oralidad*. En Jalla Tucumán. coord.. Ricardo Caliman.
- López de la Roche, Fabio (1989). Colombia: la búsqueda infructuosa de la identidad. *En V Congreso nacional de Antropología*.(p.p 283-307).
- Lyotard, Jean-Francois. (2003). Notas sobre los sentidos del post. *La postmodernidad (explicada para niños)*. (pp 89-93).  
4- Memorando sobre la legitimidad. Pg 51-69. Gedisa editorial Séptima reimpresión.
- Madroñero, Mario. (2006). El Inacabamiento esencial del arte. *En Revista Mopa-Mopa*. (No 17). Maestría en Etnoliteratura. IADAP.
- Mallon. (2001). *Promesas y dilemas de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia Latinoamericana*. Rodopi
- Mamian Dumer. Los Pastos. *En: Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. (p. 21-26). Ediciones Unariño.

- Marín, Pedro. (2006). Los habitantes del mundo subacuático, Murui Iye Fia Rafue, ritual y mítica. *En: Revista Forma y Función*. (No 19). Universidad nacional de Colombia.
- Mato, D. (2001) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires (CLACSO).
- Mato, Daniel. (2003). Estudios y otras prácticas Latinoamericanas en cultura y poder” en Catherine Walsh (ed) *Estudios Culturales Latinoamericanos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Abya Yala.
- Mafla. (1996). Influencia de la Lengua Quechua en el Dialecto Pastuso. *En: Antropología, Región y Desarrollo*. (p. 265, 279). Ediciones FINMIL.
- Mejía Huaman, Mario. (2004). La cosmovisión Andina y la reflexión Filosófica. *Teqse: La cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamento para una filosofía Peruana y de América Andina*.
- Mignolo Walter. (2000). Colonialismo y Globalización: Las Américas y la Latinidad en la época de las regionalizaciones económicas” en: Ignacio Díaz Ruiz (coord.). *Cultura en América Latina*. México: UNAM.
- Mignolo, W (1995). Decires fuera de lugar. *Revista de crítica literaria Latinoamericana*. Año XXI-( No41). p.p 9-31. Berkeley-Usa.
- Mazzoldi Bruno (s.a). *Del sí a la Etnia y Regreso*. pp 38-44
- Moraña, Mabel. (2004). De metáforas y metonimias. Antonio Cornejo Polar en la encrucijada del latinoamericanismo internacional. *En Crítica Impura*. Madrid. Ed. Vervuert - Iberoamericana
- Nacimba Paucar, Mario. (2004). Por los senderos del pensamiento Amerindio. *IV Congreso Internacional de pensamiento Latinoamericano. La construcción de América Latina*.
- Olarte, Mauricio. (2004). La comprensión del Nuevo Mundo: Geografía e Historia Natural en el siglo XVI. *En El Nuevo Mundo. Problemas y Debates*. Tomo I. (pp 1-6). Ediciones Uniandes.
- Ong, Walter. (1994). *Oralidad y Escritura. Tecnología de la palabra*. Fondo de cultura Económica.
- Pabón Consuelo. (1998). Desterritorializaciones. *En: Memorias Seminario M. Foucault – G. Deleuze*. (pp 55- 65). Universidad de Nariño
- Pabón Ramiro. (1988) *Consideraciones sobre la evolución del dialecto Nariñense Serrano*. IADAP. (pp. 327-334). Ed. Unariño.
- Paz, Octavio. (1998). *El Arco y la Lira. Lengua y estudios Literarios*. pp 13-67. Fondo de cultura Económica.
- Pedraza Gómez, Sandra. (1999). La Retorica de la civilidad. Gramática Corporal. *En cuerpo y Alma: Visiones del progreso y la felicidad*. pp 59-86. Ediciones Universidad de los Andes.
- Pintos, Juan-Luis. 2000. *Construyendo realidad(es): Los imaginarios Sociales*. De la base de datos: <http://web.usc.es>, Santiago de Compostela. –
- Quijano, Armando (2006). “*Mecanismos e instrumentos para la evaluación de los proyectos de Investigación*”. Ediciones I.U. CESMAG, pp.69
- Pires. Jerusa. (2006). Oralidad, cuerpo, medios. *En JALLA 2006*. Pontificia Universidad católica de Sao Paulo
- Rama, Angel. (1984). *La ciudad Letrada*. Ediciones del Norte. pp 1-39.

- Reunión Internacional In Memoriam Luri M. Lotman. Celebrado en Granada en Octubre de 1995. Se publico en la esfera semiótica lotmaniana. Estudios en honor de Luri M. Lotman. M Caceres, ed. Valencia 1997. Pg 194-207
- Ricoeur, P. (1998). *Mapas Nocturnos: Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero*. (Editoras María Cristina Laverde Toscano, Rossana Reguillo). Siglo del hombre Editores. Santafé de Bogotá
- Rodríguez Ruiz, Jaime. (2000). *Hipertexto y Literatura. Una batalla por el signo en tiempos postmodernos. Anthropos*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rodríguez de Montes, María Luisa. (1987). Algunos quechuismos en el ALEC. Posibles quechuismos en el Muisca y en el español de la primitiva zona de asentamiento Muisca. *En Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Tomo XLII Enero-Abril. (Número 1). p. p 95-121
- Rodríguez, H. (2001) *Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los Imaginarios sociales*. Ediciones Unariño.
- Rodríguez, H (1992). Consideraciones Teórico-metodológicas sobre la investigación Etno-histórica y cultural en la región andina del sur. *En: Estudios Etno-Antropológicos Andinos. Mitos –Ritos. Simbolismos funerarios.* ( p 13.16). Ediciones Unariño
- Rappaport, Joanne. (1987). La recuperación del gran Cumbal. *En: revista de Antropología* Vol. III. (No 2). p.p 7-30. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.
- Salazar, Alonso. (2002). “Violencias Juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?. *En: Viviendo a toda. Jóvenes, territorios, culturas y nuevas sensibilidades*. Universidad Central-DIUC. Siglo de hombre Editores.
- Santacruz, Pablo. (2006). Las Racionalidades múltiples y el factor cultural: una discusión desde la universidad concebida. *En Revista de Estudios Latinoamericanos*. (No 18-19). Enero-Diciembre Universidad de Nariño. pp 5-21
- Sherzer, J. (1994). La Etnografía del habla. *Verbal art in San Blas: Kuna Culture Through Its Discourse..* pp 13-25. Cambridge University Press.
- Sepúlveda, Juan Ginés (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de cultura económica.
- Skliar, Carlos. (2004) *La educación (que es) del otro*. Separata Educación y pedagogía. Universidad de Antioquia. Facultad de educación.
- Steiner, George. (1995). Entender es traducir. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. pp 11-70. Fondo de cultura Económica.
- Seco. M (1996). La gramática. *En: Gramática Esencial de la Lengua Española de Manuel Seco*. Editorial Espasa.
- Torero, Alfredo. (1993). *Principios para el estudio de la familia lingüística quechua, el estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Santafé de Bogotá. 1993.
- Urioste, George L. (1983). *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri. (Mitología, Ritual y Costumbres)*. Foreign and Comparative Studies Program. Latin American Series. Volumen I, (No. 6). Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Syracuse, New York.

- Urquijo, Andrea; Pérez Yamile y otros. (s.a). *Creación de un curso electivo de lengua Inga en la Universidad Nacional de Colombia* (sede Bogotá). En <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/data/libros/lingüística/Cuestiling/creac.pdf>.
- Villa Mejía, Victor. (1991). Preocupaciones Culturales. *Pre-ocupaciones*. (pp 130-165, 467-507, 510-523). Vol 67. Ediciones Autores Antioqueños. Medellín.
- Von Der Walde Uribe. (1997). Limpia, Fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX. En *Revista Iberoamericana*. Vol LXIII, (Números 178-179), enero-junio, pp 71-83

## ANEXOS

**HABLA LOCAL EN LOS JÓVENES DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO**  
**Encuesta dirigida a estudiantes de lecto-escritura**

Explique el significado de las palabras enumeradas a continuación y/o exponga un ejemplo concreto utilizado en su habla cotidiana, donde estas palabras se utilicen.  
 Ejemplo:

|     |  |
|-----|--|
| Cuy | Significado: Animal típico...../El cuy está resalado |
|-----|--|

**Listado 1**

|            |  |
|------------|--|
| Achichay   |  |
| Achira     |  |
| Achucar    |  |
| Bámbaro    |  |
| Borondonga |  |
| Cunche     |  |
| Cuspe      |  |
| Cuy        |  |
| Chara      |  |
| Chaza      |  |
| Chicha     |  |
| Chicanera  |  |
| Chiltado   |  |
| Chuchinga  |  |
| Chuma      |  |
| Guango     |  |
| Guascazo   |  |
| Ñapanga    |  |
| Tiritingo  |  |
| Yungas     |  |
| Chiris     |  |
| Huaico     |  |

## Listado 2

|             |  |
|-------------|--|
| Sisas       |  |
| Lichiga     |  |
| After Icfes |  |
| Bacano      |  |
| Bartolo     |  |
| Boleta      |  |
| Bonche      |  |
| Cayetano    |  |
| Caspa       |  |
| Ceba        |  |
| Cerdo       |  |
| Celacho     |  |
| Cucho       |  |
| Catear      |  |
| Navegar     |  |
| Chévere     |  |
| Choro       |  |
| Chimba      |  |
| Chumbimba   |  |
| Chuzar      |  |

- 1- Nombre algunas palabras que usted utilice en su lenguaje cotidiano, y que no estén en los listados.
- 2- Exponga un ejemplo(s) concreto(s) donde se mezclen palabras de los dos listados en su habla coloquial. Ej: esa guagua es muy boleta.
- 3- Con cual de los dos listados expuestos se siente más identificado (o con ambos)?
- 4- Usted considera que “escribe” como habla cotidianamente?
- 5- Cual es la percepción que tiene frente a la utilización de estas palabras?  
(positivo, negativo, indiferente)
- 6- A sentido algún tipo de discriminación o enjuiciamiento, actitudes negativas al utilizar este tipo de expresiones?
- 7- Considera que estas palabras se utilizan en textos académicos, clase o entre amigos únicamente?. Por qué?
- 9- Elija una de las siguientes preguntas para responder  
Para usted, ¿qué es ser joven y/o cual es su percepción frente a la imagen que se tiene de los “jóvenes”?,  
¿Cree que lo “joven” se relaciona con la violencia, la trasgresión, lo rebelde, el cambio, otras?, ¿Por qué?
- 10- ¿Utiliza palabras rotas como x’q, tele, t-q-m, o.k, profe, Caro?. Si la respuesta es afirmativa de un ejemplo?
- 11- Qué tipo de textos (alternativos) le gustaría que se trabajen en este curso?  
Películas, letras de canciones (música), Videos, Cómic? Por qué?

## **Entrevistas y Conversatorios**

(no estructurada)

### **Guía para el entrevistador**

Aunque en la metodología se describe que las entrevistas serán no estructuradas, se consideró pertinente realizar una guía para el entrevistador.

Se inicia explicando que es un conversatorio sobre oralidad en los jóvenes de la Universidad de Nariño, y la idea es visibilizar diferentes saberes, por eso de lo que se trata es de dialogar, que nos enseñen algunas cosas de sus experiencias vivenciales para que la metodología sea participativa.

#### **Temáticas a trabajar:**

Las preguntas, en su mayoría, están relacionadas con todas las temáticas, por lo tanto pueden ser cuestionadas en cualquiera de ellas. No se debe seguir necesariamente este orden.

#### **- Juventud.**

- 1- ¿Qué opinan los estudiantes sobre la juventud?, ¿Qué es ser joven para ellos?
- 2- ¿Qué opina sobre la relación joven - violencia?.
- 3- ¿Cómo se siente con los medios de comunicación?
- 4- ¿Qué opinan sobre el futuro, sobre sus opciones laborales, académicas? ¿Qué sueños, gustos, esperanzas tienen?
- 5- ¿Con que frecuencia entran a internet?. Creen que esto está relacionado con ser joven, con las nuevas narrativas?.
- 6- ¿Cuál es la percepción que tienen los jóvenes de las nuevas narrativas?, ¿se sienten identificados con ellas?.
- 7- ¿Qué opina sobre los estereotipos que relacionan la violencia con lo joven y que son utilizados en la música, en las caricaturas, entre otros?



- 8- ¿Qué opina sobre los estereotipos que los medios masivos reciclan, influenciando a los jóvenes?
- 9- ¿Qué opina sobre la relación medios de comunicación- consumo? ¿Creen que los jóvenes son pasivos frente a esto (frente a todo lo que reciben de los medios)?
- 10- ¿Cómo se siente respecto a que los mitos ancestrales incursionen en nuevos escenarios? (pedir ejemplos).
- 11- ¿Qué opinión tiene sobre la tecnología, sobre el Internet?
- 12- ¿Han escuchado en las nuevas narrativas mitos o leyendas ancestrales?. Si la respuesta es afirmativa, ¿donde las han escuchado?, ¿de manera oral, por cómics, radio, otras narrativas hipertextuales?

- **Mitos** (actuales, modernos, ancestrales).

Preguntar sobre duendes, la dualidad andina, el huayco, piedras, tratar de explorar los saberes de cada comunidad

1- Han escuchado hablar (a sus padres, abuelos, amigos), o han tenido ud(s) experiencias directas con:

Las guaguas de Pan, duendes, el lavado de la cama (ritos funerarios), comida y bebida en los ritos, el año de luto, los niños aucas, recogida de Pasos, el cuscungo, el amaño, leyendas como “la Turumama, el duende, el chutún, el padre descabezado, la tunda, el ribiel”. ¿Qué opinan al respecto?

2- Preguntar por mitos contemporáneos: el diablo, navidad, halloween, (mitos)

3- Pregunta la opinión sobre las Fiestas comunales.

- **Purismo**

1- ¿Cómo se ha sentido cuando utiliza quechuismos en su habla?

Si la respuesta es negativa, profundizar al respecto.

2- Pregunta dirigida a los estudiantes que no son de la ciudad de Pasto:

¿Cómo se ha sentido respecto al saber o conocimiento que trae de su lugar de origen, (por ejemplo con los quechuismos, leyendas)?.

### **- Educación – Universidad de Nariño.**

Teniendo en cuenta los semestres de los estudiantes preguntar:

1- ¿Utilizan su jerga(s) o el habla que los identifica (un habla en particular) en clase, en ensayos, entre amigos?

2- ¿Qué opina sobre la perdida de algunas características del habla local (antiguas o nuevas)?

3- ¿Qué opina sobre la utilización de estos (gramáticas ancestrales) en contextos académicos?

4.- ¿Que se podría hacer al respecto?

5- ¿Considera que algunas características del habla local son errores, o son mal utilizadas?. ¿Cuáles?

6- ¿Qué opina sobre lo siguiente?:

Trabajos sobre el aprendizaje de la lectura en niños de ciudad Bolívar, confirman que “las escuelas empobrecen el vocabulario y la diversidad de los modos de hablar de los niños, pues al tratar de hablar como se escribe, los niños pierden gran parte de la riqueza de su mundo oral incluida su espontaneidad narrativa” (1998). ¿Considera que eso ocurre en la universidad?

-¿Conoce o ha escuchado nombrar a algunos grupos como; emos, dark, punteros,.o a otros que existan en la universidad de Nariño? ¿Qué piensa u opina sobre ellos?

### - **Identidad**

Ver si la **identidad** hace parte de las necesidades e los jóvenes, si son concientes de eso.

1- ¿Con que se sienten identificados?

2- ¿Qué es lo que usted considera que identifica a los jóvenes?. Dar ejemplos.