

CONSECUENCIAS DEL GENOCIDIO LINGÜÍSTICO DE ABYA-
YALA: ANÁLISIS A TRAVÉS DE UN ENFOQUE SEMÁNTICO E
INFERENCIALISTA BASADO EN GOTTLOB FREGE

Trabajo de grado presentado para optar al título de

Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por

Sofía Alexandra León Benítez

Cod.2017132022

Directora

Ángela Rocío Bejarano Chaves

Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C, 2021

Tabla de contenido

Agradecimientos	5
Introducción	6
¿Qué es la semántica?	7
1. De la semántica fregeana “Sobre sentido y referencia” (1984)	11
1.1 Interpretación objetual de la identidad	11
1.2 Interpretación metalingüística de la identidad	12
1.3 Signo	14
1.4 Referencia	17
1.6 Consideraciones sobre la teoría inferencialista: De un pensamiento se infieren otros.....	20
2. Mirando al pasado	27
2.1 De las lenguas originarias al español	27
2.1.1 ¿Qué es la gramática Castellana de Nebrija?	30
2.1.2 El programa de los misioneros y los frailes	31
2.2 El nacimiento de la madre tierra	37
2.2.1 Nana Gabayay y Olonidalibbibilele nacen en la tierra para armonizar la creación.	41
3. Semántica colonial: Los signos que nos contienen.....	56
3.1 Los signos sí importan	56
3.2 Semántica Colonial	65
3.3 Conclusiones	67
Referencias.....	68

Tabla de imágenes

Tabla 1: Acerca de los nombres o signos.....	15
Imagen 1: Amoxthli Mexica.....	33
Imagen 2: Quipu Inca.....	34

Tabla de figuras

Figura 1.....	22
Figura 2.....	22
Figura 3.....	25
Figura 4.....	25
Figura 5.....	58
Figura 6.....	59
Figura 7.....	62
Figura 8.....	62
Figura 9.....	64
Figura 10.....	64

Agradecimientos

Albert Einstein en una carta celebre que le escribió a su hija Lieserl le dijo: *“quizás no estemos preparados para fabricar una bomba de amor, un artefacto lo bastante potente para destruir todo el odio, el egoísmo y la avaricia que asolan el planeta. Sin embargo, cada individuo lleva en su interior un pequeño pero poderoso generador de amor cuya energía espera ser liberada...”*. Esta tesis es resultado de mi pequeño pero poderoso generador de amor, amor al otro y a lo otro diferente, sobre el que se han aplicado mil injusticias. Sin la más mínima intención de tener un tono condescendiente, entrego esta tesis a las comunidades originarias que hoy todavía quedan de Abya Yala; si esta tesis pudiera ayudar en la argumentación filosófica y política acerca de la importancia de mantener el saber y la memoria a través del lenguaje sabre entonces, que mi generador de amor ha sido realmente poderoso. A las comunidades originarias de Abya Yala muchas gracias por la inspiración y por la lucha férrea de tantísimos años.

A mi padre Rubén y a mi madre Jojana, les guardo agradecimientos infinitos por el apoyo y el amor incondicional a lo largo de toda mi existencia, espero la vida me alcance para compensarles por tanto.

A mi directora, la Doctora Ángela Bejarano, le agradezco por hacerle honor a su signo y haber sido un ángel para mí en este transitar, gracias por mostrarme otros caminos, por corregirme y alabarme cuando fue necesario.

Le agradezco a la Universidad Pedagógica Nacional a mi Alma mater, porque gracias a ella y a todos los que han luchado por la educación pública y de calidad hoy puedo estar aquí a un paso de ser profesora de filosofía.

A mi compañera Margelis muchas gracias por compartir su saber conmigo. A mis amigas y amigos de la universidad también muchas gracias por acompañarme en este caminar.

Introducción

El objetivo de este trabajo es indagar acerca de cómo el cambio de lenguaje en la conquista de Abya Yala pudo implicar un cambio de sentido y pensamiento en las comunidades Abyayalenses, además de preguntarnos también cómo afectó el hecho de que los conquistadores españoles trajeran e impusieran su idioma y fueran proactivos en su enseñanza; para que así podamos conocer más profundamente la importancia de la reivindicación de los idiomas originarios. Hacer indagaciones de este tipo requiere delimitaciones en pro de poder abordar de manera efectiva la investigación; por lo cual, consideramos que las consecuencias de este cambio de lenguaje las podríamos abordar desde el estudio histórico de la colonización del Abya-yala y también desde una investigación histórica-contextual del pueblo Kuna y de conceptos específicos de esta comunidad¹, como son: *Abya-yala*, *Ibele (sol)* y *nelerba (sabio)*². Analizaremos todo esto bajo la luz de la teoría semántica de Gottlob Frege, expuesta en “Sobre sentido y referencia” (1984) y la teoría inferencialista desarrollada por este mismo autor.

Esta indagación versa sobre fenómenos semánticos (ya que trata del significado de las palabras) e históricos (porque abordaremos sucesos centrales de la colonización de los territorios de Abya Yala), por lo cual se ha decidido hacer un estudio de cada aspecto por separado, para luego ver su relación en lo que sería la propuesta de una *Semántica colonial* que, tiene sus bases en las teorías semánticas e inferencialista de Frege y en un fenómeno histórico específico como lo fue la conquista de los territorios Abyayalenses, nos ayudaría a entender por qué hay repercusiones y consecuencias en cambiar el idioma de una nación o comunidades que están siendo o fueron colonizadas.

La ruta por seguir es, entonces, la siguiente: primero, exponer la teoría semántica fregeana propuesta en “Sobre sentido y referencia” (1984), ofreciendo también en este capítulo un esbozo de la teoría lógica inferencialista, la cual, nos permite estudiar cómo significan las palabras y entender la relación existente entre los pensamientos y el lenguaje. Segundo, hacer una reconstrucción histórica de los sucesos más importantes y relevantes que den cuenta de cómo se produjo la transición de los idiomas originarios al español en la mayoría de las comunidades de Abya-yala; caracterizaremos también a la comunidad Kuna a través del relato oral, con la intención de respetar sus formas de transmisión de sabiduría, este relato nos permitirá adentrarnos en cómo y con base a qué han construido ellos su sabiduría, además de conocer lo que para ellos significan y siguen significando³ términos como: *Abya-*

¹ La elección de esta comunidad como caso de estudio responde a una motivación de cercanía geográfica, pues una parte de dicha comunidad se encuentra en un resguardo ubicado en Necoclí y la autora de esta tesis nació a 20 minutos de allí, en Arboletes- Antioquia.

² Se ha elegido solo a esta comunidad y estos conceptos específicos; sin embargo, la aplicabilidad de esta propuesta no es válida únicamente para esta comunidad ni solo para estos conceptos.

³ Según la ONIC (Organización nacional indígena de Colombia) la comunidad Kuna “Ha logrado mantener casi la totalidad de sus manifestaciones culturales tradicionales, su cosmovisión, su organización social y en especial su lengua” (2021). Es por este motivo que se ha escogido a esta comunidad; al no haber sido en su

Yala, Ibele y nelerba. En un tercer momento daremos lugar a la exposición de la propuesta del concepto *Semántica colonial*, que surge del análisis del primer y segundo momento de esta tesis.

Por el momento, empecemos clarificando nuestro campo de estudio:

¿Qué es la semántica?

La palabra “semántica” proviene del griego *σημαντικός* (*sēmantikós*) que significa “significativo”. María José Frápolli y Esther Romero (2007) nos ayudan a entender la semántica y su estudio: “Las reglas semánticas precisan el significado lingüístico de esas combinaciones sintácticamente correctas a partir del significado del vocabulario” (p.21); es decir, la semántica es la disciplina que estudia y ofrece reglas para la capacidad significativa del lenguaje y sus expresiones. Sin embargo, la semántica por sí sola no puede responder a la pregunta de: ¿qué es lo que hace que el lenguaje sea significativo? La capacidad de significación del lenguaje está dada por reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas, veamos:

La sintaxis a través de sus reglas establece “las combinaciones correctas de las expresiones del vocabulario del lenguaje clasificado en categorías sintácticas” (Frápolli y Romero, 2007, p.21). Las categorías sintácticas son las distintas partes en que se compone una oración, por ejemplo: el sujeto, el verbo, el predicado, adjetivos, artículos, adverbios, conjunciones, interjecciones, preposiciones, conectores y pronombres; todas estas distintas partes pueden ser variables dependiendo de lo que se quiera enunciar con la oración. La sintaxis con sus reglas es entonces, la que vela por el correcto orden y combinación de las palabras dentro de las oraciones y cualquier tipo de enunciación en general; esta definición la respalda Charles Morris (1985) quien enuncia que el estudio de la sintaxis “supone estudiar las relaciones existentes entre ciertas combinaciones de signos dentro de un lenguaje” (p. 43). Miremos un ejemplo para que nos sea más ilustrativo:

1) Resistencia minga milenaria es la

2) La minga es resistencia milenaria

Son oraciones que están compuestas por un artículo (la), un sustantivo o nombre propio (minga) un verbo (es) y un predicado (resistencia milenaria); es decir, tienen categorías sintácticas; sin embargo, en 1, dada la combinación de las palabras podemos decir que la oración no se enuncia correctamente y por ello no vamos a poder atribuirle un significado partiendo de su composición sintáctica porque, podemos decir que no hay una adecuada relación en la combinación de los signos. Mientras que la forma sintáctica de 2 sí nos da la posibilidad de expresar una idea en forma lógica y adecuada. Supongamos ahora, entonces, que proferimos las siguientes oraciones:

totalidad víctima de aquel genocidio lingüístico, nos permite hacer el contraste de la significación de *Abya-yala* (América Latina), *Ibele* (sol) y *nelerba* (sabio).

- 3) Se ha reportado la muerte de más de 70 personas en el contexto del paro nacional
- 4) Se ha reportado el asesinato de más de 70 personas en el contexto del paro nacional

Las dos oraciones proferidas son sintácticamente adecuadas y, además de eso, son sintácticamente equivalentes: están conformadas por la misma estructura en sus categorías sintácticas, pero el significado de la oración 3 y 4 no es el mismo. En la configuración sintáctica no se tiene en cuenta el significado ni el sentido de las oraciones en su conjunto⁴, puesto que desde la sintáctica se tiene en cuenta el orden de las palabras, sus signos de puntuación y que las categorías sintácticas se hallen correctamente enunciadas. Las categorías sintácticas no nos permiten conocer el significado o el sentido de una oración o enunciación en su totalidad y tampoco es su función; conocer el mensaje de una oración y su significado es lo que nos permite la semántica.

La semántica y sus reglas nos permiten conocer y precisar el significado de una oración a través de “la relación de los signos con sus designatas y por ello, con los objetos que pueden denotar y que de hecho denotan” (Morris, 1985, p.55). Las oraciones son significativas, es decir, podemos entender la semántica de una oración, porque hay una relación entre los signos y las cosas, objetos o lugares que designan. Como nos explica Morris (1985) podemos entender las reglas semánticas como “una regla que determina en qué condiciones un signo es aplicable a un objeto o situación, tales reglas establecen correlaciones entre signos y situaciones denotables mediante signos” (p.58). Podríamos decir que el análisis semántico de las oraciones nos da elementos para entender y estudiar la correspondencia del signo con lo que designa.

Volvamos a las oraciones 3 y 4 ¿Cuál es el análisis semántico que podemos hacer? 3 nos dice que hay 70 personas que han muerto en el transcurso de un paro nacional; sabemos lo que esa oración significa y lo sabemos por lo que nos dicen en conjunto el significado y el uso de cada una de las palabras que componen la oración. El significado que se le puede atribuir desde un análisis semántico es la relación que mantienen dichos signos con lo que están designando; 3 no nos brinda información respecto de la causa de muerte de las 70 personas ni si están directamente relacionadas con el paro nacional. Entender semánticamente a 4 nos brinda información adicional porque, no significa lo mismo “morir” que “ser asesinado”; hay un sustantivo *x* que ha asesinado a las 70 personas en el transcurso del paro nacional; entonces, el análisis semántico de las oraciones y expresiones nos permite entender con claridad aquello que se está diciendo, que puede versar sobre sucesos del mundo o sobre pensamientos de quienes profieren las oraciones. Este entendimiento, a su vez, nos permite tomar postura acerca de la verdad o falsedad de aquellas oraciones. Ahora, si la sintáctica se ocupa de la estructura de las oraciones y las preferencias en general, y la semántica se ocupa

⁴Es importante resaltar que, si bien no nos ofrece un significado para el conjunto completo de la oración o de la enunciación, la sintaxis sí tiene en cuenta el significado y el uso de las palabras individualmente, puesto que, a través del significado de las palabras, es que se establece el estudio de las relaciones y combinaciones adecuadas.

del significado de estas a través de las relaciones del signo con lo que designan; podríamos preguntarnos si ¿la interpretación del significado de las enunciaciones es siempre la misma? La respuesta es que no; proferir las mismas oraciones en diferentes contextos y situaciones no tiene siempre la misma interpretación de los significados para nosotros como hablantes, y es esto lo que se denomina la pragmática de los enunciados.

La pragmática se interesa por analizar cómo los hablantes producen e interpretan enunciados en contextos específicos; lo que significa considerar no solo la semántica de la oración, sino también factores extralingüísticos como pueden ser: gestos, intenciones, sarcasmos, contextos, circunstancias espaciales y temporales, etc.; y, a partir de allí, constituir el significado de las oraciones por su uso. Por ejemplo: enunciar a 4 no significa lo mismo para los hablantes si lo enuncio como madre de familia que sabe que su hijo participa activamente de las protestas o si enuncio la oración dentro de un discurso de alocución presidencial o si lo hago como juez en la Corte Penal Internacional. En todos estos casos el análisis semántico es el mismo, pero, la interpretación y la intención de los hablantes no. Enunciar a 4 como madre quizá me haga sentir miedo y tome medidas frente a ese miedo; si esta misma oración es enunciada por el presidente, tiene repercusiones sociales y políticas; y si lo hace una juez desde la Corte Penal Internacional podemos estar seguros de que es con la intención de juzgar el actuar del sustantivo *x* que ha asesinado a 70 personas lo cual, es condenable. Estamos entonces, de acuerdo con Morris (1985) cuando dice que la pragmática es “la ciencia de la relación de los signos con sus intérpretes” (p. 67). Podemos decir de manera simple que el significado comprendido desde la semántica y la pragmática difieren en que, el primero es literal y en el segundo la interpretación depende de su uso.

Entonces, podemos acogernos a lo que expresan María José Frápolli y Esther Romero (2007): “Así la gramática (sintaxis y semántica) tendrá por objeto el significado de las expresiones, mientras que la pragmática versará sobre el significado del hablante” (p. 23). Volviendo a nuestro punto inicial, la capacidad significativa del lenguaje requiere de estos tres elementos: una interpretación semántica correcta necesita de la sintaxis y, la significación de las preferencias en los usos específicos de los hablantes se puede entender a través del estudio de la pragmática.

Dado que se pretende indagar cómo afectó el hecho de que los conquistadores españoles trajeran e impusieran su idioma y fueran proactivos en su enseñanza, nuestra indagación se debe centrar en aspectos semánticos y pragmáticos: cómo un cambio de signos, de idioma o de nombres en ese momento histórico del Abya Yala supuso un cambio en la relación entre los signos y los objetos que designan, afectando el significado de las expresiones y dejando consecuencias sumamente importantes que veremos más adelante. Las bases y justificaciones que respaldan la propuesta para la introducción del concepto *Semántica colonial* es porque consideramos que, nos ayudará a entender cómo hacer un cambio de idioma en procesos colonizadores no es solamente un cambio de relación entre el signo y lo que designa, sino también un cambio de paradigma y de conocimiento, como consecuencia del cambio de esta

relación. Por ejemplo, decir: “yo vivo en Abya Yala” no significa lo mismo que decir “yo vivo en América Latina” y en este caso, solamente se ha cambiado un signo y, sin embargo, en el análisis semántico y pragmático, ya no significan igual.

La problemática expuesta nos solicita tomar en consideración aspectos relevantes y constitutivos de una teoría del significado (de una teoría semántica) que nos permita entender en qué y por qué afectó el hecho de cambiar las palabras de los idiomas originarios por las del idioma español, aunque estas siguieran representando en la mayoría de los casos las mismas referencias⁵. En filosofía del lenguaje una de las teorías semánticas que consideramos que nos puede dar elementos importantes para el desarrollo de esta propuesta es la teoría semántica de Gottlob Frege (1984), que expone en su famoso ensayo “Sobre sentido y referencia” dichos elementos son: Signo, referencia y sentido, además de aspectos epistémicos relevantes que desarrollaremos en el apartado siguiente. Consideraremos también la importancia que presenta la teoría lógica inferencialista ya que, en ella la importancia del lenguaje se fundamenta en que esta “representa la articulación de pensamientos” (Bejarano, 2017, p.12), lo que nos permitiría develar y reflexionar acerca de las consecuencias de este cambio de signos para el pensamiento. Es por esto por lo que, en el primer capítulo, nos centraremos en la explicación y análisis de dichas teorías.

⁵ Utilizamos la expresión “en la mayoría de los casos” porque también existió en la conquista Abyayalense la introducción de signos nuevos para nuevas referencias, por ejemplo: cristianismo, biblia, Dios, nación, estado, etc.

1. De la semántica fregeana “Sobre sentido y referencia” (1984)

Frege es considerado el padre de la lógica matemática moderna y de la filosofía analítica. Con su obra “Sobre sentido y referencia” (1984) realizó aportaciones importantes al campo de la filosofía del lenguaje; su escrito es un ensayo filosófico que se clasifica en estudios sobre la semántica, porque nos ofrece una teoría del significado. Comienza su ensayo de la siguiente manera:

La igualdad induce a la reflexión a través de preguntas relacionadas con ella y que no son fáciles de contestar. ¿Es la igualdad una relación?, ¿Es una relación entre objetos? ¿o bien entre nombres o signos de objetos? Esto último es lo que supuse en mi ideografía. Las razones que parecen hablar en favor de ello son las siguientes: $a=a$ y $a=b$ son evidentemente enunciados de diferente valor cognoscitivo: $a=a$ vale *a priori* y, siguiendo a Kant, puede denominarse analítico, mientras que enunciados de la forma $a=b$ contienen frecuentemente ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento y no siempre puede justificarse a priori (Frege, 1984, p.51).

Nos exhorta Frege a reflexionar sobre la igualdad o sobre lo que se puede entender como identidad⁶; descartando en este mismo párrafo que la igualdad sea una relación entre objetos; dejando la posibilidad de que sea una relación entre signos o entre nombres de objetos. Empecemos intentando clarificar las dos opciones que Frege nos presenta:

1.1 Interpretación objetual de la identidad

A la opción de considerar que la igualdad es una relación entre objetos «se le conoce como “interpretación objetual de la identidad”» (Frápolti y Romero, 2007, p.64); y para descartar esta opción simplemente podríamos admitir que si las relaciones de identidad fueran entre objetos “la información sería nula pues todo objeto es idéntico consigo mismo y con ningún otro” (Frápolti, 2017, p.34). Sin embargo, miremos el argumento que nos ofrece Frege para entenderlo mejor. Tenemos los enunciados: “ $a=a$ ” y “ $a=b$ ”, en “ $a=a$ ” puedo conocer su valor de verdad por el enunciado mismo, mientras que en enunciados del tipo “ $a=b$ ” tendría que recurrir a comprobaciones empíricas que, tal y como dice Frege, frecuentemente tienen ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento; con el fin de corroborar que efectivamente nos estemos refiriendo al mismo objeto. Veamos con un ejemplo:

7) Pelo afro

8) Pelo malo

9) “ $a=a$ ”, “Pelo Afro=Pelo Afro”

⁶ La versión castellana que se está usando es la de Ulises Moulines, quien, en la primera nota a pie de página de la traducción, especifica que usa la palabra igualdad «en el sentido de identidad y entiendo “ $a=b$ ” en el sentido de “a es lo mismo que b” o “a y b coinciden”» (p.51).

10) “a=b”, “Pelo Afro=Pelo malo”⁷

7 y 8 son expresiones distintas que hay para referirnos al mismo tipo de cabello. Podemos decir que la expresión 9 es verdadera solamente con la expresión misma, es comprobada *a priori*. Mientras que en la expresión 10 tendríamos que hacer un procedimiento empírico para determinar y hacer evidente que estos nombres se refieren a los mismos objetos. Si es verdad que 9 y 10 se refieren al mismo tipo de cabello, lo que habría es “Una relación de una cosa consigo misma, y además una relación tal que se da en cada cosa respecto de sí misma, pero que ninguna cosa tiene respecto de cualquier otra” (Frege, 1984, p.52). Si las relaciones de identidad son relaciones entre objetos, los nombres 9 y 10 deberían significar lo mismo y proporcionarme la misma información para poder llegar de la misma manera al objeto que designan; pero no es así, y un poco más adelante veremos por qué. Consideremos ahora la opción de que la identidad sea una relación entre signos o nombres de objetos.

1.2 Interpretación metalingüística de la identidad

La otra opción que nos presenta Frege consiste en considerar la igualdad como una relación entre signos; «es un punto de vista que se conoce como la “Interpretación metalingüística de la identidad”» (Frápolti y Romero, 2007, p.66). Volvamos al enunciado 10; parece que lo que quiero designar cuando digo “pelo afro” y pelo “malo” es al tipo que cabello que tienen las mujeres de ascendencia africana; y, en el momento de hacer la comprobación empírica, podemos comprobar que son dos nombres que nos designan este tipo de cabello; son dos nombres o signos que “se refieren a lo mismo y por lo tanto en igualdad se trataría precisamente de estos signos; se afirmaría una relación entre ellos. Pero esta relación existiría entre los nombres o signos únicamente en la medida en que estos denominan o designan algo” (Frege, 1984, p.52). Entonces, podemos entender la interpretación metalingüística de la identidad como una relación entre nombres distintos que designan el mismo objeto.

Pero, entonces, ¿qué criterios tenemos para nombrar a los objetos? Si la conexión es una relación de nombres que designan objetos, ¿quién me puede prohibir decirle a un numeroso grupo de amigas que al objeto *cabello Afro* lo llamemos *flisflos*? nadie podría prohibírmelo. Sin embargo, si nosotros estamos de acuerdo en que el lenguaje es significativo, la relación del signo con el objeto no puede ser arbitraria ni solamente convencional⁸ ya que entonces,

⁷Hemos elegido este ejemplo para visibilizar una aparente relación de igualdad que resulta ser discriminatoria y que vale la pena cuestionar; problematizar el uso de dicho término para referirnos a los cabellos Afros. Por ejemplo, Angela Davis mantuvo su cabello Afro como denuncia política, como símbolo de identidad y empoderamiento, siendo muy conocida su influencia en los feminismos negros y la reivindicación de la identidad negra. Por otro lado, hay un movimiento llamado “Pelo Malo Where” en República Dominicana; donde su fundadora Sherly Tarez “ayuda a otras personas a amarse a sí mismas” puesto que, hay una gran estigmatización frente a los cabellos afros, siendo ella misma víctima de la denominación “pelo malo”, dado que el cabello afro en estos lugares es poco deseado.

⁸Sin embargo, no debemos confundir esto con que al momento de imponer el nombre puede haber arbitrariedad. Es decir, no confundir estos dos momentos: la imposición del nombre y su uso posterior con fines significativos.

con los nombres “no expresaríamos ningún conocimiento factual, ya que su verdad dependería de nuestro modo de designar las cosas y no como las cosas son” (Frápolti y Romero, 2007, p.66). Parece que considerar alguna de las dos opciones no nos da una respuesta satisfactoria respecto de la identidad; y aquí no se quisiera «sugerir tampoco que Frege tuviera una teoría elaborada acerca de cómo funciona la noción. No hay nada en Frege que pudiera entenderse como una “teoría de la identidad”» (Frápolti, 2017, p.30).

Sin embargo, la reflexión sobre la noción de igualdad sea como “interpretación objetual de la identidad” o como “interpretación metalingüística de la identidad” nos deja consecuencias muy importantes para entender la teoría del significado que nos propone Frege porque, de hecho, dicha teoría semántica expuesta en “Sobre sentido y referencia” (1984), parece ser consecuencia de esa primera reflexión sobre la noción de igualdad. Veamos con un ejemplo cómo repercuten estas reflexiones:

Si yo enuncio “moon” y “luna” puedo decir que tengo una relación de igualdad entre estos signos, puesto que hay una conexión de estos dos nombres que me designan la misma cosa; en este caso el mismo satélite natural en el cielo. Pero los nombres “moon” y “luna” culturalmente están atados a sentidos distintos; los dos nombres me refieren al mismo objeto, pero a través de diferentes modos de darse. Enunciar “moon” en la cultura estadounidense es un signo que puede estar ligado al cine, en Hollywood la luna ha sido usada como referente romántico, como referente artístico, como parte también de su orgullo patrio, puesto que según la historia oficial fueron el primer país en enviar hombres a la luna; en cambio en culturas como la nuestra, la colombiana, el sentido de luna puede estar ligado a la cosecha de los alimentos, el ciclo menstrual de las mujeres, la luna era de suma importancia para las comunidades aborígenes en nuestro continente, por ejemplo. En este sentido “moon” y “luna” no me ofrecen la misma información respecto al objeto designado, consecuentemente admitimos que no tienen el mismo valor cognoscitivo. Ocurriendo lo mismo con los nombres “pelo malo” y “pelo afro” que, aunque me designen el mismo objeto, no me ofrecen la misma información respecto al objeto designado; es decir, también el valor cognoscitivo es distinto. Entonces “una distinción puede darse únicamente en el caso en que la diferencia de signos corresponda a una diferencia en el modo de darse lo designado” (Frege, 1984, p.52). Miremos por qué.

En nuestro ejemplo, “pelo malo” y “pelo afro” son expresiones distintas que hay para referirnos al mismo tipo de cabello, que generalmente es que el que tienen las mujeres de ascendencia africana en distintas partes del mundo. La expresión 7 (pelo Afro) es usada generalmente por mujeres que afirman y reivindican la herencia africana negra y usan su cabello como símbolo de identidad, mientras que la expresión 8 (pelo malo) es usada generalmente en la comunidad latina para referirse a los cabellos afroamericanos, denotando racismo y discriminación. Cuando queremos dar un significado o establecer una relación de igualdad a las expresiones 7 y 8 no nos es suficiente remitirnos a lo que las expresiones designan, ni nos es suficiente saber que los nombres tienen una conexión con el mismo objeto

al que se refieren: el valor cognoscitivo de 7 y 8 no es el mismo porque es distinto su modo de darse.


Entonces bien, cuando queremos conocer lo que significan las expresiones 7 y 8 nos damos cuenta de que no hay una identidad en el significado; debemos tener presente el modo de darse el objeto para poder llegar a conocer su significado y esto es lo que Frege llama *el sentido* de una expresión. Siendo importante para la teoría semántica fregeana no solo el objeto que el nombre designa, sino también el modo de darse el objeto. Teniendo esto presente, tenemos más elementos para entender la tesis de Frege:

La tesis básica es, dicho brevemente, que lo que habitualmente se entiende por significado, esto es, el papel semántico que juegan las expresiones en los contextos en los que aparecen, y lo que aportan al comportamiento lógico-semántico de expresiones más complejas de las que las primeras podrían formar parte, es, en realidad, una mezcla de dos nociones bien distintas. A estas dos nociones las llama Frege “sentido” (*sinn*) y “referencia” (*bedeutung*). (Frápolti y Romero, 2007, p. 61).

Entonces, para entender el significado de las expresiones desde un análisis semántico debemos acudir a la referencia y al sentido; puesto que “Frege niega que el significado de los nombres se reduzca al objeto nombrado” (Frápolti y Romero, 2007, p.67). Tenemos entonces, tres nociones importantes para entender la teoría semántica fregeana: signos o nombres, sentido y referencia; veamos cada una de ellas. Teniendo en cuenta que las fronteras de lo que son y cómo funcionan (analizando cada noción individualmente) no están delimitadas completamente; pues existen correlaciones entre ellas para entender cómo las palabras significan.

1.3 Signo

Los “nombres” o “signos” son los que designan los objetos. Con los nombres designamos objetos y expresamos sentidos; vimos que, en las maneras de llegar del nombre a la referencia en una relación de igualdad, podemos tener distintos valores cognoscitivos lo que consecuentemente hace que cada nombre pueda tener un significado distinto, aunque se refieran al mismo objeto. Así podríamos decir que los nombres no solo designan objetos; sino que también contienen su sentido: “los nombres tienen también un sentido que representa el modo de darse la referencia o el camino hacia ella” (Frápolti y Romero, 2007, p.67).

Frege (1984) explica signo y nombre de esta manera: «Con “signo” y “nombre” he entendido cualquier designación que represente un nombre propio, cuya referencia sea un objeto determinado (tomando esta palabra en su extensión más amplia). La designación de un único objeto puede estar compuesta de varias palabras u otro tipo de signos» (p.53). Por otro tipo de signos podríamos interpretar, por ejemplo: signos químicos, matemáticos, numéricos, etc.: H₂O, \square , los signos de las lenguas de señas () o el braille, que por ejemplo también son significativos. Por otro tipo de signos también parece ser acertada la interpretación de

Frápolti y Romero (2007): «Merece la pena distinguir 3 tipos de expresiones a las que Frege llamaría indistintamente *nombres a*) lo que actualmente se llama *nombres propios*; *b*) Las descripciones definidas, y *c*) las oraciones declarativas completas. Veamos un ejemplo de estas tres acepciones que podemos llamar nombres:

Tabla 1:
Acercas de los nombres o signos.

Nombres propios	Descripciones definidas	Oraciones declarativas completas
Son palabras que nos sirven para designar; como explica Frege, objetos entendiéndolos en su expresión más amplia.	Son expresiones compuestas que nos señalan o nos designan objetos. Las descripciones definidas son características que no cumple ningún otro objeto sino solo, el objeto referido.	Son oraciones que “expresan un pensamiento que constituye su sentido mientras que refiere a un valor de verdad” (Frápolti y Romero, 2007, p.71).
Ejemplos: San Petersburgo, Mesa, Karl Marx, sol, Mercurio, etc. 1 (uno), 100 (cien).	-El autor ganador de un premio nobel de literatura en Colombia, en el año 1982. -El rio más largo del mundo -La estrella más grande de todo el sistema solar.	-Abya-yala fue la casa de los pueblos originarios. -Tolstoi es el escritor de la novela llamada “Anna Karénina”, por la cual es considerado un escritor cumbre del género <i>realismo</i> .

En las oraciones que son del tipo «Tolstoi es el escritor de la novela llamada “Anna Karénina”, por la cual es considerado un escritor cumbre del género *realismo*» estamos expresando un pensamiento (un sentido) y una referencia que es el valor de verdad. Para poder dilucidar la afirmación de que la referencia es el valor de verdad debemos primero explicitar a que nos estamos refiriendo cuando decimos que un pensamiento se puede entender como el sentido. Miremos que es el sentido.

Sentido

Para entender mejor qué es el *sentido* en la semántica fregeana, debemos volver a remitirnos a los enunciados del tipo “a=a” y “a=b”. Recordemos que cuando Frege se preguntó por la igualdad entre “a=b” pudo concluir que “una distinción puede darse únicamente en el caso de que la diferencia de signos corresponda a una diferencia en el modo de darse lo designado” (p.53). Esta *forma de darse lo designado* es el sentido. Veamos un ejemplo de “a=b” donde sea distinto el sentido del objeto referido:

11) “Estramonio=hierba del diablo”⁹.

Si cambio una palabra por otra en cualquier enunciación, el sentido cambia, aunque la referencia sea la misma:

-Le di una infusión de estramonio a mi paciente.

-Le di una infusión de hierba del diablo a mi paciente.

¿Cómo es posible que al cambiar una palabra por la otra cambie el significado de las expresiones, si la referencia es la misma? Es porque “estramonio” y “hierba del diablo” tienen distintos modos de darse; por consiguiente, distintos modos de llegar a la referencia. Aparece entonces la noción de sentido “para dar cuenta del valor cognoscitivo que tienen los enunciados para los hablantes” (Dummett, 1984, p.240). Podríamos preguntarnos entonces de dónde proviene lo que se entiende como “valor cognoscitivo de los hablantes”, ¿qué es lo que constituye el contenido de nuestros actos lingüísticos? Con respecto a esta pregunta hay quienes afirman que el lenguaje representa al mundo, entonces, desde su punto de vista, la razón de ser del significado es su correspondencia con las cosas y hechos; por otra parte, hay quienes afirman que los sentidos se obtienen inferencialmente y por otros sentidos; es decir, que la razón de ser del significado sería, más bien, inferencial. Habría más bien, una relación entre el mundo y los pensamientos. Nos adscribimos a la segunda opción, la inferencialista porque:

1) Hay sucesos, cosas, objetos que podemos representar con el lenguaje pero que no están representados en el mundo

2) No estamos de acuerdo con que la noción de sentido sea meramente informativa, más bien consideramos que hay reglas lógicas para instauración de nuevos sentidos y pensamientos: de un pensamiento antecedente podemos inferir uno consecuente, y de ese consecuente inferir otro más.

3) La teoría inferencial nos presenta elementos necesarios e importantes para comprender por qué cambiar el idioma como en el caso abayayalense tiene repercusiones para nuestros pensamientos y consecuentemente para nuestras bases epistemológicas: “Sol” y “Xue” no tienen los mismos sentidos, ni antecedentes ni consecuentes. Profundizaremos un poco más en la teoría inferencialista y su importancia en el apartado siguiente. Mientras tanto sigamos caracterizando la noción de *sentido*.

Nos dice Frege (1984) que “el sentido de un nombre propio lo comprende todo aquel que conoce el lenguaje o el conjunto de designaciones al que pertenece” (p.53); es decir; “el sentido” no es un conocimiento privado, sino objetivo, público y compartido por la

⁹Los nombres “estramonio” y “la hierba del diablo” refieren a una planta de la familia *Solanaceae*; el nombre “Estramonio” lo conocen los doctores, que, con dicha planta, tratan a pacientes con epilepsia y asma. Mientras que el nombre “la hierba del diablo” es conocido, porque, desde la edad media las brujas la usan en el aquelarre, siendo también ingrediente común de pócimas y brebajes.

comunidad lingüística a la que el individuo que lo enuncia pertenece. Si yo fuera bruja y les solicitara a mis compañeras ayuda para hacer una poción con hierba del diablo, ellas entenderían la referencia en la solicitud de esa ayuda; si se lo digo a un doctor, es probable que no conozca qué objeto designa ese nombre o es probable que comprenda que el uso que le daré a dicha planta no es médico.

No desea Frege que se confunda el sentido con las representaciones; mientras que el sentido es objetivo y público “las representaciones están plagadas de sentimientos y subjetividad” (Bejarano, 2010, p.32). Varias personas pueden concebir el mismo sentido, pero no la misma representación; porque “la representación que yo tengo es entonces una imagen interna formada a partir de recuerdos de impresiones sensibles que he tenido y de actividades que he practicado, tanto internas como externas. Esa imagen frecuentemente está impregnada de sentimientos” (Frege, 1984, p.56).

Ahora, podríamos preguntarnos por la relación entre las referencias y el sentido, dado que los sentidos son los modos de darse las referencias. Respecto a esto Frege nos dice que los sentidos iluminan parcialmente la referencia: “Un conocimiento completo de la referencia implicaría que, de cada sentido dado, pudiéramos indicar inmediatamente si le pertenece o no, esto no lo lograríamos nunca” (Frege, 1984, p.54). Distintos nombres, aunque nos refieran a un mismo objeto, a veces tienen distintos modos de darse (ya hemos dicho que eso significa tener distintos valores cognoscitivos), y estos sentidos me permiten designar la referencia; pero no tener el conocimiento completo de dicha referencia. Por ejemplo: El *estramonio* sirve para tratar el asma y la epilepsia, la *hierba del diablo* para el aquelarre y para hacer pociones; son distintos modos de la referencia y pueden existir distintos modos más; uno no elimina al otro y para tener un conocimiento completo de la referencia deberíamos saber todos sus sentidos. El conocimiento completo de una referencia puede tener variados sentidos; siendo el problema cuando se quiere imponer el “conocimiento” de un objeto solo determinando uno de sus sentidos (con sus pensamientos antecedentes y consecuentes), como sucedió en la conquista del Abya-Yala cuando se impuso el idioma español, se negó otro modo en el que se podían dar las referencias, los cuales se podían llegar a conocer siguiendo la investigación empírica de lo que sus nombres significaban o siguen significando, por ejemplo, para las personas que los siguen hablando.

Si los sentidos son los modos de darse las referencias, las iluminan; miremos como se definen las referencias, entonces.

1.4 Referencia

Si en una sola frase tuviéramos que decir qué es la *referencia*, sería de la siguiente manera, que es, como Frege (1984) lo expresa: “La referencia de un nombre propio es el objeto mismo que designamos con él” (p.57). Podemos decir también, en otras palabras, que la referencia de un nombre es el objeto (en su sentido más amplio) al que señala. «La noción de “referencia” es indispensable para explicar la manera en la que significan las expresiones del

lenguaje” (Bejarano, 2010, p.25); porque las referencias junto con el sentido son las que constituyen significado.

Miremos el ejemplo «Tolstoi es el escritor de la novela llamada *Anna Karénina*, por la cual es considerado un escritor cumbre del género *realismo*»»; estamos ofreciendo un sentido de *Tolstoi*, que es el escritor de la novela *Anna Karénina* ¿Cómo podríamos nosotros comprobar esta oración, saber su valor de verdad? Respecto a esto nos dice Frege (1984) “es la búsqueda de la verdad lo que nos incita a avanzar del sentido a la referencia. Por valor veritativo de un enunciado entiendo la circunstancia de que sea verdadero o de que sea falso” (p.62). Si queremos conocer el valor de verdad de nuestro ejemplo, debemos remitirnos a la referencia: ¿Quién escribió la novela *Ana Karénina*? En nuestra indagación por comprobarlo, nos damos cuenta de que efectivamente fue escrita por Tolstoi; siempre que nos interesa encontrar el valor veritativo de un enunciado estamos instados a preguntar por la referencia; “por esto nos vemos obligados a admitir el valor veritativo de un enunciado como su referencia” (Frege, 1984, p.62).

Frege argumenta, también, que la búsqueda o el interés por el valor veritativo de los enunciados es el paso del abandono del goce estético al campo de lo objetivo y científico:

Al escuchar un poema épico, por ejemplo, nos cautivan además de la eufonía del lenguaje, el sentido de los enunciados y las representaciones y sentimientos despertados por ellos. Si nos preguntásemos por su verdad, abandonaríamos el goce estético y nos dedicaríamos a un examen científico (Frege, 1984, p.61).

Hacer esta investigación de determinar el valor de verdad de los enunciados, siendo estos valores las referencias hace que se dé “el paso del nivel de los pensamientos¹⁰ al nivel de las referencias (de lo objetivo)” (Frege 1984, p.63); pues, por ejemplo, el que Tolstoi sea el escritor de *Ana Karénina* no es solo un pensamiento de la escritora de esta tesis, sino un hecho objetivo que se puede corroborar determinando el valor de verdad de la expresión; siendo la referencia su valor de verdad.

Veamos qué sucede con oraciones del tipo: *La cantidad de gotas de agua que componen el océano pacífico*. Tenemos aquí un enunciado con un sentido, pero no tenemos la referencia, que en este caso sería una cantidad designada por algún número; o como el ejemplo que nos ofrece el autor “El cuerpo celeste más alejado de la tierra” (p.54). Frege (1984) con respecto a este tipo de nombres nos dice que: “Por el hecho de que se conciba un sentido, no se tiene con seguridad una referencia” (p.55); consecuentemente, no podemos admitir valores de verdad de este tipo de oraciones, si recordamos que la referencia de los pensamientos es su

¹⁰ Frege (1984) respecto del *pensamiento* nos dice: “El pensamiento no puede, pues, ser la referencia del enunciado; por el contrario, debemos concebirlo como su sentido” (p.60). Hacer pues, el paso del pensamiento a la referencia (a lo objetivo) es lo mismo que considerar la verdad o falsedad del sentido (y ya sabemos que esto se logra preguntándonos por la referencia).

valor de verdad. Entonces, tenemos que este tipo de enunciados nos permiten un sentido, pero no su referencia.

Tenemos, entonces, que para la teoría semántica fregeana expuesta en “Sobre sentido y referencia” (1984); hay 3 nociones fundamentales desde las cuales podemos entender el *significado*; estas son: signo, sentido y referencia. Y que el contenido significativo de las expresiones tiene una relación inferencialista de las palabras con el pensamiento.

Hasta aquí tenemos, entonces: 1) Los nombres designan objetos, entendiendo objetos en su expresión más amplia, y representan o expresan sus sentidos, 2) Enunciados del tipo “ $a=b$ ” tienen distintos sentidos, si y solo si, tienen distintos valores cognoscitivos, los cuales se pueden determinar analizando el modo de darse su referencia, y 3) Un conocimiento completo de la referencia nos exigiría saber todos los sentidos de esa referencia.

Sin embargo, también me parece importante dejar aquí plasmado cómo Frege termina su brillante ensayo:

Si, en general, encontramos que el valor cognoscitivo de “ $a=a$ ” y “ $a=b$ ” es distinto, esto se explica por el hecho de que, para el valor cognoscitivo, el sentido del enunciado, o sea el pensamiento expresado en él, no entra menos en consideración que su referencia, es decir, su valor veritativo. Ahora bien, si “ $a=b$ ”, la referencia de “ b ” es ciertamente la misma que la de “ a ”, y, por lo tanto, también el valor veritativo de “ $a=b$ ” es el mismo que el de “ $a = a$ ”. Sin embargo, el sentido de “ b ” puede ser distinto del sentido de “ a ”, y con ello, también será el pensamiento expresado en “ $a=b$ ”, distinto del expresado en “ $a=a$ ”, pero entonces, los dos enunciados tampoco tienen el mismo valor cognoscitivo” (p.85).

Hemos, entonces, hasta aquí reconstruido de manera detallada qué constituye el significado: el sentido y la referencia; vimos como diferentes nombres nos pueden llevar a la misma referencia a través de distintos sentidos; vimos también como hay que tener cuidado y cuestionar aparentes relaciones de igualdad que resultan ser discriminatorias.

En el siguiente apartado nos proponemos la explicación de la teoría inferencialista, tomaremos como base la tesis doctoral: “La lingua Característica” (2017) de la profesora Ángela Bejarano: una de las más grandes estudiosas de este autor, quien le ha hecho justicia y reivindicado su pensamiento. Bejarano propone que la lógica no son meros contenidos ni formulas vacías, sino más bien que un análisis lógico adecuado nos ayudaría fortalecer o inconsistencias del lenguaje recurriendo a los pensamientos antecedentes y consecuentes; siendo esto fundamental para la argumentación de la propuesta de esta tesis.

1.6 Consideraciones sobre la teoría inferencialista: De un pensamiento se infieren otros.

“Un análisis lógico podría develar una cierta ideología detrás de los pensamientos que se asumen y los conceptos que se usan. Dado que la explicitación, por medio de notaciones, formalizaciones y lenguaje lógico, pone de manifiesto el conjunto de razones y motivaciones por las cuales se juzga de tal o cual manera, es más fácil hacer evidente el tipo de prejuicios, dogmas y verdades que se asumen”

(Bejarano, 2017, p.93)

Para nuestro propósito de escudriñar acerca de cuáles fueron las consecuencias del cambio de idioma: de los originarios al español; es menester tomar en consideración la teoría inferencialista: “en el inferencialismo la relación clásica de representación entre lenguaje y mundo se sustituye por la de inferencia a la hora de explicar cómo nuestros actos verbales o mentales adquieren contenido” (Frápolti y Villanueva, 2013, p.2). Lo que significa, entonces, que en la teoría inferencialista la manera de obtener un pensamiento no es por la relación del lenguaje con el mundo (puesto que nosotros podemos expresar a través del lenguaje contenidos no relacionados con el mundo) sino más bien, por una relación inferencialista: de nuestros pensamientos podemos extraer pensamientos antecedentes y consecuentes; dicho en otras palabras, de unos pensamientos podemos inferir otros.

El inferencialismo es base del proyecto lógico de Frege. Para este filósofo “la lógica se ocupa de las relaciones inferenciales entre contenidos” (Bejarano, 2017, p.53). Siendo, entonces, que la lógica se ocupa de las relaciones inferenciales entre contenidos “Frege aclara que su interés es en el contenido expresado y no solo en las meras fórmulas carentes de sentido” (Bejarano, 2017, p.84)¹¹. Dado que hay un interés primordial en el contenido expresado y puesto que también es una propuesta de lo que constituye el contenido de nuestros actos lingüísticos, el inferencialismo también es llamado *inferencialismo semántico*:

Frege determina el contenido de una proposición por medio del conjunto de proposiciones que se siguen de él y el conjunto de las que él se sigue. Los conceptos relacionados en los contenidos se definen en las relaciones con los conceptos que están inferencialmente conectados (Bejarano, 2017, p.31).

Es menester entonces, aclarar qué es una *proposición*; las proposiciones se refieren a contenidos semánticos, es decir, contenidos significativos expresados por medio de una oración declarativa: “Las unidades mínimas de significado para la lógica son las proposiciones, los contenidos judicables¹²” (Bejarano, 2017, p.30); ¿Por qué las unidades

¹¹ Cabe aquí hacer la aclaración de lo que significa “inferir”. Generalmente en nuestros cursos de lógica se nos enseña que la *inferencia* es un tipo de razonamiento lógico del cual, se extrae una conclusión, una consecuencia o un juicio a partir de ciertas premisas.

¹² “Contenidos judicables y pensamientos son sinónimos, expresiones con la misma referencia. Esta ocupó gran parte de la obra del lógico alemán” (Bejarano, 2017, p.85)

mínimas de significado para la lógica son los contenidos judicables o también llamados pensamientos? Lo son en la medida en que en el pensamiento la verdad puede entrar en consideración; como lo expresa Bejarano, a propósito de la teoría fregeana (2017): “Contrario a las obras de arte, a los sentimientos, figuras, representaciones y oraciones, la verdad sí puede afirmarse de pensamientos. Por tanto, son los pensamientos aquellos que resultan verdades o falsos” (p.85). La verdad y la falsedad tienen un papel protagónico para la lógica; recordemos este pasaje de Frege en “Lógica” (1879):

La tarea de la lógica es depurarse de todo lo que le es extraño, y, por lo tanto, de todo lo psicológico, y de liberar al pensamiento de las ataduras del lenguaje; señalando las imperfecciones lógicas de este. La lógica trata de las leyes de la verdad no de las leyes de tomar algo por verdadero; trata no de como los seres humanos piensan, sino de cómo tienen que pensar, si es que no han de apartarse de la verdad”.

Es entendible entonces, que los pensamientos (las proposiciones de las cuales podemos afirmar verdad o falsedad) sean las unidades mínimas de significado para la lógica. Recordemos que Frege se preocupa por los contenidos expresados y no solo por fórmulas carentes de sentido porque, es a través de un análisis lógico que podemos develar inconsistencias en nuestros pensamientos, en nuestros contenidos judicables, articulados inferencialmente con otros en pro de no apartarnos del camino de la verdad.

Entonces, los que si son las proposiciones: se expresan mediante oraciones declarativas o asertivas, de las cuales es válido expresar verdad o falsedad. En palabras de Bejarano “las proposiciones son entendidas como aquello expresado en un acto de habla asertórico, son las entidades abstractas que encuentran su correlato en ciertas entidades lingüísticas: las oraciones declarativas del lenguaje natural” (Bejarano, 2017, p.18).

Recordemos ahora cuando hablábamos del sentido, decíamos pues que no es propiedad privada (subjativa) sino más bien, que puede ser propiedad de muchos y que lo mismo ocurre con el pensamiento, puede ser propiedad común de muchos; es el sentido de una oración: “Así pues, el pensamiento es aquello imperceptible, no como los objetos físicos, que puede ser propiedad de muchos, no como las representaciones y que es el sentido de las oraciones, no como las referencias” (Bejarano, 2017, p.85).

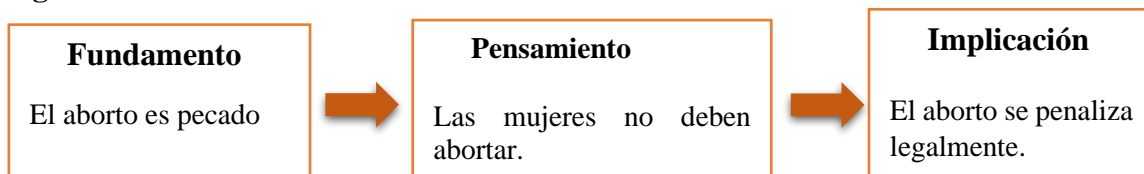
Habiendo definido entonces a las proposiciones (pensamientos o contenidos judicables), veamos cómo se determinan: “Es cierto que un pensamiento se determina por el conjunto de pensamientos antecedentes y consecuentes, está justificado afirmar que estos se definen inferencialmente” (Bejarano, 2017, p.86). Lo que significa, entonces, que los pensamientos se constituyen por inferencias entre contenidos y, recordemos que Frege nos dice que el pensamiento lo debemos concebir como el sentido y no como la referencia. Por lo tanto, los sentidos se construyen inferencialmente, a través de sentidos antecedentes y consecuentes.

Uno de los puntos centrales de la importancia del inferencialismo es rescatado por Bejarano:

Cuando se centra la atención en las relaciones de antecedente y consecuente y se exhiben, por medio de formalizaciones o diagramaciones, es más fácil hacer evidente los juicios injustificados, los entimemas, los contenidos que suponen más de lo que se pueden afirmar, los que entrañan contradicciones o inconsistencias (Bejarano, 2017, p.91).

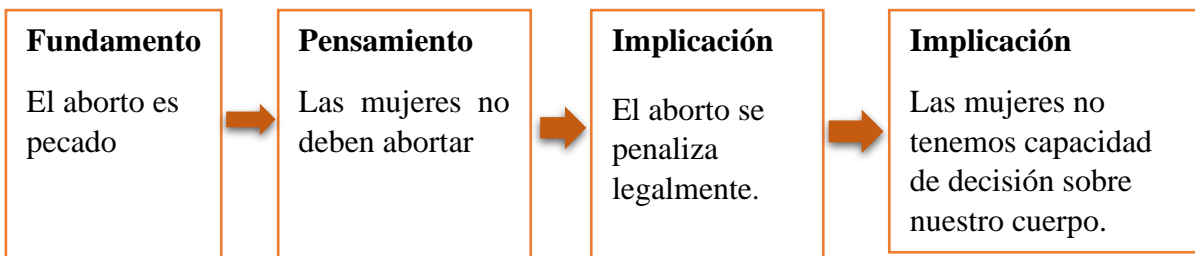
De suma importancia para las relaciones de antecedentes y consecuentes son los elementos que nos ayudan a expresar las relaciones entre contenidos, los conectores lógicos: la condicionalidad, la negación, la generalidad, la barra de juicio y la de contenido. Veamos ejemplos para entender mejor cómo el inferencialismo nos puede ayudar a adoptar posturas críticas, tomando los mismos elementos que toma la profesora Bejarano: fundamento, pensamiento e implicación.

Figura 1:



Aquí solo se ha utilizado el operador lógico de implicación y condicional. Podemos seguir haciendo análisis inferencial:

Figura 2:



Poner los pensamientos en análisis inferenciales nos ayuda a darnos cuenta de nuestros prejuicios, de nuestros vacíos, de nuestros contenidos erróneos, de los contenidos consecuentes y antecedentes que fundamentan lo que somos y lo que pensamos. Podemos cuestionar nuestras ideas. Por ejemplo: mantener el pensamiento:

“Las mujeres no deben abortar”

tiene implicaciones violentas, como lo es el que nosotras mismas no podamos decidir sobre nuestro propio cuerpo; demasiadas mujeres han muerto a causa de dicho pensamiento al incurrir en abortos clandestinos, además que ha sido, también, desde hace mucho tiempo un asunto interseccional, no significa lo mismo querer abortar si eres blanca o negra o si tienes dinero o eres pobre: las implicaciones son distintas.

Poner los pensamientos en análisis inferenciales nos ayuda a darnos cuenta de que tal vez los cimientos sobre los que fundamentamos nuestros pensamientos no tienen las razones correctas y toca abandonar esas ideas o reconstruirlas sobre las bases adecuadas, nos ayuda cuestionar nuestras creencias, a cuestionar las argumentaciones falaces de todo tipo; a cuestionar la religión, el estado, las leyes, etc.

Otra manera de presentar la inferencia explícitamente podría ser: Pensamiento base¹³, condicional, condicional, condicional... (De un pensamiento inferir otros)

Pensamiento base

El cabello liso es mejor que el cabello afro

Condicional

Entonces, las mujeres de ascendencia africana deberían alisar su cabello, entonces si alguna mujer con cabello afro no lo alisa provoca sentimiento de rechazo o de asco al no cumplir este estándar de belleza, entonces sentir rechazo o asco justifica ejercer violencia, entonces hay un sentimiento de justificación para ejercer dicha violencia, entonces no valido ni reconozco los derechos de las mujeres afrodescendientes.

Pensamiento base

Todos los tipos de cabello son hermosos

Condicional

Entonces, no juzgamos porque cada mujer lleva su cabello como lo desea, entonces reconozco la alteridad de las otras mujeres, entonces respeto sus individualidades, entonces no ejerzo violencia ni juicios negativos sobre ninguna mujer por la forma en la que desea llevar su cabello.

Fácilmente este lenguaje natural lo podríamos formalizar en lógica proposicional y no serían solo estructuras vacías, sino que serviría para cuestionar nuestros pensamientos y los pensamientos consecuentes. Atender a nuestros pensamientos y ser críticos con ellos es un llamado que nos hace la lógica. Si el condicional que me implica un pensamiento base es violencia contra una comunidad por un rasgo físico como el cabello o el color de piel, el llamado es a reconsiderar y abandonar ese pensamiento base.

La teoría inferencialista es de suma importancia, no solamente por las razones ya expuestas, sino porque, si tomamos en consideración lo estudiado en “Sobre sentido y referencia” nos damos cuenta de que, a través del uso de los distintos sentidos de las referencias podemos extraer ciertas implicaciones y ciertos condicionales y no otros, ya que, el sentido de un pensamiento se puede ver alterado por el sentido de la referencia usada en dicho pensamiento. Veámoslo con nuestro ejemplo de “estramonio=hierba del diablo”.

Pensamiento base:

El estramonio soluciona los problemas de mi paciente

¹³ Enunciamos como pensamientos bases aquellos desde los que voy a explicitar la inferencia, pero estos pensamientos también tienen antecedentes, porque también se constituyen inferencialmente.

Condicional

Entonces le daré una receta de estramonio a mi paciente, **entonces** si mi paciente sigue las indicaciones de la receta su asma se verá curado pronto, **entonces**, mi paciente se cura de su asma.

Pensamiento base:

La hierba del diablo soluciona los problemas de mi paciente

Condicional

Entonces le daré un recetario que contenga hierba del diablo a mi paciente, **entonces** si sigue las indicaciones podrá lograr su aquelarre de forma efectiva.

Vemos entonces como enunciar “le receto estramonio a mi paciente” o “le receto hierba del diablo a mi paciente” tiene diferente secuencia inferencial aún sí la referencia es la misma. Los sentidos tienen mucho que ver con nuestras prácticas, con nuestras formas de entender el mundo, con nuestros conceptos: los pensamientos, (también llamados sentidos) y los conceptos se definen inferencialmente, por eso entender un concepto es entender mucho más. *Hierba del diablo* está atado al concepto de brujería, de pociones, de brujas, de aquelarre, mientras que *estramonio* está atado al concepto de salud, de asma, de medicina natural, de bienestar; no solo las proposiciones se definen inferencialmente sino los conceptos también; de allí la importancia del signo fregeano, enunciar un signo significa enunciar el sentido de la referencia (y claro está a la referencia misma) y así, permitir el análisis de su cadena inferencial.

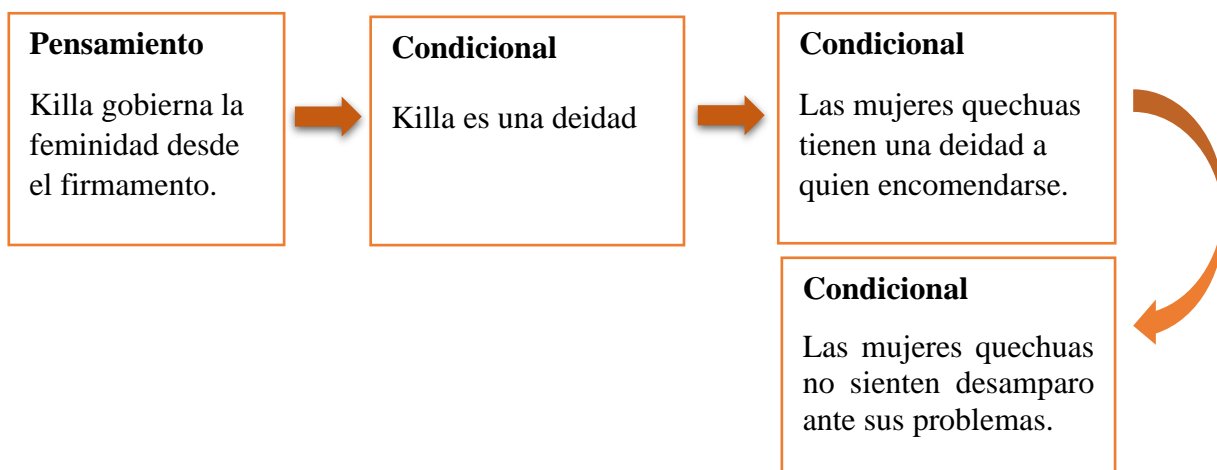
Un cambio de idioma como el sucedido en la colonización de Abya-Yala nos hace tomar en consideración nuevos sentidos, unos nuevos pensamientos, sus fundamentos, sus implicaciones y por lo tanto nuevas y diferentes relaciones inferenciales. En la conquista del territorio abyayalense la inhibición de hablar idiomas originarios y establecer el español como idioma oficial tuvo consecuencias nefastas para el pensamiento y los sentidos de las comunidades que allí existían; ya que referenciar los objetos con un nombre y no con otro nos hace abandonar otros sentidos que el nombre expresado no conlleva y, además, abandonar también las cadenas inferenciales de ese nombre; por lo tanto, hay consecuencias para nuestros pensamientos.

Esto es algo que profundizaremos en el tercer capítulo, sin embargo, vale la pena aquí dejar un ejemplo:

“Killa=Luna”; estos dos signos me refieren al mismo objeto celeste. *Killa* para los quechuas es quien gobierna al firmamento y a la feminidad, las mujeres recurren a *kill*a en busca de consuelo; la luna, por otra parte, es un satélite natural en el cielo que gira alrededor de nuestro planeta.

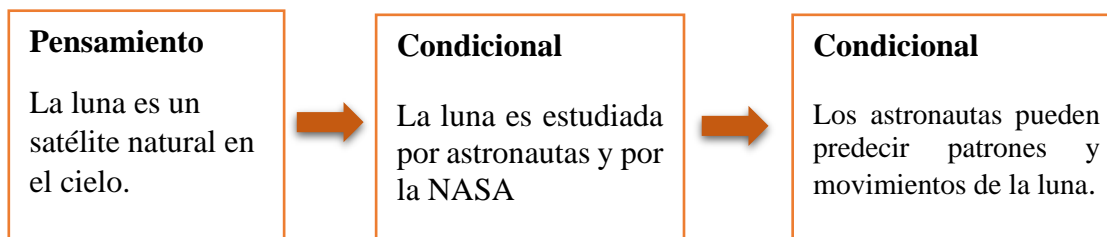
Si el sentido o pensamiento de “*kill*a” es diosa de la feminidad, tenemos entonces en análisis inferencial:

Figura 3:



Veamos ahora un posible análisis inferencial de “luna” siendo su sentido ser un satélite natural en el cielo que gira alrededor de nuestro planeta:

Figura 4:



Nos encontramos entonces, con que inferencialmente los sentidos de “luna” y “killa” no nos suponen lo mismo en sus condicionales y sabríamos que en sus antecedentes tampoco pues, sus antecedentes serían los paradigmas de conocimiento sobre los que se han fundado dichos sentidos. Es decir, la manera en que *killa* se ha constituido como deidad y la manera en que la *luna* se constituyó como satélite natural en el cielo serían los antecedentes.

Entonces, del sentido de “luna” en cuanto lo pensamos como un satélite natural cercano a la tierra no podemos pretender en la implicación de ese pensamiento encomendarnos a ella como una deidad, porque inferencialmente no se justifica. A diferencia de “killa” que su sentido sí es ser una deidad para la feminidad. El lenguaje y los signos al ser las representaciones materiales de nuestros pensamientos no deben ser considerados como tema menor.

Tenemos entonces, que el significado se compone de la referencia y el sentido, y este es el modo de darse de aquella. Por otra parte, los sentidos y los conceptos se obtienen de forma inferencial y se definen en cadenas de proposiciones enlazadas lógicamente. Vemos entonces, la manera en que los sentidos atados a los signos y a la referencia influyen en nuestros pensamientos, fundamentos e implicaciones, ya que están permeados de creencias,

de argumentaciones, en fin, de sentidos que expresamos lingüísticamente. Y esto se sostiene porque como ya vimos, no es lo mismo decir “killa” que decir “luna” o decir “estramonio” que decir “yerba del diablo”, cada nombre contiene un sentido diferente, aunque la referencia sea la misma y, cada sentido se define de manera distinta, con distintos pensamientos antecedentes y con distintas implicaciones o condicionales en otras palabras, con distintas cadenas inferenciales.

La importancia del estudio del ensayo de Frege “Sobre sentido y referencia” (1984) y de la teoría inferencialista es porque, nos permite analizar y reconocer que enunciar un nombre además de enunciar la referencia misma enuncia un sentido de esa referencia y, que para conocer el objeto en su totalidad supondría conocer todos los sentidos atados a ese objeto siendo además que inferencialmente los sentidos nos permiten concebir otros sentidos y conceptos, lo que significa que habría todo un paradigma de conocimiento detrás de un signo, si recordamos que existe una relación entre lenguaje y pensamientos y que estos no son privados.

Siendo así, fácilmente podríamos reconocer la importancia de la diversidad de los distintos signos¹⁴ y reconocer que los hechos ocurridos en la conquista de abya-yala se deben catalogar como uno de los mayores crímenes en la historia de la humanidad; no solo se arrebataron violentamente vidas y territorios, ni solamente fue el saqueo de las riquezas materiales, sino que también existieron genocidios de estados cognitivos¹⁵, desaparición forzosa de paradigmas de conocimiento, los cuales se posibilitaron a través de la expansión de la enseñanza del idioma español, traído del reino de Castilla y Aragón.

Es por esto por lo que el segundo capítulo está dedicado a ofrecer un esbozo de cómo fue la colonización del idioma en el territorio abyayalense y contextualizar a la comunidad Kuna: su génesis, sus creencias, su sabiduría, saber lo que para ellos significaban y siguen significando términos como: *Abya-yala*, *Ibele* y *nelerba*. Teniendo todos los elementos (que recordemos que son: el estudio y análisis de “Sentido y referencia” (1984), la reconstrucción del inferencialismo semántico y la caracterización de la comunidad Kuna) podemos pasar, entonces, a exponer la propuesta del término *semántica colonial*.

¹⁴Sin olvidar por supuesto, cuestionar los signos cuyos sentidos implican racismo, discriminación o antecedentes falaces y condicionales, que implican violencia, como en nuestro ejemplo acerca del uso del signo “pelo malo” para referir a los cabellos afroamericanos.

¹⁵ La RAE define *cognitivo* como “lo perteneciente o relativo al conocimiento”; sin embargo, también podemos agregar que dicho conocimiento es fruto de la experiencia y los aprendizajes los cuales, se expresan e intervienen en todos los aspectos de la vida como el pensamiento, el lenguaje y la memoria.

2. Mirando al pasado

Febrero 21

El mundo encoge

Hoy es el día de las lenguas maternas.
Cada dos semanas, muere una lengua.

El mundo disminuye cuando pierde sus humanos decires, como pierde la diversidad de sus plantas y de sus bichos. En 1974 murió Angela Loij, una de las últimas indígenas Onas de la Tierra del Fuego, allá en el fin del mundo; y la última que hablaba su lengua.

Sólita cantaba Angela, para nadie cantaba, en esa lengua que ya nadie recordaba.

*Voy andando por las pisadas de aquellos que se fueron.
Perdida estoy.*

En tiempos idos los Onas adoraban varios dioses. El dios supremo se llamaba Pemaulk.
Pemaulk significa *Palabra*.

-Eduardo Galeano (2012)

2.1 De las lenguas originarias al español

Este apartado estará guiado por las siguientes preguntas: ¿cómo ha sido el proceso expansivo del idioma español en nuestro continente? ¿Cuáles fueron las motivaciones para su enseñanza? ¿Quién estuvo y ha estado a cargo de la hispanización de los pueblos originarios? ¿qué métodos didácticos y de enseñanza se usaron para dicha hispanización? Y ¿cuáles fueron y, en algunos casos, siguen siendo las resistencias presentadas por las comunidades originarias para aprender el idioma español? Estas preguntas como guía nos ayudarán a entender mucho mejor el panorama pasado y actual acerca de la hispanización de nuestro continente¹⁶. Siendo de suma importancia saber cómo se dio el proceso del cambio de signos y de sentidos y, consecuentemente de cadenas inferenciales. Sin que esté de sobra mencionar que la colonización del lenguaje es un hecho que sigue teniendo vigencia en la actualidad; por mencionar un ejemplo: A la mayoría de las comunidades originarias que aún existen en nuestro territorio no se les garantiza el derecho de recibir educación en su idioma materno y tampoco se garantiza que los profesores que imparten dicha educación pertenezcan a dicha

¹⁶ Los sucesos y los procesos ocurridos desde la llegada de los españoles al continente son mucho más amplios, extensos y complejos, pero; solo nos centraremos en los aspectos mencionados ya que, son los que nos ayudan a desarrollar los objetivos de esta tesis.

comunidad y en caso que lleguen a pertenecer tampoco se garantiza que reciban dicha educación en su idioma materno:

Aunque mis maestros eran indígenas, nunca nos transmitieron lo que éramos, nunca nos dijeron que pertenecíamos a una cultura milenaria, que éramos Gunadule, sino que la enseñanza y el aprendizaje de niñas y niños solo se hacía de manera impositiva, con la lengua colonizadora, la castellana por lo tanto la lengua Gunadule estaba prohibida en la educación oficial (Green, 2011, p.31).

Siendo esta situación muy preocupante porque significa que el Estado no asegura que la educación que reciben no sea hegemónica y, por definición la hegemonía no contempla la diversidad; además de que, al no recibir dicha educación en su idioma aprenden otros sentidos al tiempo que aprenden otros signos; con el peligro de que poco a poco vayan perdiendo su lengua materna y perder los sentidos y cadenas inferenciales asociadas a ella. Históricamente en estos casos, las escuelas han funcionado como arma ideológica: pretender el olvido de los idiomas originarios y reemplazarlos por el idioma del colonizador y consecuentemente, perder sus paradigmas de conocimiento es una infalible manera de vencer la resistencia de las comunidades originarias.

Este capítulo se presenta necesario e importante; conocer la historia es un requisito para que no se repita. Nunca olvidemos que la deuda que la humanidad tiene con las comunidades originarias de Abya-yala todavía no está saldada. Empecemos.

El 12 de octubre de 1492 fue la fecha en la que un grupo de españoles liderados por Cristóbal Colón se encontraron con las Antillas; desde el momento en que la corona española fue notificada de la llegada de Colón al continente abayalense, comenzó la creación de una serie de argumentaciones que justificaron la evangelización, la difusión de la enseñanza del idioma español, la sustracción de riquezas materiales, el exterminio y dominación del territorio originario. Para respaldar dichas argumentaciones la corona solicitó ayuda del papa; quien reconoció a los reyes católicos su soberanía sobre el nuevo mundo:

El 4 de mayo de 1493, por la famosa bula *inter caetera*, quedaba oficialmente incorporado a la real corona de Castilla el reino de “Las indias occidentales, islas y tierra firme del mar océano”. El padre de la Cristiandad que por extraña coincidencia era español, o, mejor por decir, oriundo de los reinos de Aragón, en virtud de la plenitud de su poderío apostólico, asignaba a perpetuidad a los reyes de Castilla y Aragón y sus sucesores las nuevas tierras descubiertas por Cristóbal Colon. Un nuevo reino venía a engrosar el ya poderoso patrimonio de la reina Isabel. Como el reino granadino anexionado por conquista el año anterior, el de las Indias se encontraba habitado por gentes infieles, por naturales desconocedores de la fe de Cristo, aunque bastante aptos, según las referencias del almirante, para ser evangelizados e introducidos en civilizadas costumbres. (Manzano, 1492, p.95).

Teniendo el respaldo religioso y eclesiástico comenzó, entonces, el proyecto de evangelización y conquista del territorio abayalense.

A la llegada existía en el continente de Abya-yala una increíble diversidad lingüística: “se calcula que eran dos mil los idiomas existentes en 1491 y no hay un solo caso en que uno de ellos se hiciera válido en todo un imperio” (Semo, 2018, p.80); lo que significa que no había una unidad en cuanto a modos de vida, costumbres; no había eso que se pudiera entender como *el hombre abyayalense*: “todos pensaban en función de su banda, su tribu, su aldea o su etnia, no en la existencia de un continente propio con sus particulares habitantes” (Semo, 2018, p.80). Por lo que, es entendible que dichas comunidades estuvieran extendidas por todo el continente con el mínimo contacto unas con otras; consecuentemente podemos entender el hecho de que existiera una increíble diversidad en cuanto a modos de vida, sabiduría propia, organizaciones políticas; etc.

La corona española se dio cuenta que esa situación no le era favorable: “se dieron cuenta que no podían explotar eficientemente ni catequizar con efectividad a un pueblo disperso en áreas remotas donde evadiría el tributo y realizaría ritos prohibidos” (Semo, 2018, p.67); tomaron entonces, medidas para contrarrestar dicha situación y establecer la autoridad real. Una de esas medidas fue lo que llamaron *la congregación de indios*. Dicha congregación tenía “la función política de concentrar a la población indígena en pueblos planeados a la manera de los conquistadores. Los términos de congregación y reducción fueron usados para describir este proceso” (Semo, 2018, p.67), de esta manera podían ejercer control más fácilmente sobre las comunidades originarias y, no solo sobre las comunidades, sino también sobre los territorios.

Dichas congregaciones o reducciones tenían dos propósitos fundamentales:

En las congregaciones coexistía un doble proyecto histórico-político y evangelizador; el primero intentó reducir la pluralidad cultural y política de los indígenas y crear una igualdad y homogeneidad que le permitiera tanto el control productivo y de mano de obra como la hegemonía cultural y política. El segundo intentó formar unidades relativamente autónomas dentro de la colonia y del estado español; la religión en estos proyectos era bien aceptada para reforzar la hegemonía o para dar identidad al propio grupo. (Jarquín y Herrejón, 1995)

El proyecto evangelizador en las congregaciones estuvo íntimamente ligado a la difusión del idioma español y la difusión del alfabetismo occidental, el ideal era “alcanzar una unificación cristiana y lingüística” (Mignolo, 2019, p.76) además de que, para rezarle al dios cristiano las lenguas originarias no eran las adecuadas, porque dicho dios no estaba contemplado en ellas, no había un signo para referenciarlo. Recordemos, también, que en las justificaciones del accionar de la corona española no se contemplaba solo el hecho de la conquista, sino también de la civilización; había un pueblo bárbaro al que tocaba mostrarle y llevarle al camino de la salvación, las mayores herramientas para dicho fin fueron: la evangelización, el exterminio, la difusión del español y el alfabeto occidental.

Siendo, entonces, que el ideal de la reina Isabel era “una castilla unificada bajo una sola religión y un solo idioma” (Mignolo, 2019, p.80), en las congregaciones esta labor fue encomendada a los frailes y a los misioneros franciscanos y jesuitas. Los misioneros

franciscanos llegaron al continente en 1527 y los jesuitas en 1672; para lograr el propósito de hispanizar y difundir el alfabeto occidental los misioneros usaron en gran medida la *gramática castellana* de Nebrija, un recurso de suma importancia para este proceso. Veamos qué es esta gramática.

2.1.1 ¿Qué es la gramática Castellana de Nebrija?

Elio Antonio de Nebrija fue un humanista, filólogo, lingüista, cronista, escritor y poeta español. Sin embargo, su influencia más importante se debe a que escribió “una de las primeras gramáticas de una lengua vernácula, el castellano, y las reglas de su ortografía” (Mignolo, 2019, p.63); la gramática de Nebrija fue publicada en Salamanca, uno de los más importantes centros de aprendizaje en la época de los reyes católicos, fue publicada en dos tratados: *la gramática del castellano* (1492) y *las reglas de ortografía* (1517); dichos tratados incluyeron “prefacios sustanciales en los que Nebrija expuso la significación histórica de la invención del alfabeto y la importancia de la lengua en la consolidación del imperio español” (Mignolo, 2019, p.63). Nebrija abogó y siempre sostuvo que la lengua debía ser una indiscutible compañera para la formación del imperio; dichas ideas influyeron en la corona de castilla; proclamaron, entonces, en 1513 la *ley de burgos*, donde se pedía a los encomenderos¹⁷ “que enseñaran a los indios a leer y escribir en castellano” (Mignolo, 2019, p.89); aunque dicha educación siempre debía ser supervisada por los frailes y los misioneros franciscanos.

Nebrija era titular de una cátedra de latín en la Universidad de Salamanca por lo que, “no es extraño que su obra se pareciera a las gramáticas de las lenguas clásicas, especialmente en los aspectos formales y de organización” (Sánchez, 1992, p.11). El hecho de que los misioneros franciscanos y jesuitas hicieran uso de la gramática de Nebrija tiene como consecuencia que para aprender dicha gramática no solo se cambiaran los signos -los idiomas-, sino que también se extendiera el alfabeto latino.

Esta posición fue también defendida por Bernardo de Aldrete, quien presentó argumentos definitorios para la enseñanza del alfabeto latino:

Los habitantes de las civilizaciones del Nuevo Mundo (“aquella gente”) no solo carecían de cualquier tipo de letra y, por consiguiente, de ciencias y literatura sino, también, de la civilidad (policía) que, en la mente de Aldrete, iba junto con las letras. Sin interrupción concluyó añadiendo que vivían como animales, desnudos. En su argumento hay una conexión compleja, que dio por sentada en sus asociaciones, entre el hecho de que las indias no habían sido invadidas antes que los castellanos, su falta de letras y civilidad y su desnudez que le permitió relacionar a los habitantes de las civilizaciones del nuevo mundo con las bestias. Era difícil—si no imposible—que Aldrete entendiera que la materialidad de la escritura alfabética y la ideología construida alrededor del concepto de letra no eran las únicas garantías de

¹⁷ Los encomenderos eran las personas que estaban a cargo de los “indios” en las congregaciones, tenían obligaciones de enseñarles la correcta doctrina cristiana, valores occidentales y el aprendizaje del español.

ciencia y civilidad y que si una comunidad no había sido invadida por una nación que venía desde el este del mediterráneo donde se encontraban los orígenes de la escritura alfabética, no había tenido la oportunidad de disfrutar los “beneficios” de la letra. (Mignolo, 2019, p.68)

Recordemos que muchas comunidades originarias sí tenían maneras de guardar o de preservar sus historias, de llevar cuentas y guardar relatos, ellos lo hacían a través de *amoxtlis, quipus, pictografías, glifos* (solo por nombrar las formas históricamente más estudiadas), lo que significa que las relaciones que los pueblos originarios tenían con las maneras de preservar sus relatos tuvieron que ser modificadas para lograr imponer el alfabeto, cambiar la materialidad de los signos tuvo consecuencias que expondremos un poco más adelante.

Así, primordialmente Nebrija y Aldrete fueron unos de los principales ideólogos precursores de la enseñanza del alfabeto occidental y el idioma español en el territorio de Abya-Yala. Miremos cómo fue el proceso de dicha enseñanza.

2.1.2 El programa de los misioneros y los frailes

El idioma español se difundió en el continente de Abya-yala de diferentes maneras: a través del mestizaje, pues, “no menor incidencia favorable provino de los matrimonios de españoles con nativas de las colonias, especialmente a través de la subsiguiente educación de los hijos invariablemente sujeta a los patrones educativos de la metrópoli” (Sánchez. 1992, p.255). También a través del exterminio, puesto que desde el momento de la llegada de los españoles al continente existieron tres razones principales que redujeron catastróficamente la población Abyayalense: enfermedades epidémicas, explotación laboral, y crueldades en el momento de implementar el nuevo paradigma: “en un siglo y medio, más de 80%, unos ocho millones de mesoamericanos, desaparecerían en una combinación de calamidades naturales: epidemias, endemias y pandemias, con desastres sociales provocados por las guerras, la desarticulación de los sistemas productivos y la represión de las culturas autóctonas” (Semo, 2018, p.80). Y, por último, la difusión a través de la enseñanza de los frailes y misioneros en las escuelas y congregaciones destinadas para tal fin.

Existieron muchos centros educativos que tenían como función evangelizar y enseñar el idioma español y junto a él, el alfabeto occidental, estos centros educativos estaban distribuidos por todo el territorio abyayalense.

Los frailes y misioneros en un principio utilizaron “la escritura de gramáticas de las lenguas de los pueblos y civilizaciones originarias como medio para enseñar a leer y escribir” (Mignolo, 2019, p.79); lo que significa que los frailes y misioneros no solo aprendieron lenguas originarias, sino que también escribieron sus gramáticas; procedieron de este modo por dos motivos principales, el primero de ellos es que “ajustando” los sonidos del alfabeto latino a los idiomas originarios, sería más fácil la familiarización del idioma español y del alfabeto latino mismo; un segundo argumento para proceder de esta manera lo ofreció el aspecto religioso:

Además, y obviando el peligro de predicar errores o herejías por la falta de competencias lingüísticas, el aprendizaje de las lenguas vernáculas era el único modo de penetrar el entramado cultural indígena, como expone el propio Motolinía, y detectar y comprender mejor lo que movía al indio a persistir en su idolatría, a mentir, a ocultar sus pecados en la confesión. (Polanco, 2000)¹⁸.

Vemos en este argumento cómo a través del aprendizaje de varias lenguas originarias los colonizadores pudieron de alguna manera empatizar con los pobladores Abyayalenses; empatizar en la comprensión de sus costumbres, prácticas y creencias y, así, descubrir sus razones, ya que entendiéndolas y conociéndolas, entonces podían cambiarlas y eliminarlas. En los primeros acercamientos de comunicación con las comunidades originarias los colonizadores tomaron cautivos a varios abyayalenses y los usaron como intérpretes, de esta manera también lograron aprender varios idiomas originarios y escribir sus gramáticas.

El proyecto civilizador de la escritura gramatical de las lenguas originarias no tuvo en cuenta que el alfabeto occidental no era el más adecuado para la materialización “escrita” de los signos de estas lenguas, porque varios de sus sonidos no quedaban representados en las letras del alfabeto latino:

El programa de los frailes consistió en domesticar (Nebrija y Carochi usaron la palabra *reducir*) las lenguas amerindias, no en analizar la relación entre la escritura picto-ideográfica y el habla, que era de un tipo diferente a la que existía entre el habla y la escritura alfabética. La convicción de que el latín era un sistema lingüístico universal y de que el alfabeto latino era una herramienta adecuada para representar los sonidos de lenguas no relacionadas con él fue expuesta por el dominico Domingo de Santo Tomás en el prólogo de su gramática del quechua. (Mignolo, 2019, p.81)

Escribir las gramáticas de las lenguas originarias fue uno de los primeros pasos de la transición de los idiomas originarios al español; este hecho dejó consecuencias sumamente importantes para el legado y la manera en que los pueblos originarios guardaban sus historias¹⁹, pues hacer esto fue violento, no solo por la manera en que se hizo, ni solo porque al hacerlo se eliminaron o cancelaron los saberes que estaban guardados en este tipo de artefactos,²⁰ sino porque una vez más predominó el paradigma occidental y se impuso sobre las construcciones que ya existían en Abya-yala a la llegada de los colonizadores. Impusieron

¹⁸Esta cita nos muestra cómo, la corona española y los evangelizadores comprendían la relación existente entre el idioma y los pensamientos en la construcción de paradigmas de conocimientos; “para penetrar en el entramado cultural indígena” los frailes, franciscanos y encomenderos aprendieron varias lenguas originarias. Así mismo ellos comprendían que para el proyecto de “civilidad” y evangelización debían eliminar la pluralidad de todas las lenguas que existían en ese entonces en el Abya-yala hasta lograr la unificación del idioma español en todo el territorio.

¹⁹ Siendo la más importante y relevante la tradición oral, el conocimiento era transmitido de generación en generación, pero, también existían otras maneras pues, recordemos que la mayoría de las comunidades originarias eran civilizaciones bastante avanzadas; que ya tenían sistemas de conteo, de riego para la agricultura, de división del trabajo, de estructuras sociales complejas, etc., por lo que también habían desarrollado maneras de guardar y registrar sus conocimientos.

²⁰ Recordemos que algunos son: *amoxtlis*, *quipus*, *pictografía* y *glifos*.

el término de “libros” a artefactos que no eran libros, impusieron el término de “lectura” a acciones que no tenían nada que ver con la acción que los colonizadores entendieran por “leer” y así, en muchos aspectos los colonizadores leyeron e interpretaron a las comunidades abyayalenses según sus propios parámetros, paradigmas y prejuicios, sin tomar en cuenta la gran pluralidad que presentaban las comunidades originarias. Por ejemplo, miremos el acercamiento que hace Mignolo con respecto a los mexicas en la imposición de la enseñanza del alfabeto latino:

La difusión del alfabetismo significó enseñar a los “indios” lo que el letrado occidental (esto es, europeo-renacentista) comprendía por lectura y escritura. Por supuesto, la lectura y la escritura no eran para los mexicas, necesariamente lo que los misioneros castellanos entendían al respecto. Para los mexicas escribir significaba pintar y leer narrar observando las pinturas, una especie de negociación con los signos que los mexicas concibieron en términos de pintar y de relatar historias orales mientras veían las pinturas; por lo tanto, las relaciones amerindias con los signos escritos tenían que ser modificadas para imponer el alfabeto. (Mignolo, 2019, p.80)

Mignolo en esta analogía de pintar y escribir, leer y narrar historias orales, se refiere a los actos que los mexicas desarrollaban con los *amoxtli mexicas*, en estos amoxtlis se empleaban formas de pictografía y “escritura” jeroglífica.

Veamos cómo lucía uno:

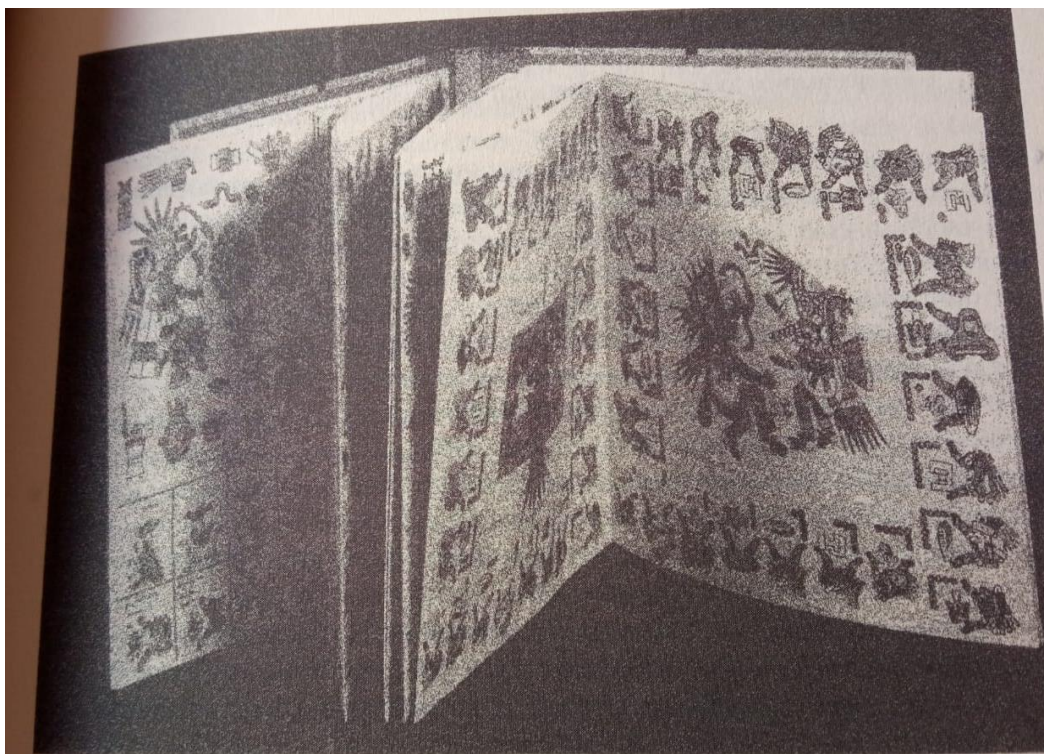


Imagen tomada de: *El lado oscuro del renacimiento* (Mignolo, 2019, p.113)

Imagen 1: Un amoxtli Mexica

Es verdad que los *amoxtli mexicas* parecían “libros” y los españoles los tradujeron como tal. Siendo esto un gran error, ya que los amoxtlis fueron desarrollados y creados en contextos diferentes y no fue adecuado que los colonizadores los tradujeran e interpretaran desde sus paradigmas propios, ya que hacerlo los llevó a tener prácticas violentas sobre los amoxtlis. Al estar “escritos” en símbolos, pinturas y formas pictográficas, se suplantaban los símbolos a falta de la lectura alfabética; carecían de letras para ser leídos, pero los mexicas narraban sus pinturas de forma oral a la vez que sus ojos las atravesaban. No se ha podido establecer con exactitud el contenido de los amoxtli porque fueron quemados:

Puesto que los castellanos no estaban seguros de qué tipo de libros eran los “libros” de las civilizaciones mayas o aztecas temían que las palabras del diablo estuvieran registradas en ellos, sin sospechar que la noción de la palabra escrita podía haber sido ajena a los sabios de esas civilizaciones y la idea del diablo cuestionable, sino totalmente absurda. Los castellanos tomaron medidas en consonancia con lo que creían que debía ser un libro y con lo que percibieron que tenían los amerindios. Una reacción fue quemarlos. (Mignolo, 2019, p.113)

Nos damos cuenta de que poner en los mismos términos “amoxtlis” y “libros” pretendiendo que tengan los mismos sentidos, las mismas referencias y las mismas cadenas inferenciales desembocó en actos crueles. No podemos imaginar la pena de los mexicas al ver sus amoxtlis quemados y toda la sabiduría que en ellos estaba contenida destruida. La realidad es que “amoxtlis” y “libros” no son signos que nos designen las mismas referencias, es un error pensarlos y presentarlos en términos de “a=b” y las diferencias de paradigma en la creación de dichas referencias fue algo que al parecer les costó comprender a los colonizadores y evangelizadores. Los amoxtlis fueron categorizados como libros de herejía, siendo que los amoxtlis no eran libros, ni los mexicas tenían la noción del diablo o del dios cristiano. Otra manera de registro bastante conocida y estudiada son los *quipus incas*:

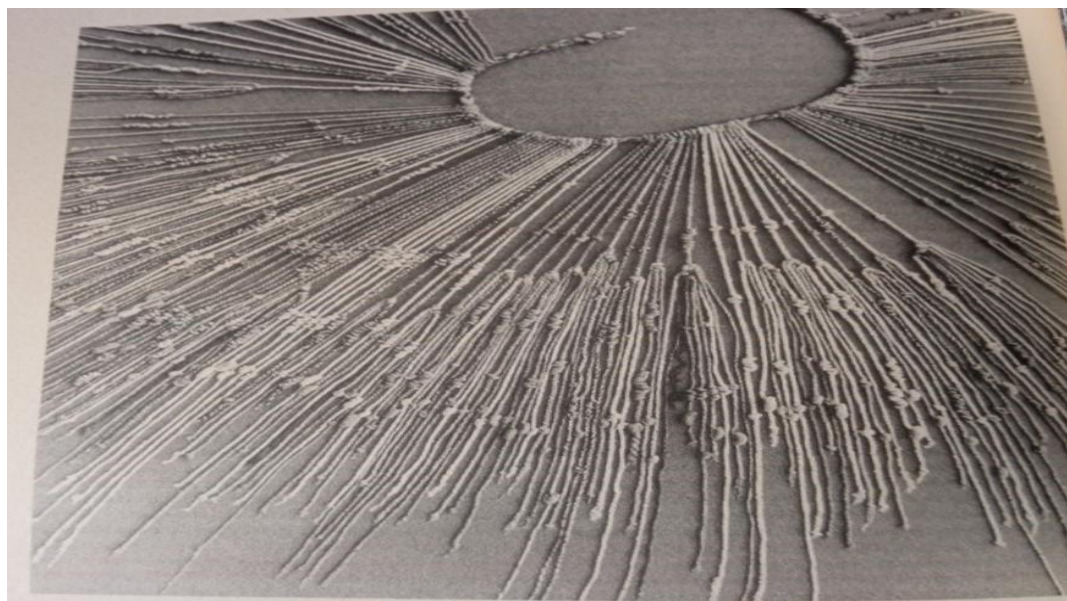


Imagen 2: Un quipu Inca.

Imagen tomada de: *El lado oscuro del renacimiento* (Mignolo, 2019, p.126)

Los quipus funcionaban a manera de registro y contabilidad: se registraban censos, pagos de impuestos, calendarios, eventos históricos, autoridades, jerarquías, canciones, genealogía inca, la cuenta de sus rebaños de camélidos, reservas de alimentos, etc.; los numerosos nudos que los componen tienen distintos colores y formas y se atan según distintos patrones significando cada uno una cosa distinta. Los conquistadores consideraron que “los quipus eran símbolos válidos para mantener registros, pero no equivalentes a la escritura puesto que no eran letras, caracteres o imágenes” (Mignolo, 2019, p.125). Desde el paradigma de conocimiento que tenían los conquistadores el grado de desarrollo de las comunidades originarias se debía medir en términos de letras, sin embargo, cuando describían lo que era un quipu utilizaban la noción de escritura y hacían analogía del quipu con leer y escribir. José de Acosta, perteneciente a la orden de los jesuitas describió a los quipus de la siguiente manera:

Y en cada manajo de éstos tanto ñudos y ñudicos, y hilillos atados; unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, finalmente tantas diferencias que, así como nosotros de veinticuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacaos tanta infinidad de vocablos, así estos de sus ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas. (Acosta, 1940, libro 6 capítulo 8).

Nos damos cuenta cómo los colonizadores miden la civilidad y el desarrollo de las comunidades originarias en términos de lectura y escritura alfabética, sin comprender que, al existir otros modos de vida, eran también válidas otras formas de registro y no significaba ni más ni menos civilidad. Los colonizadores no aprendieron el método para “leer” o traducir un quipu, aunque muchos de ellos los usaban para conocer la contabilidad de los informes de las comunidades originarias; sin embargo, debido a los esfuerzos coloniales de eliminar cualquier rastro de la barbarie en que los españoles categorizaban a las comunidades originarias, el uso del quipu como manera de materializar la historia en registros fue desapareciendo: “el quipu empieza a caer en desuso en muchas partes de los Andes durante el periodo colonial, pero este es un proceso gradual que resulta de la asimilación, la aculturación y la dominación cultural y política” (Brokaw, 2013, p.119).

El uso de los amoxtli, los quipus, las pictografías y los jeroglíficos fueron desapareciendo, en parte, por la implementación de la escritura alfabética y en parte por la satanización a que fueron expuestos por los colonizadores, de esta manera son pocos los registros “escritos” que quedan de las comunidades originarias y además esto fue un paso importante para la adquisición del idioma español en la cotidianidad: la colonización de la materialidad de los signos²¹ fue un paso importante para la colonización del idioma, conocer los sonidos del alfabeto, los signos escritos y en mayor medida cambiar los signos hablados, fueron de los

²¹Con “colonización de la materialidad de los signos” nos referimos a reemplazar los quipus, amoxtlis, jeroglíficos y las distintas maneras de registro de las comunidades abayayalenses por el alfabeto y la escritura latina.

pasos más importantes para imponer el legado renacentista europeo, olvidando los sentidos propios para adquirir otros, lo cual se posibilitó con el cambio de los signos.

Paralelamente que los quipus y los amoxtlis eran suplantados para hacer transición al alfabeto latino, los misioneros y frailes implementaron las escuelas y centros educativos dedicados a la labor de evangelización e hispanización de las comunidades originarias reunidas en congregaciones: “en los centros educativos que poco a poco van construyéndose en los territorios ocupados se aplican los mismos criterios educativos que en las escuelas de la metrópoli, el español se aprendía con los manuales usados en España (abecedarios, cartillas, gramáticas)” (Sánchez. 1992, p.251); lo cual nos da a entender que no tomaron en consideración las realidades concretas que acontecían en cada comunidad originaria de Abya-Yala, impusieron una vez más su forma y paradigma de conocimiento en nombre de dios y la civilidad. El proceso de los cambios de signos fue lento, pero a medida que pasa el tiempo ha resultado efectivo: de los dos mil idiomas existentes en el continente en 1491 se mantienen solamente 420, según datos de CasaAmerica (s.f); y muchos de estos que aún se mantienen, se encuentran en peligro de extinción.

Una de las más grandes y reconocidas resistencias que han presentado los pobladores originarios desde los tiempos de la conquista para mantener y transmitir su sabiduría es *la tradición oral*, es importante notar que dicha tradición oral se mantiene en sus lenguas maternas, porque reconocen su importancia. Esto es justificable y necesario ya que, aunque dos signos distintos me representen la misma referencia, sus sentidos y sus cadenas inferenciales pueden ser totalmente distintas, corriendo el riesgo de que se pierda sabiduría al reemplazar una palabra por otra de otro idioma.

Existe, sin embargo, una esperanza frente al panorama de los idiomas originarios que todavía quedan y están en peligro de extinción y con ellas la extinción de toda su sabiduría, que es la razón de ser de esta tesis: reconocer la importancia del idioma y de los signos en la construcción de los paradigmas de conocimientos; muchas de las comunidades originarias que aún quedan en América Latina continuaron y continúan viviendo hoy en día en sus tradiciones orales y así se han logrado mantener en su saber. Todos ellos tenían y tienen derecho de alcanzar su desarrollo, de mantener y de vivir sus modos de vida según sus propios paradigmas, según su propia sabiduría, según su propia Genesis, según su propia identidad, que, nosotros desde este lado y desde nuestras propias construcciones del saber, no podemos decir ni saber cuál es, porque sería muy arbitrario debido a la inimaginable pluralidad de formas de vida que existían a la llegada de los conquistadores y a cómo acontecieron los sucesos históricos.

Puesto que uno de los objetivos de esta tesis para lograr el desarrollo de lo que queremos proponer en el término *semántica colonial* es caracterizar a la comunidad Kuna, conocer su Genesis, su sabiduría, saber lo que para ellos significaban y siguen significando términos como: *Ibele*, *Nelerba* y *Abya-yala*, ya que con estos términos como ejemplos nos proponemos evidenciar que el análisis semántico e inferencialista nos devela consecuencias importantes

al cambiar los signos o el idioma. Consideramos que la mejor manera de hacer la contextualización de la comunidad Kuna es respetando su tradición oral; así que lo haremos por medio de la historia de la creación de la madre tierra que ha sido transmitida de generación en generación en esta comunidad: «Para el pueblo Kuna Tule, la columna vertebral de su cultura, y que fundamenta su pensamiento, se conserva en la historia de origen: “El nacimiento de los siete hermanos y su hermana Olowaili”» (Green, 2007, p.232). Esta sabiduría transmitida de forma oral fue compartida por Abadio Green Stócel en su tesis doctoral en educación, en la Universidad de Antioquia.

Es importante el siguiente relato, porque justamente representa una forma de resistencia, a través de su memoria y de sus palabras.

La comunidad kuna también es conocida como Guna o Tules o Gunadule, actualmente el pueblo Kuna vive en Panamá y en Colombia, ya que en 1903 se instauró una frontera entre los dos países, pero Green en su tesis nos comenta que esta frontera no ha sido impedimento para continuar las relaciones que han mantenido como pueblo. En Colombia se encuentran ubicados en dos resguardos: en el Urabá antioqueño, en el resguardo de Ibgiggundiwala y, en el Urabá chocono en el resguardo de Maggilagundiwal; en Panamá se encuentran ubicados a lo largo de la serranía del Darién, en las comarcas de Madungandi y Walgandi.

Nos cuenta Abadio Green que «cuando los ancianos sabios y sabias hablan de la historia de origen del pueblo Gunadule siempre remiten a Colombia, porque dicen que venimos de las faldas de las grandes montañas, específicamente del cerro de Dagalgunyala "cerro de platanillo" donde floreció su civilización» (Green, 2011, p.21). Adentrémonos un poco en su sabiduría.

2.2 El nacimiento de la madre tierra

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan tensa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Bab Dummad [Baba] se dispuso a crear la tierra, [y] Nan Dummad [Nana²²] se dispuso a crear la tierra.

Cuando Baba formó a la Madre Tierra, encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana. La Madre Tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadiryai, Olodil'lilisob, Ologwadule, Oloiitirdili, Napgwana, Nana Olobipirgunyay.

²² Nana y Baba son los creadores de la tierra: “El nombre de la tierra es la esencia de **Nana** y **Baba**, es el amor infinito de los creadores de su obra maravillosa y perfecta; es la suma, la complementariedad de los creadores, por eso su nombre no podía ser de otra manera, **Nabba**, **NanaBaba**. Desde su creación la tierra es un ser privilegiado, extraordinario, porque ella es huella, presencia perene de sus padres, Nana y Baba” (Green, 2011, p.82).

Después del nacimiento de la Madre Tierra los creadores se dispusieron a reverdecir su cuerpo desnudo; todos los árboles, plantas y flores fueron distribuidos por toda la faz de la Tierra, que así fue robustecida por la presencia de estos seres maravillosos y amables. Unos eran erguidos, otros bajos, algunos robustos, otros más pequeños. El primer árbol que apareció fue *Agilwaldule*, también conocido como *Aggi*. Este árbol sirve para acompañar a todos los *gunadule* después de la muerte, para guiarlos a la cuarta capa de la tierra a donde llegan los difuntos, en la cual se encuentra el gran río *Oloubigundiwala*.

Cada planta y cada árbol tenía un papel importante, y todos vistieron con sus mejores diseños y colores a la gran Madre; cada uno traía sus bastones y collares multicolores que embellecieron a la Madre Tierra. Se veía todo tan hermoso que *Nana* y *Baba* decidieron enviar un emisario para admirar su obra. Dicen los sabedores y las sabedoras de nuestra historia que este ser que vino no era un ser humano, era el padre de los árboles, de las plantas, de los arbustos, y su nombre era *Wago*²³. De él viene *Wala* (el tabaco).

Luego vino la creación de la planta *sia* (cacao), que vino adornada con collares de múltiples colores: azul, rojo, blanco, amarillo y negro. *Baba* y *Nana* le pusieron el nombre de *Ologeliginyabbilele*, y son los encargados de proteger a los enfermos a causa de algún espíritu de la naturaleza. El sahumerio del cacao es la medicina por excelencia para la protección de los niños y las niñas.

Después aparecieron otras plantas comestibles, como el *Masi* (plátano), que vino con su vestido largo hasta los pies, de color azul, verde y amarillo, adornado de collares multicolores, al cual los creadores lo llamaron *Olowalabbilele*.

Luego *Nana* y *Baba* crearon al hermano *Dalgwa* (ñame) y lo llamaron *Ologesubana*, y fue igualmente adornado con un vestido azul y sus collares también eran azules.

Podemos continuar enumerando miles de plantas y árboles que fueron poblados en las faldas de la madre tierra y que embellecieron su cuerpo. Los creadores la hicieron con sabiduría, con propiedades curativas, alimentos, artesanales, así como con la capacidad de elaborar instrumentos musicales para ser ejecutados en las fiestas ancestrales.

Las plantas de la naturaleza son nuestras hermanas y hermanos; todos nosotros dependemos de ellas, son quienes nos dan fuerza y tranquilidad; sabemos que, sin las plantas, la vida en el planeta tierra sería la muerte, si faltaran no respiraríamos el oxígeno.

Después de las plantas y de los árboles, vinieron distintas especies de animales a la tierra; cuando llegaron, los creadores ya habían mandado todo tipo de alimentos para que no pudieran pasar hambre, todo lo habían hecho con perfección y establecieron normas para que pudieran vivir en armonía con la Madre Tierra.

²³**Wago:** Es el padre de toda clase de árboles y de plantas. “Su nombre proviene de *wa*: humo y *go*: dedo. Este nombre nos indica que el personaje enviado por los creadores era un gran *Nele*, sabio y médico. El humo es muy importante dentro de nuestras ritualidades; por ejemplo, el humo del cacao protege las fiestas de las niñas” (Green, 2011, p.90).

Los creadores comenzaron a crear a los animales; el primero fue el *wedal* (saíno) y nombraron a *Olomulgiggalilele*, como jefe, encargado de cuidar a todos los saínos.

Finalmente, los creadores ubicaron a *Olobagga* (la ballena de oro), *Oloassu* (el jaguar de oro), *Oloño* (sapo de oro), *Olonagbe* (serpiente de oro) y *Olonia* (espíritu malo) en el contorno de la Madre Tierra para que pudieran vigilar y proteger la vida de la madre tierra, confiando que las futuras generaciones pudieran aprender el equilibrio, el respeto y la armonía de estos seres, pero sobre todo su amor hacia ella.

Así fue que la tierra fue poblada, su rostro de madre mostraba la alegría y su corazón se llenaba de satisfacción. Junto con los vientos y las nubes todos danzaron de satisfacción ya que estaban inaugurando la vida en la tierra con los olores y colores de la madre naturaleza; de esta forma ya estaban listos para recibir a los primeros seres humanos que cuidarían a este bello lugar, a nuestra morada, la Madre Tierra.

Después de haber creado a los árboles, las plantas y todos los animales, Baba y Nana enviaron a los primeros hombres y a las primeras mujeres a esta tierra, con el mandato de cuidar toda la creación. Ello no significaba que deberían sentirse por encima de otras criaturas, ni sentirse más poderosos que la naturaleza, al contrario, debían ser humildes y que su sabiduría la emplearan para defender todo lo que existe sobre la tierra; que sintieran que son parte de ella, que son sus hijas e hijos. Sobre todo, se les recordó que las plantas y los animales fueron los primeros en llegar, por lo tanto eran sus hermanas y hermanos mayores, a quienes les deberían respeto y obediencia.

Así vinieron los primeros seres que cuidarían este hermoso lugar, en el que finalmente ya todo estaba creado; simplemente lo debían ya cuidar, proteger y amar. *Olobilibebele*²⁴ (también conocido como Bilel) y *Olobursobe* (conocida como Bursob) fueron el primer hombre y la primera mujer en la tierra. Al cabo de algunos años tuvieron cinco hijos varones: *Gaana*, *Inue*, *Dobbegga*, *Gussugga* y *Ologunalilele*. Estos hombres al principio comenzaron a vivir bien y estaban pendientes del cuidado de la naturaleza, pero poco a poco comenzaron a desobedecer los mandatos de los creadores, a competir entre ellos y ver quién era el que tenía más poder, más sabiduría, más astucia; comenzaron entonces a maltratar a la Madre Tierra, a sonrojar su rostro. (Las autoridades cuando cuentan esta historia, realizan la analogía entre *Olobilibebele* con las grandes empresas multinacionales que también se creen dueñas de todos nuestros recursos, imponiéndonos megaproyectos que no respetan la vida, igual como ocurrió en la primera etapa de la tierra).

La primera mujer había sido enviada para proteger todas las cosas que estaban en la Madre Tierra, pero la codicia y la envidia pudieron más, igual que hizo su esposo *Olobilibebele* y

²⁴Green nos que «*olo*, "oro", que dentro de la concepción Dule es columna vertebral de la tierra; *billi* "capas de la tierra"; *i* "sensación de vacío" y *be* "segunda persona singular", que cuando las unimos, *ibe*, significan luz, "el sol", pero también "ser dueño de algo". Finalmente viene la palabra *lele*, "sabio ancestral"» (Green, 2011, p.98), que en la cultura Kuna indica el comportamiento que tuvo el primer hombre con la madre tierra creyéndose dueño de todo lo que en ella existía.

sus hijos causantes de la tristeza de la naturaleza por utilizar el poder para hacer la maldad en la tierra.

Los hijos igual que sus padres no obedecieron a los creadores, siguieron el camino de sus progenitores, haciendo maldades en todo al contorno de la Madre Tierra, causando estragos y dolores a toda la naturaleza.

Nana y Baba, preocupados por el mal comportamiento de sus primeros hijos e hijas en la Madre Tierra, deciden enviar a otros dos de sus hijos; en esta ocasión le correspondió a **Mago** que habitaba feliz en la morada de sus padres. Vino solo a esta casa grande, la tierra, y luego de permanecer varias lunas en la soledad de su choza y con deseos de una compañía, los creadores viendo su corazón triste enviaron a su hija **Ologwadule**.

Un día, cuando **Mago** llegó a su casita encontró a una mujer hermosa que estaba sentada en la hamaca y que no había visto antes; quedó estupefacto, sorprendido y lleno de interrogantes ante lo que veían sus ojos, y desde su corazón agradecía a los creadores por los muchos ruegos que había pedido en tantos momentos de soledad. Iguales pensamientos ocurrían en la mente de **Ologwadule**.

Un día, al despedirse el padre sol, llegó la madre noche y las hermanas estrellas titilaban en el firmamento naciente. **Mago** se dispuso a descansar, pero no dormía tranquilo al saber que, en el mismo sitio, muy cercano a él, estaba en la hamaca un ser tan hermoso; igual sucedía en el lecho de la hamaca de **Ologwadule**. A pesar de la atracción que sentía el uno por el otro, lo único que se atrevieron a hacer fue mover sus respectivas hamacas un poco hacia el centro de la gran choza. Así pasaron la primera noche y no murmuraron ninguna palabra, solamente cada anochecer corrían las hamacas al centro de la gran casa un poco más. Así completaron ocho soles, hasta que al final las dos hamacas se juntaron, de igual manera ellos dos, como diseño de los creadores.

Cuando se acercaron surgieron las primeras palabras. "¿Quién eres tú y de dónde vienes?", dijo **Ologwadule**. **Mago** le respondió que él vivía feliz en la morada de sus padres, disfrutando la belleza del reino de sus progenitores, pero que **Baba** y **Nana** lo habían enviado a cuidar la belleza de la tierra, y hacer posible el cambio de la conciencia de la mente y el corazón de los hombres y mujeres que le estaban haciendo mucho daño; que él había venido para señalar la luz y la paz en esta tierra. De la misma manera contestó la **Ologwadule**, que los creadores, preocupados por la situación de la tierra, la habían enviado para cuidar y defender la tierra, porque estaba siendo maltratada por sus propios hijos e hijas.

Nana Ologwadule y **Baba Mago** tuvieron dos hijos: **Nana Gabayay** y **Massi Olonidalibibilele** (**massi** significa "muchacho"). Ellos no pudieron disfrutar el calor de sus padres, ya que su madre **Nana Ologwadule** pronto los dejó y regresó a la morada de sus padres. Cuando vino la muerte de la madre **Ologwadule**, toda la naturaleza se estremeció; la tierra retomó las fuerzas de la madre y con ella fortaleció cada rincón.

Baba Mago también fue llamado por **Nanadummadi** y **Babadummadi**, pero antes de irse a la casa grande de los creadores confió a **Baba Uaaggwa**, también llamado **Olosalwiwiginya** (el hombre pez) para que él educara y cuidara a las criaturas que apenas estaban comenzando

la vida. Por eso se dice que *Nana Gabayay* y *Massi Olonidalibibilele* crecieron en la casa de este abuelo hasta que tuvieron más años para irse a vivir solos.

Nana Gabayay y *Baba Olonidalibibilele* eran sabios y comenzaron a seguir las huellas de sus padres, observando y aprendiendo de cada ser que habitaba su casa, la tierra. *Baba Olosalwiwiginya* les llevó a una casa grande que su padre y su madre habían construido antes de hacer el gran viaje a la morada de los creadores. Allí encontraron todos los instrumentos de trabajo y de música que sus padres habían creado y ante sus ojos apareció todo el conocimiento que de ellos heredaron.

Poco a poco fueron entendiendo su labor en esta tierra, la cual era proteger y amar cada rincón del planeta que estaba bajo su cuidado. En toda la comarca corrió la voz de la sabiduría de los dos hermanos y comenzaron a llegar distintos animales a su casa para escuchar sus profundos conocimientos sobre cada una de las maravillas de la naturaleza.

Así se fueron convirtiendo en una esperanza para aquellos seres que venían sufriendo los estragos de la primera generación (Green, 2011, p.80-103).

2.2.1 Nana Gabayay y Olonidalibibilele nacen en la tierra para armonizar la creación.

Este segundo relato oral también hace parte de la columna vertebral de la sabiduría de la comunidad Kuna y es parte de la continuación del primero:

En el capítulo anterior abordamos la difícil situación que afrontaba la Madre Tierra por causa de los primeros hombres y las primeras mujeres que Nana y Baba, los creadores, habían enviado para cuidar de ella y quienes no siguieron el camino que se les había trazado. Por ello, preocupados por la suerte de la tierra y de los seres que la habitan, los creadores decidieron enviar a *Dada Mago* y a *Nana Ologwadule*, de esa unión nacieron *Nana Gabayay* y *Olonidalibibilele*, y de ese incesto nacieron los siete hermanos: *Ibelele* (también *Iblel*, *Olowagbibibilele*), *Ollele*, *Iggaliler*, *Olosunnibelele*, *Uudule*, *Gwadgwadule*, *Igwaoginyabilele* (también *Bugasui* y *Bugsu*) y su hermana *Olowagli* (la única mujer y a quien también se la conoce con el nombre de *Ologunasobe*).

Cuando los creadores Nanadummadi y Babadummadi habían enviado a Dada Mago y Nana Ologwadule para armonizar la comunidad en el territorio de Abya Yala, aconsejaron desde las cosas sencillas y luego desde las cosas grandes, para agradecer a los creadores. Ellos tuvieron un hijo y una hija, *Olonidalibibilele* y *Nana Gabayay*, quienes desde muy temprana edad quedaron huérfanos y debieron asumir todos los trabajos necesarios para mantener la armonía entre los diversos seres de la tierra y reafirmar así su amor por los creadores, que era infinito. Ellos sabían que los primeros habitantes, Bilel y sus hijos no estaban trabajando para el cuidado de la tierra, sino al contrario, estaban haciendo sufrir a la Madre Tierra al estar compitiendo entre ellos, luchando por el poder.

Los hermanos, *Olonidalibibilele* y *Nana Gabayay*, desde que llegaron a esta tierra, comenzaron con todas sus fuerzas a dedicarse a su cuidado y a vigilar todos los contornos de la tierra joven; ellos sabían que todo lo que estaban haciendo era por la felicidad de todos los seres que la habitan. De tantos esfuerzos y preocupaciones que tuvieron, los dos hermanos se olvidaron de su propia felicidad, de sus afectos como seres vivos, que necesitan ser amados. Nos cuenta la historia que en el transcurso del primer tiempo de la humanidad sucedió entonces un incesto entre los hermanos *Olonidalibibilele* y *Nana Gabayay*; la explicación que se nos da es que los futuros defensores de la Madre Tierra no podían nacer del vientre de una mujer que estaba haciendo daño a la tierra; debían nacer desde el vientre de una mujer buena, valerosa, luchadora y amante de la naturaleza.

El seno de la madre *Nana Gabayay* se convirtió en una gota de esperanza para todos los seres de esta tierra y encendió así una luz frente a la oscuridad que los primeros hombres y las primeras mujeres de la primera generación le estaban ocasionando, los cuales, aunque eran sabios, habían desviado su misión en esta tierra. No querían ya obedecer los designios de los creadores y era mucho más fuerte su arrogancia y prepotencia de creer que solamente ellos tenían la razón, de creer que eran más fuertes que los propios creadores.

Cuando *Nana Gabayay* y su hermano *Olonidalibibilele* llegaron a la tierra, comenzaron a gobernar a esta humanidad de una manera colectiva y los trabajos que hacían para buscar los alimentos eran estrictamente los necesarios para la armonía con la naturaleza. En esos tiempos los animales eran humanos y en la convivencia con ellos, sus comportamientos inadecuados contagiaron al hermano *Olonidalibibilele*, quien, al no encontrar pareja, terminó visitando a su propia hermana por las noches, la cual, por lo regular, cansada de sus arduas labores, se quedaba dormida profundamente. Cuando ella se despertaba por las mañanas se daba cuenta que su *gassi* (hamaca) había sido profanada por alguien y entonces comenzó a hacer averiguaciones en toda la comarca sobre ese ser que la visitaba todas las noches, sin sospechar que era su propio hermano que profanaba la tranquilidad de sus sueños.

Nana Gabayay comenzó a llamar a distintos animales para que la despertaran. Primero llamó al *gu* (piojo), pero no hizo el trabajo de despertarla, por eso lo aplastó entre sus dientes y lo escupió; luego llamó al *genu* (garrapata) que tampoco la despertó y luego llamó a otro animal, en esta oportunidad al *igli* (arriera), quien por lo mismo fue castigada. De tanto insistir a diferentes animales, finalmente le tocó al *wewe* (saltamontes). *Nana Gabayay* entonces preparó en un totumo sumo de las semillas de *sabdul* (jagua) y lo depositó debajo de su hamaca.

Cuando la madre noche cuidaba el contorno de la tierra, el hermano *Olonidalibibilele* se acercó a la hamaca de su hermana y entonces el saltamontes con un pequeño mordisco la despertó. Ella con mucha calma untó sus manos con la pintura de la jagua y manchó el rostro del desconocido. El hermano presuroso corrió al lecho del gran río, pero *Nana Gabayay*, como mujer creadora, secó todos los barriles de las aguas de los ríos, de las quebradas, no dejando ni una gota en las totumas de las casas. Por eso su hermano sólo pudo esconder su rostro en el último rincón que quedaba, al interior de su hamaca, utilizando las sábanas para tapar su rostro.

Tarde o temprano Nana Gabayay se daría cuenta que la persona que la visitaba todas las noches era su propio hermano porque pasados varios días él no se levantaba y al quitarle ella la sábana que lo cubría quedaron descubiertas las manchas de la pintura de la jagua en su rostro.

Avergonzado el hermano *Olonidalibbibilele* decide dejar la casa materna, pero su hermana *Nana Gabayay* tuvo mayor entendimiento del conflicto de su hermano, interpretó lo que estaba sucediendo como un designio de los creadores y aceptó con clara conciencia la situación. Ella comprendió que lo sucedido era para proteger la tierra, ya que ellos dos eran las únicas personas que quedaban para cuidarla. Ella había aceptado la verdad de su historia porque sabía que detrás de ellos dos vendrían los verdaderos hijos e hijas de la Madre Tierra, los verdaderos Gunadule; pero su hermano en su locura no lo veía así y decidió alejarse definitivamente de la casa.

A pesar de sus ruegos, su hermano *Olonidalibbibilele* decide alejarse de la casa materna, entonando una melodía al son del *dolo* (instrumento de viento, que desafortunadamente ya no existe). Por su parte, su hermana trata de alcanzarle y persuadirle que se quede en la casa; pero su hermano no quiere quedarse más allí y trata de alejarse cada vez más.

Ella lo sigue y al poco rato se da cuenta que no lleva consigo la canastilla con hilos de algodón para tejer las hamacas. Regresa entonces a la casa, recoge las cosas y continúa el mismo camino siguiendo la melodía del *dolo*. Cuando ya está cerca de su hermano, se da cuenta nuevamente que volvió a olvidarse de algo y regresa enseguida a la casa, pero al volver donde había dejado a su hermano, ya no escucha más la melodía del instrumento y no lo encuentra. Se da cuenta entonces que ha perdido definitivamente el rastro de su hermano.

Nana Gabayay redobla sus fuerzas y prosigue el camino; a su paso va encontrando diferentes pájaros y ella les va preguntando sobre el paradero de su hermano. Los hombres pájaros comienzan a pedirle pedazos de *ubsan samilaedi* (algodón)⁴. La madre *Gabayay*, como necesitaba saber del paradero de su hermano, comienza a repartirles pedazos de algodón para recibir a cambio noticias suyas. Pero los pájaros no decían nada y definitivamente no logró encontrarlo.

Luego de haber caminado tanto en la espesura de la selva, *Nana Gabayay* no supo dónde continuar su travesía. Entonces buscó una *sabga* (hoja de bijao) que al tirarla al suelo pudiera señalarle el camino a seguir. Así pudo continuar por un buen tiempo en busca de su hermano.

Después de mucho andar, *Nana Gabayay* divisó a lo lejos un gran río donde mucha gente se bañaba; eran los seres peces. Pero ya su hermano *Olonidalibbibilele* había emprendido el viaje hacia la bóveda celeste, la morada de sus abuelos, para permanecer para siempre en ella. *Nana Gabayay* ya nunca lo podría encontrar pues él estaba fuera del espacio de la tierra; se había convertido en la luna como designio de los creadores.

Cuando *Nana Gabayay* llegó al río, en vez de seguir de largo, se quedó allí sorprendida ante el espectáculo de los seres peces que nadaban y se divertían para alegrar a su gente.

Nana Gabayay bajó al lecho del gran río y desde una distancia prudente comenzó a observar a los seres peces. En el sitio donde ella se encontraba había muchos sembrados de *dagge*

(pringamoza) de distintas especies y colores: *arad* (azul), *winsib daggennaiye* (blanco), *mar dagge naiye* (el color del rayo), esta planta protegió a la vida que se venía tejiendo en el vientre de *Nana Gabayay*, fue como un baño medicinal. Por eso los sabios y las sabias dicen que la pringamoza es prodigiosa, porque señaló el camino a la madre *Gabayay* y la protegió; hoy nuestros botánicos siguen utilizando esta planta para curar los males del cuerpo.

Nana Gabayay caminó un rato, luego divisó a lo lejos una aldea y apuró el paso. Era la aldea habitada por las abuelas ranas: *Mu Gunyay*, *Mu Ologuglili*, *Mu Ologundili* y *Mu Igwasob*. Ellas acogieron a la madre *Gabayay*, se alegraron y gratificaron a los creadores por esta visita pues veían en ella a un ser extraordinario; el olor y perfume del cuerpo de *Nana Gabayay* se esparcía a una distancia de cuatro días; esto es, escalando una montaña por cuatro días era posible percibirlo hasta en la cuarta capa de la tierra.

Las abuelas ranas mantenían escondida a *Nana Gabayay* dentro de una tinaja, para que los jóvenes peces no advirtieran su presencia y la devoraran. Por eso cada vez que se alejaban de la casa, *Nana Gabayay* salía de su escondite para seguir con sus labores creando distintos objetos de barro y enseñándole este arte a las abuelas ranas. Los jóvenes peces, hijos de las abuelas ranas, cada vez que se acercaban percibían el olor dulce de *Nana Gabayay* y decían: "¡*Que olor tan dulce!* ¡*Qué olor tan dulce!* ¿*De dónde viene el olor a piña?*" Y las abuelas ranas les contestaban: "¿*cuándo ustedes han sembrado piña?* Ustedes nunca se han dedicado a cultivar la piña." Así contestaban las abuelas ranas y enseguida los jóvenes peces volvían al regazo de la gran madre río para seguir jugando con su corriente.

Pasaron varios soles. La abuela *Mu Gunyay* comenzó a elaborar vasijas de barro de distintos tamaños, grandes y pequeños, que aprendió de la madre *Gabayay*. Por otro lado, los hijos de las abuelas ranas, cada vez que salían del agua, volvían a repetir: "¡*Qué olor tan dulce huele!*, ¡*qué olor tan dulce huele!* ¿*De dónde viene ese olor a piña?*"

Un día, nos cuenta el sabio Horacio Méndez, ocurrió una epidemia de escupir de forma frecuente en la aldea de las abuelas ranas, por eso ellas comenzaron a buscar de manera afanosa distintos escondites para que sus hijos peces no descubrieran a la *Nana Gabayay*, porque ellas sabían que si algún día se descubría su presencia iba a ocurrir una tragedia.

Y finalmente ocurre lo que se temía. Un día, cuando el sol se había asomado a la superficie de la tierra, los jóvenes peces subieron a la casa de las abuelas ranas, cansados de haber jugado con las corrientes del río. Al entrar vociferaron lo siguiente: "¡*Qué olor tan dulce huele!*, ¡*qué olor tan dulce huele!*, ¿*de dónde viene el olor a piña?*" *Nana Gabayay*, que estaba en su escondite, en el zarzo de la casa, carraspeó repentinamente. Los jóvenes peces reaccionaron y se dieron cuenta de la presencia de una mujer; enseguida subieron y se la llevaron al regazo del gran río, para allí devorarla.

Las abuelas ranas, que sabían que *Nana Gabayay* tenía vida en su vientre, antes de que se la llevaran, alcanzaron a suplicarle a sus hijos que respetaran a *samur selegwad* (la placenta). Ellos obedecieron y de esa manera las abuelas ranas comenzaron su faena de tratar de hacer posible el nacimiento de la vida que aquella llevaba en sus entrañas.

Las abuelas ranas comenzaron a trabajar para permitir el nacimiento de los hijos de la *Nana Gabayay* y la primera *medde* (tinaja) que utilizaron fue *Nabsalimedde*.

Cuando comenzó a calentarse poco a poco y con la fuerza que traían los hermanos, esta tinaja no resistió, y por lo tanto las abuelas ranas tuvieron que disponer de una nueva tinaja, en esa ocasión le correspondió a *Uanamedde*, pero ocurrió exactamente como a la primera tinaja. La tercera tinaja fue *Olodulinamedde*, pero la historia volvió a repetirse, tampoco resistió a la fuerza de estos personajes que venían a este mundo.

Las abuelas ranas trabajaban mucho, volvieron a colocar la cuarta tinaja, en esa ocasión le correspondió a *Wiggunamedde*, que tampoco pudo lograr el objetivo de permitir el nacimiento de los siete hermanos y de su hermana *Olowagli*.

Las abuelas ranas siguieron buscando por todos lados la mejor tinaja, en esta ocasión colocaron la quinta, que correspondió a *Mursiggamedde* y que tampoco pudo lograr su objetivo, pues volvió a repetirse como en las tinajas anteriores. Luego seleccionaron a las tinajas *Ibalinamedde*, *Ibedinangimedde*, y *Ganamedde*, hasta que finalmente le correspondió a la tinaja *Ibenamedde*. Así narra Horacio Méndez: "*Oloibenadarmeddeye, dulinadar, olo ibenamedde duliye duliye boomedde. Olonaggiba duliye boomedde, Oloiwgabaye duilimedde*" (tinajón de oro, del pájaro barrero, tinajón de oro, barrero, barrero, tinajón de paz y de armonía. Tinajón del corazón del almendro, del pájaro barrero trajeron la tinaja de paz).

Luego de invocar a los creadores y a la naturaleza, las abuelas ranas colocaron la tinaja *Ibenamedde* en el fogón de la vida, y de una forma maravillosa, los creadores con sus pinceles comenzaron a dibujar el rostro de la gran madre *Nana Gabayay* en las espumas de las aguas de la tinaja: "*Olo medde bibbirmagnagus, medde saggimagnagus, medde duumagnagus, bela gordig agbinma soge, an Nan ibaggar wagar nagumai*" (Con el calor la tinaja comenzó a moverse, comenzó a tejer con finas telarañas de oro el rostro de la madre *Nana Gabayay*).

Después que apareció el rostro de *Nana Gabayay* en las aguas burbujeantes de la tinaja *Ibenamedde*, las abuelas ranas supieron que pronto vendría un ser extraordinario para la humanidad naciente. Efectivamente, al borde de la tinaja del barro cocido se asomó el gallo y anunció con su canto: *goggorrigoo Ibelele*, lo cual indicó a las abuelas ranas que la criatura que nacería, llevaría por nombre *Ibelele*. "*Olomedde bibbirmagnai, olomedde saggimagnai, olomedde duumagnai, bela gordig agbinnai*", "An Nangan wagar nagumai" (la tinaja daba vueltas, la tinaja tejía, la tinaja originaba; el agua daba vueltas para tejer con finas telarañas del color de oro; de las pequeñas y grandes espumas, comenzó a florecer el rostro de la madre *Nana Gabayay*).

La tinaja continuó su labor y todas las ranas observaban maravilladas los acontecimientos que estaban sucediendo. Nuevamente el gallo se asomó y cantó: "*Ibelele*"; enseguida surgió desde la tinaja una criatura que las abuelas ranas recibieron con mucho cariño y entusiasmo, y como había anunciado el gallo por medio de su canto, le pusieron el nombre de *Ibelele*.

La tinaja siguió trabajando con las mejores leñas seleccionadas por las abuelas ranas; de repente comenzó a aparecer en la superficie del agua el rostro de la madre **Gabayay** y, de una manera prodigiosa, nuevamente el gallo se asomó y entonó su canto: "**goggorrigo, Ololele**"; y las abuelas ranas conversaron entre ellas y dijeron que el niño que iba a nacer se llamaría **Ololele**.

A medida que la tinaja trabajaba, a medida que el gran padre fuego hacía posible la vida, comenzaron a ocurrir distintos nacimientos y antes de cada uno siempre se asomaba dos veces el gallo entonando el nombre de la criatura.

La tinaja seguía trabajando, las abuelas ranas continuaron atendiendo el vientre de la vida, el agua volvió a estremecerse nuevamente y en el centro de la tinaja en medio de las espumas del agua volvió a aparecer la imagen de la madre *Nana Gabayay "an Nan ibaggagwale wagar nagumai"* (a medida que iban naciendo, aparecían en la tinaja el rostro de la madre *Nana Gabayay*). Nuevamente el gallo se asomó y entonó su canto: "**goggorrigo, Olowigabibilele**"; las abuelas ranas conversaron entre ellas y dijeron que el niño que iba a nacer se llamaría **Olowigabibilele**.

El cuarto nacimiento le correspondió al abuelo **Olosunnibelele**, "*Olosunnibeler nodiye, mugan sogdaggen soge*", dijeron las abuelas ranas (el niño que nacería se llamaría **Olosunnibelele**). Las abuelas ranas lo recibieron con gran regocijo que agradecieron a los creadores por este regalo tan maravilloso que brotaba desde el vientre de la tinaja.

La jornada era intensa, la tinaja trabajaba sin descanso y las abuelas ranas no dormían por estar atentas a los nacimientos de los seres que algún día iban a poner el orden en este espacio terrenal. El quinto nacimiento le tocó al abuelo **Uudule**, "*buudur nodiye, mugan sogdaggen soge*" (las abuelas ranas decían que el próximo en nacer se llamaría **Uudule**).

Las abuelas ranas nuevamente observan la tinaja en movimiento y expresan: "*Ologwaggwad nodiye, mugan sogdaggen, sogdaggen soge*" (el próximo nacimiento será **Ologwaggwad**). Al igual que en los anteriores nacimientos, las abuelas ranas acomodaron bien la tinaja en el fogón y las leñas fueron colocadas armónicamente para que el abuelo fuego no ardiera demasiado, sino de forma suave; invocaron a los grandes vientos que procediera a soplar suavemente para que el nacimiento no tuviera complicaciones y el calor del fuego estuviera en armonía.

Las abuelas ranas dispusieron que la tinaja siguiera trabajando y que las mejores leñas siguieran su faena, para que el abuelo fuego tuviera la facilidad de traer poco a poco desde el centro de la tinaja al abuelo guerrero **Igwaoginyabilele**: "*Bugsu, nodiye mugan sogdaggen, soge*", decían las abuelas ranas (que ya estaba próximo en llegar **Igwaoginyabilele**, también conocido con el nombre **Olobugasui** o **Bugsu**).

El último nacimiento le correspondió a la única mujer, a la niña **Ologwagli**. Las abuelas ranas comenzaron a preparar nuevamente la tinaja, comenzaron a recoger nuevamente los trozos de las mejores leñas de la naturaleza y acudieron al gran padre fuego para posibilitar el nacimiento de la última criatura para completar el número ocho. Cuando todo quedó listo

para el gran nacimiento, la tinaja crujía, se estremecía, se movía, comenzaban a subir las pequeñas y grandes espumas en el vientre de la tinaja.

En la superficie del agua comenzó a dibujarse una imagen como una fina telaraña todavía débil, pero poco a poco comenzó a endurecerse hasta quedar fortalecida y las pequeñas espumas comenzaron a subir suavemente hasta el borde de la gran tinaja *Ibenamedde*. Nuevamente apareció el gran gallo, se sentó al filo de la tinaja y entonó su cantar: "*Oloowagliii solaba sanadabyé*", "que Olowagli ya se aproxima, se acerca, ya viene", dijeron las abuelas que estaban atentas al canto del gallo, que era una niña y sería la última en nacer y la única mujer en medio de los siete hermanos. *Olowagli* es el nombre de una gran mujer, la hermana de los siete hermanos que también luchó por la liberación de la Madre Tierra, y por lo tanto nuestra existencia en esta tierra es para el bien de la humanidad y para los demás seres que vivimos en ella.

Son ocho nacimientos; era imposible que una sola abuela rana pudiera encargarse de los cuidados de todos los hermanos, de manera que las cuatro abuelas ranas, cada una se encargó y se hizo responsable del cuidado de dos hermanos, así: *Muu Ologunyay* dio sus pechos a *Ibelele*, y a *Ololele*. *Muu Olobuglili* se encargó de *Olowiggalilele* y *Olosunnibelele*. *Muu Ologundili* amamantó a *Buudule* y a *Ologwadgwaddule* (*Ologaglibibilele*). Finalmente, *Muu Igwasob* cuidó de *Igwaoginyabbilele* (*Bugasui* o *Bugsu*) y de *Olowagli*.

Los ocho nuevos seres eran unas criaturas hermosas y la niña *Olowagli* todavía más en medio de sus hermanos. Cuando eran bebés estos hermanos lloraban mucho y no había manera de consolarlos. Como las abuelas ranas no sabían cómo apaciguar los llantos de las criaturas, empezaron a inventar distintos objetos para ver si de esa manera podían calmarlos. Inventaron *na sulbaabagga* (nombre de la maraca), para entretener el llanto de estos niños sabios por algunos días. Pero estas criaturas crecían rápidamente y eran muy inquietas, y a medida que pasaban los días el llanto regresaba y las abuelas ranas volvían a inventar objetos para su distracción.

Y las abuelas volvieron a inventar otros objetos, como fueron distintas *gammu* (flautillas), instrumentos musicales de viento hechos de carrizo, para que pudieran entretenerse por algunos días. Ellas buscaban la mejor manera de contentar a las criaturas, pero les resultaba difícil ya que los bebés no se contentaban con un sólo objeto, sino con diferentes juguetes que las abuelas les ranas hacían.

Otro día las abuelas ranas inventaron *sianala* (brasero hecho de barro) de diferentes tamaños y de variados diseños para que los ocho hermanos pudieran jugar; pero no pasó mucho tiempo, nuevamente se cansaron y las lágrimas volvieron a asomarse en sus ojos.

Las abuelas ranas buscaron nuevamente estrategias para contentar a los niños y a la niña *Olowagli*. En esta ocasión elaboraron los *nasgugu* (arcos de flechas), que también se pueden llamar con el nombre de *ani gwenadye* (mi hermano). Las abuelas fabricaron los arcos pequeños para los niños y la niña *Olowagli*, quien, al igual que sus hermanos, era diestra en el manejo de este instrumento de pesca y de cacería.

Un día las abuelas ranas llevaron a los hermanos cerca de la orilla del río cuando todavía no podían caminar, y desde allí lanzaban flechas a la corriente donde abundaban miles de peces; en ocasiones podían enzarzar hasta dos peces en un mismo arpón. Todos eran expertos en el manejo de los arcos y la hermana *Olowagli* tenía una puntería asombrosa. Por eso nos ha dicho nuestro maestro Horacio Méndez, que los hermanos desde muy pequeños comenzaron a alimentar a toda la aldea de las abuelas ranas y a sus hijos e hijas, y así mismo podemos decir que ellos fueron autosuficientes desde que eran niños, ya que se rebuscaban su propio alimento.

A medida que iban creciendo, *Olowagli* y sus hermanos comenzaron a alejarse de la aldea en busca de alimentos cerca del nacimiento de los ríos y las quebradas. Cuando regresaban venían con mucha abundancia de comida con la cual alimentaban a toda la aldea; de esa manera las abuelas ranas se contentaban y repartían la pesca entre ellas mismas.

Así transcurrieron muchos soles y lunas en esta aldea; los hermanos seguían con su trabajo diario, buscando alimentos y haciendo diferentes oficios. Hasta que un día se adentraron más en la selva y encontraron una manada de monos *surwega* (mono cariblanco), comiendo guamas. Los hermanos les pidieron el favor de bajarles algunas guamas, pero los monos no obedecieron a esta petición. *Ibelele* entonces preparó su arco y lanzó una flecha que pasó rozando la cabeza de uno de los monos, que gritó: *gwelnoo* (haciendo referencia a las abuelas ranas).

Bugasui o *Igwaoginyabbilele*, el hermano más pequeño, al ver que su hermano mayor había fallado, tensó su arco de flecha y disparó directamente a la cabeza del animal. Enseguida el mono cayó al suelo e *Ibelele* tomó el animal, le arrancó la cabeza y la cola, y seguidamente las cambió, es decir, la cola la colocó en la cabeza y la cabeza en la cola, y la tuvo zigzagueando ocho veces y luego la tiró a un árbol donde el mono quedó colgado de su cola; desde entonces, la cola fue la parte más importante de este ser. Era la primera vez que utilizaban su poder y en toda la comarca se difundió la noticia de lo que eran capaces de hacer los ocho hermanos, por lo que fueron muy respetados.

Cada día crecían y, curiosos, querían conocer más y más los secretos y la riqueza de la selva, por lo cual se alejaban cada vez más adentrándose en la espesura de las montañas. Un día, cuando estaban sentados a orillas del río *Oloisbegundiwala*, comenzaron a mirarse uno a uno en las aguas cristalinas, profundas y transparentes; ahí pudieron vislumbrar sus rostros y notaron que entre ellos eran iguales, sumamente parecidos, como si una misma mano prodigiosa hubiera moldeado sus rostros.

Reconocieron ahí que ellos procedían de un solo tronco genealógico, de la misma sangre, del mismo origen; de esa manera se convirtió en un ritual diario el contemplar sus rostros en el espejo del gran río *Oloisbegundiwala*. Esta escena comenzó a repetirse, hasta que un día con mucho tino contemplaron no solo sus rostros sino cada parte de sus cuerpos. *Ibelele* entonces expresó que la belleza de su hermana *Olowagli* era superior a todos; su cabellera negra de color azabache era insuperable y la forma en que caía sobre sus espaldas resaltaba su gran belleza en medio de sus hermanos y demás habitantes de la aldea.

Un día, *Olowagli* y sus hermanos llegaron a la casa y se reunieron alrededor de las abuelas ranas para plantear una inquietud que no les dejaba descansar tranquilos. Entonces preguntaron a la abuela ***Mu Gunyay***: "Madre, la diferencia es muy grande entre nosotros y ustedes; hemos visto en las cristalinas aguas del río que nuestros rostros y nuestros cuerpos son muy diferentes a los de ustedes. Sobre todo, nuestra hermana *Olowagli*, como mujer, en nada se parece a ustedes". Y añadieron: "Tenemos nuestra nariz, mientras que ustedes no la tienen; la piel de ustedes es carrasposa y la figura de ustedes es menuda". Cuando las abuelas ranas escucharon este comentario, una de ellas se levantó con voz enérgica y, sacando las tetas antes sus hijos, dijo: "¿Y quiénes de ustedes no se amamantaron de esta teta? No nos hablen así porque nos ofenden, nos entristece". Y agregó: "Ustedes no se parecen en nada a nosotras porque ustedes tienen el rostro de su padre, que en paz descanse".

Estas palabras dieron tranquilidad al corazón de los ocho hermanos y siguieron con sus faenas diarias. Otro día, al llegar a su casa, encontraron que las abuelas ranas tenían bien arreglado el rostro y la nariz perfilada porque cada una se había hecho de barro una nariz postiza; entonces ellos les expresaron que nada iba a cambiar al cambiarse la cara. Sin pronunciar palabras, las abuelas ranas se quitaron las máscaras y ellos no preguntaron más para no ofenderlas nuevamente.

Después de haber transcurrido varias lunas y haber sido testigos del ir y venir de los veranos y los inviernos en esta Madre Tierra, los siete hermanos y su hermana *Olowagli* comenzaron a evidenciar el engaño que las abuelas ranas les habían hecho de ocultar su verdadera historia.

Cierto día que se encontraban en medio de la espesura de la selva, escucharon el canto del *welwel* (el tucán), que estaba sentado en la rama de un árbol. El tucán con su pico largo y sus pechos de plumaje negro, amarillo y rojo les estaba tratando de enviar un mensaje: "*Welle Welle, Welle Welle, dolii - Ani ibinuedi dolesmar iddoleye - Ibelele na gwenadganga sogdaggen sog*"; "parece que algo sagrado que nos pertenece, nos fue arrebatado y devorado", logró descifrar el hermano *Ibelele* a su hermana y hermanos, pero sin entender muy bien su significado. Era la primera vez que escuchaban un mensaje por medio del canto de un ave.

Entonces el tucán volvió a insistir desde las ramas de un árbol:

Welle welle, welle welle, dolii

Welle welle, welle welle, dolii

Olowagli y sus hermanos se miraron entre ellos con mucho asombro y quedaron estupefactos ante lo que iba traduciendo su hermano *Ibelele*, referente a una persona de gran sabiduría que fue tragada por alguien. Pensaron unos segundos, hilando la realidad de sus vidas con la sabiduría del mensaje y al no poder entender qué significaba, siguieron su camino.

Después de efectuar dos vueltas a una montaña, llegaron a un sendero que conducía a un río. Allí tropezaron con una bandada de *saligagga* (diostedés) que comían semillas en un árbol y que, al ver a los siete hermanos y a su hermana *Olowagli*, entonaron la siguiente melodía:

"Saligagga Saligagga, dolii", goddeda daggensoge

"Ani ibi nued dolesmarye, anga siggwi sogmar sog"
"Saligagga, saligagga, dilindo, dilindo", goddeda sog
"Bule nagbi gue siggwi sargagde namagde be iddoye.
Ani ibinued dolesmarye" - Ibelele na gwenadganga sog daggensoge.

Ibelele, el hermano mayor, preocupado por esto, volvió a decirle a su hermana y hermanos que el contenido del mensaje iba a enlutar sus corazones, porque la persona que fue devorada representaba a un ser muy importante en sus vidas, era parte de sus huesos. Nuevamente el silencio se apoderó de todos, un viento helado cubrió sus rostros mientras trataban de hilar la realidad de sus vidas con el canto del *saligagga* y el canto del *welwel*. Volvieron a quedarse en silencio sin haber logrado comprender la totalidad del mensaje, pero ya la tristeza y la preocupación se había apoderado de sus corazones.

Nada sería igual de ahora en adelante, porque después de estos dos cantos la duda les embargaba y la faena de buscar alimentos para la aldea de las abuelas ranas ya no era su prioridad. Un amanecer, cuando el silencio todavía estaba en su punto, apareció de repente el *sigli* (pavón), sentado en un árbol de *igwa* (almendro). El *sigli* sería el tercer pájaro que les traería aún más dolor, pero a la vez tranquilidad porque sería quien les daría definitivamente más elementos para entender su tragedia:

Yalasegguli, yalasegguli, mmm, mmm
Segguli, mmm ": sigli barmagmai sog
Inanaargiggilelee bei nana dosaa - sigli namagsoge

Los ocho hermanos escucharon atentos el canto y se sorprendieron del mensaje. La revelación que hacía el *sigli* ya era muy clara, pues la persona que se venía mencionando y cuya vida fue arrebatada era su propia madre y fue *Inanaalgiggilele*, uno de los peces hijos de las abuelas ranas, quien la devoró ("bei nana dosaa").

Después de conocer la historia de sus falsas madres por medio de los cantos del tucán, el diostedé, el pavón, *Ibelele*, *Olowagli* y sus otros hermanos se dispusieron a profundizar en cómo vinieron a esta tierra y así llegar al origen de su verdadera madre. Con la ayuda de las plantas medicinales, el fuego, el agua y el viento, seres que se ofrecieron para ayudarles en la búsqueda del conocimiento, *Olowagli* y sus hermanos prepararon sus oídos, corazones y olfatos para conversar y adquirir la sabiduría que les permitiera "Nana galabulba oduloged igala", "recuperar y revivir los huesos de la madre Nana Gabayay".

Construyeron entonces un enorme *sumba* (lugar encerrado para realizar baños medicinales), en el cual permanecieron ocho días, durante los cuales realizaron la ceremonia del *walued* (fumada de la pipa de la paz), que les permitió, a través de visiones, viajar a distintas capas de la tierra y de la atmósfera. Allí, *Olowagli*, la única mujer, obtuvo esta visión que relató a sus hermanos: "Por mucho tiempo fuimos engañados por las abuelas ranas, que realmente no eran nuestras progenitoras. Nuestra verdadera madre fue devorada por los peces, hijos de las abuelas ranas, que no pertenecen al mismo linaje de nosotros. Los huesos de nuestra madre quedaron esparcidos a lo largo del río". A su vez, el hermano mayor *Ibelele*, quien deseaba de todo corazón encontrar los restos de su madre, en su viaje de ascenso y descenso a

diferentes niveles del cosmos, se dio cuenta en sus visiones que el papel de él, su hermana y sus hermanos debía ser darle paz y equilibrio a la tierra que estaba en caos por culpa de la familia de *Bilel* y *Oloulgunalilele*.

Luego de saber la historia de su verdadera madre, *Olowagli* entretejió con sus finas manos y distintos colores de algodón a *Oloyaldua gassi* (hamaca), donde luego serían depositados los huesos de su madre, mientras sus hermanos afanosamente buscaban distintas raíces y tallos selectos que crecen a la orilla de los ríos, quebradas, manantiales y lagunas, para revivirla.

Ibelele y sus hermanos colocaron la hamaca en la sumba, se encerraron nuevamente en ella y en visiones comenzaron a visitar distintos ríos para encontrar los huesos de su madre. Aquel invocó a todos los seres buenos de la naturaleza y del universo para que juntos trabajaran en la búsqueda de los restos de su madre. En cada río exploraban cada rincón, tanto de la superficie como en las capas profundas, y cada vez que movían las piedras o las raíces de los grandes árboles, cimentadas en las orillas del río, *Ibelele* llamaba a su madre, confiando percibir un suspiro o un gemido, sin ningún resultado. Cuando llegaron a buscarla en el río *Igbildidiwala*, escucharon el murmullo de una voz apagada. *Ibelele* se dio cuenta que los huesos de su madre estaban dispersos a lo largo del río y requerían reunirlos en un solo lugar, para luego llevarlos a la hamaca sagrada, pero los peces que la habían tragado les desviaban de su búsqueda.

Ibelele reunió entonces a sus aliados, entre ellos los *badumal* (patos silvestres), *dabgalamal* (garzos) y *numal* (tórtolas de agua), quienes se encargaron de distribuir el *naa* (barbasco) en las profundidades de las aguas y la superficie del río para de esa manera evitar que ningún rincón se quedara sin este veneno. El efecto fue grande, porque todos los peces quedaron atolondrados, así como las abuelas ranas, a quienes les cortaron los dedos de la mano; de esta manera fueron castigadas por haber mentido a los ocho hermanos y haber causado la muerte de su madre, *Nana Gabayay*. Desde entonces, las ranas existen como las conocemos y están obligadas a vivir solo en las orillas de los ríos.

Después de mucho buscar, *Ibelele* y sus hermanos fueron encontrando uno a uno los huesos de su madre, que recogieron y llevaron a la *sumba*. Allí los colocaron en el lecho de la gran *Oloyardua gassi* (la hamaca hecha por *Olowagli*) e invocaron a los creadores y a todos los espíritus buenos, para que les ayudasen a hacer posible que el soplo de vida regresase a su madre.

Los hermanos trabajaban juntos mientras su hermana *Olowagli* preparaba las mejores medicinas. Después de una jornada larga, los ocho hermanos vieron con asombro como poco a poco los huesos de *Nana Gabayay* comenzaron a moverse por la fuerza de los cantos que su hija *Olowagli* y sus otros hijos entonaban al interior de la sumba. Al son de los cantos, los músculos se fueron endureciendo alrededor de los huesos hasta que poco a poco fue recobrando su forma en vida; de esa manera sus hijos y su hija *Olowagli* la pudieron tocar y la ayudaron a sentarse en la hamaca de la vida. Allí, rodeándola con todo su afecto, su alegría fue inmensa al conocer el rostro *Nana Gabayay* que era su propio rostro; no había duda de que ellos venían de su propio ser.

La madre abrió por fin sus ojos y les dijo que quería un buen caldo de *nu* (paloma). Ibelele, el mayor de los hermanos manifestó con alegría que todos deberían salir en búsqueda de una paloma para alimentar a su madre. Todos salieron corriendo y solamente se quedó a su cuidado la hermana *Olowagli*.

En esos tiempos había mucha envidia y celos de la primera generación de hombres y mujeres que habían nacido en la tierra. *Olowagli* no alcanzó entonces a conversar con su madre porque de repente aparecieron distintos personajes sin pedir permiso, entraron a la casa y profanaron el recinto sagrado donde estaba resurgiendo la vida de la madre *Gabayay*. Los *ilagwa dulemal* o *dulegan* (parientes de los búhos) no respetaron las alegrías de ella y sus hermanos, por lo tanto, el cuerpo de la madre volvió a convertirse en huesos. Cuando volvieron los hermanos a la casa, ya no encontraron a su madre en la hamaca, sino que la hamaca se mecía nostálgicamente. Los hermanos llorando intentaron nuevamente revivir los huesos de su madre. Volvieron a estar ocho días en la ceremonia dentro de la sumba. La madre volvió asomarse nuevamente en la hamaca, pero ya no tenía el vigor de antes, estaba débil y volvió a pedir el caldo de paloma. Enseguida los hermanos corrieron en busca de la paloma para su madre, pero los *ilagwa dulegan* volvieron de nuevo a profanar el recinto sagrado. De esa manera, la belleza de la madre volvió a borrarse de la mente de la vida de su hija e hijos.

Nos cuenta el sabio Horacio Méndez que esta situación se repitió cuatro veces, dejando desolados los corazones de los ocho hermanos. Cada vez que volvían a intentar revivir los huesos de su madre, sus enemigos volvían a irrumpir y poco a poco fueron logrando su objetivo, porque ellos sabían que, si *Nana Gabayay* revivía, se conocería la verdadera historia del origen de *Olowagli* y sus siete hermanos y la misión por la cual fueron enviados a esta tierra. La madre *Gabayay* hizo el último intento para despedirse de sus hijos y de su hija *Olowagli*, alcanzó a decir: *bee, bee* (tú, tú), pero al instante su vida se fue apagando lentamente.

Allí fue entonces cuando apareció con mayor claridad en la memoria del pueblo Gunadule el concepto de la Tierra como Madre. Es decir, cuando estamos contando la historia de la madre de *Ibelele*, *Olowagli* y sus hermanos, es la misma historia de la tierra, es la misma historia de todos nosotros los seres que la habitamos, que, así como los ocho hermanos debemos cuidarla y rescatarla de aquellos que le quieren hacer daño.

Luego de haber llorado a su madre y haberla colocado dentro de las entrañas de la Madre Tierra, los ocho hermanos procedieron a profundizar en los acontecimientos que estaban ocurriendo y se preguntaron: "¿Quiénes son los enemigos de nuestra madre? ¿Quiénes le han estado cambiando el curso a la naturaleza? ¿Por qué los vientos se han vuelto ciclones de muerte? ¿Por qué el calor ha aumentado sobremanera en la superficie de la tierra?" Con nuevas energías y nuevas estrategias, *Olowagli* y sus hermanos buscaron los mejores aliados para comenzar la defensa de su madre. Fue así como ante los restos de su madre, se comprometieron a buscar siempre la paz y la armonía en la tierra, pues sin ellas no era posible la vida.

Para liberar el sufrimiento de la Madre Tierra los hermanos regresaron nuevamente al recinto de sumba, y con la experiencia que habían adquirido para revivir los huesos de su *Nana*

Gabayay, había mayor seguridad para encontrar las causas del dolor que estaba padeciendo la naturaleza. Desde el recinto sagrado, todos los hermanos apoyaron que *Ibelele* e *Igwaoginyabbilele* emprendieran el viaje al mundo subterráneo y al mundo de arriba para conocer de cerca la realidad de la tierra; ahí se dieron cuenta que la oscuridad, las enfermedades, inundaciones, los fríos, los calores y los vientos, estaban causando desolación, dolores y muertes en la Madre Naturaleza. También descubrieron que *Nana* y *Baba* habían sembrado toda clase de árboles, plantas y flores que servían para aliviar los sufrimientos de la naturaleza y quiénes realmente eran los causantes de los terribles males que ocasionaban a la Madre Tierra.

Al recorrer el mundo de abajo, y el del mundo de arriba, conocieron a diferentes seres llenos de sabiduría que *Nana* y *Baba* habían puesto para armonizar y defender la tierra en momentos que ella necesitara. Tuvieron tiempo de conversar con ellos y con ellas sobre todos los acontecimientos que estaba sucediendo en la tierra, así mismo estudiaron palmo a palmo su contorno, sus capas y su contextura que *Nana* y *Baba* crearon para que ella tierra tuviera fortaleza para resistir ante cualquier mal que podría venir. Era muy importante que los ocho hermanos conocieran bien esta historia para que su lucha tuviera consistencia y así poder encontrar la debilidad de *Bilel* y su familia.

Ibelele supo que todas estas personalidades que estaban en estos mundos eran cuidadores y protectoras de la Madre Tierra, tenían la fuerza de mantener orden, la armonía, el equilibrio para el buen vivir de todas las generaciones y seres que habitaban en la tierra. Tuvieron tiempo de escuchar las recomendaciones, caminos necesarios para aliviar y para liberar a su Madre, la Tierra.

En las capas inferiores de la tierra, se encontró con los dos personajes que *Nana* y *Baba* habían puesto para fortalecer y ser defensores de la Madre Tierra y que *Bilel* ya había conocido antes de que vinieran los hermanos de *Olowagli*, había venido para convencerlos de ser sus aliados, pero ellos no aceptaron. Ellos son: *Gaubi saglan* y *Uggulwal saglagan*.

En el mundo de arriba encontraron varios personajes, entre ellos tenemos a *ologunibibilele*, quien defendía las fuerzas de los rayos solares y poseía fuerzas para mantener el equilibrio en la tierra. Así mismo encontraron a grandes madres que *Nana* y *Baba* habían puesto para que defendieran y protegieran a la Madre Tierra, entre ellas tenemos a *Nana Ologuldili*, *Olonubdigili*, entre otras.

Olowagli y sus siete hermanos no lucharon solos, fuera de los personajes que acabamos de mencionar, también buscaron aliados en la naturaleza: los vientos, los huracanes, el águila, las garzas, los colibríes, el agua, los peces, las arenas, los corales, las plantas medicinales, las raicillas, el tabaco, el cacao, el ají picante, el padre fuego, y con las madres del firmamento fortalecieron sus espíritus para mostrar su poder ante los enemigos de la tierra. Los hermanos con la lucha que realizaron lo hicieron con amor, con corazón y desde la unidad, ellos sabían que toda la naturaleza estaba muriendo ante la fuerza del odio de la primera generación. La estrategia que utilizaron los siete hermanos y su hermana *Olowagli* fue desde la unidad, no fue únicamente desde las armas.

Todos los animales tanto del aire, del suelo y del mar se unieron ante los enemigos de la tierra; así la fuerza de estos aliados de la familia *Bilel* comenzaron a debilitarse, ya que las frutas y las comidas que estaban en la naturaleza comenzaron a esconderse en el vientre de la madre, no volvieron a salir de las entrañas de la Madre Tierra; las madres que equilibraban las aguas en la tierra, cerraron sus barriles para hacerlos débiles para que se dieran cuenta de que no podrían reemplazar a la *Nana dummadi* y *Babadummadi* al realizar estas actividades de muerte.

Bilel, su familia y sus aliados comenzaron a sentir hambre, comenzaron a beber las aguas que ya no venían desde arriba sino las sucias que ellos mismos producían con el odio. Los animales grandes del mar como el *suggu* (pez espada) con su espada fina y afilada comenzó a atacar a los aliados del enemigo de la tierra, como al *dain* "Caimán" que había sido escogido como transportador de los guerreros del mal, para atacar a la familia de los ocho hermanos.

Así mismo los hermanos comenzaron a utilizar sus habilidades que *Nana* y *Baba* le habían dado desde que estaban en el vientre de su *Nana Gabayay*; *Igwaoginyabbiler* con su destreza en el manejo de los arcos de fecha comenzó a atacar a los caimanes que transportaba a sus enemigos; *Gwadgwaddule* con su poder comenzó a convertir en cuajo de sangre a sus enemigos; *Olowagli* era una mujer creadora y era hábil en la confección de los arcos y las fechas; los pájaros pequeños, como los colibríes, escuchaba las estrategias del *Bilel* y enseguida llevaba los mensajes a los hermanos de *Olowagli*, así era que trabajan en unidad, nadie competía con nadie sobre quién era más hábil, como sucedió en la familia de *Bilel* que comenzaron a competir entre ellos mismos, no trabajaron en unión, así poco a poco empezaron a debilitarse.

Muchos seres de la naturaleza que al principio fueron aliados, comenzaron a rebelarse contra ellos, y así los hermanos se dieron cuenta de la efectividad de su lucha y agradecieron a los creadores, ya que toda la naturaleza estuvo al servicio de los hermanos. Muchos de los aliados que estaban con la familia *Bilel*, se unieron con los hermanos, toda la naturaleza se puso al servicio de *Olowagli* y sus hermanos. *Ibelele*, como hermano mayor, aceptó que *Olourgunalilele*, el padre de los vientos se casara con su hermana *Olowagli*, para así juntos interpretar los secretos de los grandes ciclones y proteger así la fragilidad de la vida en la tierra.

Uno a uno fueron sometiéndose ante la fuerza de los ocho hermanos y de los aliados; la familia de *Bilel* fue castigada y fueron enviados a distintas capas de la tierra, para que siguieran presentes enseñando a la humanidad desde su ejemplo; *Olobilibebele* fue enviado a la sexta capa de la tierra para convertirse en el padre de los temblores, de los terremotos, para que por medio de estos movimientos la humanidad sepa la preponderancia que él tuvo y ahora debemos aprender de él, que no podemos seguir sus pasos para no hacer daño a la naturaleza.

Con este relato nos han dicho siempre los mayores que hoy más que nunca necesitamos a muchos para seguir el ejemplo de *Olowagli* y sus hermanos, quienes defendieron por medio de la unidad a la Madre Tierra, ya que las nuevas fuerzas del mal tienen mayor fuerza y poder y están ocasionando la muerte de la vida de la tierra; pero seguimos viviendo los hijos e hijas, nietos y nietas para seguir los pasos de nuestra nana *Olowagli* y sus hermanos.

Nos han dicho los mayores que los aliados por excelencia fueron el fuego, el viento, el agua y las plantas; con su unidad y esfuerzo colaborativo pudieron alcanzar niveles de bienestar en la superficie de la Madre Tierra y dar alegría al corazón de la gente como nunca antes se había visto. La Tierra nuevamente se vistió de colores, reverdecieron las montañas y los valles y el agua transparente la bañó de hermosura. Ese es el regalo infinito que nos dejaron *Baba* y *Nana*, y nos corresponde a todos los pueblos cuidarlo para la pervivencia de la humanidad. (Green, 2011, p.111-184)

Esta historia de tradición oral de la comunidad Kuna nos permite acercarnos a su sabiduría, cómo conciben su Genesis; conocer el porqué de varias de sus creencias y prácticas y, sobre todo, entender la columna vertebral de sus acciones: estar en armonía con la madre tierra. La palabra, la tradición oral es la guía y en la palabra se encierra sabiduría, sabidurías que son sentidos y cadenas inferenciales.

Este relato además de permitirnos elementos para la comprensión de nuestros términos propuestos (*Ibele*, *Nelerba* y *Abya-yala*); nos permite comprender la importancia del amor y el respeto que los Kuna confieren a la madre naturaleza, nos muestran los cimientos de sus creencias, las cuales están muy en contravía de lo que, desde nuestros paradigmas occidentales, se considera como progreso, y que ha tenido como consecuencias la reducción de los recursos naturales, deforestaciones, sequías e innumerables consecuencias climáticas y ambientales. Nos cabría la pregunta acerca de ¿será que los esfuerzos políticos por lograr la reducción y eliminación de los idiomas originarios responden a dinámicas políticas, apropiación de territorio y eliminación de cualquier rastro de creencia o resistencia que afecte los planes capitalistas? Ya que, por ejemplo, nada más en este relato Kuna existe toda una configuración de un paradigma de conocimiento, en el cual los sentidos y las cadenas inferenciales de sus palabras y conceptos nos llevan a prácticas de cuidado, amor y respeto sobre la madre naturaleza.

Eliminar la palabra y la tradición oral es eliminar la base y la justificación de la resistencia de los pueblos originarios: perder el signo es perder sentidos, cadenas inferenciales y prácticas asociadas.

Vimos en el apartado anterior cómo se perdieron en el olvido cientos y cientos de lenguas originarias y que, si hacemos análisis inferencial y semántico, nos damos cuenta de que la pérdida de paradigmas, de sabiduría, de conocimientos y de formas de vida sería algo inimaginable; por la multiplicidad de idiomas, la multiplicidad de organizaciones y de comunidades que poblaban nuestro continente. Por este motivo hay que anudar esfuerzos para la preservación de la sabiduría y la memoria de las comunidades originarias que habitan en nuestro continente.

En esta historia de tradición oral que nos ha sido compartida por un integrante de la comunidad Kuna vemos cómo hay palabras, nombres, signos que simplemente no se pueden traducir, porque perderían su sentido, porque desde nuestro paradigma occidental no entenderíamos ni sus sentidos ni sus cadenas inferenciales.

En el siguiente capítulo, ya contando con todos los elementos, construiremos lo que quisiéramos proponer como *Semántica colonial*.

3. Semántica colonial: Los signos que nos contienen

Hemos llegado, ahora, al capítulo central de esta tesis, la exposición de la propuesta del concepto de “semántica colonial”. Para el desarrollo de dicha propuesta procederemos de la siguiente manera: 1) Evidenciaremos cómo la semántica y el inferencialismo semántico nos permiten hacer un análisis en el que comprendamos por qué decir “Abya-Yala y América Latina” “Ibele y sol” “Nelerba y sabio” no significan lo mismo, aunque su referencia sea la misma. Para la significación de estos términos nos ayudaremos de la tradición oral de la historia de la creación de la comunidad Kuna, compartida en nuestro apartado anterior. 2) La exposición del término *Semántica colonial*. 3) Conclusiones

Comencemos.

3.1 Los signos sí importan

Para poner en análisis a los distintos signos escogidos debemos remitirnos a sus sentidos y, para esto debemos indagar en sus modos de darse, y si es posible indagar la manera en que dichos sentidos se han constituido como tal. Empezaremos por *Ibele y Sol*.

En la historia de tradición oral de la comunidad Kuna tenemos que, *Ibele*:

Es el primer hijo de la madre *Nana Gabayay* y primero en nacer de la tinaja de la vida. Su nombre viene de las siguientes palabras: *i* que significa “sensación de vacío” *be* referido a la segunda persona singular, que cuando se juntan forma la palabra *ibe*, “sol”; esto es, “sin el sol el mundo estaría vacío” *Lele* “es persona con sabiduría ancestral”.

Ibelele para los Gunadule es *dada* (abuelo sol), sin el abuelo sol la vida en la tierra y en el universo sería un caos; se ocasionaría una sensación de vacío porque sería la muerte de todos los seres que habitamos en esta tierra. (Green, 2011, p.126);

Con *Ibelele*, en la historia de su creación, los Kunas mantienen una relación de familiaridad: el abuelo sol; y de ser indispensable puesto que, sin él, habría vacío y muerte; notemos también que, en este sentido ofrecido de ese gran astro amarillo en el cielo, en toda la historia citada en el apartado anterior y en la cita actual, se mantiene una estrecha relación con los seres que habitamos en la tierra, no solo los humanos sino “todos los seres que habitamos la tierra” vélgase la repetición; siendo importante notar que toda la historia Kuna de la creación se justifica en pro de la defensa de la madre tierra, en mantener el equilibrio y la armonía en ella y con ella. Es también importante tener en cuenta la figura de respeto que merece; “*ibele*” nos cuenta Abadio que, se compone de la palabra “*lele*” que significa con “sabiduría ancestral” y es “abuelo sol” y efectivamente la figura del abuelo es una figura de respeto y sabiduría.

Miremos ahora desde nuestro paradigma como hemos concebido al “sol”:

Dijo luego Dios: “haya lumbreras en el firmamento de los cielos para separar el día de la noche, que sirvan de señales para las estaciones, los días y los años, y sean por lumbreras en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra”. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras: la lumbrera mayor para que señoreara en el día, y la lumbrera menor para que señoreara en la noche; e hizo también las estrellas, Las puso dios en el firmamento de los cielos para alumbrar sobre la tierra, señorear en el día y en la noche y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana del cuarto día. (Genesis, libro 1, versículo del 14 al 19).

Vemos entonces importantes diferencias en la manera de concebir al sol desde cada paradigma: El sol es creado por Dios, Ibele es el primer hijo de la madre Nana gabayay; El sol es creado al cuarto día, Ibele fue el primero de nacer de la tinaja de la vida; el sol fue creado como lumbrera para señorear el día y distinguirla de la noche, sin Ibele sería la muerte de todos los seres que habitamos la tierra. Vimos en la historia de la creación de la comunidad kuna como el eje central es la defensa de la madre tierra y los sucesos catastróficos que han sucedido cuando nos alejamos de ese fin; mientras que en la historia de la creación cristiana los otros seres que habitan la tierra están para ser gobernados y prestar servicio al hombre:

Luego dijo Dios: “produzca la tierra seres vivientes según su especie: bestias, serpientes y animales de la tierra según su especie”

Y fue así, e hizo Dios los animales de la tierra según su especie, ganado según su especie y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno.

Entonces dijo Dios: “hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”.

Y creo Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creo.

Los bendijo Dios y les dijo: “Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sometedlas, ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos, y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra, les doy toda planta verde para comer”.

Y fue así. Y vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana del sexto día. (Genesis, libro 1, versículo 24 al 31).

Recordemos en contraste, la creación de los primeros seres humanos en la historia de tradición oral Kuna:

Después de haber creado a los árboles, las plantas y todos los animales, Baba y Nana enviaron a los primeros hombres y a las primeras mujeres a esta tierra, con el mandato de cuidar toda la creación. Ello no significaba que deberían sentirse por encima de otras criaturas, ni sentirse más poderosos que la naturaleza, al contrario, debían ser humildes y que su sabiduría la emplearan para defender todo lo que existe sobre la tierra; que sintieran que son parte de ella,

que son sus hijas e hijos. Sobre todo, se les recordó que las plantas y los animales fueron los primeros en llegar, por lo tanto, eran sus hermanas y hermanos mayores, a quienes les deberían respeto y obediencia. (Green, 2011, p.98);

Las diferencias son evidentes, para la comunidad Kuna todos los seres que están en la tierra son sus hermanos mayores y sus iguales, a quienes les debemos respeto y obediencia; en el Genesis los seres humanos fueron creados para “ejercer potestad sobre todo lo demás”. Esto es importante porque recordemos que el proyecto de hispanización estuvo fuertemente ligado a la evangelización, lo cual también, sirve como justificación para el modo de vida que llevamos actualmente: el sobreconsumo, la explotación, el antropocentrismo; modos de vida que no son compartidos por las comunidades originarias, pues, recordemos que ellos mantienen una lucha férrea por la defensa de la madre tierra y por mantener el equilibrio y la armonía entre todos los seres que la habitamos. Sin embargo, dejamos esta reflexión aquí, porque nos aleja del asunto que nos compete en este apartado.

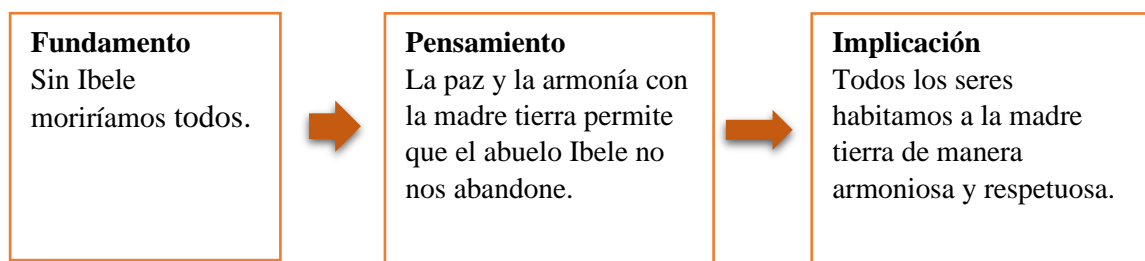
Vemos entonces que enunciar “Ibele” no significa lo mismo que enunciar “sol” aunque la referencia sea la misma y aquí, radica la importancia y la trascendencia de Frege para este trabajo: tenemos distintos valores cognoscitivos para una misma referencia, y dichos valores cognoscitivos están contenidos en dos signos diferentes; dos signos que dan cuenta de dos construcciones epistémicas totalmente distintas, de paradigmas de conocimiento diferentes las cuales, justifican actuares y modos de vida distintos.

Recordando la igualdad fregeana, tenemos que sí “ $a=b$ ” entonces “Ibele=Sol”. Dado que, los sentidos son distintos entonces, semántica y pragmáticamente las oraciones también son distintas si reemplazamos un signo por otro. Miremos:

- 1) Los seres humanos que habitamos esta tierra somos nietos de Ibele
- 2) Los seres humanos que habitamos esta tierra somos nietos del sol.

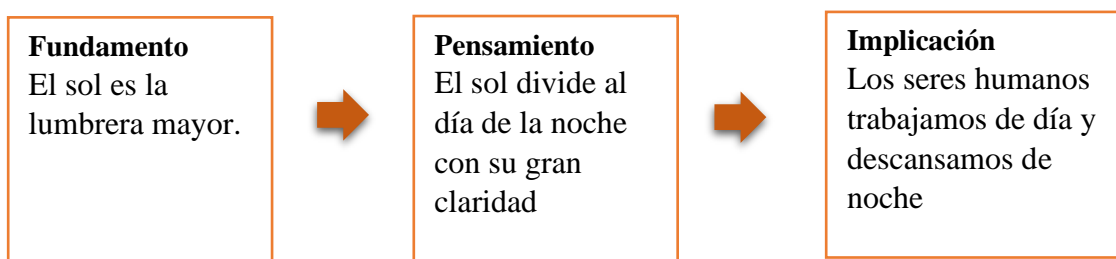
Nosotros diríamos que enunciar a 2 no tiene un significado claro, pragmáticamente hablando no podemos decir ser nietos del sol, ya que, nuestro paradigma occidental concibe al sol como el que divide el día de la noche y como la más grande estrella que puede ser estudiada por la NASA. Si enunciamos a 1, sabemos que el sentido de Ibele, efectivamente es el de ser el abuelo sabio de los seres que habitamos esta tierra y entendemos un sentido de protección ya que desde la construcción del modo de vida y la sabiduría Kuna sin Ibele habría sensación de vacío y no sería posible la vida.

Figura 5:



Miremos ahora una del sol:

Figura 6:



El signo *Ibele* y el signo *sol* tienen distintos sentidos y vemos que sus cadenas inferenciales también son distintas. Los pensamientos que se infieren de estos conceptos no son iguales, aunque nos estén designando la misma referencia.

En términos fregeanos decimos, entonces, que *Ibele* y *Sol* tienen las mismas referencias, pero en sus formas de darse poseen sentidos distintos, lo que hace que el conocimiento frente a dicha referencia sea diferente, y nos permita cadenas inferenciales, también diferentes y las prácticas asociadas a estos términos:

Pensamiento base

Sin *Ibele* moriríamos todos

Condiciona

Entonces, tengo práctica de amor y respeto para con *Ibele*, entonces las prácticas de amor y respeto conducen a un modo de vida equilibrado, entonces vivo y habito entendiendo la necesidad de armonía con todos los demás seres de la naturaleza, entonces la madre tierra no se enoja con los seres humanos y nos permite la vida, porque, nosotros también la respetamos a ella.

Pensamiento base

El sol es la lunbrera mayor

Condiciona

Entonces, hay la posibilidad de que habitemos nuestros modos de vida de acuerdo con la iluminación del sol, entonces en la mayoría de los casos descansamos de noche y trabajamos de día, entonces el sol es una guía para nuestras actividades diarias.

Estas cadenas inferenciales que no son contenidos vacíos nos permiten darnos cuenta de secuencias lógicas e inferenciales que no se siguen de igual manera en *Ibele* y *Sol*, aunque, tengan la misma referencia, ya que poseen distintos sentidos. Así entonces las construcciones epistémicas sobre *Ibele* y sobre *sol* terminan siendo totalmente diferentes y también las prácticas asociadas a ellas.

Veamos ahora un análisis semántico e inferencialista de **Abya-Yala y América Latina**.

Abya-Yala es el término utilizado por la comunidad Kuna para designar al continente donde vivimos, *Abya* «significa “madre madura” “agujero de la sangre”» (temas de nuestra América) y *Yala* «hace referencia al territorio originario de los Gunadule y viene de las palabras “proteger”, “cuidar”, “llevar”; *g(ala)* que indica “hueso”; *g(ue)* es el verbo ser y *a(li)* que hace referencia a “origen”, “comienzo”, “inicio”» (Green, 2011, p. 139). Por lo cual podríamos decir que Abya-Yala significa “proteger a la madre”.

Los miembros de la comunidad Kuna sienten y practican mucho respeto para con Abya-yala, no lo consideran simplemente el continente en el que viven; para ellos es la madre tierra y su sabiduría y sus prácticas están orientadas a protegerla y habitarla con respeto. Veamos:

Luego, en diálogo con otros pueblos del mundo, encontré que todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto, hay que protegerla, porque está tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento (Green, 2011, p.61).

Decir entonces Abya-Yala es invocar a la madre, la cual hace la vida posible.

Miremos ahora qué significa *América Latina*: “Nombre que engloba el conjunto de países del continente americano en los que se hablan lenguas derivadas del latín (español, portugués y francés), en oposición a la América de habla inglesa” (Diccionario panhispánico de dudas RAE, 2005). Podemos ver un sentido de América Latina basado en el idioma, veamos a dónde se remonta este nombre:

El origen del topónimo América se atribuye al cosmógrafo Américo Vespucio, quien fue el primero en percatarse de que las tierras pertenecientes al continente americano no formaban parte de las Indias Occidentales, como se creyó en un principio, sino que constituían un continente diferente. Como tal, el nombre se utilizó por primera vez en el tratado *Cosmographiae Introductio*, de Mathias Ringmann, para acompañar al planisferio mural *Universalis Cosmographia*, autoría del cartógrafo alemán Martin Waldseemüller. (En: Significados América, 2017).

Vemos entonces, que las definiciones y sentidos que generalmente podemos encontrar de América Latina corresponden a la ubicación espacial, al origen de su nombre y casi siempre se hace alusión a los países que conquistaron estas tierras.

Decir América latina o decir Abya-Yala conlleva a sentidos totalmente distintos, por ejemplo: las organizaciones políticas, las formas de vida, cómo desde el extranjero se ve América Latina y cómo se ve si se enuncia como *Abya-Yala*. Nos enuncian el mismo espacio geográfico, pero al mismo tiempo formas de vida y de concepción de ese espacio totalmente

distintas; esto es debido a que los sentidos que estos nombres contienen nos evocan pensamientos y representaciones distintas. Dichos pensamientos, sentidos y representaciones puestos en cadenas inferenciales nos llevan a nuevos sentidos, conceptos y prácticas diferentes.

Miremos si al intercambiar los nombres se afecta el sentido de las oraciones: “Abya-Yala=América Latina”

1)Yo vivo en Abya-Yala

2)Yo vivo en América Latina

3)La riqueza de las gentes de América Latina

4)La riqueza de las gentes de Abya-Yala

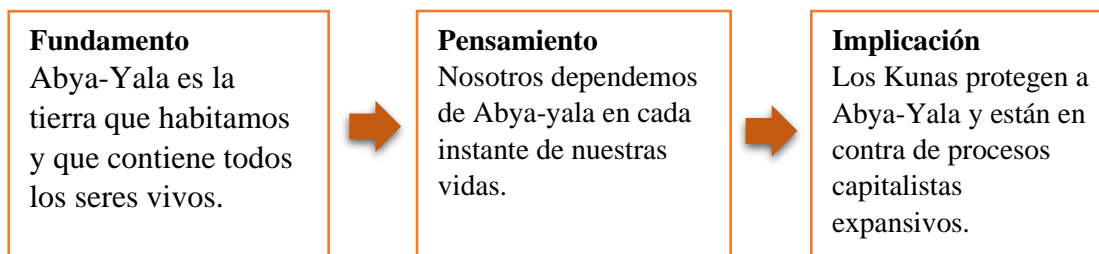
Vemos cómo enunciar 1 y 2 hace que las oraciones tengan un sentido totalmente distinto, las representaciones son distintas y el significado también. Supongamos que vivo en otro país y estoy conociendo a una chica y me dice “yo vivo en Abya-Yala” vivir en Abya-yala significa una relación con la tierra y con el espacio que habitamos que no se concibe con el signo “América Latina”, entonces yo entendería de esta chica, sus prácticas, su respeto para con la madre tierra, cómo vivencia ella el espacio que habita; si conozco los sentidos atados a “Abya-Yala” tengo acceso a la manera en que esta chica piensa su territorio y se piensa en él.

Al enunciar 3 y 4 también vemos que tienen significados totalmente distintos: Con 3 podemos pensar en riquezas materiales, sospechar que en las representaciones que se hacen las personas guardan el imaginario de que la gente de América latina es gente alegre, cálida; quizá también y se podría evocar la riqueza de nuestros suelos, pues de América latina los campos y los campesinos son muy representativos; pero enunciar a 4 sí que nos da un significado totalmente distinto: la riqueza de las gentes de Abya-yala era su oro, su plata, la enorme diversidad de plantas, de animales, formas de vida y sobre todo la sabiduría que estas comunidades mantienen para lograr la armonía y el equilibrio con aquello que sostiene esas riquezas: la madre tierra.

Los términos de Abya-yala y América Latina se ven inmersos en prácticas totalmente distintas, por ejemplo: los pobladores originarios tenían prácticas diferentes para el oro y para los minerales de la tierra que la que tenían los invasores, los invasores empezaron a hacer extracción con fines de riqueza material, para los nativos tenían significados más bien espirituales y de otros tipos. Decir Abya-Yala o decir América Latina nos hace evocar diferentes representaciones frente a las prácticas que en estas tierras han acontecido.

Miremos ahora una sus posibles cadenas inferenciales, primero con Abya-Yala:

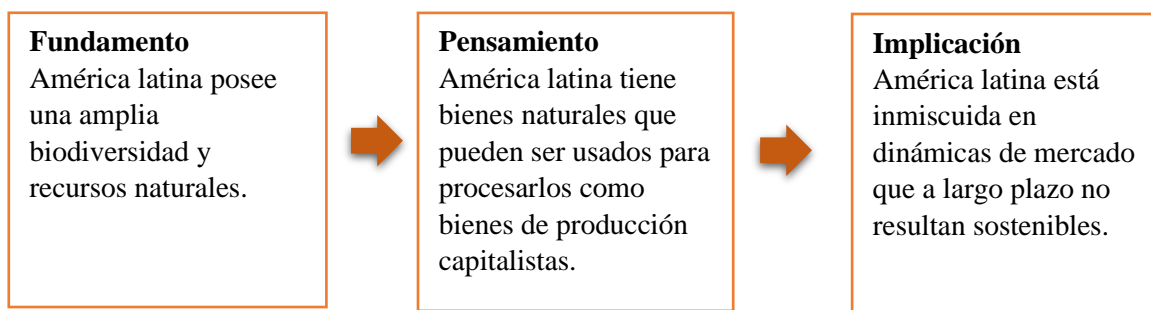
Figura 7:



Concebir el sentido de Abya-Yala como la madre a la que hay que cuidar y proteger tiene implicaciones en cuanto a nuestras prácticas y modos de vida, los sentidos son nuestros fundamentos y con nuestros fundamentos es que ejercemos prácticas y formas de habitar el mundo. Recordemos uno de los apartados pasados: de un pensamiento podemos inferir otros y todos estos pensamientos inferenciales son paradigmas de conocimiento que nos ayudan a interpretar el mundo y que paralelamente dan cuenta de cómo pensarlo.

Miremos ahora una posible cadena inferencial para América Latina:

Figura 8:



Las cadenas inferenciales resultan totalmente distintas, debido a que los nombres de Abya-yala y América Latina tienen sentidos diferentes, por lo tanto, los pensamientos e inferencias también. Podríamos nosotros notar que cuando los pobladores originarios se refieren a este espacio continental todavía lo hacen con el término Abya-yala, porque para ellos el sentido de este espacio es todavía un sentido de profundo amor y respeto. Están en contra, por ejemplo, de la extracción de petróleo, porque argumentan que son las venas de nuestra madre tierra y, efectivamente, el tiempo les da la razón; a largo plazo la extracción de petróleo termina erosionando la tierra.

Entonces de las importancias de los signos y de los sentidos, como en este caso, es que nos vinculan a estilos y formas de vidas que inferencialmente no se siguen de ambos signos, aunque espacialmente nos refiramos a la misma porción de tierra.

Miremos otro ejemplo con los términos **Nelerba** y **Sabio**.

Para los Kunas *Nelerba* significa “ser con sabiduría”; se deriva de las palabras *nel(e)*, “persona con sabiduría”. A lo largo de la historia de *El nacimiento de los siete hermanos y su hermana Olowaili*, encontramos varias acepciones, ideas y concepciones que se tienen frente a los *Neles*; vamos a reconstruirlas a todas ellas. En primer lugar, aparece que los *Neles* son personas de esta comunidad que saben de botánica y medicina. También encontramos otra acepción en la que hay lugar a una ceremonia que describe el momento en que alguien de la comunidad que ha irrespetado a la madre naturaleza y quiere pedirle perdón, vemos que el *Nele* es la persona de esta comunidad que en dicho ritual realiza el conjuro; y los *Neles* o los que saben ese canto son las únicas personas que pueden realizarlo.

Los *Neles* entonces tienen un sentido de ser las personas adecuadas para la reconciliación de las personas de su comunidad con la madre naturaleza. También, en este mismo relato, encontramos que los *Neles* son los que concentran la sabiduría que conllevan a sus prácticas; es decir parece que ellos son los elegidos para guardar y transmitir todo el conocimiento y la importancia de la relación de respeto y armonía con la madre tierra.

Además de guardar y transmitir el conocimiento es importante notar en el relato la importancia que los *Neles* le conceden al idioma; puesto que ellos efectúan dichos relatos en su idioma materno.

Veamos ahora qué sentidos tiene la palabra *sabio*. La sabiduría desde nuestras concepciones occidentales no deja de estar atada a la Filosofía, al “amor a la sabiduría”. Y tenemos muchos representantes, como Wittgenstein, Aristóteles, Frege, los griegos, y muchísimo más. Quizá podemos encontrar en común que sobre los conocimientos que tienen estos sabios filósofos y los *Neles* es que se han constituido las bases del saber y de las maneras de entender la vida; habiendo claras diferencias entre dichos saberes. Siendo quizá la mayor diferencia que los sabios filósofos que fundamentan sus argumentos en pro del amor y respeto por la naturaleza son pocos en comparación, por ejemplo, a los metafísicos, a los lógicos, a los representacionistas, materialistas, hegelianos, marxistas; etc.; y, en la mayoría de los casos, no adquieren el signo de *sabios* sino, por ejemplo, de ambientalistas, defensores de la tierra, líderes ambientales, entre otros. Si bien parece que no hay diferencias entre la figura de autoridad que tienen los sabios y *Neles* sí podemos encontrar diferencias epistemológicas en dichos contenidos de los saberes; y es de hecho lo más natural: nuestra filosofía es herencia griega mientras que la sabiduría de los Kuna proviene de sus ancestros: ambos con paradigmas y sentidos totalmente distintos.

Veamos oraciones en las que el cambio del signo cambia el sentido de la oración:

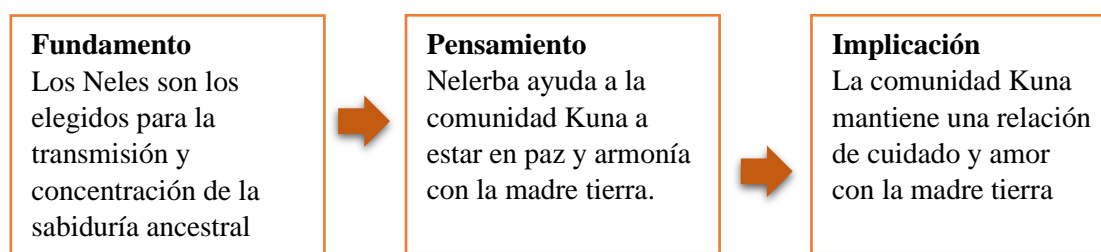
- 1) *Nelerba* me ha confiado su sabiduría
- 2) El sabio me ha confiado su sabiduría

En este caso resulta más notoria la importancia de argumentar no solo acerca del sentido del signo, sino también de la pragmática del signo: si enunció *Nelerba* sé que está situado en un

uso específico, que es en la comunidad Kuna. Si uso la palabra *sabio* ya resulta un poco más ambiguo saber qué uso o a qué contexto específico me estoy refiriendo, sabios no solo eran los griegos, o los profes de filosofía, por ejemplo. Por esto también la importancia de la pragmática, ya que nos permite conocer un contexto y un uso específico.

Lo que sí es claro es que en las dos oraciones podemos concebir dos tipos de sabidurías diferentes. La columna vertebral del pensamiento Kuna, que está siempre orientado a concebir con respeto y amor a la madre tierra y el compromiso de cuidado que tenemos con ella; mientras que la sabiduría propia de occidente es muchísimo más compleja para sintetizarla en un solo fin último; ya que no puede formularse en una oración o reducirse a un campo de acción²⁵. Miremos cómo sería una posible cadena inferencial para *Nelerba*:

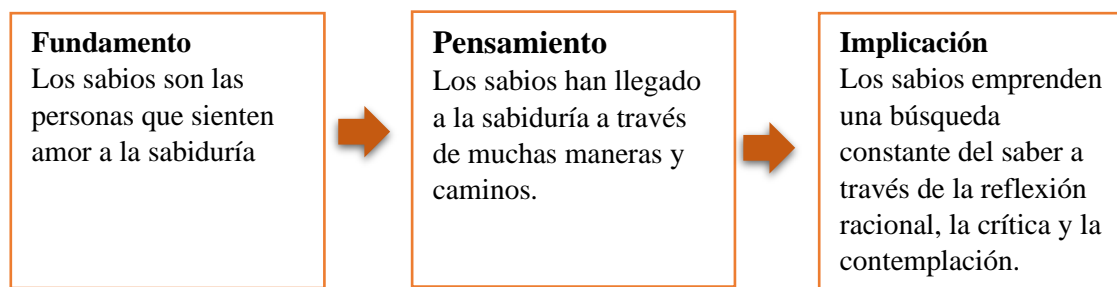
Figura 9:



Al ser los Neles las personas encargadas de tener el conocimiento de la sabiduría ancestral y transmitirla a su comunidad, se tiene como implicación que la comunidad Kuna mantenga relaciones de respeto, ya que el cuidado de la madre tierra es la base y fundamentación de su sabiduría.

Veamos ahora una posible cadena inferencial para *sabio*:

Figura 10:



²⁵ No quisiera que se mal interpretase esta afirmación, ni que se nos acuse de simplificar la sabiduría Kuna. La ética, la epistemología, el sistema de valores, la importancia del lenguaje, lo que somos los seres humanos, como se concibe lo que nos rodea, en la sabiduría Kuna va siempre en dirección a la importancia del cuidado de la madre tierra. Mientras que en nuestro paradigma de conocimiento occidental nos resulta sumamente difícil llegar a un acuerdo acerca de cuál es la finalidad de nuestros conocimientos; algunos aluden al buen vivir, para otros el fin último es lograr superar al hombre y encontrarnos con el superhombre, para otros es lograr superar la lucha de clases, para otros es lograr interpretar y pensar al mundo desde categorías lógicas adecuadas, para otros es encontrar el equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco y así muchos fines más.

El Nele y el sabio tienen entonces distintas maneras de aproximarse a las formas de sabiduría y conocimiento, aunque ambos sean figuras de autoridad y de importancia para sus comunidades.

Vimos, entonces, a través de estos ejemplos que los signos distintos tienen importantes y relevantes diferencias cuando cambia el modo de darse el sentido, y sus cadenas inferenciales también resultan diferentes. Recordemos la pregunta que guía a este proyecto de tesis: ¿Cuáles fueron las consecuencias y repercusiones de que en el Abya-yala se introdujera el idioma español y en muchos casos se olvidaran los idiomas originarios de nuestro continente? Responder a esta pregunta consideramos que abre la posibilidad a un nuevo concepto llamado *Semántica colonial*, dicho concepto ya lo hemos ido construyendo a lo largo de los capítulos y apartados del presente trabajo, sin embargo, dedicaremos un apartado para su explicación y justificación.

3.2 Semántica Colonial

Los procesos colonizadores han jugado un papel importante en la historia mundial. Las colonizaciones de los territorios y de las riquezas se han producido por motivaciones políticas, económicas, religiosas, motivaciones racistas, clasistas, entre muchas otras. Hay una forma de colonización muy importante que se presenta como forma de justificación de las anteriores; esta es la colonización de la memoria y de los saberes. Dicha colonización se promueve con razones “altruistas”, como en el caso Abyayalense. Recordemos que sus principales argumentos fueron en nombre de Dios y de llevar la civilidad a estos territorios. Aunque se presenten con motivos altruistas y benignos terminan siendo solo maneras de alegar a favor de la eliminación y el cambio de lo otro y el otro diferente. Una de las maneras más efectivas de garantizar con el tiempo el éxito de la colonización de la memoria y de los saberes es a través del cambio de idioma, donde se eliminan los idiomas originarios y se impone el del colonizador.

Vimos la manera en que Frege con su ensayo *Sobre sentido y referencia* (1984) y la teoría de las cadenas inferenciales en los contenidos judicables, nos permite hacer un análisis semántico y pragmático que nos da cuenta de que cambiar o eliminar un signo hace que sus sentidos y sus cadenas inferenciales sean diferentes, lo que con el tiempo produce el olvido de los sentidos de los signos del idioma originario. La importancia del lenguaje y la reivindicación de los idiomas originarios es un tema que tiene primordial importancia en los estudios de lingüística y en los estudios sociales, sin embargo, queremos aquí proponer una justificación de talante filosófico a través de: la filosofía del lenguaje, fundamentada principalmente en Frege y que nos permita entender el por qué es importante dicha reivindicación.

Siendo así, quisiéramos proponer el término *semántica colonial* como puente de comprensión entre la afirmación de la importancia de mantener los idiomas originarios y entre los

esfuerzos políticos y revolucionarios que han permitido mantener varios de estos idiomas en nuestro territorio.

Con *semántica colonial* nos referimos entonces, al nombre que nos representa el fenómeno específico que acontece cuando en los procesos colonizadores se cambian los signos con los que las personas se refieren a sus pensamientos, objetos y conceptos y; se imponen los signos (o el idioma) de la nación colonizadora.

Entonces es, la semántica colonial, el término que nos permite dar cuenta del hecho que acontece en el mundo cuando en el proceso colonizador de un territorio se cambian los signos por los de la nación colonizadora; y, que dicho hecho genera implicaciones de talante social, epistemológico, en las prácticas de vida o en los paradigmas de conocimiento. Aplicar el termino semántica colonial nos supone analizar distintos efectos y distintas situaciones que son:

1)Analizar lo que sucede cuando dos signos poseen la misma referencia, pero no el mismo sentido; que en este caso serían repercusiones en los contenidos judicables con antecedentes y consecuentes diferentes ya que, los sentidos son distintos; lo que con el tiempo termina en sabidurías y conocimientos distintos de los propios porque la referencia, aunque sea la misma tiene distinto modo de darse.

2)La semántica colonial debe atender al significado de los signos en cuestión (los idiomas originarios y el idioma colonizador) y pensarse como a través de la pragmática develamos usos distintos para estos diferentes signos, puesto que, no nos presentan los mismos sentidos; como en los diversos ejemplos que presentamos para justificar que cambiar un solo signo en la oración así tuviera la misma referencia ya nos presentaba un significado totalmente distinto. Recordemos uno de nuestros ejemplos:

-Le di una infusión de estramonio a mi paciente.

-Le di una infusión de hierba del diablo a mi paciente.

El significado de las oraciones es distinto porque es distinto el sentido de la referencia y, a la hora de hacer un análisis pragmático sabemos que estas dos oraciones tienen cabida en contextos y usos totalmente distintos.

3)Aplicar el termino semántica colonial nos propone hacer estudios culturales y sociológicos que permitan establecer que efectivamente cambiar los signos o el idioma a largo plazo supone un cambio en la forma de vida y en los paradigmas de conocimiento. Por ejemplo, en el caso Abyayalense; no vamos a negar que nosotros que somos hijos de esta tierra somos descendientes de comunidades originarias; sin embargo, también somos hijos del idioma español y esto ha hecho que mantengamos un estilo de vida diferente del que mantiene la comunidad Kuna quienes todavía mantienen su idioma originario y que están asentados en los resguardos de Necoclí y de Panamá. Basamos nuestra sabiduría y nuestras prácticas en los sentidos de nuestros signos.

4) La semántica colonial nos permite visibilizar que la consecuencia más importante de la adquisición del idioma del colonizador es la pérdida de memoria y de paradigma de conocimientos propios que se tenían en el territorio antes de la colonización.

5) Pensar en las consecuencias que puede acarrear pensar erróneamente el significado de mismidad en signos y referencias que no tienen esta característica de igualdad, como en el caso de los “amoxtli” Mexicas y los “libros” españoles.

Asumir el término semántica colonial como el signo que representa el fenómeno acontecido en el que se cambia el idioma del territorio colonizador por el colonizado nos deja abierta la posibilidad de profundizar en temáticas sociolingüísticas pues, por ejemplo, vemos que nosotros compartimos el mismo espacio temporal hoy y ahora con comunidades originarias que todavía quedan en nuestro territorio y que al mantener su idioma mantienen estilos de vida y realidades totalmente distintas a las nuestras. De ahí también la importancia y la insistencia en la reivindicación de los idiomas originarios.

El término *semántica colonial* podría ser enunciado en situaciones como:

-Los conflictos acontecidos en el último siglo entre los pobladores originarios y los militares son producto de la semántica colonial acontecida en nuestro continente.

Con este enunciado nosotros sabremos que esta oración se refiere a que hubo un proceso de colonización en el que se cambiaron los distintos signos y, con ello, las cadenas inferenciales y las prácticas de vida, cadenas inferenciales y prácticas que aún mantienen los pobladores originarios que mantienen sus idiomas maternos; pero no la fuerza pública hablantes del español. Entonces, los distintos paradigmas de conocimiento fundamentados en los distintos signos y sentidos han propiciado una guerra irreconciliable, justamente por el desconocimiento de los sentidos y las diferencias que tienen los signos para estos dos grupos de personas. Ambos sujetos en esta oración conciben diferente el territorio donde se encuentran, en este ejemplo los pobladores originarios alegan los sentidos de cuidado, amor, respeto y armonía de *Abya-Yala* y la fuerza pública se respalda en los sentidos económicos y sociales que presenta el término *América Latina*

3.3 Conclusiones

Reconstruimos la diferencia entre sintaxis, semántica y pragmática, también expusimos la semántica Fregeana, la teoría de las relaciones inferenciales entre pensamientos, aludimos a la historia para entender el proceso de los cambios de signos de los idiomas originarios al español, conocimos a la comunidad Kuna a través del relato del origen del pueblo Kuna. Todo esto con la finalidad de justificar que el cambio de signos en los procesos colonizadores no es un tema de importancia menor, puesto que en el caso Abyayalenses tuvo como consecuencias un cambio en los paradigmas de conocimiento que han justificado otras formas de vida, con la excepción de las comunidades originarias que aún mantienen su idioma materno.

Los signos contienen sentidos y dos o más signos me pueden enunciar la misma referencia, pero, si son distintos los modos de darse la referencia, entonces serán distintos los sentidos de los signos, lo que tiene como consecuencia que al ponerlos en análisis inferenciales nos muestren contenidos antecedentes y consecuentes diferentes, que repercuten en modos de vida y práctica también diferentes.

En el caso abyayalense este análisis semántico e inferencialista nos ha dejado reflexiones sumamente importantes como parece ser el hecho de que al hacer esfuerzos para la eliminación de los idiomas originarios (como por ejemplo, en el caso de la educación de las comunidades originarias, el Estado no garantiza que reciban dicha educación en su idioma materno), lo que se quiere eliminar es la resistencia y la convicción que estas comunidades tienen con la defensa de la madre tierra, ya que, analizando la historia de tradición oral de la comunidad Kuna vemos que la columna vertebral de sus pensamientos están alineados con la defensa de la madre tierra; entonces al eliminar los signos se eliminan estos sentidos. Dejando paso libre a procesos expansionistas del capitalismo.

La semántica colonial no es un concepto que solamente se pueda aplicar a la comunidad Kuna ni al caso Abyayalense, sino a todos los procesos colonizadores que han acontecido en la historia mundial. Teniendo los signos y sus sentidos entonces se pueden hacer comparaciones y análisis inferenciales que nos dan luces acerca de los antecedentes y consecuentes perdidos al ser reemplazados esos signos con otros sentidos, que terminan construyendo paradigmas de conocimiento.

Sin embargo, la principal consecuencia del genocidio lingüístico en Abya-Yala es que propició la eliminación de paradigmas de conocimiento, lo cual dio lugar a unos nuevos.

Referencias

Acosta, J. (1940). *Historia natural y moral de las indias*. México: Fondo de cultura económica.

Acción Pastoral, C. N. (2017). Acerca del nombre «Abya Yala». *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 8(18), 255. Tomado de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712>

Bejarano, Á. (2010). *El sentido de las circunstancias. El debate sobre la deixis en la semántica filosófica de Gottlob Frege*. (Tesis de pregrado). Bogotá: Universidad Javeriana.

Bejarano, Á. (2017). *La lingua característica. Una lectura fregeana de la lógica, sus conceptos y sus didácticas*. (Tesis de doctorado). España: Universidad de Salamanca.

CasaAmerica. (s.f). *Lenguas indígenas el corazón de América Latina*. Recuperado de: <https://www.casamerica.es/es/lenguas-indigenas-el-corazon-de-america-latina>

Curatola, M. (2013). *El quipu colonial estudios y materiales*. Perú: Universidad Católica.

- Dummett, M. (1984). *Frege Philosophy of Language*. New York: Harper & Row Publishers.
- Frápolli, M., Romero E. (2009). *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Bogotá D.C, Colombia: Síntesis.
- Frápolli, M. (2017). *Reivindicando el proyecto de Frege. La prioridad de las proposiciones y el carácter expresivo de la lógica*. Disputatio philosophical research bulletin, Vol 6 (No 7).
- Frápolli, M. J. y Villanueva, N. (2013). Frege, Sellars, Brandom. Expresivismo e Inferencialismo contemporáneos. En D. Pérez Chico (ed.), *Perspectivas en Filosofía Contemporánea*. Universidad de Zaragoza.
- Frege, G. (1984). Sobre sentido y referencia. En: Estudios sobre semántica. Madrid, España: Ediciones Orbis.
- Frege, G. (1997ed.). *Logic*. En Beaney: The Frege Reader, Oxford, Blackwell, 226-250.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. España: Siglo XXI de España editores, S. A.
- Green, A. (2011). Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra. (Tesis doctoral). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Green, A. (2007). *La lucha de los siete hermanos y su hermana Olowaili en defensa de la Madre Tierra: hacia la pervivencia cultural del pueblo Kuna Tule*. Revista educación y pedagogía: Colombia
- Herrejón, C., Jarquín María. (s.f). *Épocas prehispánicas y colonial*. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/edomex/html/edomex.html>
- Manzano, Juan. *¿Por qué se incorporaron las indias a la corona de Castilla?* En revista de estudios políticos, ISSN 0048-7694, Nº 5, 1942, págs. 95-124. España.
- Morris, C. (1985). Fundamentos de la teoría de los signos. Barcelona, Buenos Aires: Paidós.
- Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española [Dictionary of the Spanish Language] (22nd ed.). Madrid, Spain
- Reina Valera. (1960). *La biblia*. (1995). Sociedades bíblicas unidas: Edición de estudio.
- Sánchez, A. (1992). *Historia de la enseñanza del español como lengua extranjera*. España: editorial SGEL s.a.
- Semo, Enrique. (2018). *La conquista, catástrofe de los pueblos* Ciudad de México: Siglo XXI Editores — UNAM.
- Significados América (2021). América Latina. Recuperado de: <https://www.significados.com/america/>

Mignolo, W. (2017). *El lado oscuro del renacimiento*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.