



SECCIÓN AMÉRICA LATINA

La historia también se canta. Simbolismo y análisis semántico en himnos indígenas

The History is Also Sung. Symbolism and Semantic Analysis in Indigenous Hymns

A história também é cantada. Simbolismo e análise semântica em hinos indígenas

*Wilson Javier Torres Puentes**

Resumen: Se presentan avances de la investigación denominada Emergencias, acontecimientos y resistencias en los zapatistas (EZLN), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) —mapuches—, 1994-2014. Centra su atención en el simbolismo desplegado por estas comunidades indígenas, pero especialmente en sus narrativas cantadas. El recorrido es el siguiente: En un primer momento hacemos un breve abordaje teórico con diálogos permanentes entre la teoría y las narraciones míticas y simbólicas de las comunidades indígenas arriba señaladas. Posteriormente, y como ejercicio analítico, presentamos una muestra del ejercicio de desambiguación de uno de los himnos, como ejercicio de análisis simbólico de narrativas cantadas, esto lo hacemos con el método de desambiguación a partir de campos semánticos.

Palabras claves: semántica; símbolo; pueblos indígenas; zapatismo; mapuches; historia; México; Chile; Argentina.

Abstract: In this essay, advances in the investigation called Emergencies, events, and resistance in the Zapatistas (EZLN), the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC) and the Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) —Mapuches—, 1994-2014 are reported. He focuses his attention on the symbolism displayed by these indigenous communities, but especially on their sung narratives. The tour is as follows: At first, we make a brief theoretical approach with permanent

Fecha de recepción: 24/11/2020 - Fecha de aceptación: 01/03/2021

* Colombiano. Magister en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia. Docente en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia. Docente de secundaria, Secretaria de Educación Distrital (SED), Bogotá, Colombia. Correo electrónico: wjtorresp@udistrital.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7293-6970>.

dialogues between the theory and the mythical and symbolic narratives of the indigenous communities mentioned above. Later, and as an analytical exercise, we present a sample of the disambiguation exercise for one of the hymns, as an exercise in symbolic analysis of sung narratives, we do this with the method of disambiguation from semantic fields.

Keywords: semantics; symbols; indigenous people; zapatismo; Mapuches; history; Mexico; Chile; Argentina.

Resumo: apresentados os avanços da investigação denominada Emergências, eventos e resistências nos Zapatistas (EZLN), Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC) e a Coordenadora Arauco-Malleco (CAM) —Mapuches—, 1994-2014. O trabalho concentra sua atenção no simbolismo exibido por essas comunidades indígenas, mas principalmente em suas narrativas cantadas. O percurso é o seguinte: Inicialmente fazemos uma breve abordagem teórica com diálogos permanentes entre a teoria e as narrativas míticas e simbólicas das comunidades indígenas mencionadas acima. Posteriormente, e como exercício analítico, apresentamos uma amostra do exercício de desambiguação de um dos hinos, como exercício de análise simbólica de narrativas cantadas, fazemos isso com o método de desambiguação a partir dos campos semânticos.

Palavras chaves: semântica; símbolo; povos indígenas; zapatismo; Mapuches; história; México; Chile; Argentina.

En el espíritu del hombre están, [...] todas las edades de la naturaleza. Las rocas fueron antes que los cordones de nudos de los peruanos, y los collares de porcelana del Arauco, y los pergaminos pintados de México, y las piedras inscritas de la gente maya, las rocas altas en los bosques solemnes fueron los primeros registros de los sucesos, espantos, glorias y creencias de los pueblos indios. Para pintar o tallar sus signos elegían siempre los lugares más imponentes y bellos, los lugares sacerdotales de la naturaleza. Todo lo reducían a acción y a símbolo.

José Martí, «El hombre antiguo de América y sus artes» primitivas,
La América, Nueva York, abril de 1884

Introducción

Los pueblos indígenas de Nuestra América,¹ al igual que otros pueblos y organizaciones sociales del mundo, hacen gala de un sinnúmero de expresiones políticas y culturales que les identifican ante sí mismos y ante los

1 Este concepto lo debemos a José Martí, expuesto por primera vez en enero de 1891 en dos publicaciones; en el *Periódico Ilustrado* de los Estados Unidos y por el Partido Liberal Mexicano. Esta idea de Nuestra América no era nueva en Martí, ya venía floreciendo desde el año 1877, hasta que se consolida en 1891, según la compilación *Nuestra América*. Ver: José, Martí, *Nuestra América* (Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005), 7-39.

demás, ante quienes no son parte de sus comunidades. Estos símbolos e iconos se expresan en banderas, pañoletas, colores, consignas o gritos de lucha, en la naturaleza que les rodea o instrumentos de trabajo, pinturas, dibujos y canciones.

Si observamos, en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, y la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) de Chile, tenemos, por ejemplo, el caballo, que no solo es un animal doméstico, de compañía y trabajo —pastoreo, carga y transporte— sino es, fundamentalmente, un símbolo de la lucha. En el caso mexicano, los indígenas y campesinos aprendieron a dominarlo, montarlo y volverlo parte del paisaje natural; el caballo es de una presencia muy fuerte en la cultura mexicana y fue durante la revolución mexicana (1910-1924) que tanto las tropas gubernamentales como las tropas de Pancho Villa y de Emiliano Zapata irrumpieron a lomo de caballo en la historia de México y junto a ellos cientos de guerrilleros. Otro tanto ocurrió en 1994, en la madrugada del 1 de enero, provenientes de la selva Lacandona, al oriente del sureño Estado de Chiapas, grupos de guerrilleros tomaron por asalto varias localidades y algunos de sus dirigentes, pocos días después, aparecieron, ante los medios de comunicación, montados en caballos y dejaron claro, desde el primer día de combate, que ellos eran el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; que Emiliano Zapata había regresado.

En los actuales Chile y Argentina, otro tanto ocurrió. El caballo traído por los europeos a tierras americanas poco a poco fue domesticado y dominado por los indígenas mapuches, que ancestralmente ocuparon las regiones céntricas de Chile, y quienes quedaron, poco a poco, reducidos a algunas zonas, como es el caso de la Araucanía. Allí, el caballo, no solo fue y es elemento de trabajo, lo fue y es para las luchas en pro de las reivindicaciones mapuches a ambos lados de la frontera chileno-argentina. En el caso chileno, en la denominada Guerra de Arauco, que se desarrolló en su primera etapa colonial entre 1541 y 1665² entre españoles e indígenas —la segunda etapa será entre mapuches y el Nuevo Estado Independiente de Chile—. En la primera etapa, los mapuches a la cabeza de Lautaro lo hicieron a lomo de caballo. Así como lo hacen las diferentes expresiones de la lucha actual del pueblo mapuche, en particular las regiones centrales de Araucanía y Bio Bio, donde los hombres y mujeres mapuches han realizado manifestaciones reivindicativas a lomo de caballo y con sus atuendos típicos.

En Colombia, el caballo no ha tenido fuerte presencia en las comunidades indígenas, han sido más bien las mulas de carga quienes se han llevado ese honor. En cambio, los indígenas del Cauca, en el sur-occidente colombiano, hace varios años vienen ostentando una vara de madera, que se ha convertido en un importantísimo símbolo de lucha, es el «arma» de la Guardia Indígena ligada al

2 Tomás Bonilla Bradanovic, *Guerra de Arauco, 1541-1881* (Chile: Biblioteca Nacional de Chile, 1988), especialmente el libro segundo, capítulo 1, «Iniciación de la guerra». Ver también: Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile* (Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1971), especialmente el capítulo III «Los métodos de la guerra: el ejército indígena», 44. Estos textos se pueden consultar en línea en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-691.html#presentacion>.

Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. Los guerrilleros del EZLN, desde los acuerdos de paz dejaron las armas, pero no la lucha ni la estructura militar y en constantes «paradas militares» ostentan varas de madera, con las que recorren y custodian sus territorios, algunos llamados Caracoles. Caso similar ocurre en el Departamento del Cauca, en Colombia, donde la Guardia Indígena del CRIC es la encargada de la seguridad de todos los poblados indígenas.

En los bastones de mando de la Guardia Indígena cuelgan lazos de colores verde y rojo, que son los mismos colores de la bandera del CRIC; en la selva Lacandona, en algunas de las varas de madera de los guerrilleros cuelgan lazos rojos y negros, los mismos colores de la bandera del EZLN. Las maderas de los bosques andinos, de los valles de Arauco, y de la selva Lacandona también tienen su lugar en las luchas de los pueblos indígenas, trastocadas en bastones de mando o en instrumentos de juego, convertidos en armas simbólicas de lucha como es el caso del palín de los mapuches —tabla 1—.

Las telas también hacen un aporte a ese universo de elementos simples y sencillos de la cotidianidad. Junto a la necesidad de acciones políticas, emergieron como símbolos de lucha, se trastocaron en nuevas significaciones. Así lo hicieron los tejidos convertidos en las emblemáticas capuchas de los zapatistas en 1994, y junto a ellas una prenda tradicional de México en general; pero, en particular, campesina e indígena, el paliacate, una especie de pañoleta generalmente anudada al cuello de hombres y mujeres. Igualmente lo son los cintillos que adornan las cabezas de hombres y mujeres mapuches, estos son tejidos con figuras geométricas, con la particularidad de que los de las mujeres lucen, además, una serie de monedas labradas en plata o algún metal. Los indígenas de Colombia, en especial los del Cauca, ostentan una pañoleta similar al paliacate, pero no de variados colores como aquel, sino verde y roja, con el bordado de la insignia de la Guardia Indígena o del CRIC.

Pero, ahora bien, no basta con señalar estos elementos trastocados en símbolos de lucha, es necesario comprender cómo ha sido ese tránsito, y preguntarnos: ¿qué posibilitó su emergencia como símbolos?

Para comprender este tránsito de elementos de la cotidianidad, en símbolos de lucha, es necesario comprender primero qué entendemos por símbolo e icono, con la salvedad, de que no basta la teoría para ello, sino que es fundamental comprender estos símbolos e iconos en su contexto, puesto que no son solo objetos simbolizados o seres iconizados bajo mantos míticos. Son, primordialmente, conocimiento situado, son la explicación que se dan a sí mismos los pueblos indígenas, de sus luchas y del porqué asumieron a tal o cual personaje histórico y no a otro, y una manera de acercarse a tal comprensión es mediante los análisis de campos semánticos, puesto que los símbolos no son solo imágenes, también lo son las palabras que dan cuenta de ellos.

La tabla 1, que a continuación se presenta, es una manera básica de organizar a partir de categorías, apenas algunos de los elementos simbólicos e icónicos de estas tres comunidades indígenas y sus organizaciones políticas. En su intensión informativa, pretende mostrar apenas algo de la inmensa riqueza simbólica e icónica de los pueblos indígenas de Nuestra América. Por tanto, en este artículo, apenas abordaremos unas cuantas, con el fin de mostrar el todo por una o unas de sus partes.

Tabla 1. Simbologías

TIPO DE SIMBOLO	EZLN	CRIC	CAM
BANDERA			
ESCUDO			
ACCESORIO	 PALIACATE	 PAÑOLETA	 CINTILLO
CABALLO			
MADERA	 BASTON DE MANDO	 BASTON DE MANDO	 PALIN
ICONO	 EMILIANO ZAPATA	 MANUEL QUINTIN LAME	 LAUTARO

Fuente: elaboración propia a partir de imágenes obtenidas de https://www.wikiwand.com/es/Coordinadora_Arauco-Malleco; https://es.wikipedia.org/wiki/Ejército_Zapatista_de_Liberación_Nacional#/media/Archivo:Ejército_Zapatista_de_Liberación_Nacional_Flag.svg; <https://www.cric-colombia.org/portal/>.

El símbolo y su palabra

Si bien, en este artículo, por cuestiones de espacio no desarrollaremos toda la gama simbólica e icónica de los zapatistas, de los indígenas del CRIC o de la CAM, tampoco podemos pasar por alto algunos conceptos que consideramos centrales para intentar comprender la riqueza simbólica de estas tres comunidades indígenas. Se aclara que parte de este escrito está dedicado al análisis de los campos semánticos, por lo que consideramos interesante presentar este ejercicio, dado que en los pueblos indígenas, como en otros pueblos ancestrales, están unidas palabra e imagen.

Como sabemos, todas las civilizaciones han ostentado mitos en sus orígenes. Desde la cultura occidental, su rasgo centroeuropeo y su ropaje de modernidad, se consideró que los mitos eran cosa del pasado y solo permanecían presentes en civilizaciones lejanas o minorías étnicas, las cuales, con la ilustración, poco a poco alcanzarían la modernidad y así desaparecerían dando paso de lo mitológico a lo racional-científico. Es sabido, igualmente —aunque no es tema de este artículo—, que en occidente, muy a pesar de la modernidad, conviven sin mayores contradicciones Estados modernos y las religiones de origen judeo-cristiano.³

También estamos al tanto de que dentro del mito encontramos unos elementos característicos que nos permiten su comprensión, como los símbolos y los iconos, o los signos. Por supuesto, no es fácil definir uno u otro. El mito se nos ha enseñado, es básicamente una narración o un relato fantástico que da cuenta de seres sobrenaturales o elementos de la naturaleza con poderes sobrehumanos. Pero la cuestión del mito es más compleja, en la actualidad, y pese a lo arrollador de la cultura occidental, existen o mejor re-existen cientos de comunidades para quienes sus creencias o mitos no son ni cosa del pasado ni cosa de narraciones fantásticas; al contrario, representan no solo la supervivencia histórica, sino la vida misma. Sin esas creencias, simplemente desaparecerían de la faz de la tierra en cuanto comunidades.

Lo primero que diremos es que no es posible hablar de mito sin hablar de símbolo e icono, puesto que se constituyen mutuamente. Pero, para comprenderlos, es necesario su desglose o su explicación por separado. Aclaremos, de entrada, que no nos extenderemos demasiado en este aspecto, pues nuestra atención estará centrada en el análisis del símbolo por medio del habla cantada.

Para Mircea Eliade, los mitos no se anclan en cuestiones únicamente del pasado primitivo, sino que su interés se centra en lo contemporáneo que

3 Sobre este aspecto podemos remitirnos al menos a dos textos: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007), especialmente el capítulo 4, «Decolonizando los universalismos occidentales», 63,78; y al maravilloso texto de Carlos Martín, *Hispanoamérica: mito y surrealismo* (Bogotá, Colombia: Procultura, 1986) que, aunque es un ensayo dedicado a la poesía, posee un hilo conductor al menos en sus primeros capítulos dedicados críticamente a analizar cómo los mitos europeos no murieron, sino que revivieron en América, particularmente los capítulos V y VI.

representa, en el sentido de que no es un mito o unos mitos muertos, sino que son y están vivos. Desde esta perspectiva, para Eliade los mitos, en general, son sagrados; pero, como ni han muerto ni desaparecido, entonces, además de sagrados y de representar un origen o fundación, también son históricos y, por lo mismo, culturales y están impregnados en la piel de las comunidades que los reconocen y los ritualizan en fiestas y conmemoraciones.

El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.⁴

Estos mitos que han sobrevivido al tiempo, es decir, que son históricos en tanto las comunidades que los soportan tampoco han desaparecido, y para quienes sus creencias son más que eso, son, desde una perspectiva ontológica, lo que les permite SER, tanto así que los rituales no constituyen solo recuerdos de un hecho fundante o creador, sino renovación de la vida presente, por eso se les celebra, porque se celebra la vida, o porque si vienen del pasado o de un lejano lugar —por ejemplo Votán Zapata o Lafken de los Mapuches— no representan un mero recuerdo o invocación, sino su devenir: vienen para ser, para quedarse, para estar presentes. Por ello, Eliade señala que ese *eterno retorno* no es una simple repetición por repetir algo y nada más, por el contrario, cada ritual contiene la fuerza permanente y presente del origen.

Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial.⁵

Votán Zapata nunca se marchó, solo aguardo allí, agazapado entre la selva Lacandona en espera del tiempo de retornar, sagrado tal cual es, pero también humanizado en los *sin rostro* del EZLN. Votán, figura mítica de las tradiciones indígenas de Chiapas, retornó invencible en la palabra y la voz de los zapatistas, entre el 10 y el 11 de abril de 1994.

4 Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona, España: Editorial Labor, 1991), 6.

5 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición* (Buenos Aires, Argentina: Emecé, 2001), 8.

Votán Zapata, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. Votán Zapata, nombrado nombre de nuevo siempre en nuestras gentes. Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. Votán Zapata, nombre que cambia, hombre sin rostro tierna luz que nos ampara. Vino viniendo Votán Zapata. Estaba la muerte siempre con nosotros. Muriendo moría la esperanza. Viniendo vino Votán Zapata. Nombre sin nombre, Votán Zapata miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro. Muriendo vivió, nombrado sin nombre, en nuestra tierra... —Fragmento comunicado del Comité Clandestino Revolucionario-Comandancia General CCR I – CG – E Z L N, en el escrito y voz del entonces Sub comandante Marcos—. ⁶

Por su parte, Lafken corresponde al lugar hacia donde los espíritus emprenden el viaje Nometulafken —Mapudungún: al otro lado del mar—, pero al marchar, no se quedan allí, retornan de múltiples maneras y están presentes en la cotidianidad, por ejemplo, en la bandera Mapuche o en el Kultrún —tambor tradicional— que ostenta un círculo denominado Meli Witran Mapu o los cuatro lugares que representa, entre otras cosas, el Lafken-Mapu. ⁷

Esta *realidad trascendente*, de la que nos habla Eliade y comprendida por Régis Debray como exterioridad, donde «trascendencia quiere decir simplemente: exterioridad. No el más allá, sino él más acá». ⁸ Efectivamente, la exterioridad no es lo que está retirado en sí mismo, por el tiempo y el espacio, sino que es lo que está más cercano, como la piel o la corteza de un árbol, son el exterior del interior, pero es justamente ese exterior el que nos acerca al interior. Lo trascendente es algo que hace su tránsito de adentro hacia afuera, que asciende, que está vivo, que es real y concreto, aunque sea profundamente espiritual. Por lo mismo, los mitos y sus respectivos rituales no son cosa ni del pasado ni mucho menos de ignorancia o de aparente no civilización en las comunidades ancestrales: constituyen, por el contrario, parte de su fortaleza y existencia. Por ello, señala Eliade, «debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos —“historias verdaderas”— de las fábulas o cuentos, que llaman “historias falsas”». ⁹

6 Carlos, Monsiváis y Elena, Poniatowska, *EZLN, Documentos y Comunicados 1* (México, D.F.: Ediciones Era 1994), 212.

7 Ver al respecto, la interesante investigación de Gonzalo Luengo Castro y Axel Molina Apablaza, *Construcción de espacio y educación mapuche: una perspectiva desde el conocimiento ancestral* (Santiago de Chile, Chile: Universidad Academia de Cristianismo Humanista-Escuela de Educación, 2011). Igualmente, el artículo de Charles David Tilley Bilbao, «Serpientes, espíritus y hombres: el relato mapuche de treng-treng y kay-kay» *TRIM*, n.º 10 (2016): 23-34, http://www5.uva.es/trim/TRIM/TRIM10_files/Serpientes.pdf.

8 Régis, Debray, *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente* (España: Editorial Paidós, 1998), 54.

9 Mircea Eliade, *Mito y realidad*, 7.

Esta distinción es clave, puesto que en la cultura occidental bien se podría pensar que *Votán Zapata* o la *Ley de origen de los nasa* —Colombia— son cuentos; pero, por el contrario, son realidades concretas para las comunidades y son mitos, justamente por su comprobación y no por su fabulación. Los mitos permiten a las comunidades vivir, dado que no son solo creencias sagradas, lo son todo y, además, junto a las comunidades han sobrevivido y vivido, es decir, no son fantasías, sino historia que define su condición humana colectiva e individual sobre la tierra. Eliade, de la mano de Leopold Schmidt, señala:

La distinción hecha por los indígenas entre «historias verdaderas» e «historias falsas» es significativa. Las dos categorías de narraciones presentan «historias», es decir, relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso. A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y Seres Sobrenaturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y, sin embargo, los indígenas se dieron cuenta de que se trataba de «historias» radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les concierne directamente, mientras que los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo, no han modificado la condición humana en cuanto tal.¹⁰

A diferencia, entonces, de los cuentos y fábulas, el mito es un hecho trascendente para quienes en él creen y le ritualizan. No perviven solo comunidades indígenas, negras, raizales o nativas de diferentes regiones del planeta, también en la modernidad los mitos sobreviven y conviven, como los del cristianismo y sus famosos rituales de Semana Santa y de Navidad. Para sus creyentes, Jesucristo no es una fábula, sino una realidad trascendente que merece no solo ser creída, sino ritualizada y, por tanto, revivida y vivida en la cotidianidad, es decir, el mito está vivo, no obstante, para el creyente cristiano y modernizado, es aceptable esto; pero difícilmente es aceptable que la *Ley de Origen* sea más que un cuento viejo. Por el contrario, muchas comunidades indígenas, desde hace mucho tiempo se volvieron creyentes —la mayoría a la fuerza—, pero no por ello dejaron de lado sus propios mitos, más bien ha habido una combinación de creencias forzadas que genera resistencias. En el caso de la *Ley de Origen*, es ley y es mito, porque las comunidades deben cumplir con el mandato ancestral y, al cumplirlo, lo renuevan y le permiten ser. Al respecto, Rogelio Trochez Ramos, un indígena del territorio de Caldon, en Cauca —Colombia— en el libro *Leyendo la vida Nasa*¹¹ nos narra así:

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Proyecto Educativo Comunitario Zona Norte del Cauca, *Nasa u'junxin thegnxi = Leyendo la vida nasa* (Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional, 2014).

Quiero saludar a los profesores, a los espíritus de la naturaleza. Mi nombre es Rogelio Trochez Ramos y soy del territorio de Caldono, tierra del cacique Juan Tama. Para hablar sobre el medio ambiente nasa, hay que tener conocimiento desde pequeño sobre las diferentes clases de climas que hay en la tierra. El clima caliente, el clima medio y el clima frío son tres clases de clima que están distribuidos en la tierra. Antes, durante el invierno, la lluvia caía indistintamente por todas partes y no había problemas porque todos cumplían con la **ley de origen**. Por ejemplo, cuando era tiempo de rocería, los mayores acostumbraban a consultar a los mayores espirituales para pedir remedio y soplar en el sitio en donde se iba a tumbar el restrojo, o sea pedir permiso a los espíritus de la naturaleza. De igual manera, cuando se quemaba, se enterraba remedio en el centro de la roza, esto con el fin de que cuando se sembrara diera buena cosecha; si no se hacía esto, no cosechábamos buenos productos. Esto es la vivencia nasa. Sin estas creencias y sin practicar estas costumbres, los espíritus negativos sembraban primero y no podíamos cosechar ningún producto. Por eso, antes se hacía la siembra en luna redonda, en forma de espiral, iniciando desde el centro de la roza, semejante al modo en que danzan los gallinazos. Estas eran las creencias y costumbres que practicaban los nasas.

Este relato no solo nos habla de la Ley de Origen, nos habla del Cacique Juan Tama, hombre y ser principal, junto a otros y otras principales en la mitología nasa, donde hombres y mujeres trascendieron a ser mitos, se volvieron sagrados. Al lado de Juan Tama, está la Cacica Gaitana, y más recientemente — históricamente hablando— Manuel Quintín Lame Chantre —ver tabla 1—. Pero como todos sabemos, no es el caso único de indígenas del Cauca en Colombia; también lo encontramos, al menos para el caso de este artículo, con Emiliano Zapata en México, específicamente entre las gentes del EZLN, y Lautaro para los mapuches en Chile, no solo para la Coordinadora Arauco Malleco, sino en general para todo el pueblo mapuche. Explicar el tránsito de ser humano a mito no es cuestión fácil, pero sí lo es, o es menos complejo explicarlos en cuanto símbolos e iconos. Estos personajes cumplen una triple función: son mito, símbolo e icono; junto a otros mitos, otros símbolos y otros iconos. Son mito, en el sentido de que cada uno generó un acontecimiento, un antes y un después, que marcaría la historia de cada una de estas comunidades.

En el caso de Lautaro, son sus habilidades para la táctica y la estrategia militar y su valentía para el combate en la larga guerra del Arauco contra los españoles lo que, poco a poco, le irá ganando fama entre indígenas y españoles, hasta que la leyenda trascendió en ejemplo de lucha, trascendió en símbolo. En 1910, a lomo de caballo, irrumpió Emiliano Zapata, reivindicando en su lucha a los desposeídos de México, mayoritariamente indígenas y campesinos, y se grabó con fuego en la memoria colectiva de las gentes del centro y sur del país, siempre reivindicado como ejemplo de lucha y símbolo de resistencia y mito

junto a Votán. Quintín Lame, en Colombia, es un ser no solo simbólico, sino un icono de la lucha en la recuperación de tierras, era un indio muy particular, sabía leer y escribir y estudio leyes, que fue una de sus armas para generar la lucha por la tierra para los indígenas y campesinos empobrecidos.

Estos tres personajes, hombres mitificados, por sí mismos y por los demás, en vida cada uno dio a su propia existencia elementos fantásticos, bien sea por su manera de actuar y ser, o bien por sus formas de vestir, de hablar, de mirar, de desafiar el poder hegemónico de otros hombres, españoles en el caso de Lautaro, terratenientes en el caso de Zapata y Quintín. Zapata, hombre popular, campesino, pero al fin arquetipo del «charro», del «macho» que desafía a la muerte. Quintín decía de sí mismo que era el «indio lobo» que se educó en las selvas, allí aprendió a leer y escribir, esa fue su escuela.¹² Lautaro, indio educado en las maneras españolas, que dominaba el arte de montar a caballo, quien no fue como otros, fiel a sus opresores, solo esperó el tiempo justo para la rebelión. Así, se narra en el poema épico del Canto III de La Araucana:¹³

Caupolicán al joven se volvía
por quien fue la vitoria, ya perdida,
con milagrosa prueba conseguida.
Por darle más favor, lo tenía asido
con la siniestra de la diestra mano,
diciéndole: “¡Oh varón, que has extendido
el claro nombre y límite araucano!
Por ti ha sido el estado redimido,
tú le sacaste del poder tirano:
a ti solo se debe esta vitoria
digna de premio y de inmortal memoria.
“Y señores, pues es tan manifiesto
(esto dijo volviéndose al senado)
el punto en que Lautaro nos ha puesto,
(que así el valiente mozo era llamado)

12 Salvador Rueda Smithers, «Emiliano Zapata, entre la historia y el mito», en: *El héroe entre el mito y la historia*, coord. por Federico Navarrete y Guilhem Olivier (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centro-americanos, 2000), 251-264, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/hero_mito.html; Luis Guillermo Vasco Uribe, «Quintín Lame, resistencia y liberación», *Tabula Rasa*, n.º 9 (julio-diciembre 2008): 371-383, <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1488>. Igualmente, Martha Elena Corrales Carvajal, «Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas», *Revista Colombiana de Educación*, n.º 48 (junio 2005): 204-213, <https://doi.org/10.17227/01203916.7725>.

13 Alonso de Ercilla, *La Araucana* (España: Universidad de Nuevo León, 1888), 39-40.

Lautaro, Zapata y Quintín se han mitificado en tanto son símbolos e iconos, ejemplos éticos y morales a imitar; pero también representan la lucha, la dignidad, la resistencia y no son solo imágenes en una pintura o en una fotografía, están vivos, presentes en el momento épico de la confrontación —recuperación de tierras, por ejemplo, en México, en Chile, en Colombia— y en la cotidianidad simple y franca de estos pueblos.

Esta simbolización e iconicidad, adquirida tanto por seres humanos, como por lugares geográficos, plantas, animales, astros —como el sol o la luna—, entre muchos más, ha de ser brevemente expuesta, al menos en los términos occidentales denominados como signos, donde, símbolo, icono e índice serían signos. Esta teoría se la debemos a Peirce, quien señalaba que «un Símbolo es un signo naturalmente apto para declarar que el conjunto de objetos denotado por un conjunto cualquiera de índices que pueda estar en cierta manera ligado a él es representado por un ícono asociado con él».¹⁴

Diremos, entonces, que obligatoriamente se requiere un objeto, bien puede ser un humano, divino, un lago, una montaña, un astro, etc. Dicho objeto, por razones variadas, adquiere relevancia en una comunidad determinada transformándose en símbolo o icono o índice y, en muchos casos, además, trasciende en mito. El objeto en cuestión posee una forma, unos colores, unas características específicas que le hacen ser él o ella, es decir, el objeto, es una imagen y esa imagen, dependiendo las circunstancias particulares, será símbolo, icono o índice y, probablemente, los tres en uno. ¿Quién determina aquello?, indudablemente el ser humano y su capacidad de razonar e interpretar de acuerdo con la cultura en la cual está inmerso y la relación de tipo histórico social que adquiere con los objetos con los que convive, puesto que no simplemente le rodean y él los contempla, es una relación de doble vía. Aunque la cultura occidental, con la modernidad, pretendió imponer un modo racional de relacionarse con el mundo, hasta hoy no lo ha logrado del todo y el cristianismo, como objeto, imagen, símbolo, icono e índice es absolutamente funcional en ella. De manera similar funciona en otras culturas, independiente de si estas son conformadas por millones de seres humanos o por pequeñas comunidades urbanas y rurales.

El objeto, entonces, es en sí mismo una imagen, por ejemplo, la clava,¹⁵ de los mapuches, en efecto, es un objeto de madera o piedra tallada, similar a una hoz, que representa la cabeza y cuerpo de un cóndor y era usado por los toquis guerreros o jefes militares, como lo fueron Caupolicán, Colocolo y Lautaro. El símbolo de la CAM es una clava dentro de una chacana, pero allí no aparece el objeto sino su imagen, que además de ser símbolo de lucha, representa, aunque estos no aparezcan, a los grandes iconos ancestrales como Lautaro. Si aceptamos

14 Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión: 1974), 56.

15 Cfr: http://www.rchav.cl/2003_3_art02_mege.html#Layer6

que esto es así, podremos señalar que la clava es un objeto, que es una imagen, que es un símbolo y este símbolo puede ser, además, representación de un ícono o ser ella misma un ícono en el sentido de que la clava es un índice, es decir, que indica algo, ese algo, que para que adquiera sentido, debe ser reconocido por alguien —un ser humano—. Y este ser humano —individual o colectivo— debe sentirse representado en esos objetos. Es decir, que se establece una relación activa, jamás pasiva entre objeto y sujeto. En palabras de Debray:¹⁶

El símbolo es un objeto de convención que tiene como razón de ser el acuerdo de los espíritus y la reunión de los objetos. Más que una cosa, es una operación y una ceremonia: no la del adiós, sino la del reencuentro —entre viejos amigos que se han perdido de vista—. *Simbólico y fraternal* son sinónimos: no se fraterniza sin tener algo que compartir, no se simboliza, sin unir lo que era extraño. [donde] simbólico [es] todo lo que acerca. La imagen es benéfica porque es simbólica... Lo que sirve de vínculo de unión hace un bien, pero sólo la referencia a un algo lejano, a un *tercero simbolizante* permite a una imagen establecer una relación con su contemplador, y de paso entre los contempladores.

En concordancia con lo anterior, diremos, que la imagen, el símbolo, el ícono, no son solo eso, es y son también la palabra —escrita, narrada, cantada— que les nombra. Las personas que a través de su historia —individual o colectiva— reconocen una imagen, un símbolo, un ícono, no dicen, he ahí la imagen, he ahí el símbolo, he ahí el ícono, dice o nombra con su palabra: he ahí a Emiliano Zapata o a Jesucristo o a cualquier otro u otra, según sea el caso.

Ese nombramiento por medio de las palabras, o las palabras que nombran, es, en buena medida, el que nos permiten comprender un símbolo y su significado, no solo textual sino contextual o, si se prefiere, situado. Yo puedo observar una imagen, y hacerme cualquier idea sobre ella, pero requiero ponerme en contexto, leer historia, por ejemplo, o que alguien relacionado con ella me dé su versión. En ambos casos me acerco a la imagen por la palabra. Y lo que a su vez yo diré de ella, será en palabras. Pero, entonces, ¿cómo académicamente hacer un ejercicio, lo más responsablemente posible que dé cuenta de ello? Una posibilidad son los campos semánticos.

¿Qué entendemos por campo semántico? Lo primero que es importante aclarar, es que no somos expertos en estos temas, pero eso no significa que no tomemos en gran consideración sus aportes para colaborarnos en la comprensión de unos conocimientos situados en contextos específicos bien conocidos para sus generadores y protagonistas, pero lejanos para nosotros, por lo que nuestra labor investigativa consiste en hacerlos legibles para nosotros, es decir, lograr

16 Debray, 53-54.

una epistemología situada. En este sentido y de la mano de algunos autores, definiremos que son los análisis de campo semántico.

El campo semántico

La teoría de los campos semánticos data de 1931 y es atribuida a Jost Trier, quien, en la Universidad de Münster, aborda una serie de análisis léxicos o semánticos. Según Marcos Martínez, los elementos claves de la teoría de Trier se pueden resumir en las siguientes definiciones de campo:

a) Las palabras emparentadas conceptualmente forman entre sí y con la palabra pronunciada un todo articulado, una estructura, que se puede llamar campo léxico o campo lingüístico de signos. b) Campo léxico es un corte parcial del vocabulario conceptualmente relacionado. c) Campo léxico es la totalidad de las palabras que pertenecen a la misma esfera conceptual. d) Campo son las realidades lingüísticas existentes entre las palabras aisladas y el total del vocabulario, que, como conjuntos parciales, tienen con la palabra la característica común de articularse, y con el vocabulario, en cambio, de desmembrarse. e) Un campo léxico es un conjunto de palabras que están estrechamente emparentadas conceptualmente una con otra y que se asignan sus actividades gracias a su interdependencia.¹⁷

La semántica en términos generales es el estudio de unidades léxicas, pero en términos concretos esto no dice mucho, puesto que tendríamos que comprender que es la unidad léxica, que por sí misma no nos resuelve el asunto de lo semántico. Así que es necesario algo más detallado, como lo expuesto por Helena López en la Enciclopedia Lingüística Hispánica, donde encontramos que efectivamente la semántica es un estudio de orden científico, y como tal, posee un objeto de estudio, se traza unos objetivos y tiene un método.

La semántica es la ciencia del hombre que estudia el significado que expresamos mediante el lenguaje natural. 2 Es una parte de la gramática que investiga el modo como se proyectan los objetos y situaciones del mundo en el código de la lengua. Su objeto primario de estudio es la capacidad innata de los hablantes, que les permite desplazar los objetos del mundo en expresiones codificadas en un lenguaje simbólico natural, y que constituye su competencia semántica. Su objetivo es construir un modelo parcial que abstraiga alguna de las propiedades del objeto. La

17 Marcos Martínez, «Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu», *Odisea*, n.º 3 (2003): 101-130, <http://dx.doi.org/10.25115/odisea.v0i3.84>.

explicación semántica podría concebirse como un modelo que simula el saber semántico innato de los hablantes¹⁸

López, señala algo de gran interés, para comprender que la semántica es la ciencia de los significados léxicos, es decir, busca y estudia el significado de las palabras en contextos, esto es, aborda los léxicos de las comunidades humanas en sus respectivos escenarios culturales, «semántica [dice] se usa como un término técnico adaptado a partir del griego antiguo *σημαντικός*, *sēmantik'ós*, derivado de *σῆμα* *sema*, ‘signo, símbolo’. El lenguaje puede ser multimodal: puede construirse en distintas modalidades que pueden transponerse entre sonidos, imágenes, y gestos».¹⁹

Estos sonidos, imágenes, gestos y, obviamente, palabras puestas en un determinado contexto o situadas conforman un lenguaje común, vocabulario o léxico que permite a quienes allí habitan comprenderse mutuamente, dado que poseen y usan los mismos códigos que no solo les permite la comunicación, sino que forman parte de su identidad. No obstante, los lenguajes no son cien por ciento exclusivos o cerrados, históricamente el ser humano ha intercambiado productos en variadas formas de comercio, pero también ha intercambiado léxicos, de ahí que haya lenguajes universales, por ejemplo, el término *casa*, puede decirse, lugar, morada, bohío, cobijo, vivienda, apartamento, etc. Que, aunque se escriban y nombren de maneras diferentes, básicamente su significado es el mismo, pero no es lo mismo en el análisis semántico, dado el carácter polisémico de las expresiones y, en especial, desde el lenguaje oral. En este, el signo adecuado para definir un objeto preciso está determinado, muy probablemente por la intencionalidad de actuar sobre la entonación de las expresiones o lo que quizás sería más preciso, la función de nombrar que cumple el lenguaje —oral, escrito y simbólico— en un contexto determinado.

Estas posibilidades de hermanar, encadenar o relacionar palabras permiten establecer, según sea el caso, una palabra nodal o principal, dependiendo del contexto, obviamente, y a partir de ella establecer relaciones no solo de palabras sino de contextos.

Para poner en juego los campos semánticos como un método de interpretación, es necesario recurrir al ejercicio de desambiguación, usado con éxito por el profesor Orlado Martínez. Este método no pretende simplemente interpretar. Pretende comprender cómo estas comunidades indígenas actuales —y las del pasado como las estudiadas por el Dr. Martínez— interpretan y comprenden su propia realidad, su propio ser colectivo. Aquello que piensan y creen de sí mismos, es no solo, su realidad concreta, sino es su verdad sustentada en cientos

18 Helena López Palma, «Semántica», en: *Enciclopedia de Lingüística Hispánica*, vol. 1 (Reino Unido: Routledge, 2016), 2.

19 *Ibid.*

de años de existencia y prácticas socioculturales y, obviamente, económicas y políticas, lo que llamaríamos un conocimiento situado.

Este proceso que consiste en el acercamiento pausado y seguro al contenido real del texto recibe el nombre de *descubrimiento*... Resulta importante, en el proceso de descubrimiento, la aproximación a la entonación y al signo y al símbolo, para que pueda inferirse el significado y el sentido; además, la posible interpretación en casos donde el lenguaje es desconocido y está sometido al proceso de reconstrucción.²⁰

En consecuencia, cuando decimos desambiguación, queremos decir que lo que pretendemos con la metodología de campo semántico o léxico, es *descubrir* justamente para evitar las posibles ambigüedades del lenguaje y con la herramienta tecnológica de desambiguación²¹ quedarnos con los elementos claves que nos permitan una hermenéutica —interpretación— y una comprensión lo más fiel posible respecto a lo que se quiere decir con determinado lenguaje, el cual es absolutamente claro y legible para sus beneficiarios o productores directos, pero no para quienes no pertenecemos, a tal o cual comunidad, es decir, los no beneficiarios o beneficiarios indirectos o, simplemente, no productores de tal léxico.

El signo y los símbolos están referidos siempre a algo que se encuentra en contexto, porque son instrumentos adecuados al medio de la comunicación social y al entendimiento acerca de las cosas, para facilitar hablar de ellas. En diferentes culturas simbolizan el contenido imaginativo y semántico de las palabras... El signo referido a algo en contexto no se relaciona con hechos independientes de ese contexto, porque es para ese contexto su peculiar forma de su uso y, además, porque forma parte del juego contextual.²²

Entonces, los elementos claves o estructuras sintácticas nos permiten no solo ubicar semánticamente un lenguaje o léxico referido, sino que nos permite leer e interpretar mejor tal lenguaje como un conocimiento situado, dado que lo que se dice, o en general el lenguaje que produce la gente, no es individual o en solitario, por el contrario, lo es en colectivo o en común —beneficiarios directos— y tal colectivo humano o comunidad o nación han construido su lenguaje

20 Orlando Martínez Montoya, *Lecciones de praxeología* (Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018), 69.

21 Flexionador y lematizador de palabras del español —etiquetador morfológico - analizador morfológico—, —lematizer - morphologic tagger - morphologic analyzer—. Desambiguador funcional local / Local Functional Disambiguator: Basado en estructuras sintácticas locales: Grupo de Estructuras de Datos y Lingüística Computacional del Departamento de Informática y Sistemas de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

22 Martínez Montoya, 73.

o léxico propio en relación con el espacio natural que ocupan, o del que son originarios o por adopción. Pero el lenguaje no solo nos habla de lo rural o lo urbano y sus paisajes y la manera de nombrarlo o de decir de él, también de los conflictos sociales, económicos y culturales que se viven en ese territorio. Tales construcciones del lenguaje no son solo palabras, son estructuras que contienen sentido para quienes lo hablan, es decir, que expresan un conocimiento situado.

El objetivo no es un estudio gramatical o de léxico, es el uso de los campos semánticos, como artefacto o instrumento de análisis que nos permite comprender los significados de tales estructuras en contexto o situadas, dado que los discursos políticos, sociales, económico y culturales, producidos por las comunidades indígenas, no se hubiesen generado en otros lugares. En ciudad de México, pudo haber nacido un himno revolucionario, pero no el himno del EZLN, porque dicho canto corresponde a un contexto específico que genera un conocimiento situado. Decimos conocimiento en el sentido de que no es solo un discurso o un canto rebelde, sino que ese canto, ese himno, da a conocer hacia afuera de la comunidad su sentir y sus exigencias y hacia adentro permite a la comunidad conocerse a sí misma; se dice la voz, la palabra para conocerse y al conocerse también se sabe por qué motivo se lucha; se comprende el objetivo, el porqué y para qué se combate.

A modo de ejemplo de análisis de campos semánticos, presentamos uno de los cantos o himnos analizados en el desarrollo de la investigación.²³

Expresiones de análisis derivadas del himno de la guardia indígena

Los cantos escogidos, en el desarrollo de la investigación, son el «Himno oficial del EZLN», el «Himno de la guardia indígena» ligada al CRIC. Este himno no lo fue al principio, su origen se remonta a una canción que narraba lo que para ellos era la guardia y que con el tiempo se asumió como el himno oficial. Y el canto «Nación Mapuche», que es una de las muchas canciones en que las diferentes comunidades mapuches narran su propia historia.

Para efectos del presente ensayo, únicamente presentaremos una parte del ejercicio analítico de orden semántico realizado con el Himno de la guardia indígena del Consejo Regional Indígena del Cauca, en Colombia. Una parte de las tablas de desambiguación o análisis semántico y un apartado de su interpretación²⁴.

23 <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/himno-zapatista/> y Facebook: <https://www.facebook.com/Wetruwe-Mapu>. Youtube: <https://www.youtube.com/user/wetruwe1>; https://www.youtube.com/watch?v=q_QucebnWmw.

24 Es de aclarar que este ejercicio se realizó con un himno por cada comunidad y organización. Y su resultado es bastante amplio y abarca, incluidos los anexos o tablas de desambiguación, alrededor de las 80 páginas.

Himno de la guardia indígena – Concejo Regional Indígena del Cauca

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.
Por mi raza, por mi tierra. (tres veces)
Indios que con valentía
y fuerza en sus corazones, (bis)
por justicia y pervivencia,
hoy empuñan los bastones. (bis)
Son amigos de la paz,
van de frente con valor. (bis)
Y levantan los bastones,
con orgullo y sin temor. (bis)
Pa” delante compañeros,
dispuestos a resistir: (bis)
Defender nuestros derechos,
así nos toque morir. (bis)
Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.
Por mi raza, por mi tierra. (bis)
Y que viva la guardia indígena...
Compañeros han caído, pero no nos vencerán. (bis)
Porque por cada indio muerto,
otros miles nacerán. (bis)
Totoroes y Paeces, Yanaconas y Guambianos. (bis)
Coconucos, Siapidaras, todos indios colombianos. (bis)
Pa” delante compañeros dispuestos, a resistir. (bis)
Defender nuestros derechos, así nos toque morir. (bis)
Guardia. Fuerza.
Autor: Grupo Cuatro más tres (Totoró Cauca)

Descomposición morfosintáctica – semántica - simbólica del himno

Utilizando la herramienta tecnológica ya mencionada, se procede a realizar el ejercicio de desambiguación, que permite organizar el texto por sentencias o escenas y, con los resultados que tal acción arroja, se procede a la interpretación o hermenéutica del himno —narrativa— y de allí a la comprensión de los contextos en sus aspectos sociales, culturales, políticos y económicos.

Solo presentaremos una breve parte del ejercicio, dado que la sola desambiguación, lanza un promedio de 15 páginas por himno.

Sentencia 1: *Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.*

- **Guardia** Lematiza
interpretaciones posibles: *sustantivo*
interpretaciones aceptadas: *sustantivo*

- **Fuerza** Lematiza
interpretaciones posibles: *verbo* , *sustantivo*
interpretaciones aceptadas: *verbo* , *sustantivo*
● ,
interpretaciones posibles: *coma*
interpretaciones aceptadas: *coma*

Combinaciones aceptadas (3 de 4):

(*Guardia*) sustantivo (,) coma (*guardia*) sustantivo (.) signo de puntuación
(*Fuerza*) verbo (,) coma (*fuerza*) verbo (.) signo de puntuación
(*Guardia*) sustantivo (,) coma (*guardia*) sustantivo (.) signo de puntuación
(*Fuerza*) verbo (,) coma (*fuerza*) sustantivo (.) signo de puntuación

Sentencia 2: *Por mi raza, por mi tierra.*

- **Por** Lematiza
interpretaciones posibles: *preposición*
- **mi** Lematiza
interpretaciones posibles: *sustantivo* , *adjetivo posesivo antepuesto*
- **raza** Lematiza
interpretaciones posibles: *sustantivo*
interpretaciones posibles: *coma*
- **por** Lematiza
interpretaciones posibles: *preposición*
- **mi** Lematiza
interpretaciones posibles: *sustantivo* , *adjetivo posesivo antepuesto*
- **tierra** Lematiza
interpretaciones posibles: *sustantivo*
- .
interpretaciones posibles: *signo de puntuación*

El ejercicio anterior se traduce en una serie de tablas o formatos que permiten ir desglosando el texto en partes más finas y desambiguando sus contenidos. Esto favorece un análisis mucho más depurado de lo que transmite en un contexto determinado, es decir, nos permite, a los beneficiarios indirectos,

su comprensión, si no total, al menos de una parte de los hechos históricos que narran las luchas de los pueblos.

Tabla 2. Campos sintácticos, semánticos y simbólicos comparados de los tres himnos

Nivel	Sintáctico				Semántico	Relación	Simbólico	Significado
Superficial	Primer nivel	Identificación de las naciones	Tierra	Espacio temporal u horizonte	Tierra	Horizonte	Bandera	Esperanza y plenitud de vida
Intermedio	Segundo nivel	Raza	Historia	Sociedad	Nación	Vivencia	Escudo	
Oculto	Tercer nivel	Paz	Libertad	Pueblos	Paz	Libertad	Bastón	Paz y resistencia
Real	Cuarto nivel	Guardia / Fuerza	Resistencia	Lucha	Resistencia	Lucha	Caballo / Palín	Instrumento de conquista y lucha

Fuente: Elaboración propia a partir del ejercicio de desambiguación.

Respecto a la identificación final de todos los campos comparados, encontramos que la estructura real compatible con los símbolos establece la siguiente relación: Naciones → Historia → Tierra → Horizonte → símbolo y su interrelación, es decir, su significado interpretativo que destaca la cosmovisión del mundo donde la realidad está orientada a la reflexión del pensamiento. La fluidez del diálogo y la comunicación con los antepasados da unidad al mito o mitos de cada pueblo, al entrelazarlos o darles sentido a lugares sagrados y a la tradición colectiva de sus costumbres. Cosmovisión y tradición que, por variadas razones, como la invasión de 1492, se ha transformado, pero no para desaparecer sino para adaptarse y renovarse, no en el pasado, sino en lo ancestral, que no se ha ido, que está presente, que no los abandona, sino que les fortalece, en las luchas presentes y futuras y para estas.

Tabla 3. Síntesis estructura comparada sintáctica, semántica y simbólica explicativa del lenguaje de emergencia, acontecimiento y resistencia de los pueblos nasa, mapuches y zapatistas y expresiones concordantes

Nivel	Nivel sintáctico	SINTÁCTICO	SEMÁNTICO	SIMBÓLICO	Semántico	Relación
REAL	EXTRUCTURA PROFUNDA REAL	IDENTIFICACIÓN DE LAS NACIONES	HISTORIA	Espacio Temporal Horizonte	Tierra	Horizonte

Fuente: Elaboración propia a partir del ejercicio de desambiguación.

Tabla 4. Expresiones concordantes

EZLN	CRIC	CAM	SEMEJANZAS
NA	Tierra	Tierra	Tierra: semejanza Patria/Raza/Nación
Vamos	Adelante	NA	Vamos: semejanza Adelante (de avanzar)
Patria	Raza	Nación	Patria: semejanza Raza/Nación/Tierra
Explotación	Resistencia	Resistencia	Explotación: semejanza (resistiendo la explotación)
Lucha	Fuerza	NA	Lucha: semejanza con fuerza (luchar= fuerza/ lucha ha de ser fuerte/ luchar nos hace fuertes)

Fuente: Elaboración propia a partir del ejercicio de desambiguación.

De esta forma se logra establecer una estructura comparativa, pero fundamentalmente analítica, y se facilita una mejor comprensión de los hechos que han alterado la cotidianidad de los pueblos, y que surgen del reclamo y análisis de las confrontaciones entre quienes procedieron a la culturización, en el proceso de acciones situadas a favor de un interés extraño:²⁵ primero, los europeos; posteriormente, las nacientes repúblicas y, más tarde, la estructuración de los Estados-nación, y que impulsan un conflicto hacia la descolonización y la decolonialidad.

Entonces, la ontología simbólica, siguiendo el método propuesto por Martínez (2013-2018), adopta el carácter de una mediación que, en lo teórico como en lo práctico, ocupa un lugar de importancia en el imaginario colectivo, que no por imaginario es irreal; todo lo contrario, conjuga la realidad concreta de individuos y colectivos humanos. Este hecho, desde la praxis humana, define la forma de operar y vivir del ser humano, lo lleva a una acción humana simbólica que le envuelve; que es causa y efecto de sí mismo, y que hace, a través de los símbolos, lugares, territorios y elementos de vida de los pueblos simbólicos, es decir, su ser.

25 Entenderemos por extraño, toda persona, individual o colectiva, el Estado o entidades privadas —mineras, por ejemplo— que de una u otra manera, al menos desde 1492, han irrumpido y desestabilizado o intentado desestabilizar las comunidades indígenas.

Entonces, mediante los símbolos o lo simbólico descubrimos, en los pueblos, el grito del estado latente de resistencia que el tiempo no puede desdibujar, pese a las imposiciones históricas que las comunidades indígenas han tenido que soportar en su trasegar por la tierra y por la historia. El simbolismo es, en consecuencia, el elemento oculto que va floreciendo o emergiendo, y es clave para la liberación y el enfrentamiento al desprecio de la servidumbre frente al modo impuesto por lo extraño. Contiene el simbolismo, las referencias y las facilidades de todo aquello que les permite vivir, su razón de ser, su propia historia y no la desconocida; les permite proyectarse y mostrar las diversas formas sociales de vivir en tanto cultura en un medio complejo a través de lo real. Realidad cantada y fundamentalmente narrada en los himnos, que dan cuenta de las vivencias cotidianas de las comunidades indígenas de Nuestra América. A su vez son una interpretación propia de los hechos que se presentan, no solo a través de los cantos e himnos, sino de sus formas de vestir, de sus utensilios —capuchas y bastones de mando, por ejemplo—, de la defensa de la Madre Naturaleza, que es el lazo umbilical entre dos seres vivos, los seres humanos indígenas y la Pacha Mama, donde el espíritu embargante es capaz de opacar al usurpador y donde hay cierto desdén por la vida no anhelada que carece de significado. Por eso, en esos himnos encontramos evocaciones como: «Ejemplares hay que ser. Y seguir nuestra consigna. Que vivamos por la patria. O morir por la libertad» —himno del EZLN—.

De esta forma vemos, en el lenguaje simbólico de los himnos estudiados, un sentido profundo de los pueblos indígenas acerca de su lugar en el mundo. Buscan convertir el problema de opresión y sumisión, desde el grito de resistencia, en una posibilidad de lucha mediada por lo simbólico, que trasciende los límites y modifica los horizontes de vida, para convertir lo aparentemente ido en una posibilidad, en un nuevo camino de vida inexplorado, en donde todo es único porque: Pasaran los tiempos, pasaran las sociedades y la resistencia seguirá: «Pasaran los tiempos pasaran las sociedades y el mapuche vivirá».

Pa' delante compañeros, dispuestos a resistir: Defender nuestros derechos, así nos toque morir» o, un despliegue común que señala un camino y una esperanza adonde la muerte no tiene sentido: «Vamos, vamos, vamos, vamos adelante. Para que salgamos en la lucha avante. Porque nuestra Patria grita y necesita, de todo el esfuerzo de los zapatistas.²⁶

26 <https://www.facebook.com/comunicacionmapuche/posts/pasar%C3%A1n-los-tiempos-pasar%C3%A1n-las-sociedades-la-resistencia-seguir%C3%A1-pasar%C3%A1n-los-ti/587370734647845/>; <https://lyricstranslate.com/de/manuel-esper%C3%B3n-himno-zapatista-lyrics.html>; https://www.youtube.com/watch?v=q_QucebnWmw.

En sí los símbolos son consustanciales a la vida histórica de esos pueblos, porque su existencia está valorada desde la matriz cultural-simbólica, que surge en una unidad hacia una realidad que permanece; que manifiesta el rechazo de lo extraño, con un potencial maravilloso y destructivo; que posibilita la vida misma de los pueblos desde la acción simple hasta la encarcelación del alma de estos pueblos. En lo simbólico está en juego, con toda sus implicaciones ideológicas y sus consecuencias prácticas derivadas, la naturaleza de los pueblos indígenas, ese lugar común, la pertenencia e identidad. Primero, por el juego de los intereses del periodo de «Conquista» de los originarios nativos americanos y, después, por la continuidad de siervos que imposibilita esa identidad, la libertad de sus territorios; el desconocimiento de su esencia originaria, por la cultura y las prácticas asfixiantes impuestas sobre los pueblos sometidos por los descendientes del extraño. Y ello es así porque para el indígena originario y sus descendientes, el criollo mestizo no es parte del ser histórico y el motivo debe ser la denuncia del proyecto de sometimiento histórico. Por eso no es de esperar un comportamiento apegado a la organización política actual, cultural y política —sociedad de consumo y Estado— y menos cuando tímidamente se percibe una especie de acercamiento paternalista de Estado y acciones mínimas sobre los procesos agobiantes y complejos de la destrucción del alma de los pueblos indígenas, su pauperización, el desdén hacia el cholo mexicano, y el peonaje sin derechos como algo propio histórico afirmado por leyes extrañas de castas afincadas en territorios que no le son propios y que conservan, porque se les permite la violencia y deshumanización sobre las comunidades originarias.

Conclusiones

En síntesis, el análisis de la simbología y su palabra desde el presupuesto del método de desambiguación indaga las posibilidades articulatorias del lenguaje en relación con lo simbólico, como elemento que ayuda a construir y a explicar el mundo y las transformaciones que se derivan de las relaciones sociales y culturales. Destaca los elementos que permiten y facilitan el puente hacia el diálogo intercultural, el diálogo entre distintos pueblos, proveniente del reclamo histórico representado en cantos de resistencia, a lo largo del proceso de socialización propio de estos pueblos, de sus comportamientos especiales frente a sus muertos, los tabús, las ideas de territorialidad e identidad. Es decir, facilita entrever el posible paralelismo cultural para hallar lo común entre los distintos lenguajes que dan sentido a la vida, el lenguaje simbólico que les es específico y les da similitud social.

Lo simbólico revela, también, los intereses propios y el estado de resistencia y re-existencia, y las consecuencias del acontecimiento histórico que afecta sus preocupaciones y su propia organización social. De esta manera, el aprendizaje social manifestado en sus narrativas cantadas no es, propiamente, algo declarativo o informativo, sino otra manera de contar su historia. Un pueblo, una etnia o grupo humano así como requiere asumir reglas de actuar y hacer —construidas de manera propia o impuesta—, también necesita lo simbólico para expresar los precedentes, los elementos de vínculo interno y externo, lo sacro, lo propio y lo que es rechazable. En términos de la ontología utiliza las palabras, efectos, creencias y valores que ocurren en el contexto que les es propio, caracterizan lo social porque la simbología permite acercar, a lo presente, lo olvidado y lo acuñado, para compartir una memoria histórica y espacial de eventos inscrita en el destino de cada pueblo. En conclusión, lo simbólico alude la trascendencia e interioriza toda consideración lingüística al introducirse en el mundo intersubjetivo, sobre los niveles léxicos, sintácticos y semánticos. Es decir, deviene hacia la entrega, la confianza en la capacidad de cada pueblo y aun en el anhelo del honor que lleva a la capacidad colectiva e individual de ser capaz de morir por el otro.

Bibliografía

- Bonilla Bradanovic, Tomás. *Guerra de Arauco, 1541-1881, Tomo I*. Chile: Biblioteca Nacional de Chile, 1988. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-691.html#presentacion>.
- Castro, Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Corrales Carvajal, Martha Elena. «Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas». *Revista Colombiana de Educación*, n.º 48 (junio 2005): 204-213. <https://doi.org/10.17227/01203916.7725>.
- Debray, Régis. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente*. España: Editorial Paidós, 1998.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Buenos Aires, Argentina: Emecé, 2001.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor, 1991.
- Ercilla y Zuñiga, Alonso. *La Araucana*. Barcelona, España: Establecimiento Tipográfico Editorial de Ramón Molina, 1888. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018977/1080018977>.
- Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1971.

- López Palma, Helena. «Semántica». En: *Enciclopedia de Lingüística Hispánica*, vol. 1. Reino Unido: Routledge, 2016.
- Martínez, Marcos. «Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu». *Odisea*, n.º 3 (2003): 101-130. <http://dx.doi.org/10.25115/odisea.v0i3.84>.
- Martí, José. *Nuestra América*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.
- Martín, Carlos. *Hispanoamérica: Mito y surrealismo*. Bogotá, Colombia: Pro-cultura, 1986.
- Martínez Montoya, Orlando. *Lecciones de praxeología*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018.
- Martínez Montoya, Orlando. «Ontologías Semánticas Aplicadas a la Interpretación Textual» Tesis Doctoral. Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Ingeniería. Madrid España, 2013.
- Monsiváis, Carlos y Elena Poniatowska. *EZLN, Documentos y Comunicados 1*. México. D.F., México: Ediciones Era, 1994.
- Proyecto Educativo Comunitario Zona Norte del Cauca. *Nasa u'junxin thegnxi = Leyendo la vida nasa*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional, 2014.
- Peirce, Charles. S. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1974.
- Rueda Smithers, Salvador. «Emiliano Zapata, entre la historia y el mito», en *El héroe entre el mito y la historia*, coord. por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 251-264. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/hero_ mito.html.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. «Quintín Lame, resistencia y liberación». *Tabula Rasa*, n.º 9 (julio-diciembre 2008): 371-383. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1488>.

Web biografía para himnos

- «Himno Guardia Indígena de Colombia». https://www.youtube.com/watch?v=q_QucebnWmw.
- «Himno Zapatista». <https://lyricstranslate.com/de/manuel-esper%C3%B3n-himno-zapatista-lyrics.html>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/himno-zapatista/>.

«Pasaran los tiempos. 2020». <https://www.facebook.com/comunicacionmapuche/posts/pasar%C3%A1n-los-tiempos-pasar%C3%A1n-las-sociedades-la-resistencia-seguir%C3%A1-pasar%C3%A1n-los-ti/587370734647845/>

Facebook: <https://www.facebook.com/Wetruwe-Mapu.>

Youtube: <https://www.youtube.com/user/wetruwe1.>