

de los datos: la nonnalización de interpolaciones del Castellano en el Inga de Yunguillo expresan la opción por mantener la lengua materna como matriz de la comunicación dentro del grupo y rechazar allí el dominio de la segunda lengua. Las interpolaciones de la segunda lengua en la primera serían funcionales a la eficacia comunicativa de contenidos culturales propios de los grupos dominantes de la segunda lengua y, por lo tanto, las nuevas formas constituirían un enriquecimiento expresivo en la matriz de la lengua materna para expresar tales contenidos.

Durante mis años de penmanencia en Yunguillo, fui testigo de cómo, al adoptar concientemente una política de mantenimiento y desarrollo de la lengua materna en los espacios de educación escolar, se obtuvieron impresionantes incrementos en las habilidades comunicativas bilingües de los educandos y un fortalecimiento del sentido de pertenencia a la comunidad con importantes efectos políticos. Si, intuitivamente, mantener como matriz comunicativa la lengua materna fue parte de la estrategia histórica de resistencia cultural, ahora, en un nuevo contexto político en el que los pueblos indígenas tienen la posibilidad de dirigir sus propios proyectos educativos, es posible una nueva expresión táctica de la vieja estrategia de resistencia bilingüe de la que se habla en este libro. En el cuento del inga (*Ingamanda Jartu*), de hablar y escribir en inga, de ser bilingües, se juega real y simbólicamente la pervivencia y la autonomía del pueblo inga.

Carlos Enrique Pérez Orozco  
*Cali julio de 2007*

## *Yunguillo llagta* <sup>3</sup>

### El escenario

#### El resguardo de Yunguillo

La cabecera del Resguardo indígena inga de Yunguillo se encuentra localizada a 76° 26' longitud Oeste y a 1° 20' latitud norte, sobre la margen occidental del río Caquetá en su cuenca alta, en el Piedemonte Amazónico de los Andes del sur de Colombia. En la actualidad, el resguardo se encuentra jurisdiccionalmente dentro de los municipios de Mocoa (Putumayo) y de Santa Rosa (Cauca). En el primero se encuentran las veredas de Osococho y de Yunguillo (cabecera del resguardo y sede de su cabildo mayor); y en el segundo, las veredas de San Carlos (lugar que ocupó Pueblo Viejo) y Tandarido (nuevo nombre de la vereda Coquero). En el área del resguardo la altitud oscila entre 500 y 1500 m.s.n.m. La topografía es quebrada y al paisaje lo define el cauce del río Caquetá (*Atunyaku*).

<sup>3</sup> Yllnguillo+llagta = Yunguillo+pueblo ~ el pueblo de Yunguillo

La población de Yunguillo se encuentra a unos 30 kms. de la ciudad de Mocoa, desde la cual se puede llegar en transporte público por la vía a Pitalito, tomando el cruce del camino Condagua - Yunguillo, a la altura del kilómetro 18. El camino es carretable sólo unos 10 Kms., hasta un punto conocido como «La Punta» o «Los Cortes», ubicado un poco antes de entrar al área del resguardo. Desde allí, el camino solo permite el tránsito de personas y animales por un estrecho sendero que se extiende unos 6 Kms. hasta llegar al pueblo de Yunguillo, pasando por el de Osocochoa. Este tramo está al cuidado de las comunidades indígenas del resguardo.

Existen igualmente otros dos caminos de acceso al resguardo: uno es el camino Santa Marta - Tandarido, que se encuentra actualmente «empalancado» en una mínima parte; es usado especialmente por las comunidades de Tandarido y San Carlos cuando el río Caquetá se encuentra crecido y no permite ser cruzado en balsa con seguridad, para acceder al camino de herradura de Condagua-Yunguillo. El otro camino conduce de Yunguillo a Descanse (Cauca); tiene un trazado de unos 35 Kms. y, a la altura del río Cascabel, cuenta con un puente peatonal colgante. Existen en desuso nltas que comunican con San Francisco, en el Valle de Sibundoy, por las que antiguamente se realizaba el comercio e intercambio entre las comunidades andinas y las del Piedemonte Amazónico.

El resguardo fue creado por decreto presidencial N° 2536 de 1953, durante el gobierno del general Rojas Pinilla y por tanto se rige por la ley 89 de 1890. Como territorio indígena, se ampara en lo dispuesto en la Ley 21 de 1991, que asumió el convenio 169 de la O.I.T. y las demás disposiciones legales del

Estado colombiano para este tipo de entidades territoriales. El proceso de creación del resguardo fue, en aquel entonces, promovido de manera especial por el Vicariato Apostólico de Sibundoy, en orden a proteger el derecho de propiedad de los territorios ancestralmente ocupados por los indígenas inga de Yunguillo.<sup>4</sup> Dicen en la comunidad que «cuando se hizo el resguardo fue para vivir la gente, porque no podían tener para pagar impuestos de propiedad particular de un territorio de este tamaño». Este resguardo tiene una extensión de 4.320 hectáreas. «Nosotros como conocemos -dicen en la comunidad- sabemos que hay partes que no se pueden colgar ni los micos, no todo sirve para sembrar. Como la juventud va aumentando, para darles una herencia hay conflictos. Por eso se necesita ampliar». El resguardo cuenta ya con el trazado de trochas que marcan los límites para una posible ampliación del mismo y un estudio socioeconómico realizado por el INCORA desde 1988, actualizado en 2003, requisitos para la legalización del territorio. En repetidas ocasiones se ha afirmado el compromiso del Estado de dar el reconocimiento a la ampliación; sin embargo, ésta no se ha legalizado aún. Se espera que el nuevo resguardo tenga unas 25.000 hectáreas.

La comunidad indígena inga que vive dentro del Resguardo de Yunguillo está compuesta por una población de 1.189 personas: son 249 familias, con un promedio de 4.7 personas por familia. El número de hombres y mujeres en promedio es equilibrado: 49.6% de mujeres, mientras que los hombres representan el 50.4%.

<sup>4</sup> Archivo ¡NeORA Bogotá, expediente 41.209, fo\20 at22.

Distribuida por rango de edad y por género, población en comunidades del resguardo es siguiente:

Rango de edades	Hombres		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0 - 4	91	7,65				
5 - 9	88	7,40				
10 - 14	77	6,47				
15 - 19	70	5,88				
20 - 24	52	4,37				
25 - 29	44	3,70				
30 - 34	40					
35 - 39	31	2,60				
40 - 44	20	1				
45 - 49	19	1,59				
50 - 54	17	1,42				3,3
55 - 59	15	1				2,5
60 - 64		1,17				2,4
65 >	22	1,85				3,3
<b>TOTAL</b>	<b>600</b>	<b>50,40</b>	<b>589</b>	<b>49,60</b>		

la siguiente se presenta población por comunidades, en ellas incluidas al cabildo urbano José Homero de Mocoa, que se consideran parte de YunguiUo por sus lazos de parentesco.

Comunidad	Familias	Comunidad
YunguiUo	142	723
Tandarido		180
Osococha	33	141
Carlos	32	145
	37	151
	<b>249</b>	<b>1.340</b>

La expectativa de vida apenas sobrepasa los 55 años, lo cual hace que deba atenderse la calidad de vida de los adultos mayores con especial atención. Por otra parte, el 55.2% de la población tiene menos de 20 años, lo cual, al tiempo que constituye una gran esperanza para el desarrollo de la comunidad, también implica una gran preocupación, pues la distribución de la tierra productiva en un futuro inminente deberá hacerse con nuevas estrategias. De igual manera, estas cifras son un reto para el sistema educativo y de atención en el PIVI (Plan Integral de Vida Inga).

Por fuera del resguardo hay una comunidad urbana considerada parte de la comunidad: son familias que han establecido su vivienda de manera permanente en la ciudad de Mocoa, y se han organizado en el barrio José Homero Mutumbajoy. En este barrio viven con 37 familias y 151 personas.

### Elementos de reproducción de la identidad étnica

Cuando se interroga a los ingas de YunguiUo acerca de qué los identifica como tales, en la respuesta afloran cuatro elementos fundamentales: la lengua, la autonomía, las costumbres tradicionales (carnaval y fiestas patronales) y la generosidad. Con este último concepto hacen referencia a las bases éticas de su economía de solidaridad, reciprocidad y de control de la repartición equitativa de las riquezas, a mecanismos de nivelación de la comunidad, que permiten que sus miembros vivan en igualdad de condiciones.

Concepto amplísimo en el que tanto territorialidad como el ejercicio de la autoridad tradicional en los ámbitos familiar o

Hay que tener presente que el pueblo inga se ha mantenido en un relativo aislamiento político de los procesos de construcción de un proyecto identitario de los pueblos andinos de habla Q que, hundiendo sus raíces en el mito del *Tawantinsuyu* y su lengua franca.<sup>6</sup> han enarbolado la *wipala* desde Bolivia hasta el Ecuador. Los pueblos ingas tienen puesta su mirada más en el oriente que en las cumbres andinas.

Estos ejes de reproducción de identidad<sup>7</sup> que reconocen los *ingas* pueden verse afectados por la rápida inserción en la economía regional, proceso de interacción asimétrica entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional.

<sup>6</sup> Lo andino, reivindicado como macrocontexto cultural construido desde este proyecto político, antropológico y lingüístico, no es término de referencia para las comunidades ingas de Colombia, quienes han construido una mayor referencia hacia la Amazonía, como se evidencia en su adscripción a la COICA (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), o su uso cultural de una medicina basada en el yagé y toda la simbología derivada de! mismo (Almeida, 1999). La escasez de estudios arqueológicos en el sur occidental colombiano que indaguen sobre la ocupación inca o de los Mitimakuna se ve reflejada en Hyslop (1998) y Rodríguez, Carlos Annando, Los hombres y las culturas prehispánicas del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador. Universidad del Valle - Taraxacum. Cali, 2005. Sobre el Q como Lingua franca confrontar a: Cerrón Palomino (1995).

<sup>7</sup> Entenderemos identidad como un proceso de autoconciencia y un sentido de pertenencia, como una dinámica en construcción y no como un hecho dado por la «tipología» de una cultura: «la identidad étnica es el resultado de la objetivación y de la autoconciencia de los grupos humanos en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, de sus diferencias sociales y culturales. De ahí se pasa al intento de explicación de las movilizaciones étnicas en términos de movimientos de defensa de las propias instituciones sociales y de los valores culturales subyacentes. En definitiva, las luchas étnicas representan una toma de posición frente a la amenaza de un agente externo que pretende asimilar al propio, negando la reproducción de la diferencia» (Pujadas, 1993 : 12).

Los acelerados cambios que en este contexto del Piedemonte Amazónico colombiano se vienen dando, especialmente en el orden económico y político, han presionado para que las comunidades ingas se inserten en la economía regional. Este es uno de los principales factores que alteran las bases éticas de la economía tradicional, lo que determinaría la aceleración de cambios culturales. Introducir a las comunidades de una manera brusca o atenuada dentro de un modelo económico en el cual el principio es la acumulación del capital, choca con el principio ético de la generosidad, eje de la identidad étnica inga, según su autodefinición.

Este principio ético puede verse afectado por muchos otros factores contextuales, no necesariamente por los directamente económicos: los mismos cambios de funciones políticas que han tenido que asumir los cabildos a partir de la promulgación de la ley 60, por la cual los resguardos tienen el manejo coadministrado de recursos de inversión social girados por el Estado central, ha traído como efecto el surgimiento de corrupción, preferencias familiares para asignar contratos o el peculado.<sup>8</sup> Estas situaciones devalúan la institución de los cabildos y afectan la legitimidad de las autoridades tradicionales, no solo ante sus comunidades sino, también, ante el mismo Estado nacional.

La economía tradicional de la comunidad es de autosubsistencia, basada en unidades familiares de producción. La principal actividad económica es la agricultura, di-

<sup>8</sup> Los términos pertenecen a la normatividad penal nacional, extralímites a la experiencia jurídica indígena.

ferenciada en dos espacios básicos: el primero es la chagra, en la que de manera integral se cultivan diversos productos alimenticios como yuca, plátano, ñame, merena, cebolla, cilantro, arracacha, ají, yota, tomate, frijol; frutales como la papaya, banano, naranjo, mandarina, aguacate, caimo, uva caimarón y guamas, entre otras. En la chagra, el trabajo de desyerbe de la yuca (*almay*) lo realizan preferencialmente las mujeres y los niños; en momentos fuertes, trabaja toda la familia.

El segundo espacio de trabajo agrícola es el de la siembra del maíz, principalmente realizado en las laderas de montaña, con la técnica de roza, riego y tumba. Los trabajos para la siembra y cosecha del maíz, dirigidos especialmente por los varones, vinculan a la familia extensa en redes de reciprocidad e intercambio de mano de obra. Buena parte de la producción de maíz se comercializa en el mercado de Mocoa, con muy poco margen de utilidad. Esta salida permite la circulación de dinero en la comunidad y el acceso a productos del mercado regional. El maíz es usado en la comunidad más para la alimentación de animales (gallinas) que como base fundamental de su dieta alimenticia, la cual está dominada, sobre todo, por la yuca (*rumu*) y el plátano, lo que muestra la influencia amazónica en las costumbres de los ingas.

La propiedad de la tierra es colectiva (legalmente hablando, por la figura jurídica del resguardo); se recon(ce internamente la propiedad de las *mejoras* y cluso ancestral de lotes específicos por parte de una familia. Un área abierta o desbrozada se recon(ce como de propiedad de quien hizo el tra-

bajo y lo puede explotar para su beneficio, dejarlo como herencia a sus hijos o vender el derecho a usufructuar las mejoras realizadas. Hay algunas familias que concentran -más que otras- la tierra, ya sea porque ha sido heredada, por trabajo o porque la han comprado; también hay miembros de la comunidad que, al haber salido del territorio, dejan a sus familiares sus mejoras o las han vendido a terceros. Hasta el momento, en el área del resguardo no han entrado colonos (nombre con el que se refieren a los no-indígenas de la región) para la compra o el uso de la tierra; de hecho, en los estatutos internos<sup>9</sup> de la comunidad prohíben el ingreso de personas que no pertenezcan al mismo grupo étnico inga, para ocupar terrenos, a menos que establezcan alianzas matrimoniales con un miembro de la comunidad.

En algunas oportunidades se dan pleitos por linderos de tierras, que se pueden solucionar con la intervención del cabildo. Este recoge las pruebas necesarias para dirimir el conflicto. La mayoría de los pleitos se resuelven pacíficamente con la intervención de las autoridades tradicionales, pero no es costumbre expedir documentos donde se delimiten los linderos, salvo en algunos casos en que se firman actas de acuerdo.

Influenciados principalmente por la economía de los colonos, desde hace unas tres generaciones se viene incrementando la ganadería extensiva. Esto ha exigido una gran cantidad de trabajo en el desmonte de las laderas de montaña. Estas labo-

<sup>9</sup> Tanto en las prácticas consuetudinarias como en la formalización escrita de reglas de convivencia formuladas con el nombre de estatutos, es tajante la prohibición de vender a no indígenas el derecho al uso de tierras o ceder derechos sobre otros recursos que se encuentran dentro del resguardo.

res son principalmente masculinas. El ecosistema del piedemonte, especialmente por su alta pluviosidad<sup>10</sup> y la delgada capa de humus de los suelos, no permite el pastoreo prolongado y obliga a abrir casi dos hectáreas de selva por cabeza de ganado. Este sistema productivo, a pesar de sus altos costos económicos y ecológicos, es el que hace posible la inserción de la comunidad en el mercado regional con algún producto comercial. Algunas familias de las comunidades del resguardo «trabajan en compañía» con ganaderos de Mocoa: estos les entregan terneros de levante, bajo un acuerdo de porcentajes (bastante inequitativos) de participación en la ganancia obtenida por la venta de los animales adultos. Quienes tienen ganado propio lo venden preferentemente al matadero de Mocoa, negocio que constituye la principal entrada de moneda a la comunidad.

El precio interno de la carne es fijado por la comunidad, en una ecuación que se calcula junto al valor del jornal: un jornal vale dos kilogramos de carne. Esta correlación da cuenta de cómo la ganadería introdujo una nueva manera de entender el trabajo como mercancía, aun cuando los sistemas de intercambio y de reciprocidad sigan dándose en la dinámica productiva de las familias.

<sup>10</sup> El Resguardo de Yunguillo es considerado como zona pluvial, con un promedio de 230.5 m.m. de pluviosidad anual y un cociente P/Bde 3.6. Su vegetación se cataloga como bosque tropical húmedo y su temperatura media oscila entre los 18 y 24° C. (Fuente: Estación limnográfica de Yunguillo, datos del Boletín meteorológico de 1994, de CORPOAMAZONIA).

Un importante eje identitario cohesionador es la organización socio-política en torno al cabildo. Esta figura, creada en 1889 por la ley 89 para todas las comunidades indígenas del país, consiste en un gobernador, un suplente (o Principal, o Alcalde Mayor) y un grupo de 5 alguaciles elegidos anualmente por consenso en la comunidad. Sus funciones son administrar justicia interna, según los usos y costumbres, dirimiendo conflictos internos; ordenar el censo de la comunidad; ser mediador con las autoridades del Estado nacional y representar ante el mismo a la comunidad. Internamente, el gobernador preside las asambleas, los trabajos comunitarios de beneficio común en mingas y las fiestas tradicionales como el Carnaval.

### Etnohistoria

Pierre Bourdieu afirma que:

[...] para que una forma de expresión entre otras (en el caso del bilingüismo una lengua, un uso de la lengua en el caso de la sociedad dividida en clases) se imponga como la única lengua legítima, es preciso que el *mercado lingüístico* se unifique y que los diferentes dialectos de clase (de clase, de religión o de etnia) se midan en la práctica por el rasero de la lengua o según su uso legítimo. *La integración de la misma «comunidad lingüística»*, que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, *constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística* (1985:20). [las cursivas son mías].

No obstante lo dicho por Bourdieu, en Yunguillo la lengua del grupo dominante no se ha impuesto de manera contundente, sino que se ha mantenido la lengua nativa como marcador de identidad. Las relaciones de dominación no han llevado a la supresión de una lengua, sino a la construcción de un sistema bilingüe. ¿Cuál fue el proceso histórico por medio del cual Yunguillo, como comunidad lingüística Q, llegó a *intersecarse* de una manera tan estrecha con la comunidad lingüística castellana, para que el bilingüismo se hiciese parte de su identidad y llegara a influir de una manera tan determinante la misma estructura lingüística del Q regional?

Ha sido prácticamente imposible tener acceso al registro de textos o discursos antiguos del Q hablado en la región. Solo a partir de la década de los 60 aparecen algunos escritos en inga, cuya forma lingüística no difiere significativamente de la actual. Si hubiese tales textos tendríamos un material de primera mano para interpretar el proceso histórico de la aparición de interpolaciones y la resistencia lingüísticas. Pero se intentará, desde los datos históricos y etnohistóricos disponibles, profundizar en la configuración de este «mercado lingüístico» (como lo llama Bourdieu) y a partir de allí inferir los modos en que los procesos de dominación y resistencia se han fijado a la estructura lingüística del Y.

La historia de los ingas del suroccidente colombiano y de la presencia quechua en el Macizo Colombiano ha tenido dos posibles explicaciones. Una afirma que parte de la ocupación del valle del Sibundoy, a donde habrían lle-

gado, en calidad de *mitmakuna* (campesinos forzados por el estado inca a migrar), indígenas súbditos del *Tawantinsuyu*. La resistencia unificada de Pastos y *Quillasingas* (conocidos también por los incas como el reino de *KuntumUlrcá*, o rincón del cóndor) motivó a Huayna -Capac (11<sup>o</sup>. Inca) a enviar este destacamento colonizador que sirviera de frontera y base de avanzada para su propósito expansionista. El ocaso del *Tawantinsuyu*, simultáneo con el inicio de la conquista española, hizo que este grupo de *mitmakuna* quedase aislado y se aliara con otros pueblos, como el *Kamentzá* de Sibundoy, junto al cual reconfiguraría su cultura (Romoli, 1962 y Guevara, 1997). Al avanzar este grupo por el curso del río Cascabel hasta la cuenca alta del Caquetá, en lo que hoyes Santa Rosa y Almaguer, fueron creándose nuevos asentamiento quichuahablantes. Esta situación puede inferirse de la abundante toponimia de origen Q en este territorio que hoy ocupa la etnia yanacona.<sup>11</sup>

La otra explicación,<sup>12</sup> afirma que, anterior a esta avanzada colonizadora de los incas por la sierra andina, se dio la

<sup>11</sup> Los yanaconas reivindican el mismo ancestro incaico que los ingas, aunque hoy no posean una lengua propia (López, Claudia Leonor, 1995).

<sup>12</sup> Ana María Grott y Eva Hooykaas realizan un análisis de la mayor diversidad lingüística y arqueológica en el área quillacinga, hacia el piedemonte oriental de la cordillera de los Andes, área donde predomina el Q cuzqueño (Terminaciones -yaco, -pamba, -urcu) lo que, entre otras razones, les lleva a pensar que: «(hubo) una entrada por una ruta oriental, por el Puno, por (parte de) las fuerzas incaicas, explicaría la ausencia de una toponimia de quechua nativo en el territorio de los pastos. Curiosamente, la aserción de Garcilaso de la Vega de que los incas entraron primero donde los quillacingas, después los pastos y otavaleños, podría tomar validez» (1991 : 64).

entrada de grupos quechuahablantes por las selvas orientales, quienes habrían subido por los cauces del Putumayo y del Caquetá hasta sus cabeceras. Esta tesis se apoya no solo en razones lingüísticas y toponímicas sino, también, en el hecho de que algunas familias de reciente arribo a la región vinieron por la misma ruta (por Iquitos, por ejemplo), o a que costumbres culturales de profundo arraigo entre los ingas, como el ritual del *ayawaska* (*yagé*), tengan una presencia más fuerte en grupos amazónicos, y de todo el piedemonte andino-amazónico, que en grupos andinos. Asentamientos ingas como los de La Dorada tendrían más probablemente este origen. Cualquiera que sea el caso, la ocupación de quechuahablantes en el área del Alto Caquetá no sería mayor a los 500 o 600 años, sin que con ello se descarte la presencia precolombina o simultánea de otras etnias. Se hace urgente, por ello, una exploración e investigación arqueológica en la región, para reconstruir muchos vacíos de nuestra historia nacional.<sup>13</sup>

Frente a esta posible doble migración, como origen de presencia de comunidades ingas en el suroccidente colom-

<sup>13</sup> Las recientes investigaciones arqueológicas e históricas en la cuenca alta del Caquetá dirigidas por Cristóbal Onecco (integradas al proyecto Uso humano del espacio en el alto Caquetá, cuyos resultados aún no se han publicado), empiezan a arrojar luces sobre el asunto. Son bien conocidas las hipótesis arqueológicas que relacionan, en un dinámico y constante flujo económico y simbólico, a las culturas que produjeron la estatuaria de San Agustín con las que esculpieron los petroglifos del Río Caquetá, que se encuentran también en el área del resguardo (Urbina, Fernando, 1991). Por no poder hacer inferencia alguna acerca de las lenguas de estos pueblos en contacto en tiempos precolombinos, no se debaten aquí esos asuntos.

biano, vale la pena registrar lo que las comunidades de Santiago (Alto Putumayo) afirman en su tradición oral: dicen que los ingas de San Andrés, en el mismo valle de Sibundoy, son «hijos de Amarun», es decir, hijos de la anaconda; esta es una manera de simbolizar su procedencia amazónica diferenciada de la andina, que sería la de los santiagueños. De hecho, las particularidades dialectales de los ingas hablantes de San Andrés se acercan más a las de Yunguillo y Guayuyaco que a las de Santiago, a pesar de estar geográficamente más cercanos a ellos.

Desde tiempos precolombinos ha habido un intenso flujo comercial y simbólico entre los Andes surcolombianos, el Macizo Colombiano y el Nudo de los Pastos, con la Amazonía y la Costa Pacífica. Cárdenas Arroyo (1998) identifica en la cerámica de los pastos, figuras animales de tierras bajas, costeñas y amazónicas, y signos chamánicos ligados al consumo de plantas alucinógenas como el yagé, el yoco o el rapé. Las comunidades de Sibundoy, inga y kamentzá son consumidoras de yagé, pese a no ser este un producto del ecosistema de su valle interandino. Es necesario un comercio activo de esta planta con las comunidades del piedemonte o con las de tierras bajas, o incluso con otras etnias como los Cofanes y los Sionas en la cuenca del río San Miguel. Para todo este intercambio, que en opinión de Langebaek (1995) pudo servir como mecanismo de legitimación de las élites, era necesaria una lengua franca. Si ésta fue el Q antes de la conquista, es imposible de probar; pero que lo fue después de las fundaciones españolas de Quito y Popayán, no habría mucho lugar para la duda.



Por otra parte, son mucho mayores las semejanzas entre el Q ecuatoriano del oriente (del Napo, por ejemplo), con el Y, que entre éste y el Q de la sierra ecuatoriana.<sup>14</sup>

El sustrato amazónico de la cultura de Yunguillo en la tradición oral

Existe un sustrato amazónico en algunos de los relatos de estructura mitológica más reconocible.<sup>15</sup> El caso del relato *Kuchaluma Parlu*,<sup>16</sup> por ejemplo, tiene el tema de la anaconda que es cortada desde adentro y que deja a los hombres en diferentes partes del río. Este tema es muy conocido entre tukanos, murui y otros pueblos amazónicos. Los informantes anotaban acerca de la importancia de este relato por la definición tanto de la toponimia como de los lugares de habitación de diferentes grupos humanos, tal como se presenta en los mitos amazónicos de la anaconda, en los que reparte a los clanes y a las etnias a lo largo del río serpenteante. Esta continuidad sim-

<sup>14</sup> Al trabajaren talleres de Lengua, maestros y estudiantes del PEC de Yunguillo tuvieron la oportunidad de enfrentarse a textos con cuentos del Napo (NOAL, 1978) y con otros de la sierra ecuatoriana, de Perú, Bolivia, e incluso de la Argentina. De los textos confrontados, hubo una notoria mayor inteligibilidad reconocida por los participantes del taller con el Q del Napo. En fonemas particulares de transformación del Q como en ñambi (camino), la sonorización de oclusivas junto a nasales etc. Incluso se identificaron en textos del Q del Napo interferencias del castellano semejantes a las que se presentan en Yunguillo, en expresiones como «shu blanco tacuta apasa rirca», «cuidarcani ñuca wawata».

<sup>15</sup> Para una mirada más amplia de la significación y reproducción de la tradición oral de Yunguillo, ver: Garzón, et al., 1998.

<sup>16</sup> PEI Yunguillo, Yunguillumanda parlukuna, Mocoa, 2000 (Compilación de relatos de la tradición oral). Los relatos serán referenciados aquí según el nombre que recibieron en esta compilación.

bólica no puede despreciarse, menos aún si confirma en otro sentido el que los ingas sean hijos de Amaran (Cf. Supra).

Existen, por otra parte, mitos en los que son identificables normatividades de comportamiento y manejo del medio ambiente, descritos más como amazónicos que como andinos. El relato de *Sug yachag sachakuchi tukuskamanda Jarlu* (Cf. PEC 2000), tiene como conclusión el mandato de no sobre-explotar el recurso de la cacería. Es prácticamente una restricción al volumen de la caza que es capaz de sostener un medio ambiente. En el relato, el personaje principal es un *yachag* (un conocedor, sabio) cuya fuente de conocimiento y poder (que incluye la capacidad para transformarse en animal) es el *ambiwaska*.<sup>17</sup> La función principal del *yachag* es la de ser mediador entre la comunidad y los *amos de los animales*. Como tomadores de *ambiwaska*, los *yachags* son capaces de ver el alma de las cosas, el espíritu protector de cada uno de los animales o de los fenómenos naturales. Durante los trances del *ambiwaska*, el *yachag* consulta cuáles son las plantas que pueden curar tal o cual enfermedad, cuál es el origen de un mal en la comunidad, quién es el culpable de un robo, etc. Si bien actualmente su función en la comunidad se circunscribe casi exclusivamente a la de terapeuta, su autoridad moral es indiscutible; su palabra es

<sup>17</sup> Literalmente, bejuco de remedio y conocido comúnmente en la región del Putumayo como yagé (*Banisteropsis caapi*). Este bejuco tiene propiedades alucinógenas y es utilizado en sus diversas variedades (los ingas conocen siete) por etnias como Cofanes y Kamentzá, todos pueblos amazónicos o del piedemonte y con fuertes tradiciones shamánicas.

escuchada como la de una persona con sabiduría (*yuyarisJa kausan*). Ahora bien, como la cacería no constituye hoy en día una fuente importante de alimento para los ingas de Yunguillo y las restricciones rituales -tabúes- para la caza no tienen ya un gran peso en la organización social, la mediación entre el *yachag* y los espíritus tutelares de los animales, su licencia para iniciar una expedición de cacería, ya no es requerida. Esto no impide que hayan sobrevivido toda una serie de creencias y tradiciones en torno a esta práctica productiva fundamental en la amazonía.<sup>18</sup>

La literatura de los pueblos amazónicos es prolija en la descripción de tabúes y restricciones a la caza; estas pueden ser cíclicas, es decir, sujetas a temporadas anuales, o determinada por la consulta a algún tipo de oráculo -realizada en estados de conciencia alterados, en los cuales el alma y la conciencia del *chamán* viaja a otros mundos para conocer la voluntad de los espíritus-. Esta ritualidad no se encuentra actualmente entre los ingas de Yunguillo. Sin embargo, en el relato de *Sugyachag sachakuchi tukuskamanda parlu* parecen

<sup>18</sup> Existen algunas costumbres como las del deber del cazador novato de repartir toda su presa a familiares y amigos; en caso de no hacerlo, se cree que no tendría nuevamente éxito en la cacería. Desde una perspectiva materialista, se trataría de una normatividad que fortalece el compromiso con la reciprocidad para mantener el equilibrio económico y evitar prestigios desmedidos en el seno de una comunidad que se precia de igualitaria. Tabúes sexuales están también presentes alrededor de la caza, por ejemplo: no permitir que las mujeres salgan a la cacería, la abstinencia sexual antes de cazar, impedir que una mujer pase por encima de la presa de cacería. Otros tienen que ver con el temor a que los huesos de la presa caigan al suelo, o que el agua de su cocimiento se derrame sobre el fogón.

dejar memoria de uno de estos «viajes» hacia el mundo de los espíritus como fuente de autoridad para una restricción en la práctica de la cacería. Estamos, seguramente, frente a un relato de sustrato amazónico que correspondía a tabúes de caza, a la definición del rol mediador del *yachag* en estados de trance, y a su influencia sobre las prácticas de acción sobre la naturaleza de su comunidad.

Para los mismos ingas, que el *yachag* del relato deba saltar tres cercos formados por serpientes para llegar hasta el mundo de los amos de los animales, no es un hecho que reciba una interpretación precisa. Sin embargo, al interpretar la función que cumple en el relato la serpiente, como obstaculizadora del tránsito entre este mundo y el otro, barrera finalmente salvada por el personaje central de la historia, podría pensarse en una analogía con *la toma del yagé*: el *yachag* experimenta la necesidad de hacer no solo un toma, o salto, sino hasta tres, para realizar el tránsito entre los mundos. La triple toma se considera como una dosis alta y que pocas personas con aptitud especial, quizás solo los *yachagkuna* prestigiosos, pueden realizar. Una posible confirmación de la función del relato como legitimador de la función mediadora del *yachag*.

El amo de los animales hace una restricción al *yachag* invitándolo a no dejar heridos a los animales, esto constituye una garantía para mantener el suministro de carne abundante. La aceptación de este compromiso tiene como efecto que el viejo le regala más carne de la que el *yachag* es capaz de cargar por sí mismo. Se le da a la presa de caza su valor exclusivamente como fuente de alimento. Con-

sumir estrictamente lo necesario, no matar por el placer de matar, o por prestigio, sino para satisfacer la necesidad básica, parece ser la garantía para agradar al amo de los animales, con quien se establece una relación consciente de intercambios recíprocos: uno se compromete a no lastimar de balde a sus animales (*mana yangamanda animankunata tugsingatJa*) y el otro garantiza la pervivencia de este recurso.

Otros relatos de la tradición oral (PEC 2000) como el de los *Aukas* que querían destruir a Yunguillo, o el del *Salvanje* o el de *Sacha gente*, dan muestra de la memoria ancestral de conflictos y sincretismos con otros pueblos amazónicos, como los llamados *andaquíes*. El intercambio ancestral con pueblos amazónicos de tierras más bajas podría confirmarse en el que tuvo lugar, hasta hace tan solo tres generaciones, con etnias del Bajo Putumayoj se mercadeaban productos naturales (como plumas de pájaros), y elaborados (como veneno para dardos de caza).

Es notable la existencia de algunos *relatos etnohistóricos*, más que míticos, que dan cuenta del origen y vicisitudes de los ingas de Yunguillo. Se trata de un género textual influido por la estructura del relato mítico, pero que guarda cierta independencia de éste: se refiere a personajes rastreables históricamente. Esto podría ser, además, una evidencia de la influencia de la mentalidad andina, que en el *Tawaminsuyu* pretendió conservar la memoria histórica de cientos de años de constitución del imperio en la tradición oral sin que necesariamente se confundieran el género del relato histórico con el relato mítico, o que les permitía convertir relatos históricos

en mitos, usando esta transformación como propaganda religiosa de la legitimidad del Estado inca. Como quiera que sea, esta podría ser otra veta de investigación acerca de la síntesis entre cultura andina y amazónica que se ha dado entre los ingas. Como una variante de este género, están los relatos anecdóticos, como el caso de *Basilo loma* o *Tigrewa peliaska parlu*. Relatos que se han formado seguramente en el seno del espacio familiar al que fue confinada la transmisión de la tradición oral.

### El prolongado contacto con los castellano-hablantes

En su libro *Maravillas de la Naturaleza*, fray Juan de Santa Gertrudis (1956)<sup>19</sup> menciona la presencia de indios de habla linga que hacían de cargueros en la ruta de penetración hacia las misiones del Caquetá y Putumayo, atravesando el Macizo Colombiano siguiendo el curso del río Caquetá. Menciona, además, un pueblo de *neófitos* cercano a la población de Almaguer llamado *Pongo*: «la llaman Pongo porque en lengua linga, que es la lengua general de los indios del Perú, pongo quiere decir criado que sirve a la mano» (tomo I cap. 6).<sup>20</sup> Los indios de este pueblo sirven de guías a los frailes en sus incursiones hacia la Amazonía.

<sup>19</sup> El libro pretende ser una crónica de un viaje misionero bastante prolongado en el territorio de la actual Colombia y norte de Ecuador. Los hechos relatados habrían sucedido a mediados del siglo XVIII pero la redacción del libro podría haber sido mucho más tardía. El texto permaneció como manuscrito, inédito hasta el siglo XX.

<sup>20</sup> Muy seguramente pongo es una derivación del Q pungu = puerta. Lo interesante es el registro de la lengua del Perú como la raíz de la toponimia local.

La función de la lengua *linga* en el siglo XVIII aparece claramente como la de lengua general. Por tanto, encontrar trazas de Q en la toponimia de los asentamientos en la ruta no debe parecer extraño. De hecho, en el Macizo Colombiano, y aún en las inmediaciones de la misma ciudad de Popayán, se pueden identificar hoy estos nombres Q.<sup>21</sup> En Popayán se conserva la capilla de los yanacunas, una de las primeras construidas en esta ciudad, que servía para la doctrina de los indígenas traídos como cargueros y siervos (*yanakuna*) desde el Perú<sup>22</sup> por Sebastián de Belalcázar, y posteriormente por todos los conquistadores del suroccidente colombiano.

Llama la atención que en la lengua general usada por los indígenas mencionados por Santa Gertrudis, se encuentra el término *sa/Jaru* (canasto tejido de bejucos) que no es un término de origen Q pero que aún está en uso entre los *ingas* y entre otras etnias amazónicas de Colombia y del Ecuador. Estos indios cargueros y guías de ruta son descritos usando cerbatanas o bodoqueras para la caza, arma amazónica por excelencia, cuya fabricación exige una alta especialización y cuyo uso fue, hasta hace poco, frecuente en Yunguillo. Los venenos necesarios para esta técnica de cacería son obtenidos de la cocción de diferentes plantas que solamente crecen en las planicies bajas de la Amazonía. Esto nos indica que el

<sup>21</sup> El Tambo, los Quingos, Yambitará, Yanacunas etc. En poblaciones como Santa Rosa se habla de la *a6*linga para referirse a una clase de piedra suave que se usa para *a6*lar por lo cual aún en la lengua viva muchas fonnas lingüísticas sincréticas entre quechua y castellano están presentes; de igual manera pueden encontrarse apellidos como Chicangana o Catuche que tampoco pueden ocultar su origen Q.

<sup>22</sup> El término «El Perú» podía designar aún a mediados del Siglo XVIII a toda la vasta extensión andina del Ecuador, Perú y Bolivia.

comercio entre el Macizo Colombiano y la Amazonía era muy dinámico por la cuenca del Alto Caquetá, para el intercambio no solo de productos sino de técnicas de prelucción y culturas; y que eran estos guías de habla *linga* quienes articulaban costumbres andinas y amazónicas.

En la tradición oral de YunguiUo se habla de que el último comerciante de venenos para la caza con dardos era un turco residente en Mocoa en la década de los sesenta. El prexlucto, traído del Perú y del Brasil, donde los *huitotos* lo fabricaban,<sup>23</sup> era pagado a altos precios o intercambiado por el oro lavado en las playas del Caquetá. Fray Juan relata que «el veneno 10 fabrican ellos del jugo de varios bejucos [...] y fuera se vende a 4 patacones o pesos duros la onza» (Santa Gertrudis: 151).

Para el siglo XVIII parece darse un uso general de algún Q en este corredor Amazonía - Macizo Colombiano. Para efectos del intercambio comercial entre los numerosos pueblos de lo que es hoy el Putumayo, habría sido necesario el bilingüismo. Fray Juan escribe:

y más en empezando ellos su murmureo de su lengua, cuyo sonido y sílabas son muy desentonadas para uno, mayonnente si no entiende aquella lengua; y al oír que muchas sílabas unas las pronuncian con la nariz, otras con gemidos y varios gestos y otras con susto y ademanos de manos... ya puesto uno adentro

<sup>23</sup> El término Witoto o Huitoto, tanto en la literatura como en la tradición oral regional, es un término con el que se designa a varios clanes de los grupos Murui y Muinane, extendidos por las riveras de los ríos Putumayo y Caquetá. El origen de la palabra parece ser Carijona y podría haber significado «esclavo» o «come gente».

y solo entre ellos es cosa para asustar al más intrépido corazón. Ellos hablan la lengua general que llaman lengua *linga*, que de cuantas allí hay es entre todas la más común y usada» (Santa Gertrudis: 152).

Es claro que la descripción que se hace es la de un multilingüismo, en donde *ellinga* (que no es precisamente la lengua nasal y tonal descrita por fray Juan) cumple una función de lengua de interacción entre distintos pueblos indígenas. Lo que es difícil de determinar es el grado de incidencia que en esta expansión del Q sea atribuible a la labor misionera y colonizadora de los españoles, pues no sería descabellado pensar en un uso interétnico del Q en el Putumayo precolumbino difundido por el piedemonte desde el oriente ecuatoriano, como se dijo anteriormente.

La ruta del Alto Caquetá, usada por los misioneros de Popayán, tenía como alternativa la penetración desde la ciudad de Pasto. Desde allí, en solo 8 días podía llegarse al río Putumayo, en contraste con la ruta de Almaguer, que tardaba 17 días hasta el mismo punto.

Fray Juan describe a Santa Rosa, pueblo central en la ruta desde Almaguer, como «un pueblo de 8 casas de indios, convento y capillita [...] Los indígenas ladinos de allí hablaban en castellano)). El misionero destaca, de un carguero de Santa Rosa, que «el primer día a la noche nos dijo un indio ladino de nuestra lengua: padre, ya a esta hora saben en todos los pueblos que ustedes van allá)) (Santa Gertrudis: 152). El que remarque el uso del castellano por parte de este indígena guía sugiere que se trata de un hecho especial, una situación

en contraste con lo normal, el uso poco frecuente del castellano por parte de los lugareños. El bilingüismo *inga-castellano* no sería tan generalizado; más bien sería una habilidad de los viajeros más frecuentes. ¿Podrían ser las comunidades ingas del alto Caquetá descendientes de estos indígenas plurilingües que hicieron de siervos de los conquistadores del siglo XVI y de los misioneros del XVIII?

Acerca del poblado de Mocoa se dice en el texto, que está a 9 días de San José, centro de la Provincia de los Andaquíes. La historia de Mocoa se remonta a 1557, fundada por Francisco Pérez de Quesada en una avanzada desde Bogotá en búsqueda de El Dorado (Casas 1999: 37). Esta población habría sido destruida en repetidas ocasiones por la resistencia indígena de los andaquíes.<sup>24</sup> La violencia y el maltrato de los españoles para con los indígenas en estas tierras tan aisladas y agrestes, fuente de las sublevaciones andaquíes, fueron objeto de preocupación de las autoridades civiles coloniales; en repetidas ocasiones se nombraron jueces y capellanes protectores de los indios en la región para controlar los abusos. Acerca de uno de los levantamientos indígenas, a principios del siglo XVII, se dice que:

Los insurrectos dieron muerte a los naturales que demostraron fidelidad a los españoles; destruyeron las minas de oro y se llevaron las amlas y herramientas.

<sup>24</sup> Friede (1947) ha demostrado por su parte que el término andaquí designa genéricamente a varias naciones que ocuparon el piedemonte cordillerano oriental entre los ríos Caquetá y Caguán. De carácter rebelde, no parecen ser los ingas.

Nuevamente en la década de 1660 los mocoas, en alianza con los andaquíes y los tamás repitieron la misma acción (Casas 1999: 71).

El levantamiento es contra españoles y «naturales fieles» que podrían ser los Q hablantes descritos antes. En el medio Putumayo, y en la región de Yunguillo -Mocoa que nos ocupa-, la etnohistoria codificada en leyendas y otros relatos, guarda la memoria de una guerra entre ingas y andaquíes. El nombre de andaquí es mencionado en los relatos de manera alternada con el de *Awka*, una categoría indígena clasificatoria para el salvaje, el incivilizado,<sup>25</sup> al igual que el término andaquí, usado por los españoles. Sin embargo, el relato desborda en admiración por los conocimientos y poderes chamánicos de los *awkas*, que, a pesar de ello, fueron superados en astucia militar por los ingas. En la tradición oral (Cf. PEI 2000) se da cuenta de un casi total aniquilamiento de los *awkas* a manos de los ingas, pero se registra la pervivencia de la etnia en las cabeceras del Mandiyaco;<sup>26</sup> y

<sup>25</sup> Hoy en día *awka* es un término usado para el no-cristiano, es decir, el no-hombre, el desprovisto de cultura, el no-integrado a la sociedad; de una u otra manera, el término sigue connotando la oposición cultura - no-cultura.

<sup>26</sup> En la actualidad en la región no está presente otra etnia diferente de la inga (si despreciamos la reciente colonización de familias Yanaconas en la zona de Santa Marta y Verdeyaco, indígenas campesinizados provenientes del macizo colombiano). Una comunidad asentada en Mandiyaco al ser interrogada acerca de la existencia de *awkas* se refieren a su presencia como algo no comprobado, solo como una hipótesis que vendría a explicar la eventual aparición de cogollos de palma partidos, el ahuyentamiento de la cacería y otros fenómenos, pero no mencionan contactos. Los *awkas* han pasado a ser parte de los fantasmas de la selva, de sus habitantes invisibles.

en el personaje de *sacha Andrea*, hija de un inga y una mujer andaquí, parece simbolizarse un proceso posterior de mestizaje y aculturación de los *awkas* por parte de los ingas. Esto hace suponer que la hostilidad de los ingas hacia los *awkas* era compartida por los españoles, lo que reforzaría la idea de que los asentamientos ingas del piedemonte amazónico se dieron juntamente con la colonización hispana y las misiones católicas.

La resistencia bélica andaquí se extendería hasta principios del siglo XIX, cuando se conjugarían la crisis de operarios para las misiones religiosas, y el auge de la economía extractiva de la quina (reemplazada más tarde por la extracción del caucho). Estos factores traerían una renovada incursión violenta de la sociedad occidental, ante la que la resistencia indígena andaquí terminaría sucumbiendo. En contraste con la casi aniquilación de los andaquíes, los pueblos ingas permanecieron asentados en Mocoa junto a los *colonos*, y en las rutas de penetración cauchera. Estas partían desde Pasto, pasaban por el Valle de Sibundoy, Santiago y San Andrés, o bien por la cuenca del Alto Caquetá, pasando por Descanse, Yunguillo y Condagua.

Estos pueblos ingas aparecen siempre descritos como pacíficos, aptos para desarrollar labores misionales (Restrepo, 1998: 29-30). Precisamente en la zona del Alto Putumayo fue donde con mayor solidez se implantó la fe cristiana y la consecuencia dominación simbólica occidental con sus instituciones más fuertemente aculturadoras: la iglesia y la escuela.<sup>27</sup> El conflicto

<sup>27</sup> En estas zonas de frontera, el modelo de implantación de la iglesia en el siglo XX se mantuvo de la malla del Estado, el cual contrató con la Iglesia la dirección y administración del sistema educativo regional, e incluso la apertura de caminos. La iglesia se hizo el rostro del Estado y el instrumento para la implantación del mismo.

cultural entre ingas y *colonos* no habría alcanzado los niveles de violencia física que se tuvo con los andaquíes. Parece ser que, en contraste con ellos, los ingas asumieron la estrategia de la resistencia silenciosa: refugiarse en el nuevo contexto dominado por los *colonos* castellanohablantes, adoptar su religión, someterse a sus autoridades civiles, aprender su lengua, pero manteniendo una cohesión e identidad étnicas que no permitieron la absorción - disolución de los grupos por parte de la cultura dominante.

El Prefecto civil de la Provincia de Mocoa, en su informe al gobierno nacional de 1849, cuenta de cuatro escuelas en el Putumayo, una de las cuales era la de Descanse: «con 13 varones racionales y 6 varones indios» (Restrepo, 1998:72). No hay nada que nos haga creer que fuesen escuelas bilingües, pero para los niños ingas matriculados en ellas, cabe suponer que desarrollaron algún grado de bilingüismo que influiría en la configuración del bilingüismo de sus comunidades. Con las misiones capuchinas tenemos un poco más de información sobre la escuela de Yunguillo; al menos, datos de los niños matriculados:<sup>28</sup>

Año	Niños	Niñas
1927	31	21
1928	?	19
1934	23	17
1944	15	20
1945	25	25
1949	27	28
1962	39	60

<sup>28</sup> Datos extractados de diferentes documentos sin clasificar de la bodega Archivo de la ENC en Sibundoy.

Aún antes de las misiones capuchinas de finales del siglo XIX, los visitantes de la parroquia de Mocoa recomiendan a los sacerdotes, en 1873, hacer visitas anuales a Yunguillo, y residir allí por un mes, para la instrucción en la «doctrina cristiana» (Restrepo 1998: 38-39). Incluso contrastan las advertencias para la misión en el poblado de Descanse, colindante con Yunguillo, conformado principalmente por «advenedizos» y el cual, según el visitador, estaba «lleno de vicios»; no así Yunguillo. Se pide la construcción de un sagrario para la iglesia de este poblado indígena,<sup>29</sup> y queda la obra a cargo de un «sacristán». Que exista este ministerio en la comunidad revela un significativo arraigo del cristianismo allí. Si en el siglo XIX ya había un adoctrinamiento sistemático, debía ser en castellano, pues no hay rastros de un manual de catequesis en lengua inga.<sup>30</sup> Tampoco hay referencias en los documentos, de problemas de comunicación. Es de suponer, por tanto, que la comunidad entendía el discurso en L2 en alguna medida aceptable para el misionero. O, en caso de

<sup>29</sup> De los objetos sagrados del templo actual de Yunguillo, cabe anotar que existe una talla de madera policromada de regular tamaño y artística factura, fechada en 1853. Transportar a ese lugar una obra de arte de esa calidad solo tendría sentido si hubiese allí una sólida comunidad cristiana.

<sup>30</sup> Al menos no se ha localizado ningún texto semejante en los archivos eclesiásticos consultados. En 1967 un fraile capuchino compone un catecismo básico en lengua inga que se quedó en manuscrito y no tuvo amplia difusión ni uso. Los estudios y textos que, en la primera mitad del siglo XX, pudo haber hecho fray Marcelino de Castelví sobre el inga no están ni publicados ni se encuentran en archivos accesibles al público. De modo que se dan por inexistentes.

dificultad, quizás la labor intermediadora del «sacristán» (de quien no tenemos noticia si era indígena o colono) podía resolver el problema. A la llegada de los capuchinos en 1897, ya tendríamos tanto en Yunguillo como en el Alto Putumayo comunidades indígenas ingas con algún grado de bilingüismo.

En la tradición oral de Yunguillo, las noticias sobre este periodo histórico son mínimas. Al parecer hay un conocimiento de la bonanza cauchera del siglo XIX y principios del XX, pero no queda claro si hubo participación directa de miembros de la comunidad en los flujos migratorios hacia el Putumayo. La expresión «gasta como cauchero», aplicada con cordialidad a quien gasta pródigamente, da cuenta de una experiencia histórica al menos tangencial del fenómeno. También se encuentran en la tradición oral de Yunguillo historias de colonos perdidos en la selva en busca de caucho o la de otros que huían de la violencia política de la guerra de los mil días, en los primeros años del siglo XX.

En 1918 ya se registra en la nómina de la Prefectura eclesiástica la existencia de 2 maestros para la escuela de Yunguillo. En 1920 se hace un intento fallido de fundar allí una parroquia (Restrepo, 1998 : 71), 10 cual muestra que éste era uno de los asentamientos humanos «consentidos» por los religiosos de aquel entonces.

Con una larga tradición escolar, en un acta de visita de 1927, hay noticia del uso de niños intérpretes que participaban activamente en la labor pedagógica, ya que los profesores eran monolingües castellanos:

También se ha llamado la atención al Sr. Director sobre el abuso que se ha venido cometiendo, de encargar a un niño más aplicado las tareas de enseñar a los demás, cosa reprobable, por cuanto transmite a los alumnos los mismos defectos que se trata de evitar, particulannente el idioma y ello es cosa de admiración y hasta cierto escándalo al ver los niños o no-otar la ausencia del maestro en las horas de clase.<sup>31</sup>

En síntesis, la relación pueblo inga - sociedad nacional no parece haber sido nunca de confrontación, sino más bien de interdependencia, de alianza para el mutuo beneficio, para lograr la sobrevivencia dentro de este contexto en el que ciertamente los ingas estaban en desventaja. Ellos habrían adoptado la resistencia de la mimesis, de aceptar los mínimos patrones culturales del otro dentro del propio sistema para insertarse en el sistema social hegemónico, pero sin renunciar ni a sus ritos reproductores de identidad, ni a su filiación étnica, ni a su mundo simbólico expresado en el uso de su lengua propia.

Para que esto se diera era necesaria una mínima interlocución entre ingas y los castellano-hablantes. Quizás casi desde los inicios de la ocupación del territorio del Medio Putumayo por parte que quichuahablantes, las comunidades debieron ser bilingües, o al menos en estos pueblos se debió

<sup>31</sup> Acta de visita 17 de mayo de 1927. Bodega-Archivo de la Educación Nacional Contratada, Sibllndoy. (Es una bodega de documentos sin clasificación, donde la indagación se hace casi imposible). Al menos no hay noticia segura de que los docentes alcanzaran a desarrollar habilidades en el manejo del inga. En la tradición oral de Ylnguillo hay opiniones encontradas al respecto.



contar con individuos influyentes que, con el manejo de las dos lenguas, hacían de intermediadores entre los mundos simbólicos en tensa confrontación. La habilidad bilingüe fue haciéndose social, como una estrategia adaptativa de pervivencia étnica.

### *Iskay simiyug*

#### Un pueblo de dos lenguas

##### El bilingüismo como fenómeno sociocultural

Entendemos por bilingüismo el fenómeno de la coexistencia y posibilidad de usar alternadamente dos o más sistemas lingüísticos por una comunidad o un individuo para satisfacer sus necesidades comunicativas dentro o fuera de su grupo. La literatura sociolingüística prefiere llamar bilingüismo al fenómeno de las habilidades del individuo en el uso de los dos sistemas, y diglosia al fenómeno social de un uso desigual de los mismos, donde se cuenta con un manejo deficiente de la lengua hegemónica. En el presente estudio se considera que el bilingüismo es una forma que adoptan los sujetos sociales para la comunicación y la producción simbólica en diversas situaciones de contacto cultural, orientado a la eficacia comunicativa de uno u otro sistema.<sup>32</sup> La escogencia de un sistema u otro

<sup>32</sup> Un concepto que no podría pasarse por alto es el de **colingüismo**, por el cual se entiende «toda aquella situación en la que **dos** o **más** lenguas **coexisten** en un mismo espacio geográfico, sin que necesariamente sus **habitantes** hablen **dos** o **más** lenguas» (López, 1990: 122, nota 8). Sin embargo, este término, simplemente descriptivo, no alcanza a recoger la complejidad de las situaciones de bilingüismo.