

RELACIONES ENTRE LENGUA E IDENTIDAD EN EL GRUPO ETNOLINGÜÍSTICO TAUREPÁN

Fanny Longa Romero
Universidade Federal de Pernambuco
kapui2002@yahoo.com

Traducción y versión de Zaida Pérez González
Universidad Central de Venezuela
zaidaperez@telcel.net.ve

RESUMEN

En este estudio examinamos la construcción y negociación de la identidad étnica a partir de la escogencia de la lengua y de las actitudes lingüísticas en una comunidad indígena de filiación Caribe reconocida como Taurepán. Este grupo ocupa un área tripartita entre el norte de Brasil, el sur de Venezuela y el este de la República Cooperativa de Guyana, y forma parte de la matriz cultural Pemón. Las relaciones entre lengua e identidad fueron enfocadas por medio de la situación de bilingüismo presente en la comunidad de estudio. Entre los Taurepán, se habla la lengua indígena así como el español de Venezuela, el portugués de Brasil y el inglés de Guyana, dependiendo del área geográfica de ocupación. El comportamiento social de los Taurepán nos permitió comprender que la lengua nativa, además de ser uno de los criterios más importantes usados por esos indígenas para construir e interpretar las representaciones de identidad en torno a sí mismos y sobre los otros, es también un elemento de imbricación y de acción social dentro del grupo con el fin de preservar y legitimar sus sistemas de significación cultural.

PALABRAS CLAVE: bilingüismo, identidad, actitudes lingüísticas.

ABSTRACT

In this study we examine the construction and negotiation of ethnic identity through language choice and linguistic attitudes in a Caribbean indigenous community named Taurepán, a community located in an area bordering southern Venezuela, northern Brazil and the eastern area of the Cooperative Republic of Guiana. This community belongs to the Pemón cultural system. The relationship between language and identity was studied from a bilingual perspective. Thus, the Taurepán speak their native language as well as Venezuelan Spanish, Brazilian Portuguese, and Guiana English, depending on the geographical area they inhabit. The analysis of the Taurepán's social behavior enabled us to understand that their native language not only represents one of the most important means to construct and interpret their own identity and those of others but it also represents a means of integration and social action with the purpose of maintaining and validating a meaningful cultural system.

KEY WORDS: bilingualism, identity, linguistics attitudes.

Recibido el 24-05-2002. Aceptado el 08-10-2002.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo trata de las relaciones entre lengua e identidad en una comunidad indígena bilingüe localizada en un área fronteriza entre el norte del Estado de Roraima de Brasil y el sudeste del estado Bolívar de Venezuela. La comunidad en estudio es el subgrupo lingüístico Taurepán, de filiación lingüística Caribe, el cual forma parte de un grupo más amplio denominado Pemón, considerado la matriz lingüística y cultural de tres variantes geográfico-dialectales conocidas como arekuna, kamaracoto y taurepán. La comunidad en estudio está formada por cuatro aldeas conocidas como Boca da Mata, Sorocaima I, Bananal y Kumarakapay. Las tres primeras aldeas están localizadas en el municipio Pacaraima del estado Roraima, Brasil, y la última, en el municipio Gran Sabana del estado Bolívar, Venezuela¹.

El bilingüismo entre los Taurepán no es de tipo homogéneo. Son muchos los factores que configuran el patrón lingüístico de este grupo, entre ellos el área de ocupación geográfica. Ésta no se reduce a una región única; al contrario, el grupo ocupa un área tripartita entre el norte de Brasil, el sur de Venezuela y el oeste de la República Cooperativa de Guyana, lo que le permite a los indígenas conocer y usar, además de su lengua materna, otras lenguas de carácter nacional, como el español de Venezuela, el portugués de Brasil y el inglés de Guyana. Hay individuos que, además de la lengua materna, hablan más de una de las lenguas involucradas, la mayoría de las veces, español o portugués. Ocurre, de manera generalizada, un bilingüismo social caracterizado por las lenguas en contacto: taurepán/español; taurepán/portugués y taurepán/inglés, mas esta situación no se da igual entre todos los miembros de la comunidad. El uso del taurepán como primera lengua revela que la vitalidad de la lengua materna en el seno del grupo es muy fuerte. Según nuestros datos de campo, el uso del español y del portugués como segunda lengua tiene una vitalidad relativa en el grupo, especialmente en dominios públicos como la escuela, el trabajo o en las reuniones intergrupales.

En este estudio queremos centrar nuestra atención en la dinámica de las relaciones entre lengua e identidad étnica, a partir de la selección de una lengua por parte del hablante y de las actitudes lingüísticas que los Taurepán tienen con respecto a las lenguas que usan. Concentramos nuestra atención en las aldeas que tienen una situación de bilingüismo taurepán/español; taurepán/portugués. Igualmente, pretendemos contextualizar cómo estos indígenas construyen y negocian sus identidades culturales en un contexto social heterogéneo, donde interactúan otros grupos sociales con los cuales conviven. Queremos tratar hasta qué punto la marcación de la diferencia puede ser promovida por el valor dado al uso y a la escogencia de una determinada lengua.

1. En cuanto a las designaciones de las aldeas, decidimos adoptar los nombres de las mismas tal como fueron reconocidas por sus miembros. Por ejemplo, la aldea Sorocaima es conocida como Sorocaima I y Sorocaima II, siendo que en el primer caso, el grupo está constituido por indios Taurepán y en el segundo por indios Makushí. La aldea de Bananal es también designada como Macayapam, sin embargo, decidimos adoptar la primera designación por ser la más usada por los indios Taurepán que habitan la propia aldea.

Es importante aclarar que no es nuestra intención llegar a una definición de lo que constituye o no la identidad étnica del grupo Taurepán. El hecho de usar el elemento identitario LENGUA como tópico principal de nuestro análisis, no quiere decir que pensemos en este elemento como el único recurso usado por los Taurepán para construir y negociar sus identidades. La lengua, como otros elementos identitarios, forma parte de una amplia red de representaciones simbólicas mediante las cuales los grupos definen y redefinen sus posiciones identitarias. Entendemos que la dinámica lengua/identidad no se establece por medio de fuerzas immanentes; al contrario, es construida en la interacción social y bajo condiciones históricas, sociales y culturales determinadas.

La relación que los Taurepán mantienen con otros grupos culturales, como por ejemplo, los venezolanos y los brasileños, genéricamente reconocidos por los indígenas con la categoría étnica de “blancos”, nos indica que la construcción de las identidades es permeada por la marcación de la diferencia. De esta manera, identidad y diferencia forman una relación dialéctica necesaria, siendo que una sólo existe en función de la otra.

En una comunidad bilingüe como la constituida por los Taurepán, la selección de una lengua no depende exclusivamente de la voluntad y de la intuición de sus hablantes, sino de las relaciones de poder que se establecen en las interacciones intra e intergrupales. Estas relaciones de poder pueden estar caracterizadas por alianzas, conflictos y representaciones sociales de los más diversos tipos. Sin embargo, aunque no haya necesariamente una relación biunívoca entre lengua e identidad étnica, la marca identitaria en aquellos grupos que viven una situación de lenguas en contacto puede establecerse por medio de la escogencia de la lengua. Nos parece que, entre los Taurepán, esta cuestión está relacionada con las representaciones sociales que los indígenas construyen de sí mismos y de los otros.

En lo teórico, este trabajo tratará el aspecto de identidad étnica a partir de la categoría de ETNICIDAD. Para el efecto, usamos como referencia el estudio de Poutignat *et al.* (1997) y la perspectiva de los estudios culturales según lo enfoca Hall (1989, 1999 y 2000). Los datos recogidos para el análisis consisten en entrevistas, narraciones y conversaciones espontáneas grabadas, resultado de un trabajo de campo realizado en tres etapas: en las dos primeras estudiamos las aldeas Boca da Mata, Sorocaima I y Bananal, con una situación bilingüe taurepán/portugués, y en la última nos concentramos en la aldea Kumarakapay, con un bilingüismo taurepán/español. En cuanto a la selección de los informantes, no se empleó ningún criterio a priori: registramos por igual muestras de habla de individuos jóvenes, niños y viejos, independientemente de variables como el sexo o el grado de competencia comunicativa en las lenguas usadas. Para el análisis, empleamos la etnografía de la comunicación, especialmente en lo que se refiere a la descripción de las situaciones comunicativas. En cuanto a las conclusiones, no es nuestra intención llegar a ninguna posición determinista. Partimos de la idea de que la identidad es siempre un proceso en construcción sometido a circunstancias sociales e históricas muy específicas. Las interpretaciones en torno a la relación lengua-identidad apenas constituyen una de las múltiples posibilidades de interpretación. En este sentido, este trabajo queda abierto para la discusión y la crítica.

1. ETNICIDAD: IDENTIDAD Y DIFERENCIA

El término etnicidad se impuso en las ciencias sociales a partir de la década del 70, especialmente en los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de la continua utilización de este concepto en las publicaciones académicas, todavía es objeto de ambigüedades e imprecisiones debido a su innegable heterogeneidad. El debate sobre la etnicidad abarca actualmente fenómenos de índole diversa expresados en términos de representaciones simbólicas, intereses comunes, sentimientos de pertenencia, solidaridad, nacionalismo, identidades étnicas, patrones de comportamiento, derechos lingüísticos y reivindicaciones sociales, religiosas, políticas y económicas. Estos fenómenos son explicados por diversas teorías con el objeto de describir y explicar la pluralidad de hechos que constituyen las relaciones humanas. En este sentido y de acuerdo con Poutignat *et al.* (1997), en la variedad de sentidos sobre el término etnicidad ha destacado el carácter heterogéneo del mismo.

La actual emergencia de este concepto desmitifica la posibilidad de considerarlo como una categoría inherente a los grupos étnicos minoritarios, o para demarcar los límites entre grupos denominados tribales y los considerados civilizados. En efecto, este modelo de pensamiento se fundamenta en la dicotomía hecha por la etnología clásica entre CIVILIZADOS y NO CIVILIZADOS y en los estereotipos surgidos a respecto de los mismos. La cuestión de la emergencia de la etnicidad, como consecuencia de intereses de diversa índole, es un fenómeno que surge en el seno de grupos sociales reales, en situaciones concretas de contacto, interacción y acción social. Por tanto, la etnicidad es una construcción cultural en proceso utilizada por los grupos sociales para designarse en función de una relación de identidad y diferencia. Se trata de un proceso de definición, actualización y transformación continua que le permite a los grupos posicionarse culturalmente. Como construcción, esta noción se encuentra en el meollo de la invención y continua reinención de las representaciones simbólicas que permean su existencia².

2. LA IDENTIDAD CULTURAL: UNA CUESTIÓN EN CRISIS

Cualquiera sea el concepto que se tenga de la noción de identidad, no podrá negarse que se trata de una noción que está siendo repensada como una cuestión compleja y problemática por diversas razones. Uno de los aspectos que revelan la importancia de este asunto es su actual emergencia, centralizada principalmente en la inestabilidad o crisis de las identidades culturales (colectivas e individuales)³, actualmente motivada por los cambios que provoca el fenómeno de la globalización y, por ende, por la nueva configuración conceptual surgida en el mundo contemporáneo. Las viejas concepciones con

2. Usamos el término “invención” para referirnos a las construcciones culturales usadas por las colectividades humanas para significar modelos sociales de representación. Este término es tomado de Sollors (1989: xi) que considera aspectos como etnicidad, nacionalismo y raza como invenciones culturales.

3. Usamos el término “identidad cultural” para referirnos, específicamente, al problema de la identidad étnica.

respecto a las identidades culturales han declinado a favor de nuevas perspectivas de comprensión y de representación de la realidad social. La estabilidad de las identidades culturales, vista como una característica fundamental de las colectividades humanas, ya no puede sostenerse ni ser defendida. Por el contrario, tal estabilidad debe ser profundamente cuestionada justamente en este momento, cuando percibimos que abordar el estudio de la identidad es abordar una cuestión que está en crisis.

Las reflexiones de Hall (1989) con respecto a la identidad se centran, justamente, en evaluar en qué consiste la crisis de identidad y cómo ésta ha sido abordada. El autor habla de un retorno de la identidad, centrada en una serie de desarrollos diferentes de la sociedad, unida a una variedad de discursos interconectados (Hall 1989:9-10). Al mismo tiempo, observa que la lógica del discurso de la identidad ha sido pensada en términos de estabilidad o de permanencia, relacionada con la búsqueda de autenticidad y continuidad, donde la identidad se torna una especie de garantía a partir de la cual los individuos procuran reflejar lo que son y de donde vienen. Sin embargo, otro discurso relacionado con la lógica de una identidad estable, sugiere la idea de una ruptura o de una crisis. El enfoque que Hall (1999: 10-13) plantea en torno a la identidad tiene como principal objetivo cuestionar la visión esencialista y fija que se tiene de la misma. Revisando las posturas teóricas que discuten tal visión, el autor nos habla de tres concepciones de identidad, en las que la noción de sujeto es el principal elemento de análisis. Hall aborda el sujeto desde la perspectiva del iluminismo, cuando la identidad estaba asociada a la idea de un sujeto centrado y autónomo, perspectiva que difiere de la noción de sujeto sociológico, donde la identidad se basa en la interacción social entre el “yo” y la sociedad. Estas dos concepciones difieren de una noción de sujeto fragmentado y desterritorializado, definido por Hall como sujeto posmoderno, para el cual la identidad se representa a través de varias posiciones identitarias, contradictorias y no resueltas.

Basándonos en las ideas de Hall (2000), pensamos que la crisis de identidad está estrechamente relacionada con los procesos sociales vividos actualmente en el mundo contemporáneo y con las formas de representación usadas para significar las prácticas sociales. El advenimiento de la globalización ha generado una nueva ordenación de las actividades y valorizaciones del hombre moderno. A nivel académico hay un fenómeno de desestabilización de viejos esquemas conceptuales en torno a la noción de cultura y de las representaciones sociales usadas para categorizar, en términos de identidad étnica, pueblos e individuos. Actualmente, los estados nacionales ya no pueden circunscribir, en políticas de asimilación y proteccionismo, a los pueblos que han sido reconocidos con los rótulos de grupos étnicos minoritarios. Como formas de representación social, histórica y simbólicamente construidas, las categorías identitarias no pueden ser comprendidas en términos de homogeneidad o demarcación fronteriza. Es posible decir que tales categorías están siendo fragmentadas y colocadas fuera de los espacios geográficos y culturales específicos, para ocupar espacios ambiguos y transculturales. Actualmente, la emergencia de las minorías y el resurgimiento de los más variados regionalismos y nacionalismos nos alerta sobre un movimiento de contestación promovido

por los grupos sociales que han sido social y políticamente marginados y que, en algunos casos, son concebidos como meros remanentes de culturas remotas y distantes. El caso de las poblaciones indígenas es un ejemplo claro de lucha para la desconstrucción de ciertas representaciones sociales mediante las cuales han sido designados.

Por su parte, Hall (2000: 19) observa que las identidades “tienen que ver no tanto con cuestiones como “quienes somos” o “de donde venimos”, sino mucho más con cuestiones como “en qué nos podemos transformar”, “como hemos sido representados” y “cómo esa representación afecta la forma como nos podemos representar nosotros mismos””. En este sentido, el problema de la representación es un elemento clave en el discurso de la crisis de identidad. La forma como nos representamos afecta no sólo la noción de identidad que tenemos de nosotros mismos, sino también la noción que tenemos del otro. La representación de la identidad es pensada aquí en relación con la diferencia, es decir, en términos de la relación con otro, un “otro” que es externo pero que también es constitutivo del “yo”. De forma que no puede haber construcción de identidad si una invocación de la diferencia.

Pensar la identidad en relación con la diferencia no consiste, tal como observa Hall (1989: 16) en contraponer esas dos nociones en términos dicotómicos para justificar prácticas sociales como el racismo, sino en establecer una oposición relacional, puesto que no hay identidad sin un reconocimiento de la diferencia. Abordar la diferencia es, con todo, una cuestión tan compleja como la identidad misma. Si la identidad es concebida como una construcción en proceso, la noción de diferencia también es abordada de igual modo. El hecho de representarnos a partir de la relación que establecemos con otro indica que en la construcción de nuestras identidades hay también la construcción de la representación social de otro que interpretamos como diferente y externo a nuestra propia subjetividad. En este sentido, la construcción de la diferencia es, igualmente, una construcción en proceso mediada por la inestabilidad y el descentramiento del individuo como ser social. La forma como es interpelado y representado el individuo nos dice mucho en cuanto a cómo se establece la relación entre identidad y diferencia. Usando una frase de Hall (1989: 19), pensamos que “identity is a game that ought to be played against difference”, pero en un sentido estrictamente dialéctico y relacional que nos permita entender que un individuo puede ser influenciado por distintos discursos representativos de las múltiples identidades que pueden asumirse en el juego interactivo de su relación con el otro.

3. LA LENGUA COMO RASGO IDENTITARIO

En principio nada hay que indique a priori que una lengua funcione como un criterio autónomo de identificación y distinción de un grupo con respecto a otro. Existen varios ejemplos que muestran que la relación biunívoca entre “lengua” y “pueblo” puede ser en algunos casos arbitraria. El ejemplo de Hobsbawn (1990:74) sobre los Fur y los Baggara del Sudán, donde el primer grupo, aunque hable fur, es identificado y tratado por los otros como baggara, es un caso típico de inestabilidad de las asociaciones lengua/cultura.

Con todo, en muchos pueblos indígenas del mundo, la permanencia de las lenguas nativas, a pesar de la dramática desaparición de muchos sistemas lingüísticos, actualmente, puede entenderse en virtud de la constante lucha de estas sociedades por continuar usando sistemas de significación que permiten identificarlos con sus propios patrones culturales. Además de ser reconocidas como un elemento identitario, esas lenguas constituyen un modo de legitimar las representaciones de identidad construidas por los propios pueblos. Por otra parte, el valor simbólico otorgado a las lenguas puede estar en correspondencia con las posiciones identitarias que los grupos culturales asumen para validar la diferencia cultural.

Creemos que la lengua puede funcionar en algunos pueblos como un fuerte rasgo de identidad social y/o étnica, principalmente en aquellos grupos que han visto amenazados sus sistemas lingüísticos. Sin embargo, las relaciones entre lengua e identidad no deben ser interpretadas como una cuestión directa y estable. Al contrario, estas deben ser vistas desde un punto de vista dinámico y cambiante ya que, como medio de representación simbólica, tanto la lengua como la identidad son construcciones culturales susceptibles de cambios y revalorizaciones. Por esta razón, si alguna interpretación puede tomarse como válida en cuanto a las relaciones entre ambas nociones, es aquella que parte de modelos de análisis no deterministas.

4. LOS TAUREPÁN

Como se dijo anteriormente, los Taurepán son un grupo de filiación lingüística Caribe y ocupan un área compartida entre el norte de Brasil, el sur de Venezuela y el este de la República Cooperativa de Guyana. Del lado brasileño, se expanden territorialmente en un área de campos y de sierra en el Municipio Pacaraima del estado Roraima, específicamente en el hito No. 8 de la frontera Brasil/Venezuela. En esta zona, los Taurepán conforman tres aldeas: Boca da Mata, Sorocaima I y Bananal, localizadas en el alto Surumu. La primera de estas aldeas se encuentra en la carretera BR-174, que une a Venezuela con el extremo norte de Brasil; las otras se encuentran en una región más agreste, a 8 y 13 kilómetros de la primera, respectivamente. Del lado venezolano, los Taurepán habitan al sudeste del estado Bolívar, en la extensa región de la Gran Sabana, concentrándose en las aldeas de San Francisco de Yuruaní, Maurak, Kavanayén, Kumarakapay y Kamoirán, entre otras. En Guyana, ocupan una región conocida como Parima; aquí, la concentración del grupo es más reducida.

Los Taurepán también se autodenominan Pemón, que en la lengua indígena significa 'pueblo', 'persona', 'gente'. El etnónimo Pemón es ampliamente utilizado para designar el grupo cultural al cual pertenecen, aunque, en verdad, es mucho más utilizado por los Taurepán que habitan del lado venezolano. Según Thomas (1982: 310), el grupo Pemón se divide en tres subgrupos dialectales mutuamente inteligibles: Taurepán, Arekuna y Kamarakoto. Sin embargo, los Mosonyi (1999: 494) encuentran más apropiado hablar de dos variantes geográfico-dialectales, afirmando que el kamarakoto contiene particularidades que lo definen, de forma general, como un dialecto

aparte. Las designaciones arriba indicadas son empleadas por los propios hablantes pemón para indicar diferencias dialectales y contrastes regionales. Al parecer, el criterio de clasificación según grupos dialectales se establece no sólo a partir del área de ocupación sino, también, en función de las variantes lingüísticas. De acuerdo con ello, un hablante podrá autodenominarse como Taurepán y/o Pemón, pero nunca como Taurepán y Arekuna⁴.

En el grupo Taurepán, la base de la organización social es la parentela bilateral, siendo que los matrimonios entre primos cruzados es la unión de preferencia (Thomas 1982: 337). Las uniones poligámicas, actualmente, no existen. Sin embargo, en la descripción que Thomas (1982) realizó en la década del 70, todavía había, aunque en número reducido, tales nexos. La acción misionaria entre los Taurepán ha sido realizada por medio de dos doctrinas religiosas: la católica, con la influencia de los misioneros capuchinos; y la Adventista del Séptimo Día, de tendencia protestante. Ambas doctrinas han ejercido una marcada influencia externa entre los Taurepán y, en general, en el grupo cultural Pemón. La base de la dieta entre estos indios es la yuca, el ají y la *damorida* que consiste en un caldo hecho, preferiblemente, con pescados pequeños y una planta denominada *aurosa*.

En términos cuantitativos, los Taurepán son un grupo bastante reducido. Según E. Migliazza (1967), para la década de los 70, la población del lado brasileño alcanzaba menos de 500 individuos; aunque, para la misma fecha, Thomas (1982: 311) estimaba la población en 1800 personas. En un censo realizado posteriormente por Andrello (1993: 13), en Boca da Mata, Sorocaima I y Bananal, el autor obtuvo la cifra de 275 individuos. En un incipiente intento censal, nosotros estimamos la población Taurepán en las aldeas del lado brasileño en, aproximadamente, menos de 300 personas. Debemos destacar, sin embargo, que este cálculo no incluye a los Taurepán que viven en el área urbana del estado de Roraima⁵.

5. CARACTERIZACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA COMUNIDAD ESTUDIADA

La aldea Kumarakapay es básicamente bilingüe taurepán/español; para el caso de Boca da Mata, Sorocaima I y Bananal el bilingüismo es

4. Con respecto a la pretendida unidad de la lengua pemón, los Mosonyi (1999: 494) observan que: "los niños y educandos kamarakotos no asimilan bien los libros hechos por arekunas y taurepanes". Es evidente que esto se torna un problema considerable a la hora de evaluar estrategias de planificación lingüística. Por otro lado, el hecho de que, en general, no se cuestione la unidad de la lengua pemón, es un dato importante no sólo desde una perspectiva teórica y metodológica, sino, principalmente, desde la propia perspectiva de sus hablantes.

5. En un levantamiento demográfico que hicimos en el año 1998, estimamos para Boca da Mata un total de 9 familias Taurepán y 18 Makushí. Lógicamente, esos datos no son definitivos, toda vez que el criterio usado fue el de contar las viviendas presentes para el año 1997, lo que en la actualidad debe haber cambiado, debido a la alta movilidad social que se registra en el área. Podemos afirmar, sin embargo, que, para la época, el grupo de ancianos estaba constituido por 14 personas, de los cuales 4 eran Taurepán y 10 Makushí. Es importante hacer notar que, en esa aldea, aunque los Taurepán forman parte de la población indígena, la mayoría está representada por individuos Makushí y, en menor número, por indígenas Wapishana de la familia lingüística Arawak.

taurepán/portugués. Sin embargo, hay algunas diferencias entre las comunidades estudiadas que es preciso resaltar. Los indígenas que se concentran en Boca da Mata tienen una tendencia mucho mayor al monolingüismo taurepán, lo que no ocurre en las otras aldeas estudiadas, donde el uso alternativo de las lenguas en contacto, taurepán/español o taurepán/portugués es una constante.

En general, los Taurepán poseen una gran competencia bilingüe en casi todas las situaciones comunicativas. El culto religioso se hace en la lengua indígena. En ciertos eventos, como la lectura de la Biblia, ciertos párrafos son traducidos al portugués o al español, dependiendo de la habilidad de los hablantes en las lenguas involucradas. El sermón es casi siempre realizado en Taurepán, pero los anuncios son hechos, generalmente, en portugués o en español. Durante las actividades cotidianas del trabajo de roza o en el “barracón” (lugar donde se prepara la *farinha*, el cazabe y la goma⁶, entre otros), el grupo se comunica principalmente en taurepán. También se usa esta lengua cuando el grupo se reúne en torno a la *damorida*⁷. Del lado brasileño, la población más joven (entre 12 y 18 años) se comunica en la lengua indígena, sobre todo con los abuelos, primos y parientes de Maurak (aldea Pemón del lado venezolano), mientras que con los padres y algunos tíos utilizan el portugués. Las personas más viejas usan el taurepán en todas las situaciones. Se debe resaltar, sin embargo, que la situación descrita no es completamente estable. El uso de varias lenguas va a depender, más que de la simple preferencia, de las funciones y de las representaciones sociales que cada lengua desempeña.

Es posible decir que los Taurepán muestran abiertamente su apego a la lengua indígena, manifestando orgullo al usarla. Queremos resaltar que las lenguas mayoritarias, español y portugués no sustituyen el uso de la lengua taurepán; al contrario, la dinámica de las lenguas en contacto se establece en función de un patrón estructurado según las necesidades comunicativas del grupo, así como por las demandas establecidas en la interacción intra e intergrupala. El orgullo al usar la lengua materna es paralelo al valor positivo que la lengua taurepán tiene para sus usuarios. La lengua materna, para este grupo etnolingüístico, forma parte de un sistema de valores y representaciones culturales que los liga a su memoria cultural, a su pasado y los relaciona con las luchas establecidas para mantener la supervivencia física y cultural de su pueblo. Al mismo tiempo que la lengua taurepán reivindica un pasado de luchas y conflictos, constituye uno de los principales medios empleados para construir y negociar su identidad cultural.

El uso de la lengua materna, en este grupo, está relacionado con la representación de una determinada identidad. Para el uso de una segunda lengua considerada mayoritaria y oficial, los Taurepán recurren a estrategias de acomodación lingüística conforme a los criterios en que se establece determinada situación comunicativa y de acuerdo con sus interlocutores.

6. Se trata de un derivado de la yuca, como una especie de almidón (Nota de la traductora).

7. Para comer este importante alimento, los indígenas se reúnen alrededor de una olla que lo contiene y, mojado el cazabe en el caldo lo van consumiendo. De esta manera, comer la *damorida*, se constituye en evento social y un indicador de identidad étnica.

6. EL BILINGÜISMO EN LA COMUNIDAD TAUREPÁN

La noción de bilingüismo puede ser abordada desde diversos puntos de vista. Los aspectos teóricos con respecto al bilingüismo engloban múltiples aproximaciones que abarcan desde las posturas psicológicas en relación a los niveles de competencia lingüística de los hablantes en situaciones de lenguas en contacto, hasta posturas que enfatizan el carácter social, cultural y político del uso de dos o más lenguas dentro de un mismo territorio. Nuestro interés es abordar el problema del bilingüismo en la comunidad Taurepán a partir de una dinámica de construcción de las nociones de identidad y de diferencia, relacionando tal construcción con los sistemas de representación usados para delimitar identidades sociales e individuales.

Para los Taurepán, tomar posición en términos de identidad étnica pasa por factores como: la escogencia de la lengua, las actitudes lingüísticas (favorables o no para con las lenguas implicadas) y las motivaciones sociales y religiosas de los hablantes en una interrelación inter e intragrupal.

Los procesos de representación identitaria en esta comunidad son bastante heterogéneos. Las apreciaciones que los Taurepán hacen de sí mismos están igualmente relacionadas con un orden social más amplio que engloba cuestiones de identificación y de representación colectiva. De este modo, los Taurepán se asumen como Taurepán y/o como Pemón, pero nunca como Arekuna o como Kamarakoto. Parece haber, entre estos indígenas, una clara diferenciación entre ellos y otros subgrupos, aunque esta diferencia no parezca muy nítida ante los no indígenas. La relación entre lengua e identidad en un grupo como los Taurepán está estrechamente ligada a la escogencia de las lenguas y a la significación social que tienen cada una de las lenguas empleadas. Las actitudes lingüísticas que estos indígenas observan para con las lenguas usadas son también actitudes sociales.

En la aldea de Bananal, por ejemplo, el uso de la lengua materna ocurre en casi todas las situaciones comunicativas; sin embargo, lo que marca la representación de las identidades sociales es el apego y la práctica de la religión Adventista del Séptimo Día. En esta aldea, la práctica del culto Adventista tiene una importancia fundamental en la vida de sus miembros. En general, casi todas las prácticas sociales de estos indios están orientadas en torno a los preceptos de la religión; no seguir tales preceptos puede ocasionar cierto desequilibrio social, siendo que el grupo puede marginar culturalmente a algunos de sus miembros. Sin embargo, hay elementos culturales en esta aldea que nos permiten pensar que las representaciones identitarias construidas por los indígenas no se reducen sólo al culto religioso, sino también a ciertas creencias relacionadas con el mundo simbólico de la cultura Pemón.

Por ejemplo, en Bananal, todos los eventos de habla del culto Adventista, desde la llamada misma para la celebración del culto hasta el acto de predicación, se realizan en la lengua indígena; cuando se hace una lectura de la Biblia en otra lengua, en seguida se hace una traducción al taurepán. Parece existir, entre los indígenas habitantes de la aldea, una reinterpretación o adaptación de los preceptos adventistas que guardan alguna relación con los patrones culturales de los Taurepán. En consecuencia, el uso de la lengua

materna cumple una importante función en este contexto. Los cánticos religiosos, originalmente escritos en portugués y tomados de discos y cintas brasileños, son traducidos al taurepán e interpretados por un grupo religioso de la aldea. De acuerdo con ello, es posible pensar que las prácticas culturales de los Taurepán de Bananal están orientadas no sólo en función de la religión Adventista, sino también por el uso de la lengua materna: es decir, la preocupación por la selección de una lengua no es un asunto tan importante como en cambio lo es la actitud favorable que los mismos indígenas observan en cuanto al uso de su lengua materna.

En Boca da Mata, en cambio, la preocupación por la escogencia de la lengua es un elemento de interés para el grupo. Las actitudes culturales observadas en Boca da Mata difieren un poco de las de las otras aldeas estudiadas, puesto que aquí convive, junto con los Taurepán, un considerable número de indios Makushí hablantes de portugués. Además, los Taurepán en Boca da Mata no son muy homogéneos en términos de su organización social. Los casamientos intertribales, o regionales, entre los Taurepán y los Makushí, han llevado al grupo a optar más bien por el uso del portugués, aun cuando algunos de sus miembros, principalmente los más viejos, continúan usando como primera lengua el taurepán. Por otro lado, en Boca da Mata coexisten dos religiones: la adventista y la católica. La primera es practicada exclusivamente por los pocos Taurepán de la aldea, siendo que las predicaciones son realizadas en portugués por pastores procedentes de Brasil o de Venezuela. Aquellos que tienen poco dominio del español o del portugués, cuentan con la ayuda del director de la iglesia, quien traduce la predicación al taurepán.

En Sorocaima I observamos que, aunque esta aldea tenga casi el mismo patrón cultural que Bananal, en términos de religión, costumbres y una situación bilingüe taurepán/portugués, el uso del portugués como segunda lengua es rechazado por algunos de sus miembros. El portugués en Sorocaima I no tiene mucha relevancia social para el grupo. A diferencia de Bananal, donde el portugués se usa en la escuela de la aldea, en Sorocaima I hay un rechazo incluso a la implantación de la escolaridad, toda vez que, a través de la escuela, los indígenas corren el riesgo de perder su lengua y su cultura. Así nos lo hizo saber uno de sus principales líderes.

En Kumarakapay, por su parte, el uso de dos lenguas no representa ningún obstáculo para definir las identidades sociales de sus miembros. En esta aldea, hay una conciencia clara del valor y la vitalidad que tiene la lengua taurepán como elemento principal de la construcción identitaria. La lengua taurepán se usa en Kumarakapay en todas las interacciones sociales intragrupalas. La lengua indígena tiene una posición importante en la enseñanza escolar gracias al sistema de educación intercultural bilingüe implantado hace algunos años en el territorio venezolano; de esta manera, la lengua taurepán se usa en la escuela de la aldea como vehículo para la comunicación, para la enseñanza, y como objeto de estudio. En Kumarakapay, promover y enseñar la lengua indígena es motivo de orgullo. Igualmente, observamos en esta aldea una clara conciencia frente al hecho de mantener la lengua materna como principal medio de comunicación verbal y como expresión de la identidad étnica del grupo.

6.1 *La selección de la lengua*

La escogencia lingüística es un proceso muy complejo; se considera motivado no sólo por una determinada situación sociolingüística, sino también por las relaciones culturales de solidaridad, afectividad, apego, posesión y poder entre los grupos étnicos implicados y los sistemas de representación por ellos usados. Son diversos los análisis que explican la escogencia lingüística. Una perspectiva centrada en el individuo desarrolla un modelo reconocido como TEORÍA DE LA ACOMODACIÓN EN LA COMUNICACIÓN (Giles *et al.*, citado por Appel *et al.*, 1996: 45). Esta teoría sostiene que la selección de la lengua no se puede explicar sólo por aspectos situacionales; es preciso tomar en cuenta otros aspectos que se establecen en la relación interpersonal. De hecho, la escogencia lingüística está determinada, en diversos casos, por la lengua y la identidad del oyente, principalmente si el interlocutor pertenece a un grupo étnico distinto al del emisor. La ACOMODACIÓN puede darse a partir de la CONVERGENCIA, cuando un hablante emplea la lengua de acuerdo con el conocimiento o la preferencia del oyente, o de la DIVERGENCIA, cuando el hablante pretende marcar distancia en relación con el oyente a través del uso lingüístico. El proceso de acomodación, aunque sea un rasgo explicativo importante, se centra mucho más en la competencia lingüística de los hablantes que en las significaciones y en los valores implícitos en la escogencia de la lengua.

Si partimos del hecho de que todo acto de selección es también un acto de identificación, entonces el uso de una lengua como marcador cultural puede servir como una estrategia importante para consolidar, revitalizar o validar la permanencia de una cultura. La selección y uso de una lengua para expresar la propia identidad étnica es un indicador de valores y actitudes, entre ellas, las actitudes lingüísticas. En este sentido, la escogencia que hace el grupo Taurepán puede estar condicionada no sólo por factores como el tema, los ámbitos sociales, o el grado de conocimiento en que se establecen las relaciones inter e intragrupalas, sino, por encima de todo, por la forma como se autodesignan y por la que les gustaría ser designados. Al respecto, un informante de Sorocaima I llamado Mario expresa, desde su propia perspectiva, la relación lengua/identidad que se establece en Boca da Mata, como sigue⁸:

- (1) *Tudo, tudo 'ta civilizado, agora sua linguagem própria, linguagem nativo já acabou-se. Mas ela [se refiere a una de sus parientes] não fala com a gente, só português, só português, só português, na Boca da Mata, os filhos do tuxaua [nombre dado al capitán de la aldea] Hilário, só português, os outros são Wapixana, não sei que, todos os que estão situados aí são todos português, não tem índio aí, não vejo*

8. Incorporamos en el texto los ejemplos dados por la autora tal como fueron recogidos en la investigación de campo. En nota al pie, ofrecemos una traducción aproximada de estas intervenciones cuando están en portugués. Queremos con ello respetar el sentido del discurso producido por los hablantes, al mismo tiempo que ofrecer al lector una relación fiel del tipo de evento comunicativo producido. (Nota de la traductora)

nada de índio, índio só neste grupo, só índio, só aqui menino fala gíria [para designar lengua, idioma], *meus filhos também...* (Los subrayados y corchetes son de la autora).⁹

Y para el caso de Bananal dice:

- (2) *Até o professor de lá é uma índia, mas não fala sua língua. Por isso é que como aluno deve aprender a linguagem própria? Ela não fala sua língua sendo índia mesmo, ela sabe falar, mas ela tem vergonha de falar sua própria língua. Até ela chega aqui e diz 'Ah irmão'. Quando eu falo na minha língua ela não me responde, só português, só em português. Tá desse jeito assim, ensinando outro.*¹⁰

Los sentimientos de vergüenza y/o de orgullo lingüístico revelan los valores que estos indígenas tienen de sí mismos, así como de sus elementos identitarios. Al respecto, la selección de la lengua es, en efecto, uno de los criterios más eficaces para evaluar las representaciones identitarias de la comunidad. El sentimiento que los Taurepán establecen con las lenguas usadas, además de determinar la selección correspondiente, deja ver una clara conciencia de las funciones diferenciadas que tienen las mismas. El siguiente ejemplo así lo ilustra:

- (3) *Agora como o pessoal de Kamarata, por aí fala, até eu gosto da situação deles. Falam no **español** e quando eu chego com **español**, eles falam em **español**, **castellano**, e quando chega alguém e diz: 'ei jesek' [eh, cuñado], *do bra logo a língua para falar com a própria língua deles* (Corchetes de la autora).¹¹*

La situación comunicativa que este informante, del lado brasileño, refiere en su discurso, tiene que ver con las visitas que les hace a sus parientes que viven en la región de Kamarata, localizada al sur de Venezuela. Este hablante nos cuenta que los Pemón de Kamarata son bilingües kamarakoto/español y, según su relato, esos indios hablan en español con

9. Glosa: "Todo, todo está civilizado; ahora su propia lengua, la lengua nativa ya se acabó. Ella no habla con la gente, sino en portugués, sólo portugués, sólo portugués. En Boca da Mata, los hijos del *tuxaia* Hilário, sólo en portugués, los otros son Wapishana; no sé que, todos los que están ahí son todos portugués, no tienen indio ahí, no veo nada de indio, indio sólo en este grupo, sólo indio, aquí sólo el niño habla *gíria*, mis hijos también..."(Nota de la traductora)

10. Glosa: "La profesora de allá es una india, mas no habla su lengua. ¿Es por eso que debe aprender su propia lengua como alumno? Ella no habla su lengua siendo india, ella sabe hablar, mas ella tiene vergüenza de hablar su propia lengua. Ella llega aquí y dice 'Ah hermano'. Cuando yo hablo en mi lengua ella no me responde, sólo en portugués, sólo en portugués. Y así está enseñando a otro." (Nota de la traductora)

11. Glosa: "Ahora como personal de Kamarata, por ahí habla, y hasta me gusta la situación de ellos. Hablan en español y cuando yo llego con español, ellos hablan en español, castellano, y cuando llega alguien dice: 'ei jesek' [eh, cuñado], cambia la lengua para hablar con la propia lengua de ellos" En el original, las palabras español y castellano no son pronunciadas en portugués (Nota de la traductora)

otros indios del mismo grupo, pero cuando uno de sus miembros opta por el uso de la lengua materna, ellos utilizan el mismo código de comunicación con el interlocutor. La expresión *dobrar a língua* es usada por este informante para explicar la situación bilingüe de los Pemón, es decir, para significar el uso alternativo de dos lenguas en su grupo.

Del lado venezolano, el informante Geraldo se expresa así:

- (4) La lengua española es necesaria para expresar... por lo menos para ir a la universidad y... todas maneras si voy sin aprender el español ¿cómo voy a lograr estudiar allá? ¿Cómo voy a entender allá? En realidad igual... pero yo lo considero como bajo de mi idioma, como segundo idioma tal vez.

A pesar de estas palabras, no podemos decir que exista un fenómeno de diglosia en la comunidad Taurepán. La enseñanza escolar, las relaciones con los no indígenas, las necesidades de salud, el empleo o la reivindicación del trabajo son algunos de los dominios donde las lenguas envolventes (español y portugués) son usadas. La lengua taurepán, por su parte, es usada en dominios privados, como en las reuniones comunitarias y religiosas, las actividades de trabajo en la propia aldea y en la casa.

6.2. *La alternancia lingüística*

En una comunidad bilingüe, el contexto social y las características de las situaciones comunicativas pueden conducir a los hablantes a escoger una determinada lengua para realizar la comunicación, pero también puede llevarlos a mezclar en un mismo discurso, dos o más lenguas. Como parte del discurso bilingüe, la alternancia lingüística, especialmente la referida al tipo intraoracional, donde la mezcla lingüística ocurre en la misma oración, ha sido considerada como uno de los problemas centrales de la sociolingüística, de la psicología y de la teoría lingüística. La producción de enunciados, alternando elementos de dos lenguas, ha levantado polémicas de orden teórico y metodológico, centradas en las motivaciones que pueden tener los hablantes bilingües para ello, tanto en la competencia lingüística, entendida en relación con los procesos cognitivos que determinan que ocurra la alternancia, como en la sintaxis, particularmente, en cuanto a en qué parte de la oración se realiza la alternancia y si es posible predecirla¹². El alcance conceptual de la alternancia está igualmente vinculado a la problemática de la idiosincrasia, en relación con los comportamientos sociales y culturales que intervienen en la selección de la lengua y las actitudes lingüísticas de la comunidad bilingüe¹³. Las funciones básicas de la lengua, planteadas por Jakobson (1966) y por Halliday (1966) permiten tener una idea aproximada de las funciones de la alternancia, especialmente en el caso de la

12. Véase Poplack 1980; Pfaff 1979; Woolford 1983; Poplack *et al* 1984, entre otros.

13. Pfaff (1979) afirma que tanto las motivaciones como los factores sociales no pueden ser excluidos del análisis toda vez que se traten los problemas lingüísticos de la alternancia.

función expresiva, lo que lleva a considerar aspectos como la relación entre lengua e identidad, entre otros.

En esta parte del trabajo, queremos ilustrar con algunos ejemplos la mezcla lingüística observada en algunos hablantes de la comunidad Taurepán. Según los datos recogidos en el trabajo de campo, la mezcla de lenguas ocurre entre los jóvenes en situaciones de habla informal, como en la práctica deportiva o en el juego. En una oportunidad observamos un particular diálogo en la aldea Kumarakapay. En este diálogo, la atención estaba centrada en Carlos, un indio de aproximadamente 14 años que se encontraba tallando una piedra. Al principio ellos conversaban en taurepán; de repente todos comenzaron a jugar con Carlos y pudimos observar que en algunos momentos se mezclaba el español y el taurepán en frases sueltas como las siguientes (destacamos en negritas las alternancias):

Glosa

(5) Loco pesak ichamönan man	‘aquellos están locos’
Seuruma poken pra saman chamo	‘no hables alto, chamo’
Explica makö setök	‘explica aquí’
Era gorda, era kaiwan	‘era gorda, era gorda’
Rana warai warai	‘especie de rana’
Kaimbe eretok mörö chamo	‘no mientas, chamo’

Las frases arriba indicadas son respuestas de Carlos a las posibles preguntas o comentarios realizados en lengua indígena por sus amigos. Aspectos como la edad, el sexo, el tema y la situación pueden ser indicadores de la alternancia producida. Sin embargo, no podemos determinar con precisión cual fue la verdadera causa que llevó a Carlos a mezclar ambas lenguas. Quizás, en este contexto bilingüe, la estrategia lingüística empleada por Carlos fue la misma mezcla de códigos, dada la convivencia de las dos lenguas: el uso de un adjetivo como *loco* puede ser interpretado como un recurso empleado por el hablante para significar un aspecto que tal vez, en su lengua materna, tenga otra connotación social. Lo mismo ocurre con el uso de la palabra *chamo*, un lexema tomado del español y frecuentemente empleado por los jóvenes de Venezuela para indicar nexos de amistad, simpatía e identificación social.

La alternancia lingüística entre los Taurepán es menos frecuente en el habla de los viejos y se reduce al uso de palabras que representan objetos desde hace tiempo incorporados a la cultura indígena, o que tienen relación con el sistema de numeración. Es frecuente encontrar frases como: *ikowamiipö, quatro vezes rö name itoposa* (‘es la cuarta vez que demoró, él fue de nuevo’), usada por Francisco, un informante de Bananal, en la narración de un cuento, o como en el siguiente ejemplo: *inna senawasak man antö sumari yai pra, motor yai, karaíwa damük da inna anek ennawasak*, (‘pero hoy estamos acostumbrados [a trabajar] no con rallo¹⁴ sino con motor, los

14. Se refiere a un instrumento para rallar la yuca. (Nota de la traductora)

blancos nos enseñaron’), frase usada por Luisa, una anciana de Bananal, donde la incorporación de préstamos lingüísticos en Taurepán es motivada por la inexistencia de objetos de la cultura material del grupo. En cuanto al problema de la numeración, el uso del sistema numérico de las lenguas envolventes es casi una norma: hablantes de distintas edades lo usan sin restricciones como una necesidad de tipo comunicativo, más que cualquier otro factor de orden social.

La alternancia entre los Taurepán puede surgir por igual en situaciones informales, como en una conversación entre amigos, o en una reunión formal, como la provocada en la situación escolar. El siguiente ejemplo de la aldea Kumarakapay, revela una significativa relación de las alternancias producidas por los participantes en una reunión de padres, alumnos y profesores, en ocasión de un incidente ocurrido en la escuela. El caso estaba relacionado con la ingesta de bebidas alcohólicas y la quiebra del vidrio de una ventana por parte de algunos estudiantes. La historia fue relatada, por nuestro informante, de esta manera:

- (6) (Profesores) *Amöröron jóvenes damök, padres damök, docentes damök. Profesor pe pra rö chima. Primero pe...* (‘ustedes jóvenes, padres, docentes, sin ser profesor. Primero ...’)

(Alumnos) *Cincuenta y uno*¹⁵ *taretüka pö töpai tiyarün remai inna tötukapö.* (‘Después que se acabaron la botella de Cincuenta y uno, fuimos a buscar otra’)

(Profesores) *Okey, masa ök prarö: Mörörö acasorü kon pök inna netai a las once ponarö* (‘Okey, un momento. Estuvimos tratando el caso de ustedes hasta las once’)

(Padres) *Ley pün paea rö enö’kon man* (‘No tenemos ley’)

(Padres) *Ö itai wik ley ekamatodake. Ley pra na ichi mö?* (‘¿por qué no introducen la ley? No tienen ley’)

(Alumno) *Uyau ichi testimonio cortico pe rükö ekamadase* (‘mi testimonio. Hablaré muy poco’)

(Profesores) *Experiencia pe ichi yenin, vidrio ematöudakon inhi mörö* (‘Ya que tenemos experiencia, como castigo ellos deben pagar el vidrio’)

(Alumno) *Corrupto pe uyekamatön da ichi mörö* (‘me pueden llamar corrupto’)

(Padres) *Hombre pe to ichi mörö, dinero prata eponin pe... prata po tök yuyakon warantö rö, mörö ematök to’da* (‘ellos ya son hombres y pueden conseguir dinero... así como consiguen dinero para otras cosas, tienen que pagar’)

15. *Cinqüenta e um* es la marca de una bebida alcohólica en Brasil. La forma se ha lexicalizado para designar cualquier tipo de bebida alcohólica similar a esa.

Nótese que en casi todas las situaciones, los elementos alternados son referentes lingüísticos del español de Venezuela. Tales referentes, aunque tengan algún equivalente en la lengua taupán, corresponden a un elemento simbólico totalmente diferente desde un punto de vista cultural. Términos como *ley*, o lexicalizaciones como *cincuenta y uno*, de ninguna manera pueden ser traducidos en este contexto. Del mismo modo, la palabra *experiencia* tiene una connotación semántica bien diferente a la usada en la lengua indígena. En este caso, la forma en taupán sería *ye'kusak*, traducida literalmente como ‘ya fue un acontecimiento’.

En torno a algunos contextos bilingües en los que se produce la mezcla de lenguas, Romaine (1996: 77) asegura que este fenómeno no ocurre por azar, sino que cumple importantes funciones. Pensamos, igualmente, que la alternancia lingüística no tiene las mismas características en todas las comunidades en que se presenta. En la aldea Bananal, por ejemplo, Francisco, uno de los informantes entrevistados, nos cuenta una historia muy particular. El relato trata sobre “el hambre”, que personificada como un ser de la naturaleza, tiene un diálogo con unos niños. Francisco inicia el relato con la siguiente frase:

- (7) *Iwan kanan töpö tapii visitapase'na tukarö tapii visitamapöya* (‘El hambre fue a visitar la casa de nuevo, ella visitó todas las casas’)

La estrategia usada por el hablante en este fragmento fue incorporar el elemento *visita* en dos estructuras morfológicas de su lengua nativa. En las construcciones *visitapase'na* y *visitamapöya*, con excepción del radical *visita*, los elementos taupán pueden interpretarse como afijos que actúan como caracterizadores de ciertas funciones sintácticas. Podemos decir que estas construcciones no son agramaticales por los siguientes motivos: i) la presencia del verbo auxiliar *töpö* funciona como neutralizador del elemento incorporado al verbo principal, formando, como lo explica Appel *et al* (1996: 191) en ejemplos procedentes del navajo/inglés, un “compuesto” con un verbo de otra lengua, llegando a neutralizar la trasgresión, y ii) porque los afijos utilizados no violan su configuración sintáctica, en ningún caso se presentan antes del radical verbal y sí, tal como lo establece la estructura sintáctica de la lengua taupán, después del verbo.

Estos breves ejemplos permiten ilustrar que, aun cuando la alternancia lingüística sea un fenómeno presente en diversas situaciones comunicativas, en la mayoría de los casos su uso está restringido a los actos de habla en que las necesidades de los usuarios precisan de formas lingüísticas que sus contextos de referencia social no les proporcionan. Hay que decir que en las interrelaciones entre jóvenes y viejos, la alternancia lingüística es aun menos frecuente. La mayoría de nuestros informantes más jóvenes expresó que cuando se dirigen a los viejos siempre lo hacen en la lengua taupán, restringiendo la mezcla de

lenguas a las interacciones con las personas de su misma edad, o más jóvenes. El factor edad parece tener cierta relevancia en esta comunidad como un fuerte indicador de representación identitaria individual y social. El hecho de que los jóvenes hablen solamente en taurepán con aquellos que son considerados transmisores de la memoria social del grupo, nos permite pensar que la alternancia no puede ser considerada como una convención social establecida, sino como uno de los recursos de interacción verbal disponibles en comunidades que viven situaciones de lenguas en contacto y que, necesariamente, deben interactuar con sistemas lingüísticos diferenciados.

6.3 *Las actitudes lingüísticas*

En opinión de Appel *et al.* (1996: 30), si hay alguna relación entre lengua e identidad, la misma debería expresarse en las actitudes lingüísticas y sociales que las lenguas y sus usuarios construyen. El aspecto de las actitudes lingüísticas es un importante indicador de como los hablantes consideran y evalúan las lenguas que usan en los diversos contextos de interacción verbal. En nuestra investigación, las actitudes por parte de los Taurepán para con las lenguas usadas fueron estudiadas considerando las circunstancias en que se produjeron los actos de habla de los individuos entrevistados y los contextos sociales en que se produjeron las interacciones sociales en función de la lengua seleccionada. Las diversas muestras que registramos con el grupo Taurepán demuestran que hay consenso en la consideración de la lengua indígena como el principal elemento definidor de la cultura del grupo. Este hecho lo comprobamos porque, al momento de definir la escogencia de la lengua para realizar la entrevista, la mayoría de nuestros informantes se decidió por la lengua taurepán. El motivo de la selección se resume en una sola frase: *porque es mi lengua*.

En cuanto a los informantes que decidieron escoger otras lenguas, como el español o el portugués, observamos que su actitud para con la lengua indígena no necesariamente era negativa. Por ejemplo, el informante Rubén, de Boca da Mata, aun cuando había optado por el uso del portugués para la entrevista, no mostró ninguna actitud de rechazo cuando le propusimos realizar una serie de ejercicios orales en la lengua materna; al contrario, él aceptó con receptividad y entusiasmo. El ejercicio consistía en pronunciar algunas palabras en portugués para obtener la designación correspondiente en taurepán. Fue como un tipo de traducción simultánea que nuestro informante hizo sin ningún tipo de problema, comprobando así su habilidad verbal en las dos lenguas.

Las actitudes lingüísticas de los hablantes, según testimonios recogidos, están relacionadas con hechos de la siguiente naturaleza: el hablar correctamente, el estatus social de las lenguas implicadas, los adjetivos con que son caracterizadas las lenguas (por ejemplo, "lengua bonita") y el grado de competencia lingüística. Las actitudes en cuanto a la conservación y uso de la lengua indígena son percibidas en las relaciones que la comunidad

Taurepán mantiene con otros grupos indígenas. De este modo, cuando le preguntamos a la informante Ruth de Boca da Mata su opinión con respecto del grupo indígena Makushí, ella dijo:

Eu penso sobre os Macuxi, eles não falam taurepang como eu. Eu quero que eles falem macuxi, só falam português, não falam macuxi e eu quero que eles falem como eu, mas só falam português¹⁶.

La opinión de Ruth tiene relación con el hecho de que, en la aldea de Boca da Mata, el grupo Makushí tiene una fuerte tendencia a asumir una identidad *cabocla*, es decir, una identidad construida por la mezcla con el no-indio. Quizás, sea esto lo que estimula a esos indios a usar el portugués como primera lengua. Contrariamente, percibimos que, en nuestra comunidad de estudio en general, los Taurepán no sienten ningún tipo de vergüenza cuando usan su lengua materna con personas distintas a los miembros de su comunidad. Antes bien, este grupo está muy motivado para transmitir y dar a conocer el valor que tiene su lengua indígena.

7. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos querido demostrar, en este trabajo, cómo a través de la escogencia de la lengua y de las actitudes lingüísticas para con las lenguas en contacto, la comunidad Taurepán construye, negocia e interpreta su identidad étnica. En nuestro análisis evidenciamos que la lengua taurepán tiene una fuerte vitalidad en este grupo, revelándose como un criterio fundamental de construcción y marcación identitaria. El uso de la lengua materna en los Taurepán está presente en casi todas las situaciones comunicativas y en los más variados contextos donde se establecen las interacciones sociales intragrupales.

Las segundas lenguas usadas entre los Taurepán también cumplen un papel importante. Sin embargo, estas no poseen una gran vitalidad, a pesar de la influencia que han tenido como lenguas envolventes o de prestigio. Las funciones sociales que tanto el español de Venezuela cuanto el portugués de Brasil cumplen en esta comunidad indígena están relacionadas con la enseñanza escolar y con las negociaciones comerciales que los indios establecen con los regionales venezolanos y/o brasileños en la región fronteriza entre los dos países. A pesar de eso, en el grupo Taurepán, hay hablantes que optan por el uso de las lenguas envolventes por considerar que no tienen competencia lingüística en la lengua indígena, o porque no están interesados en hablar dicha lengua. Sin embargo, ésta no es una cuestión presente en la mayoría de los miembros de la comunidad de estudio. Al contrario, en el trabajo de campo evidenciamos un número muy reducido de Taurepán que optaron por el uso del portugués o del español como primera lengua, siendo que tal opción no desfavorece ni descalifica socialmente a la lengua indígena. Las actitudes

16. Glosa: "yo pienso que los Makushí, no hablan taurepán como yo. Yo quiero que ellos hablen makushí, sólo hablan portugués, no hablan makushí y yo quiero que ellos hablen como yo, pero sólo hablan portugués." (Nota de la traductora)

sociales desfavorables observadas en el grupo Taurepán estaban relacionadas no tanto con respecto a las lenguas usadas por los indios, sino más bien en relación con algunos de sus miembros que, según la apreciación de los propios indígenas, tienen vergüenza de usar la lengua materna, asumiendo un comportamiento lingüístico correspondiente con una realidad social no-india. El cuestionamiento de usar como primera lengua una de las lenguas envolventes presentes en la comunidad, es relacionada por estos indios con una actitud lingüística y social que puede perjudicar la vitalidad de la lengua indígena y los patrones culturales que caracterizan el grupo. De este modo, las relaciones de solidaridad, afectividad y asimetría social que los Taurepán establecen entre sí mismos y con los no-indios, son expresadas tanto en el discurso oral cuanto en la escogencia de la lengua.

En una comunidad bilingüe como la Taurepán, hablar en la lengua indígena no sólo indica la vitalidad de su lengua en el seno del grupo, sino también la opción de una representación identitaria. En este sentido, hablar taurepán es visto como un criterio de marcación de la identidad y de la diferencia. Esto no significa que los hablantes que se deciden por el uso de una lengua envolvente no se sientan o no se autodenominen Taurepán. No obstante, cuando el uso de una lengua envolvente se torna una norma en todos los contextos de interacción, puede ser indicativo de una relación de alteridad que se pretende establecer entre los propios miembros de la comunidad.

Si determinásemos, por pura suposición, que la influencia de las lenguas envolventes pudiese tornarse un factor de riesgo para la permanencia cultural de la lengua taurepán, nos preguntamos como se establecerían en este grupo indígena los mecanismos de revitalización lingüística y cultural de sus sistemas de significación. Creemos que uno de los medios sería la escogencia de la lengua indígena en relación con las representaciones identitarias que los indios quieran asumir, unido a las actitudes lingüísticas favorables que pueden funcionar como mecanismos de regulación social de los valores dados a las lenguas en uso. Además de ello, el aspecto de la imbricación y la práctica social de estos indios para promover el uso de la lengua materna puede convertirse en un factor importante de acción social para reivindicar sus propios sistemas de representación social. De hecho, esta imbricación le permite a estos indios reinterpretar y actualizar las representaciones identitarias que tienen sobre sí mismos y sobre otros grupos sociales. De este modo, en el seno de la misma comunidad Taurepán, tales representaciones son marcadas por la heterogeneidad y la inestabilidad. En este sentido, para estos indios, interceptar diferentes elementos simbólicos en una misma situación comunicativa no parece representar ningún conflicto.

La situación lingüística de las aldeas consideradas está relacionada con las representaciones identitarias que cada una de esas aldeas quiera establecer. De hecho, para los Taurepán de Boca da Mata, por ejemplo, la construcción social de la identidad está relacionada con la fuerte influencia del portugués en la aldea. Este hecho va a incidir en la representación asumida por ellos mismos y, tal vez por la misma razón sea comprensible que los Taurepán de esta aldea enfoquen con más fuerza la relación de alteridad entre

las categorías taurepán/blanco. En las aldeas de Bananal y Kumarakapay la situación lingüística difiere por dos motivos: el primero se refiere a la vitalidad que la religión adventista tiene en la aldea de Bananal; en Kumarakapay, esa religión, aun cuando se practica, no es el principal elemento de mediación identitaria en la aldea. El segundo motivo se refiere a la enseñanza escolar; al contrario de Kumarakapay, en la aldea de Bananal no hay una educación intercultural bilingüe que promueva el uso de la lengua indígena en la escuela. Por otra parte, en Kumarakapay observamos una fuerte tendencia a revitalizar continuamente las costumbres indígenas y la lengua materna. En esta aldea los Taurepán parecen estar más involucrados con una práctica social de incentivo y mantenimiento de los propios sistemas culturales del grupo Pemón.

En Sorocaima I observamos, también, que la importancia de incentivar el uso de la lengua materna por medio de la AGENCIA SOCIAL es expresión de un tipo de resistencia cultural en cuanto a aceptar la incorporación de la escuela. Esto se debe a la creencia de que a través de la escuela se puede motivar la pérdida de la cultura y de la lengua indígena. En verdad, lo que en esa aldea se cuestiona es el tipo de enseñanza escolar promovido según los modelos educativos de la cultura del “blanco” donde la enseñanza del taurepán no es tomada en consideración.

Por todo lo anteriormente expuesto, interpretamos que, en general, en la comunidad Taurepán, la motivación en usar la lengua indígena para construir y negociar la identidad está profundamente relacionada con la manera como a estos indios les gustaría representarse a sí mismos y en relación con los otros. Los Taurepán entienden bien que la identidad se construye por medio de la relación con la diferencia. En este sentido, ellos han ido mucho más allá de las fronteras simbólicas que los diferencian del “otro”. Sus representaciones identitarias parecen estar situadas en un tipo de “espacio intersticial”¹⁷, construido sobre la base de la ruptura y la desconstrucción de representaciones sociales rígidas y fijas. En este espacio intersticial pueden confluír diversos discursos interceptados que posibiliten cambiar la forma como estos indios han sido representados históricamente. Cabe a los Taurepán, entonces, el derecho de escoger sus propias definiciones y representaciones de identidad étnica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrello, Geraldo. 1993. *Os Taurepang: memória e profetismo no século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: UNICAMP.
- Appel, René *et al.* (eds) 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.

17. El término *intersticial* es usado aquí para referirnos al espacio de la negociación de la identidad, es decir, una especie de zona de conflicto donde se establece la ruptura y la construcción de las identidades culturales.

- Giles *et al.*, 1966. Towards a theory of interpersonal accommodation through language: Some Canadian data. En: René Appel *et al.* 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Hall, Stuart. 1989. Ethnicity: identity and difference. *Radical America*, 23, 4: 9-20
- Hall, Stuart. 1999. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hall, Stuart. 2000. Quem precisa da identidade? En: Tomas Tadeu Da Silva (org). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hobsbawn, Eric. 1990. *Nações e nacionalismo desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra.
- Jakobson, Roman. 1966. Linguistics and poetics. En: René Appel *et al.* 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Halliday, M. et al. 1966. The linguistic science and language teaching. En René Appel *et al.* (eds) 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Migliazza, E. 1967. Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima. En: *Atas do Simposio sobre Biota Amazônica*. Rio de Janeiro: V. 2: 153-173.
- Mosonyi, Esteban Emilio y Jorge Mosonyi, 1999. *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott. 2 V.
- Pfaff, Carol. 1979. Constraint on language mixing: Intrasentential code-switching and borrowing in spanish/english. *Language*. 55. 2: 291-318.
- Poplack, Shana. 1980. Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en español: toward a typology of code-switching. *Linguistics*. 18: 581-618.
- Poplack, Shana *et al.* 1984. Borrowing: The synchrony of integration. *Linguistics*. 22: 99-135.
- Poutignat, Philippe *et al* (eds). 1997. *Teorias da etnicidade*. Sao Paulo: UNESP.
- Romaine, Suzanne. 1982. What is a speech community? En: Suzanne Romaine (ed). 1982. *Sociolinguistic variation in speech communities*. London: Arnold.
- Romaine, Suzanne. 1996. *El lenguaje en la sociedad*. Barcelona: Ariel lingüística.
- Thomas, D. J. 1982. Los Pemón. En: *Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación la Salle. Tomo III.

- Sollors, Werner 1969. Introduction. The invention of ethnicity, en Werner Sollors (ed). *The invention of ethnicity*. New York. Oxford: IX-XX.
- Woolford, Ellen. 1983. Bilingual code-switching and syntactic theory. *Linguistic Inquiry*. 14. 3: 520-536.

FANNY LONGA

Antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela y Maestrada (Magíster) en Lingüística en la Universidade Federal de Pernambuco (Brasil). Ha trabajado como docente en la enseñanza del español como segunda lengua en la Universidade Federal de Roraima, edo. Roraima (Brasil) y actualmente se desempeña como investigadora en el Museo Integrado de Roraima, en Boa Vista.