ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

2

MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN
Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
FUNPROEIB Andes
unicef

ATLAS SOCIOLINGÜÍSTICO DE
PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Primera edición: 2009

Copyright de esta edición UNICEF y FUNPROEIB Andes

Copyright FUNPROEIB Andes

FUNPROEIB Andes
C. Néstor Morales 0947
Telf. / fax: 591 4 453-0037
Casilla 6759, Cochabamba, Bolivia
info@funproeibandes.org

ISBN: 978-92-806-4491-3

Las opiniones y datos incluidos en la presente obra representan los puntos de vista de los autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) ni de la Agencia Española para la Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID).

Los mapas incluidos en esta publicación y el DVD no reflejan necesariamente la posición del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) ni de la Agencia Española para la Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID) sobre el estado legal de cualquier país o territorio ni tampoco sobre la demarcación de cualquier frontera.

AUTORES

XAVIER ALBÓ, CIPCA, Bolivia

NALLELY ARGÜELLES, Proeib Andes, Bolivia

RAÚL ÁVILA, El Colegio de México, México

LUIS AMADEO BONILLA, PROEIMCA, Honduras

JANETTE BULKAN, Yale University, Estados Unidos

DINAH ISENSEE CALLOU, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

CANDELARIA CARRIAZO, Universidad del Cauca, Colombia

FLÁVIA DE CASTRO ALVES, Universidad de Brasilia, Brasil

MARISA CENSABELLA, CONICET y Universidad del Noreste, Argentina

MILY CREVELS, Universidad Radboud de Nimega, Holanda

ESTEBAN DÍAZ, Universidad del Cauca, Colombia

ERNESTO DÍAZ COUDER, Universidad Pedagógica Nacional, México

FERNANDO GARCÍA, FORMABIAP, Perú

MARLEEN HABOUD, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

ARTURO HERNÁNDEZ, Universidad Católica de Temuco, Chile

YONNE LEITE, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

ARJA KOSKINEN, Instituto de Promoción e Investigación Lingüística y Revitalización Cultural de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, Nicaragua

JORGE LEMUS, Departamento de Investigación, Universidad Don Bosco, El Salvador

LUIS ENRIQUE LÓPEZ, PACE GTZ, Guatemala

MARISA MALVESTITTI, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina

MARIE-CLAUDE MATTEI MÜLLER, Universidad Central, Venezuela

BARTOMEU MELIÀ, s.j., Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", Paraguay

BETTINA MIGGE, University College Dublin, Irlanda y CNRS, CELIA, Francia

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA, Centro INAH Sonora, México

MARÍA EMILIA MONTES, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional, Colombia

FRANCESC QUEIXALOS, CNRS, CELIA, Francia y Universidad de Brasilia, Brasil

ANDRÉS REINOSO, Departamento de Humanidades y Letras, Universidad Central, Colombia

ODILE RENAULT-LESCURE, Institut de Recherches pour le Développement, CNRS, CELIA, Francia

AXEL ROJAS, Departamento de Estudios Interculturales, Universidad del Cauca, Colombia

TULIO ROJAS, Departamento Antropología, Universidad del Cauca, Colombia

INGE SICHRA, FUNPROEIB Andes, Bolivia

GUSTAVO SOLÍS, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

MARÍA TRILLOS, Museo de Antropología, Universidad del Atlántico, Colombia

LUCÍA VERDUGO, Universidad Rafael Landívar, Guatemala

EQUIPO ATLAS EN DVD

YURI QUIÑONES, RODRIGO SOLIZ, FREDY VALDIVIA, todos Funproeib Andes, Bolivia

ELABORACIÓN MAPAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

RICARDO MIRONES, Bolivia

COLABORADORES

MIRNA CUNNINGHAM, CADPI, Nicaragua

HORTENSIA ESTRADA, Instituto Caro y Cuervo, Ministerio de Cultura, Colombia

HANNES KALISCH, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet, Paraguay

GUIDO MACHACA, Funproeib Andes, Bolivia

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE PROEIB ANDES, Universidad Mayor San Simón, Bolivia, quinta promoción.

ORLANDO MURILLO, Bolivia

ELEUTERIO OLARTE, Dirección General de Educación Indígena, México

EDUARDO RESTREPO, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar

Universidad Javeriana, Colombia

ROLAND TERBORG, Universidad Nacional Autónoma de México, México

BEATRIZ VÁSQUEZ DE RUIZ, etnolingüista, Colombia

EQUIPO ASESORES

LUIS ENRIQUE LÓPEZ, TULIO ROJAS CURIEUX, ERNESTO DÍAZ COUDER

EQUIPO UNICEF

ANNA LUCÍA D'EMILIO

ESTHER RUIZ ENTRENA

Equipo de Comunicación de la Oficina Regional

COORDINACIÓN Y EDICIÓN

INGE SICHRA

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN Y EDICIÓN

GAIDO+MONTENEGRO DISEÑO, México

CORRECCIÓN DE ESTILO

NILDA IBARGUREN, México

CUIDADO DE EDICIÓN

ESTHER RUIZ ENTRENA

IMPRENTA MARISCAL. ECUADOR

ÍNDICE
TOMO 2

513 **VII ANDES**
535 ARGENTINA ANDINA
546 CHILE ANDINO
559 BOLIVIA ANDINA
573 PERÚ ANDINO
589 ECUADOR ANDINO
605 COLOMBIA ANDINA
622 VENEZUELA ANDINA
645 **VIII LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO**
652 ECUADOR EN EL PACÍFICO
660 COLOMBIA EN EL PACÍFICO
679 **IX CARIBE**
687 VENEZUELA CARIBEÑA
697 COLOMBIA CARIBEÑA
714 PANAMÁ CARIBEÑO
737 **X BAJA CENTROAMÉRICA**
752 PANAMÁ
761 COSTA RICA
775 NICARAGUA
789 EL SALVADOR
801 HONDURAS

IMAGEN: Primer plano publicado de la ciudad azteca de Tenochtitlán (actual Ciudad de México), tomado de "La Espléndida narración de Fernando Cortés acerca de la Nueva España del mar y el océano transmitida al más sagrado e invencible, siempre augusto Carlos, Emperador de los romanos, Rey de los españoles en el año del Señor 1520 [...]", Hernán Cortés, 1524. Biblioteca John Carter Brown.

825 **XI MESOAMÉRICA**
852 GUATEMALA
875 BELICE
889 MÉXICO MESOAMERICANO
929 **XII OASISAMÉRICA**
951 **XIII PUEBLOS Y LENGUAS INDÍGENAS TRANSNACIONALES**
979 **XIV DEL INDIO NEGADO AL PERMITIDO Y AL PROTAGÓNICO EN AMÉRICA LATINA**
1005 **XV EL SURGIMIENTO DE LO AFRODESCENDIENTE EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**
1035 **XVI LOS CASTELLANOS Y LOS PORTUGUESES**
1037 EL ESPAÑOL EN AMÉRICA: CONTACTOS LINGÜÍSTICOS, VARIACIÓN, TENSIONES
1057 LA VARIACIÓN DEL PORTUGUÉS EN EL BRASIL
1073 **EPÍLOGOS**
1081 **GLOSARIO**

Foto: Scott Bauer, *Papas* / wikimedia.org

ANDES

" / Administrador de provincias sivivioc (administrador de una subdivisión) / Gvaiac Poma, Apo, Señor / Secretario / Suyuyoc"
Tomado de Guamán Poma de Ayala, F. (1616?). 1992. **El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.** Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI. 320

ASPECTOS GENERALES

INGE SICHRA

Los Andes constituyen un espacio sociocultural en el cual se consolidaron sociedades ampliamente extendidas, así como altamente organizadas y jerarquizadas. Existieron reinos, señoríos y finalmente imperios o estados, como el Muisca o Chibcha en el actual territorio colombiano, Chimú y Mochica en la costa pacífica, Wari en la sierra central del actual Perú, Tiwanaku en la Meseta del Collao y, por último, el Inca (Rostorowski 1998). Con políticas de expansión territorial y control económico, los tres últimos reinos tuvieron impacto en las lenguas y culturas de la región.

El área andina se delimita a partir de criterios geográficos, geopolíticos e históricos (Adelaar 2004). Los Andes se extienden a lo largo de todo el continente sudamericano, a través de una cordillera de 7.000 km de extensión, desde el Cabo de Hornos hasta cerca de Caracas. El ancho de la Cordillera de los Andes promedia 400 km; en el altiplano boliviano-peruano, alcanza 900 km. Esta cordillera reúne una docena de picos y glaciares por encima de los 6.000 m.s.n.m., esparcidos en cinco países andinos, al norte y al sur de la línea ecuatorial. Esta extensa área incluye sistemas ecológicos distintos con climas, vegetación y fauna igualmente variados.

El carácter inhóspito y accidentado de la geografía andina ha permitido el establecimiento de zonas de refugio para pueblos, culturas y lenguas indígenas. Allí donde la colonización española se vio dificultada por condiciones climáticas extremas y por suelos frágiles y difíciles de cultivar, no aptos para la mecanización, pudo mantenerse una magnífica y proverbial diversidad lingüística.

En parte, la diversidad lingüística fue también consecuencia del sistema de archipiélagos o asentamientos de una misma comunidad extensa en distintos pisos ecológicos para asegurar la satisfacción de las necesidades alimentarias de la población (Murra 1975), los que, a la vez, provocaban la difusión de lenguas y dialectos en territorios discontinuos. Los extensos valles interandinos, verdaderos corredores de acceso a los asentamientos y poblaciones en las vertientes occidental y oriental de la cordillera de los Andes, permitieron movimientos entre diferentes ecologías y culturas.

También favoreció la diversificación lingüística, así como una relativa unidad por la vía de una lengua común del imperio incaico, el quechua, la política de migración forzosa de los mitimaes, utilizada por los Incas para asegurarse la difusión de sus modos de organización y de sus patrones culturales y organizativos, a la vez que para marcar presencia en los nuevos pueblos y territorios conquistados de distintos modos (véase Rowstorowski 1998, capítulo XIII de este Atlas). Los mitimaes extendieron la civilización incaica hasta territorios a más de 3.000 km de la sede administrativa del estado inca, el Cuzco, tanto hacia el norte como al sur.

El estado Inca, sin embargo, no se extendió únicamente a través de los valles interandinos, sino que incluyó también, tanto el altiplano y los territorios sobre los 3.800 m.s.n.m. como los yungas o llanos a ambos lados de la Cordillera de los Andes. En este Atlas, los yungas de la vertiente occidental de la Cordillera andina al norte de la línea ecuatorial son incluidas en el capítulo VII, bajo el título de Llanura Costera del Pacífico. Por su parte, los yungas de la vertiente oriental de la Cordillera comprenden las áreas geográficas denominadas ceja de Selva, en el Perú, pie de monte, en Colombia y Ecuador, o yungas en Bolivia. Por estar articuladas geográfica y culturalmente a cuencas hidrográficas cuyas aguas se dirigen hacia el Oriente, y no hacia el Pacífico, estas áreas son consideradas en el Atlas como pertenecientes a la Orinoquía (capítulo VI), la Amazonía (capítulo V), o el Chaco (capítulo IV).

DEMOGRAFÍA

El área Andes concentra casi dos tercios del total de la población indígena de Sudamérica, cuya cifra mínima reflejada en los censos supera los doce millones.

En Bolivia, Ecuador y Perú, la región andina concentra la mayoría de la población indígena de cada país; en Colombia y Argentina la cuarta parte, y en Chile, la décima parte.

Cuadro VII.1 **Población indígena del área Andes por país y según los censos nacionales**

PAÍS	TOTAL DE POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN INDÍGENA DEL ÁREA ANDINA	POBLACIÓN INDÍGENA DEL ÁREA ANDINA (%)
Argentina	600.329	143.757	23,94
Bolivia	5.002.646	4.535.066	90,65
Chile	692.192	78.889	11,39
Colombia	1.392.623[1]	372.538[2]	26,75
Ecuador[3]	582.542	415.061	71,24
Perú[4]	3.920.450	3.696.509	94,28
Venezuela	534.816	9.722	1,81
Total	**12.725.598**	**9.251.542**	**72,7**

Notas:
[1] Censo 2007
[2] Proyección de Sánchez y Arango (2004) a partir del Censo 1993
[3] Solamente población kichwa de la Sierra
[4] Por lengua materna aprendida en la niñez. Grinevald la estima en 12.737.000
FUENTE: Elaboración propia en base a Atlas en DVD (2009).

Debido a su historia prehispánica, marcada primero por los chinchas y luego por el imperio Inca, así como también por la historia colonial de selección de algunos idiomas indígenas como lenguas generales con fines de conquista y evangelización, el área Andes concentra hoy dos pueblos indígenas transfronterizos, cuyas lenguas indígenas tienen carácter transnacional y cuentan con millones de hablantes distribuidos en varios países.

Los valles interandinos de la extensa área albergan hoy, principalmente, a población quechua hablante. Antes, desde hace al menos tres mil años, la población quechua habitaba tanto en la sierra, o valles interandinos, como en la costa (Cerrón Palomino 2005). Mucho antes de que los Incas se constituyesen en sociedad hegemónica y comenzasen a extender su civilización, el quechua había logrado difundirse a lo largo de la actual costa central peruana y a través de los valles interandinos, pero también por el mar, hacia el actual territorio ecuatoriano, por el norte, y hacia la sierra sur peruana y a valles del norte y centro de Chile. Hacia el norte, fueron los mercaderes chinchas los que difundieron el quechua que ellos hablaban, logrando primero que se convirtiese en la lengua franca que gradualmente integraría un vasto territorio multilingüe y plurilingüe, pero que compartirían en gran medida una misma visión del mundo (*ibid.*). La expansión del quechua trajo consigo la extinción de las lenguas de diferentes etnias que habitaban en Ecuador y Argentina.

Cuadro VII.2 **Población quechua en el área Andes**

PAÍS	DENOMINACIÓN LOCAL	POBLACIÓN
Argentina	quechua y kichwa	6.739
Bolivia	quechua	2.530.985
Colombia	ingano o inga	19.079
Chile	quechua	6.175
Ecuador	quichua o kichwa	499.292
Perú	quechua	3.262.137
Total		**6.240.207**

FUENTE: Elaboración propia con base en Atlas en DVD (2009).

Por otro lado, el altiplano es hoy el asentamiento privilegiado del pueblo Aimara. En los inicios del Estado Inca, la lengua aimara se encontraba extendida desde la costa del Pacífico del actual Perú hasta los valles interandinos de lo que hoy es Bolivia. Actualmente, se concentra en regiones por encima de los 2.800 m.s.n.m.

Cuadro VII.3 **Población aimara en el área Andes**

PAÍS	POBLACIÓN
Argentina	4.104
Bolivia	2.001.947
Chile	48.501
Perú	434 372
Total	**2.488.924**

FUENTE: Elaboración propia en base a Atlas en DVD (2009).

Al quechua y al aimara se añaden las variedades de la familia Uru-chipaya, cuya población se asienta en el altiplano boliviano, en los alrededores del lago Titicaca, Poopó y Coipasa, y asciende a un total de 2.134 personas (Atlas en DVD 2009).

En el norte, por razones históricas de orden geopolítico relacionadas con las múltiples olas migratorias de los cuatro puntos cardinales al actual territorio colombiano, y debido también a su diferente historia colonial, han persistido en Colombia pueblos que abarcan más de 100.000

IMAGEN: Portada Qyullur llaqtayuq wawamanta. Publicación en quechua sud-peruano de "El principito" de Antoine de Saint-Exupéry realizado por la Asociación Pukllasunchis. Cusco 2002.

miembros y conservan sus lenguas, como el pueblo Nasa en la zona andina; el Embera, con más de 50.000 miembros que conservan su lengua, a diferencia del pueblo Pasto, con similar tamaño pero que hoy tiene al castellano como propio. Con más de 10.000 miembros hay varios pueblos andinos que han conservado sus lenguas, como el Guambiano y el Nasa. Otros pueblos de similar tamaño en la zona andina han perdido sus lenguas, como el Yanacona y los indígenas de Caldas (Coyaima y Natagaima).

Al sur, en Argentina y Chile, en condición minoritaria, perviven pueblos que perdieron su lengua como también sentamientos aimaras y quechuas.

Cuadro VII.4 **Pueblos indígenas en el área Andes**

PUEBLO	REGIÓN	PAÍSES	POBLACIÓN
Quechua / Quichua o Kichwa / Ingano o Inga	ANDES NORTE, CENTRO y SUR	Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú	6.240.207
Aimara	ANDES CENTRO Y SUR	Argentina, Bolivia, Chile, Perú	2.488.924
Nasa	ANDES NORTE	Colombia	138.501
Colla	ANDES SUR	Argentina, Chile	73.703
Pasto	ANDES NORTE	Colombia	69.789
Diaguita / Diaguita calchaquí	ANDES SUR	Argentina, Chile	31.753
Cañamomo San Lorenzo*	ANDES NORTE	Colombia	26.083
Coyaima Natagaima (Pijao)	ANDES NORTE	Colombia	24.663
Atacama	ANDES SUR	Argentina, Chile	24.059
Guambiano	ANDES NORTE	Colombia	23.462
Yanacona	ANDES NORTE	Colombia	21.457
Huarpe	ANDES SUR	Argentina	14.633
Comechingón	ANDES SUR	Argentina	10.863
U'wa	ANDES NORTE	Colombia, Venezuela	7.231
Coconuco	ANDES NORTE	Colombia	6.767
Tonocoté	ANDES SUR	Argentina	4.779
Kamëntsa	ANDES NORTE	Colombia	4.773
Totoró	ANDES NORTE	Colombia	4.130
Uru	ANDES CENTRO	Bolivia	2.134
Muisca	ANDES NORTE	Colombia	1.859
Omahuaca	ANDES SUR	Argentina	1.553
Indígenas residentes en Bogotá**	ANDES NORTE	Colombia	1.300
Guanaca	ANDES NORTE	Colombia	723
Sanavirón	ANDES SUR	Argentina	563
Maimará	ANDES SUR	Argentina	178
Dujos*	ANDES NORTE	Colombia	98

Notas:
*Nombre del resguardo
**47 etnias, censo 1993
FUENTE: Elaboración propia con base en el Atlas en DVD (2009).

El alto porcentaje de población indígena en el área Andes no está circunscrito a las zonas rurales. Sobresale en este sentido Bolivia, donde 50,8% de población autoidentificada como quechua (790.265) y 59,6% de población autoidentificada como aimara (761.617) viven en el área urbana.

Según el censo de 2007, en Perú, 1.750.260 personas, que tienen como lengua materna una indígena, viven en el área urbana y constituyen 0,9% de la población urbana nacional. De acuerdo con el censo de 2002, en Ecuador, 16% de población hablante de kichwa vive en el área urbana (68.824 personas).

Algunas capitales situadas en franjas costeras, como Buenos Aires, albergan poblaciones quechua y aimara producto de migraciones transnacionales de las últimas décadas, aunque este dato no siempre se vea revelado en los censos. Se estima que, sólo en Buenos Aires, esta población –proveniente sobre todo de ámbitos rurales y urbanos de Bolivia– se aproximaría al millón de personas. En Lima Metropolitana, de acuerdo con el censo de 2007, 6,7% de la población (520.440 personas) tiene como lengua materna una lengua andina. Santiago de Chile alberga la mitad de la población indígena urbana de Chile –377.133 personas–, según el censo de 2002, la mayoría de las cuales es mapuche (véase el capítulo III).

Finalmente, en plena región altiplánica aimara, la sede de gobierno de Bolivia registra 61,0% de población perteneciente a los pueblos Aimara y Quechua. Quito, capital ubicada en la región serrana de Ecuador, alberga a 12,2% de indígenas, mayormente kichwas (Albó 2008). La disparidad que aquí se expresa respecto a la presencia indígena urbana, sobre todo en el caso ecuatoriano, puede deberse a las distintas maneras de censar población indígena, así como a las dificultades propias de la tarea censal derivadas de la historia de *invisibilización* y silenciamiento o negación impuesta, en el pasado y aún en el presente, por la sociedad no indígena, y también por los propios estados que, pese a las políticas y discursos, siguen concibiendo lo indígena como problema.

Foto: Ulrike Wood-Sichra, *Curahuara de Carangas*, Oruro, 2005.

CULTURAS Y SOCIEDADES

Tres esferas culturales dominaron en la extensa área andina, hecho que permite también delimitar tres regiones que adoptamos en este capítulo, a saber:

- Andes Norte: Colombia y Venezuela, perteneciente a la esfera Chibcha;
- Andes Centrales: Ecuador (Andes septentrionales), Perú y Bolivia (Andes Meridionales), perteneciente a la esfera Inca; y
- Andes Sur: Argentina y Chile, de culturas tardía y periféricamente influidas por la esfera Inca.

ANDES NORTE

El actual territorio andino colombiano estuvo poblado por la extensa nación o confederación Muisca o Chibcha, conformada por diversos señoríos (Adelaar 2004:46). El centro muisca se convirtió en el legendario *El Dorado* de los conquistadores, que incentivó la conquista y exploración de la región al norte del Amazonas. Otra confederación altamente desarrollada y extensa fue la Quimbayá, a lo largo del río Cauca, conocida por famosos orfebres precolombinos. Durante la colonización española de los siglos XVI y XVII, las diversas lenguas y sus pueblos en las cordilleras occidental, central y oriental del actual territorio

RECUPERACIÓN DE LA MADRE TIERRA EN COLOMBIA

Las reivindicaciones indígenas colombianas se focalizaron históricamente y hasta la actualidad en la propiedad colectiva de la tierra y en su gobierno bajo formas autónomas.

El logro de las organizaciones indígenas colombianas en la recuperación de territorios de pertenencia ancestral para la creación de nuevos resguardos y ampliación de los resguardos coloniales se desprende del hecho de que la casi totalidad de los territorios indígenas ha sido legalizada. De los indígenas colombianos, 82% tiene legalizada su ocupación territorial en 710 resguardos y una reserva indígena (forma obsoleta de tenencia en unidades agrícolas familiares instaurada por la Reforma Agraria entre 1967 y 1981 que aún debe ser convertida en resguardo indígena con tenencia comunitaria). Los pueblos indígenas tienen derechos territoriales reconocidos sobre 29.8% o 34 millones de Ha. de la superficie del país (DANE 2007). "Desde el punto de vista legal, estos resguardos […] constituyen, en su conjunto, uno de los mayores logros obtenidos por los indígenas en América en el reconocimiento de sus derechos territoriales" (Sánchez y Arango 2004:113). Los indígenas colombianos son conscientes que al recuperar sus territorios ancestrales se crean mejores condiciones no sólo para recuperar socialmente a sus pueblos, sobre una base económica nueva, sino también para la reproducción cultural y lingüística. No es raro por ello que, en distintos territorios indígenas colombianos, surjan iniciativas de revitalización idiomática.

colombiano fueron desapareciendo, añadiéndose a este proceso de exterminio el provocado en el siglo XIX, "cuando el apetito de tierras y la legislación liberal [de igualdad ante la ley, irónicamente] terminaron prácticamente con las comunidades indígenas" (Landaburu 1998:303).

Los pueblos indígenas colombianos de los Andes destacan por su espíritu combativo desde los tiempos de la Conquista, y por su conciencia étnica, que ha marcado el proceso político indígena a lo largo y ancho del país. La fuerza de su organización se basa en la defensa de sus derechos territoriales. "Dos figuras de especial interés en el orden jurídico colonial que contribuyeron de manera definitiva a la supervivencia de las comunidades y pueblos indígenas como agrupaciones culturalmente diferenciadas [...] el resguardo indígena y el cabildo indígena" (Roldán 2000:11). Los acuerdos de las comunidades indígenas con los españoles para el reconocimiento de su espacio territorial ancestral o parte del mismo como propiedad comunal significaron, desde la Colonia hasta la actualidad, el mantenimiento de la unidad como grupos, la sustracción al trabajo en las haciendas y la provisión del sostenimiento familiar. Esta figura jurídica de los resguardos indígenas se complementa con la del cabildo indígena, forma de autogobierno basada en tradiciones, costumbres y sistemas de control social ancestrales, que en mucho aprovecharon los espacios que les otorgaba el régimen colonial de diferenciación entre una república de indios y otra de españoles (*ibid*).

ANDES CENTRALES

Cincuenta años antes de la llegada de los españoles, una tribu guerrera de la confederación tribal colla conquistó desde el lago Titicaca el valle del Cuzco y se asentó en él. Los collas, hablantes de puquina (Cerrón-Palomino 2008:246) habrían sido los fundadores de Tiwanaku entre los siglos I y III d.C., en las inmediaciones del lago Titicaca. Posteriormente, apoyados en una confederación tribal de distintas lenguas, los collas se extendieron hasta abarcar una amplia región en la costa y la sierra peruanas, asumiendo el aimara de los Andes Centrales como su lengua. "De esta manera, el aimara (cuyo nombre evoca el del grupo étnico de los aymaray de la cuenca del Pampas, Apurímac), en su variante sureña, lograba establecerse en todo el territorio surandino" (*ibid*).

Cuando desciende la influencia religiosa y política de la cultura de Tiwanaku, alcanza en la costa de Perú una época floreciente la cultura Huari, entre 800 y 1200. La cohesión cultural y lingüística que hizo posible el surgimiento del centro de Pachakamaq en el reino de Huari hacia el año 1000 termina con el lento desmoronamiento de este reino de lengua quechua. En lo sucesivo, se establecieron muchos reinos pequeños, de entre los cuales surgiría la confederación tribal de los chancas y los chinchas, también de lengua quechua. Una vez establecido el poder de la dinastía incaica con la ocupación del Cuzco, el octavo Inca Pacha Kutiq se embarcó a conquistar los señoríos y pueblos aledaños. La incorporación del reino Chincha al imperio incaico como Chinchaysuyo implicó no solamente duros combates sino una política lingüística de apropiación y oficialización de la lengua quechua (Cerrón-Palomino 1987:342). Wayna Qhapaq, el Inca que extendió el imperio hasta el sur de Colombia, habría sido el responsable de establecer el quechua, la lengua de "Chinchay Suyo", como lengua general del imperio y adoptarla, claro está, en el centro del poder, el Cuzco, hasta entonces aimara hablante.

> A este Ynga, Huaina Capac, se atribuye hauer mandado en toda la tierra se ablase la lengua de Chinchay Suyo, que agora conmunmente se dize la Kichwa general, o del Cuzco por aver sido su madre Yunga, natural de Chincha, aunque lo más cierto es haver sido su madre Mama Ocllo, muger de Tupa Inga Yupanqui su pare, y este orden de que la lengua de Chinchay Suyo se ablase generalmente hauer sido por tener él una muger muy querida, natural de Chincha (Cieza de León citado en Torero 1975:246).

Fue así como apenas cincuenta años antes de la invasión española se impuso el uso del quechua como lengua administrativa del imperio, desplazando al aimara de la función de lengua oficial del imperio (Cerrón-Palomino 2008:246). La expansión del imperio estuvo acompañada de una política lingüística de difusión e implantación de la variedad chinchay del quechua, sobrepuesta a las otras variedades quechuas y a las así llamadas "lenguas naturales", como son el aimara y el puquina, y a "otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama hahuasimi, que quiere decir lengua fuera de la general" (Monzón 1586/1965: 221).

Se inició de esta manera una verdadera política de migración forzosa a través de asentamientos masivos de súbditos "leales", los llamados mitimaes, en territorios conquistados que se extendían desde Pasto (Colombia) hasta el río Maule (Chile), con cantidades de etnias, pueblos, tribus y señoríos. Tribus aimaras como los charcas en Chuquisaca, Bolivia, los lupaqas a orillas del Lago Titicaca, los wankas de la sierra central en el Perú, los chachapoyas en el piedemonte peruano y, en Ecuador, los kañaris, son mencionados como los más rebeldes en esta conquista (Murra 1999:482), sociedades que posteriormente colaboraron con los conquistadores españoles contra el señorío inca debilitado (Vega 1980:85).

El señorío colla aglutinaba durante varios siglos a distintas sociedades en un territorio contiguo y había adoptado la lengua aimara en toda la región altiplánica y valluna. Por el contrario, el quechua se estableció con la migración forzosa de pobladores en territorios discontinuos. Estos distintos patrones de asentamiento marcan hasta el día de hoy la diferencia entre quechuas y aimaras. Mientras que los segundos expresan un sentido de cohesión e identidad aimara con un centro geográfico en un territorio contiguo de características altiplánicas que los hace considerarse como nación Aimara, los primeros no cuentan con un núcleo cohesionador, un espacio físico histórico ni elementos históricos comunes que hubieran permitido el establecimiento de esa condición suprarregional. Es así que estudiosos del desarrollo de la etnicidad afirman que la resistencia étnica aimara se basaría en su larga memoria étnica, en contraste con la corta memoria de los campesinos quechuas habitantes de los valles (Rivera 1984).

En los inicios de la colonia española, con el Primer Concilio Limense en 1552, el quechua es objeto de una nueva expansión en el conquistado Tawantinsuyu, al ser declarado –junto con el aimara y, en menor medida, el puquina– medio de evangelización, como también de administración colonial. El Tercer Concilio de Lima de 1583 establece la evangelización en estas lenguas, para lo cual se imprime –inaugurándose de este modo el uso de la imprenta en Perú y Sudamérica– en 1584 la *Doctrina Cristiana* y el *Confesssionario* y *Tercero Cathecismo* un año después, en una variedad quechua construida de alcance general, a manera de lengua franca escrita. Esta lengua

En el proceso de la conquista incaica, se fueron extendiendo técnicas para el cultivo intensivo del suelo, el riego, la construcción de terrazas, el culto al Inca, así como el quechua. Por otra parte, las formas de organización social, económica y política del reino colla pervivían en las regiones que los incas incorporaron a su reino. Esta organización se basaba en el ayllu, la asociación de familias consanguíneas. En su forma original, el ayllu constituía en el área andina la comunidad de base, que se caracterizaba por la propiedad comunal sobre el suelo cultivable y la utilización familiar de la tierra y los instrumentos de producción. La simbiosis cultural que se originó entonces persiste hasta la actualidad. De allí que se habla de una base cultural andina y rural o un horizonte sociocultural andino común a los quechuas y a los aimaras.

semi-estandarizada llegaría a través de las misiones, como la jesuítica, hasta la Amazonía peruana. Sin embargo, en el transcurso de esta empresa de dominación vía doctrinas impresas en distintas lenguas generales, la variedad hablada en el Cuzco se impuso como la más culta e idónea para ser utilizada como lengua general de la Colonia, usurpando el poder simbólico y político que emanaba del centro del Tawantinsuyu. El quechua cuzqueño finalmente se expandió como "lengua del Inga o "lengua del Cuzco" al sur del imperio.

El auge de la expansión y desarrollo de las lenguas andinas termina con las reformas borbónicas, cuando Carlos III establece a partir de 1770 una decidida política de castellanización "para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa [...] y sólo se hable el castellano" (Rivarola 1990:108). Los masivos y constantes levantamientos indígenas entre 1780 y 1782 impulsaron de manera decisiva la ejecución rigurosa de este cambio de política lingüística con el que se inicia el imparable proceso de marginación social y política y consecuente abandono progresivo, de las lenguas indígenas mayores quechua y aimara en las nuevas repúblicas.

ANDES SUR

Antes de la invasión incaica, "dos esferas independientes de interacción económica y social estaban funcionando en los Andes meridionales" (Tarragó 1999: 474): La Isla y Aguada.

La primera se desarrolló en la región de puna seca, quebrada de Humahuaca y vertiente oriental de los Andes con la conformación de señoríos en centros poblados que, gracias a la agricultura basada en el agua, el control vertical de un máximo de pisos ecológicos y una explotación ganadera intensiva en el siglo XIII fueron "verdaderos centros poblados semiurbanos". Las unidades territoriales ejercían el control vertical de las tres zonas ambientales básicas por medio de la instalación de "islas" dependientes de los núcleos vallistos tales como Humahuaca, Tilcara, Yocavil, etc. (*op. cit.* 478-479). Establecieron redes de vinculación con centros tiwanakotas en el altiplano boliviano y chileno.

IMAGEN: **"Comic quechua ambientado en tiempos de los Incas".** Tomado de Proyecto Experimental de Educación Bilingüe Puno. 1987. *Maypipis. Lenguaje 5to grado quechua*. Puno: Ministerio de Educación. 65.

La segunda esfera de interacción se relaciona con el proceso socioeconómico y religioso conocido como La Aguada, que tuvo lugar más al Sur, en el corazón semiárido de la región valliserrana y de su borde oriental…Aunque participó en los logros tecnológicos de las sociedades altiplánicas y compartió aspectos religiosos de un antiguo núcleo mítico surandino, puso de manifiesto en el transcurso de su desarrollo una alta autonomía de los centros hegemónicos de las tierras altas (*op. cit.* 475).

A fines del siglo XV, el imperio incaico se expandió hacia el sudeste andino, transformando los circuitos camineros existentes en la región en una red vial sistematizada que se apoyaba en dos rutas troncales y en muchas vías transversales para agilizar el acceso a los recursos y su distribución. El estado Inca incursionó en el Noroeste argentino, atraído por la existencia de minerales de cobre y plata, por el carácter "maicero" de los valles mesotérmicos y la destreza metalúrgica y artesanal que poseían sus habitantes (Tarragó 1999: 475). En el momento de la conquista española, ya se había extendido el sistema de mitimaes al sur andino, con la consecuente inicial expansión del quechua como lengua general.

Con el establecimiento de la colonia española se genera un proceso de mestizaje que da origen a la "primera matriz original hispano-indígena del pueblo argentino (que) en general es ocultada cuando no negada" (*op. cit.*:16). En el siglo XIX se produce en Argentina la llamada "gran inmigración" europea, un verdadero aluvión que provocó el ingreso al país de cerca de seis millones de extranjeros entre 1857 y 1926 (Martínez 1992:15). Para entender la magnitud de estas olas migratorias, este autor recuerda la existencia de 1.736.000 habitantes criollos, mestizos, negros e indígenas en 1869. Esta "segunda matriz cultural" de los inmigrantes europeos ha hegemonizado y opacado a la primera. Este hecho y las políticas explícitas estatales de exterminio de indios y argentinización provocan una relativamente reciente incorporación de la "cuestión indígena" en la sociedad argentina. Sólo en 1985, la Ley Nacional No. 23.302/85 "Sobre política indígena y de desarrollo a las comunidades aborígenes" otorga entidad y estatuto a las comunidades indígenas y establece la necesidad de revalorizar la identidad histórico cultural de las comunidades aborígenes.

IMAGEN: "/Contador Maior i Tezorero Tawantin Svio Qvipoc Cvraca (autordiad a cargo de los khipus del Tawantin Suyu) Condor Chava / contador y tezorero /"
Tomado de Guamán Poma de Ayala, F. (1616?). 1992. *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.* Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI. 332

En Chile, la presencia indígena en el norte del país se remonta a la anexión de los territorios peruanos de Arica y Tarapacá, y el territorio boliviano de Antofagasta, como botín de la Guerra del Pacífico (1879-1884). "Es a partir de ese momento que poblaciones amerindias andinas forman parte de la población chilena" (Gunderman 2003:44). Hasta los años treinta, la política deliberada de asimilación de los pueblos andinos buscaba asegurar la "chilenidad" de los enclaves indígenas aimara y atacameño y, de esta forma, "asegurar la posesión definitiva de los territorios del extremo norte" (*op.cit:* 65). A inicios de los años setenta, durante el periodo autoritario, razones geopolíticas nuevamente impulsan procesos de asimilación o integración desarrollista de la población indígena asentada en un espacio cuasi vacío como es el desierto de altura en el norte chileno. El objetivo fue constituir una "frontera viva" que retuviera la población rural en las fronteras peruana y boliviana.

Con la Ley Indígena (Ley No. 19.253) se reconocen en 1991 las etnias indígenas y se establecen políticas de discriminación positiva, evitando, sin embargo, hablar de pueblos indígenas y de territorios indígenas. No obstante, Chile, finalmente ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el 16 de septiembre de 2009 (véase el capítulo XIV).

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Mapa VII.1 **Familias lingüísticas y lenguas indígenas en Andes Norte**

FUENTE: Elaboración Ricardo Mirones.

La extensa región de los Andes norte es referida lingüísticamente como la esfera Chibcha (Adelaar 2004), por la importancia histórica de este señorío en el territorio andino colombiano. La región de la sabana en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá estuvo habitada por dos señoríos chibcha (o muisca), aunque su origen habría sido centroamericano. En Nueva Granada (Colombia), a diferencia de lo que aconteció en el Virreinato del Perú, en la época colonial se vivió un permanente estado de guerra entre pequeños señoríos y tribus, situación que afectó en gran medida la conquista de esta parte de los Andes. Los señoríos chibchas desaparecieron de la región andina junto con sus lenguas en el siglo XVIII; no obstante, otras etnias y lenguas pudieron no solamente sobrevivir sino expandirse y mantener su vitalidad hasta la actualidad.

La esfera Chibcha se extiende desde el sureste de Venezuela hasta el norte de Ecuador. A la vez, ha sido región de contacto de lenguas y culturas de los Andes Centrales, Amazonía, el Caribe y Centroamérica.

De este contacto se deriva la presencia en la Colombia andina de lenguas de dos familias lingüísticas extendidas en el continente, la Chibcha y la Quechua. Se añade una familia de alcance regional, la familia Barbacoa, y dos lenguas independientes, kamëntsa y nasa yuwe.

Cuadro VII.5 **Familias lingüísticas y lenguas en los Andes del Norte**

FAMILIA	LENGUA	PAÍS
Chibcha	u'wa	Colombia, Venezuela
Barbacoa	guambiano	Colombia
	totoró	Colombia
Quechua	ingano o inga	Colombia
Lengua independiente	nasa yuwe	Colombia
Lengua independiente	kamëntsá	Colombia

FUENTE: Elaboración propia.

La familia lingüística Chibcha habría incursionado desde Centroamérica a la zona andina antes que la familia Caribe, cuyos orígenes se presumen en la Amazonía y región de Guyanas. La familia Chibcha se ha extendido profusamente a la franja caribeña de Colombia y Venezuela. En la zona andina está representada por la lengua u'wa. La lengua barí fronteriza entre Colombia y Venezuela, también de la familia Chibcha, y la lengua yukpa, de la familia Caribe, tienen presencia en el área andina colombiana. Ambas lenguas son tratadas en el capítulo IX, puesto que son originarias del área Caribe.

La familia Quechua se ha extendido por el sur andino colombiano, ya sea traída por los mitimaes del Imperio Incaico o por los indígenas que acompañaron a los conquistadores que incursionaron en Colombia provenientes de Quito. Es así como los yanaconas jugaron un papel importante en la conquista de Nueva Granada, recibiendo en retribución permiso de asentamiento en los alrededores de Popayán y Bogotá. Si bien los yanaconas perdieron la lengua, el quechua es hablado por el pueblo Inga o Ingano, denominativo que se utiliza también para su lengua.

La familia Barbacoa se extiende de norte a sur en el occidente colombiano hasta Ecuador, con lenguas en el piedemonte occidental. Dentro de esta familia, encontramos en la Colombia andina las lenguas guambiano y totoró, casi extinta.

CARIBE
Palabra utilizada originalmente en tiempos de la Conquista para denominar a indios que resistían la dominación española, utilizaban para tales fines arco y flecha y supuestamente practicaban el canibalismo.

Finalmente, cabe resaltar en la Colombia andina la existencia de las lenguas independientes nasa yuwe y kamëntsa.

El quechua y el aimara cumplieron el papel de lenguas generales durante el proceso evangelizador que acompañó a la Conquista, junto al puquina, que se extinguió tempranamente por avance del aimara en los territorios en los que se hablaba, pero sobre todo por la fuerza política que cobró el quechua.

Foto: M. Quintero, *Jóven Guambiana*, Cauca, Colombia, 2007, UNICEF.

Mapa VII.2 **Familias lingüísticas en Andes Centro y Sur**

FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones, con el asesoramiento de Luis Enrique López.

Los Andes centro y sur pertenecen a la esfera Inca (Adelaar 2004). Es el espacio al cual tradicionalmente se refieren los estudios relacionados con lenguas y culturas existentes antes de la llegada de los conquistadores, circunscrito a la esfera de influencia del imperio incaico, al Tawantinsuyu (Cerrón-Palomino 1985). Se extiende desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina y Chile en la franja costeña y cordillerana, así como en la región altiplánica.

Las familias lingüísticas más extendidas de esta esfera son la Quechua y la Aimara. La familia Uru chipaya solamente muestra muy reducidos enclaves de hablantes de las lenguas chipaya e iruitu o uchumataqu (ambas en Bolivia: departamento de Oruro hacia la frontera chilena y cerca de la desembocadura del río Desaguadero en el Titicaca, en el departamento de La Paz), la última en franco proceso de extinción, luego de un largo periodo de bilingüismo uchumataqu-aimara. Los urus de Iruitu hoy hablan aimara, muchos en condición de bilingües de aimara-castellano. El desplazamiento del uru por el aimara también marca la situación actual de los chipayas del Lago Popoó (Cerrón-Palomino 2006).

El área quechua no es contigua, se extiende desde los departamentos de Caquetá, Nariño y Putumayo en el sur de Colombia hasta la provincia de Santiago del Estero en Argentina, con interrupciones en el norte peruano y el norte argentino, donde diversas lenguas originarias se extinguieron para dar paso al castellano sin proceso intermedio de quechuización (Martínez 1992:49). También se encuentra en tierras bajas de Ecuador y Perú, a donde llegó favorecido por la evangelización en la Colonia bajo la forma semi-estandarizada de lengua general adoptada en el Tercer Concilio Limense (Cerrón-Palomino 1988).

Cuadro VII.6 **Familia lingüística Quechua**

GRUPO	DIVISIÓN	SUBGRUPO GEOGRÁFICO	PAÍS	VARIANTE REGIONAL
Waywash QI	Central Waylay		Perú	Huaylas Prov. Conchucos
	Apamah		Perú	Alto Pativilca Alto Marañón Alto Huallaga
	Wankay		Perú	Ancash-Yaru Jauja-Wanka Wanqaskar-Topará Pacaraos
Wampuy QII	Yungay QIIA	Central	Perú	Laraos Lincha Apurí Chocos Madeán
		Septentrional	Perú	Cajamarca Cañaris- Incahuasi (ferreñafeño)
	Chinchay QIIB	Septentrional	Perú	Amazonas (amazonense) San Martín (lamista) Loreto(napo pastaza)
			Ecuador	Ecuatoriano de la Sierra Ecuatoriano de la Selva Napo-Pastaza
			Colombia	Ingano
	QIIC	Meridional	Perú	Ayacuchano
			Argentina (Santiago del Estero)	Ayacuchano
			Perú	Cuzqueño-boliviano
			Bolivia	Cuzqueño-boliviano (norteño, sureño)
			Argentina (Jujuy, Salta)	Cuzqueño-boliviano (sureño)

FUENTE: Cerrón-Palomino (1987:247).

ILUSTRACIÓN DE LAS VARIEDADES DEL QUECHUA A PARTIR DE CINCO TÉRMINOS

TÉRMINO	ANCASH	JUNÍN	CAJAMARCA	AMAZONAS	ECUADOR	AYACUCHO	CUZCO
maíz	hara	hala	sara	sara	sara	sara	sara
sudor	humpi	humpi	...	umbi	humbi	humpi	hump'i
detrás	qipa	ipa	qipa	kipa	kipa	xipa	qhipa
sentarse	taku	taku	tiyaku	tiyaku	tiyari	tiyaku	tiyaku
escapar	qispi sh	ispi sh	(mitika)	kispi sh	kispi sh	xispi	qispi

FUENTE: Cerrón-Palomino (1987:110-115).

A pesar de la política lingüística de castellanización forzada de la República, en todos los países andinos se han mantenido en gran medida –aunque con tendencia de desplazamiento– las lenguas y variedades de la familia Quechua en la región. Actualmente se registran dos lenguas que se diferencian tanto como lo hacen el castellano y el portugués: el quechua waywash, cronológicamente más antiguo, y el quechua wampuy. En Argentina se encuentran desde los tiempos de la Colonia la variedad ayacuchana en Santiago del Estero y, producto de migraciones más recientes desde Bolivia, la variedad cuzqueña en Jujuy y Salta. Migraciones actuales imponen la presencia del quechua en Buenos Aires, aunque en condición disminuida, y quién sabe si sólo por una generación o dos.

El quechua hablado en Bolivia es una variedad del quechua cuzqueño, cuya característica es la serie de sonidos aspirados y glotalizados que esta variedad comparte con el aimara. El quechua boliviano, agrupado en chuquisaqueño-potosino y cochabambino, es, lingüísticamente hablando, una sola variante, visto el alto grado de inteligibilidad que hay entre los quechuahablantes. Se distingue en el Norte de La Paz, en la zona de Charazani y Apolo, con continuidad idiomática que atraviesa la frontera boliviano-peruana, una variante más cercana al quechua hablado en Puno.

IMAGEN: "Ilustración de las variedades quechuas de Puno en Perú, Cochabamba en Bolivia, Ayacucho en Perú, Napo en Ecuador y del Valle del Mantaro en Perú". Tomado de Proyecto Experimental de Educación Bilingüe Puno. 1987. Maypipis. Lenguaje 5to grado quechua. Puno: Ministerio de Educación. 46.

Una lengua emparentada con el aimara, la jaqaru, aún es hablada en la serranía del departamento de Lima, provincia de Yauyos, en las variedades jaqaru (725 hablantes en Tupe, Aiza y Colca y en la localidad costera de Tupinos) y cauqui en los pueblos de Cachuy, Chavín y Canchán, con sólo una decena de hablantes (Pozzi-Escot 1998). El aimara, por su parte, desplazado territorial y gradualmente hacia el sur desde su lugar de origen en la Costa y la Sierra central peruana (Cerrón-Palomino 1987 y 2000), es hoy hablado en la meseta del Collao, en Perú, Bolivia y Chile, así como en regiones costeras de Chile y Perú, países a los que se ha extendido, incluyendo zonas urbanas de Arequipa, Moquegua y Tacna, en Perú, y Arica e Iquique, en Chile. También se conserva en algunos puntos de los Andes bolivianos hacia el centro y sur de ese país, espacios en los cuales continúa su desplazamiento por parte del quechua. El jaqaru, el cauqui y el aimara integran la familia Aimara.

El aimara y el quechua son lenguas estructuralmente muy similares, por lo que se pensaba que eran lenguas emparentadas. Ahora esta similitud se explica por los largos periodos de convergencia, historia compartida y contacto permanente (Cerrón-Palomino 2008). 20% del vocabulario es compartido. Aún así, el aimara mantuvo algo que no tiene el quechua: toda raíz debe terminar en vocal, sea verbal o nominal. Esta regla le imprime una característica especial a los préstamos, que en caso de terminar en consonante, reciben una vocal al final de palabra. Por su parte, mientras que el quechua conserva su carácter aglutinante, el aimara ha evolucionado en lengua polisintética, lo que determina que una palabra aimara, al ser vocalizada, pueda perder las vocales y sonoramente consistir en una serie de consonantes seguidas; eso también puede afectar a dos o más sufijos que bien pueden fundirse en uno solo.

Cuadro VII.7 **Familia lingüística Aimara**

DIVISIÓN	VARIEDAD	LOCALIDAD
Aimara central (tupino)	Jaqaru	Provincia Yauyos, departamento Lima, Perú
	Cauqui	Provincia Yauyos, departamento Lima, Perú
Aimara Sureño (collavino)	Norteña	Puno, La Paz
	Intermedia	Moquegua, Tacna, Chile
	Sureña	Oruro, Potosí, Chile

FUENTE: Cerrón-Palomino (2000).

EJEMPLIFICACIÓN LEXICAL QUECHUA-AIMARA

Quechua:
Chay llapa tawa hatun rumi wasi
Aimara:
Uka taqi pusi jacha qala uta
Castellano:
Todas esas cuatro grandes casas de piedra.

El territorio de mayor extensión y concentración demográfica del aimara es la meseta del Collao, en el altiplano peruano, boliviano y chileno, entre los 3.500 y los 4.200 m.s.n.m, extendiéndose hacia la costa peruana sur peruana y norteño-chilena. Sin estar emparentado el aimara con el quechua, en esta región de intenso y largo contacto sociocultural, la variedad cuzqueña del quechua –o Cuzco-Collao– se caracteriza por su fuerte influencia fonológica aimara.

El quechua y el aimara son lenguas que mantienen un uso muy regular de sufijos para construir la estructura morfológica. Lo que en otras lenguas se expresa por entonación, orden de palabras o expresiones lexicales, en el quechua y el aimara se expresa con marcadores morfológicos, de modo que son frecuentes las palabras de seis o más sufijos.

¡19 MANERAS DE "LLEVAR" EN AIMARA, SEGÚN LO QUE SE LLEVA Y CÓMO SE LLEVA!

1.	Anakiña	Llevar o arrear animales en grupo.
2.	Asaña	Llevar una cosa cóncava como bañador, plato, etc.
3.	Ayaña	Llevar una cosa larga y sólida así como un palo largo.
4.	Ichuña	Llevar una cosa pequeña en la mano o a un niño.
5.	Inkuña	Llevar un bulto o cosa parecida.
6.	Iqaña	Llevar algo blando o endeble, como ropa, tela o una soga.
7.	Iraña	Llevar en la palma de la mano algo redondo (moneda).
8.	Irpaña	Llevar o guiar a alguien, personas o animales domésticos.
9.	Ituña/ t'imphiña	Llevar un cajón o algo pesado con las dos manos.
10.	Jach'iña	Llevar en la palma de la mano granos o harina.
11.	Jikhaña	Llevar o arrear un solo animal.
12.	Jiskhaña	Llevar un animal atando y jalando con una cuerda.
13.	Kallaña	Llevar una cosa larga y pesada entre dos o mas personas.
14.	Khumuña	Llevar algo cargando en un animal de carga.
15.	Llawch'iña	Llevar barro o masa en la palma de la mano.
16.	Nikhuña	Llevar empujando.
17.	Q'ipiña	Llevar algo cargando en la espalda.
18.	Qhiwiña	Llevar sobre el hombre una cosa larga y pesada.
19.	Wiyaña	Llevar o diseccionar el fuego ardiendo.

FUENTE: F. Layme. 2009. "Radiodifusión boliviana aymara en el fortalecimiento del pueblo Aymara más allá de las fronteras". Tesis de maestría en EIB, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

La sintaxis es relativamente menos complicada y funciona también con base en sufijos independientes, por ejemplo, para construir oraciones subordinadas y frases sustantivadas. Los adjetivos y sustantivos se comportan de modo similar en su uso sintáctico, de modo que no es necesaria su distinción.

Gracias a la complejidad morfológica de las gramáticas quechua y aimara, en estas lenguas se pueden generar palabras que muestran una extrema elaboración interna, equivalentes a oraciones en lenguas flexionales como el castellano.

Confinada al altiplano boliviano, sobre todo hoy en las proximidades del lago Poopó, Oruro, aún se conserva la tercera familia lingüística de los Andes centrales, la Uru-chipaya, de mítico pasado (se dice de ella que es tan antigua como los primeros pobladores alrededor del lago Titicaca). Las lenguas de esta familia, algunas que se habrían hablado incluso en el actual territorio peruano, se encuentran muy debilitadas, a pesar de los esfuerzos de revitalización de sus hablantes. En Bolivia, sus habitantes conservan formas de organización social, de asentamiento poblacional, casas, vestimenta y tocado ancestrales y se dedican a la pesca y a la agricultura, actividades que últimamente se han visto

EJEMPLOS DE FRASES-PALABRA EN QUECHUA, AIMARA Y CASTELLANO

Quechua:
Tarpu-ysi-ri-chi-ku-naha-wa-sqa-yki-chik-manta-lla-ña-puni-chá
Castellano:
"Seguramente pues, desde que ustedes trataron de que yo sienta deseos de ayudarles a sembrar".
Glosa en estándar:
"Con seguridad, me convencieron (tentaron) a ayudarlos en la siembra"

Aimara:
Qhana-ncha-ya-s-xa-ña-naka-ma-taki-:-sk-raki-puni-tay-na
Castellano literal:
"Había sido tiempo para que ustedes les estén haciendo aclarar, siempre".
Castellano estándard:
"Se hizo imperiosa la aclaración".

afectadas por el desecamiento de lagos y lagunas en el altiplano. La necesidad de supervivencia los lleva a aymarizarse y en muchos casos también a migrar a otras localidades del altiplano aimara, aunque sobre todo hacia Chile.

Estribaciones de los Andes sur marcan la región patagónica del continente que se encuentra bajo la esfera Araucana (Adelaar 2004). Abarca la región sureña continental y tierrafueguina de Chile y Argentina. En el Atlas, este espacio está considerado como el área Patagonia, (capítulo III).

Cuadro VII.8 **Familia lingüística Uru-chipaya**

SUB-FAMILIA	LENGUA	LOCALIDAD
Uru-Chipaya	iru-itu ("uchu mataqu")	Río Desaguadero, La Paz, Bolivia
	chipaya ("pukina")	Salar de Coipasa, Oruro, Bolivia
Uru-murato		Lago Poopó, Oruro, Bolivia

FUENTE: Cerrón-Palomino (2006).

FOTO: Publicación del PROEIB Andes sobre lenguas y pueblos indígenas en los países andinos.

Foto: J. Namuncura, Argentina, UNICEF.

ARGENTINA ANDINA

INGE SICHRA

Argentina andina está circunscrita a tres regiones vinculadas entre sí y también con las regiones andinas de los países vecinos Bolivia y Chile: punas, valles, quebradas y valles del Noroeste argentino, que comprende las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca y parte de La Rioja; las Sierras Centrales de las Provincias de Santiago del Estero y Córdoba y la región de Cuyo, en las provincias de San Juan, Mendoza, San Luis y partes de La Rioja.

Al menos siete pueblos y lenguas aborígenes de Argentina andina pervivían a la llegada de los españoles: Atacama, Omahua, Diaguita, Lule, Tonocoté, Comechingón, Sanavirón y Huarpe. Si bien sus lenguas se han extinguido, muchos de estos grupos poseen actualmente descendientes que se identifican con ese pasado indígena y con algunas de sus pautas culturales. Debido a que esta región fue incorporada al Collasuyo, a fines del siglo XV, una de las cuatro regiones del Tawantinsuyu incaico, los descendientes de los pueblos indígenas de Argentina andina son llamados y se llaman a sí mismos genéricamente collas (Magrassi 2000:108).

Como se verá adelante, actualmente coexisten poblaciones collas con poblaciones de los pueblos supuestamente incorporados dentro del nombre "Colla".

Producto de la expansión del Imperio Inca y de la posterior conquista española en esta región, se estableció el quechua, que persiste hasta la actualidad en Santiago del Estero, donde es hablado por población criolla. En Salta y Jujuy el quechua está en vías de retracción (Censabella 1999:46). Migrantes bolivianos se han encargado de difundir el quechua y también el aimara en Buenos Aires, Gran Buenos Aires y capitales de provincias.

Actualmente, dos centenares de organizaciones indígenas de Jujuy, constituidas bajo la figura legal de "Comunidades Aborígenes", reivindican su autoadscripción como grupo étnico colla (Machaca 2007:72). Grupos huarpe y surí han obtenido personería jurídica como agrupación indígena (Censabella 1999:46).

DEMOGRAFÍA

De acuerdo con los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas aplicada entre 2004 y 2005 a una muestra de 57 mil hogares repartidos en regiones censales, en Argentina hay 600.329 indígenas. Respecto a la población total del país, de 32.260.160 personas, esto significa 1,66 % de la población argentina. Del total de población indígena argentina, 457.363 personas se reconocen pertenecientes a un pueblo indígena y 142.966

Cuadro VII.9 **Población indígena en Argentina andina por región censal, Área Andes**

PUEBLO	REGIÓN CENSAL	POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN INDÍGENA (%)
Colla	***Total del país***	70.505	11,7
	Jujuy y Salta	53.106	
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	10.829	
	Resto del país	6.570	
Diaguita / Diaguita calchaquí	***Total del país***	31.753	5,2
	Jujuy, Salta y Tucumán	14.810	
	Catamarca, Córdoba, La Rioja, Santa Fe y Santiago del Estero	6.138	
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	6.217	
	Resto del país	4.588	
Huarpe	***Total del país***	14.633	2,4
	Mendoza, San Juan, San Luis	12.710	
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	1.136	
	Resto del país	787	
Comechingón	***Total del país***	10.863	1,8
	Córdoba	5.119	
	Resto del país	5.744	
Quechua	***Total del país***	6.739	1,1
	Jujuy y Salta	561	
	Resto del país	6.178	
Tonocote	***Total del país***	4.779	0,8
Aimara	Total del país	4.104	0,7
Atacama	***Total del país***	3.044	0,5
	Jujuy	2.805	
Omahuaca	***Total del país***	1.553	0,25
	Jujuy	1.374	
Sanavirón	***Total del país***	563	0.09
	Córdoba	528	
Maimará	Jujuy	178	0.03

Fuente: www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/indicadores_comparados.asp consulta 19.03.08.
Nota: El pueblo Lule, actualmente asentado en el Chaco, es tratado en el capítulo IV.

personas descienden de pueblos indígenas en primera generación. Quiere decir que 93,4% de la población que se reconoce perteneciente a un pueblo indígena desciende de ese pueblo en primera generación por parte de padre, madre o ambos. Destacan por su tamaño los pueblos Colla (11,7% de la población indígena total), Calchaquí (5,2% de la población indígena total) y Huarpe (2,4% de la población indígena total).

La mayoría de población indígena se concentra en área urbana, como los aimaras, huarpes, quechuas, comechingones, sanavirones, tonocotés; los pueblos Colla, Diaguita y Omahua están asentados, por igual, en área urbana y rural. Los atacamas se concentran en el área rural.

Cuadro VII.10 **Población indígena en Argentina andina según asentamiento**

PUEBLO	REGIONES CENSALES	% POBLACIÓN ASENTADA EN ÁREA URBANA	% POBLACIÓN QUE RESIDE EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA
Aimara		99.98	
Huarpe	***Total del país***	73,2	17,9
	Mendoza, San Juan y San Luis	69,4	20,5
Quechua	***Total del país***	95,8	
	Jujuy y Salta	61,1	36,7
Comechingón	***Total del país***	88,9	
	Córdoba	82	
Sanavirón	***Total del país***	95,6	
	Córdoba	95,3	
Tonocoté		77,8	11,7
Colla	***Total del país***	37,7	47,7
	Jujuy y Salta	51,2	62,7
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	96,4	1,4
Diaguita	***Total del país***	66,4	25,8
	Jujuy, Salta y Tucumán	42,8	48,7
	Catamarca, Córdoba, La Rioja, Santa Fe y Santiago del Estero	72,5	15,4
Omahua	***Total del país***	56,4	55,2
	Jujuy	50,7	62,4
Atacama	***Total del país***	12,3	85,6
	Jujuy		92,7

FUENTE: www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/indicadores_comparados.asp consulta 19.03.08.

PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS EN ARGENTINA

La población aborigen, como hasta hace poco se llamaba en Argentina a los indígenas, ha logrado mantenerse viva, mimetizada o invisibilizada en el área andina. Vásquez (2000:133) consigna que la población indígena argentina prefiere autodenominarse aborígen. La adaptación en los distintos periodos de invasión, la Guerra del Desierto, el genocidio y, desde el siglo pasado, la migración hacia las ciudades capitales de provincia provocaron la rápida extinción de lenguas indígenas. Varios pueblos perdieron su especificidad, agrupándose bajo un nuevo nombre, Colla. Sin embargo, como lo muestra la Encuesta 2004-2005, resurgen pueblos dados por extintos. Así, en un cuadro de las culturas indígenas a principios de los años noventa, Martínez (1992:446) registraba como extinguidos a los atacamas, diaguitas, omaguacas, tonocotés de la subregión noroeste; a los comechingones y sanavirones de la subregión de sierras centrales y a los huarpes en la subregión de Cuyo. Clasificados como culturas actuales figuraban los collas y diaguitas calchaquíes.

Por otra parte, bajo el título de "Emplazamiento actual de los pueblos indígenas en sus asentamientos comunitarios", Carrasco (2000), en una publicación del Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) considera que los collas son 170.000, los diaguita-calchaquíes 6.000 y para los huarpes no da referencia de población. Se refiere a las comunidades que han obtenido el reconocimiento de su personalidad jurídica, tal como lo establece la Constitución Nacional, artículo 75, inciso 17 (reformada en 1994). En 1987, el Encuentro Nacional de la Pastoral Aborígen (Endepa) registra una población indígena de 446.600 personas, y consigna a los collas con 98.000 personas, diaguita-calchaquíes con 6.000 y aimara-quechuas con 40.000, sin mencionar a los huarpes.

Finalmente, los datos que se distribuyen como oficiales desde el Instituto Nacional de Estadística y Censos en 2007 dan cuenta de personas identificadas con culturas declaradas extinguidas y con pueblos ya no mencionados en publicaciones recientes. Entre las razones para tal resurgimiento hay una relacionada con la creciente discriminación hacia población migrante boliviana, identificada como "colla" en el noroeste del país. Resultaría más prestigioso ahora llamarse omaguaca que decirse colla (Estela Mamani, comunicación personal 07.03.08).

Para el área Andes, que nos interesa en este capítulo, se registran oficialmente ocho pueblos indígenas, además de los quechuas y aimaras.

Los **atacamas** son descendientes del pueblo originario de la puna chilena, entre el río Loa al este de Calama, en Chile, y la cadena de volcanes en las fronteras argentina y boliviana, una zona que desde hace varias décadas es un centro de atracción turística y científica por su aislamiento en el desierto altiplánico. Desde an-

La "cara indígena" de Argentina empezó a develarse en las últimas décadas, en un verdadero proceso de etnogénesis en las regiones periféricas a las pampas. Como verdaderas zonas de refugio, la puna, los valles y quebradas significaron una barrera al etnocidio, pese a haber sido incorporadas al Collasuyo Inca, a la colonia española y, finalmente, a la República.

tes de la invasión incaica, los atacamas se destacaron por los desplazamientos con animales de carga por la helada puna de Atacama, intercambiando sal con los diaguitas y los omaguacas (Martínez 1992:53), actividad que podría haberlos llevado a debilitar y perder su lengua. Sin embargo, el ámbito ecológico aislado favoreció la preservación cultural y su sobrevivencia hasta nuestros días. Actualmente, hay asentamientos de descendientes de atacameños en la puna de la provincia de Jujuy fronteriza con Chile. Algunos nombres de las parcialidades atacamas podrían haber sido Apatama, Casabindo y Cochinoca. Una de estas parcialidades, Casabindo, en la puna de Jujuy, "hoy ciudad casi fantasma […] es el más antiguo asentamiento europeo que perdura en la Argentina" (Magrassi 2000:107). Su lengua habría sido el kunza ("nuestro") o likan-antai, que quiere decir lengua de la comunidad (Adelaar 2004:376), también hablado en su día en la región de Atacama en Chile, y que se habría extendido a la puna boliviana y argentina. El parentesco con el cacán de los diaguitas, vecinos en territorio argentino, no está comprobado *(ibid.)*. A fines del siglo XIX se elaboraron una gramática y un glosario kunza, que actualmente sirven de referencia para la preparación de material educativo; sin embargo, no se cuenta con registros de textos. El único corpus que existe son canciones interpretadas como ritos (talátur y cauzúlor), de contenido desconocido y divulgados en diversos álbumes de música y versiones del Padre Nuestro *(ibid.)* Todavía se registraban hablantes a comienzos del siglo pasado en la zona del Salar de Atacama en Antofagasta, Chile.

En la región del noroeste, al sur y sudeste de los atacamas –en los valles y laderas de las altas montañas de las actuales provincias de Salta, Catamarca y La Rioja– y vecinos de los mismos, se encuentran los descendientes de los **diaguitas**, cuya lengua ahora extinta fue el cacán. A partir del siglo XVII, casi cien años después de la ocupación española, los diaguitas se embarcaron en una sostenida resistencia organizada desde su bastión, los valles calchaquíes que se extienden de norte a sur, a través de las provincias de Salta, Tucumán y Catamarca. El primer alzamiento calchaquí, al mando del cacique Chalimin, ocurrió en 1630, como reacción a la explotación española en las encomiendas. El segundo gran alzamiento diaguita se pro-

Mapa VII.2 **Pueblos indígenas en Argentina andina**

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

dujo en 1655 y estuvo liderado por un aventurero andaluz, Pedro Bohórquez, quien asumió el título de Inca (Adelaar 2004:408). La derrota ante los españoles trajo consigo la deportación a otras regiones y el despoblamiento de los valles calchaquíes. La tribu diaguita Quilmes, que habría sobresalido por su combatividad, fue relocalizada cerca de Buenos Aires, en lo que es la actual ciudad de Quilmes. Este desmembramiento habría sido la razón principal de la extinción de la lengua cacán de los diaguitas a principios del siglo XVIII. Quedan topónimos caracterizados por la terminación –gasta (Antofagasta, Payogasta, Tinogasta) así como la terminación –ao para centros poblados cuyo nombre proviene de una tribu o jefe como Anguiano, Colalao, Luracatao. De esta manera, Tucumanao fue castellanizado Tucumán. La partícula -vil hace referencia a cursos de agua (Quimivil, Yocavil) *(ibid.).*

El dominio diaguita se habría extendido hasta el norte de Chile, cubriendo la actual área de Copiapó, Vallenar y La Serena, en las regiones de Atacama y Coquimbo (Adelaar 2004:409).

Diaguitas o diaguitas-calchaquíes es actualmente el nombre genérico dado a varios subgrupos diaguitas o parcialidades, tal como Calchaquí, Capayán, Hualfín, Paccioca, Pular, Quilma (*op. cit.*:407).

Relacionados culturalmente con los atacamas y originalmente asentados en la Quebrada de Humahuaca hasta el alto río Bermejo, quedan descendientes de los **omahuacas**, con tribus o parcialidades cuyos nombres perviven en los locativos Jujuy, Tiliar, Purmamarca, Ocloya, Osa, Fiscara. Los omahuacas fueron los primeros afectados por la penetración española. También de este pueblo se conserva viva la historia de resistencia de sus distintas parcialidades a la invasión española, hasta el siglo XVI. "Recién en 1595, con la captura del líder Viltipoco, los invasores se asentaron definitivamente repartiéndose la tierra y la gente" (Machaca 2007:78). El nombre del líder Viltipoco se derivaría del atacameño bilti, que en castellano quiere decir águila. Los indígenas omahuacas fueron concentrados en reducciones y pueblos de indios situados en lugares bajos y de fácil acceso en la Quebrada de Humahuaca, después de haber tenido como su hábitat las llamadas pucaras en zonas de altura, de las cuales solamente quedan ruinas.

Originarios de la región occidental del Chaco (oeste de la Provincia de Salta, norte de Tucumán y noroeste de Santiago del Estero) y asentados en la región del noroeste, se registran en las crónicas los lules (véase el capítulo IV Chaco). El pueblo **Lule** era seminómada, recorría la región entre el río Pilcomayo y el piedemonte andino del noroeste, adoptando la agricultura por el contacto con los pueblos agricultores atacamas, omaguas y diaguitas. Los lules habrían frenado en sus territorios el avance de los Incas. Su lengua fue registrada en una gramática y vocabulario a mediados del siglo XVIII por Machoni de Cerdeña; actualmente está extinta. Como seminómadas cazadores, los lules habrían estado en permanente confrontación con los **tonocotés**, pueblo de agricultores sedentarios que habitaban las provincias de Tucumán y Santiago del Estero, vecinos de los diaguitas. En la Colonia, los lules fueron asentados en una misión en Salta oriental, llevada posteriormente, en el siglo XVIII, al sur de Tucumán, donde aún pervive un pueblo llamado Lules (Adelaar 2004:386). No quedan registros de su lengua, ya que se habrían encontrado en un acelerado proceso de quechuización en el siglo XVI (Censabella 1999:45).

En la región de las sierras centrales, provincia de Córdoba, también en contacto con los diaguitas, se encuentran descendientes de los **comechingones** y los **sanavirones**. De las lenguas de estos pueblos agricultores no se tienen registros, aunque se las menciona en una crónica de finales de siglo XVI junto a otras ocho o nueve lenguas habladas en la Sierra de Córdoba (Adelaar 2004:502). Por evidencias de haber sido también cazadores-recolectores, se ha relacionado a los sanavirones con etnias chaqueñas (Censabella 1999:45).

Abarcando las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, la región de los huarpes es el límite meridional de la expansión de los pueblos agricultores de la actual Argentina en tiempos prehispánicos y representa un hábitat transicional con las culturas de la Pampa y la Patagonia (Martínez 1992:60). Así, el pueblo **Huarpe** habría estado conformado por agricultores sedentarios hacia el oeste, y cazadores y pescadores hacia el este. Relacionado con esta división, el cura Luis de Valdivia distinguió en su descripción de la lengua dos variedades de huarpe: el allentiac, hablado en San Juan, y el milcayac, en Mendoza. De las diversas lenguas de la región central occidental de

Argentina, solamente se ha documentado la de los huarpes. Por descubrimientos arqueológicos se han registrado influencias de las culturas Tiwanaku, Chincha e Inca en el pueblo Huarpe (Censabella 1999).

Como se mencionó más arriba, los **collas** se constituyeron por una amalgama de varios pueblos andinos ocupados por el imperio inca. Según Magrassi (2000:108), se denomina genéricamente collas a los descendientes de atacamas, diaguitas, calchaquíes y omahuacas cuyos territorios fueran anexados a los del Collasuyo. De la misma opinión es Martínez (1992:445): "Todas las culturas originarias de la región de la Montaña ya no existen; han sido reemplazadas por la etnia colla".

El autor mencionado destaca el mestizaje de los collas y su dispersión en el noroeste argentino: "El particular proceso que sufre el Noroeste hace que esta cultura colla, dilución de otras, por un lado, y síntesis nueva, por el otro, no sea estrictamente indígena sino mestiza. [...] Se concentran en asentamientos dispersos de la zona de la Puna, la quebrada de Humahuaca y parte de los Valles Calchaquíes" (*op. cit.*: 316):

Censabella (1999:43) añade la característica lingüística a la definición de collas: "Atacamas, omahuacas y diaguitas eran pueblos que practicaban la agricultura y que tuvieron un prolongado contacto con las diferentes culturas andinas, hecho visible a partir del estudio arqueológico de la zona. Es muy probable que estos pueblos utilizaran también la lengua quechua y/o aimara. Sus descendientes son los actuales collas". Sin embargo, otros autores, como Hernández (1984), distinguen a los collas como uno de los tres grandes grupos en el Noroeste: "Los collas, de habla presumiblemente aimara, el grupo más numeroso y expandido", se diferenciarían de los diaguita-calchaquíes, habitantes de Tucumán y Catamarca y de los grupos de habla aimara y quechua en Jujuy, Salta y Santiago del Estero, vinculados con las comunidades andinas bolivianas, peruanas y ecuatorianas (*ibid.*).

Finalmente, la información oficial de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas basada en el criterio de autorreconocimiento, no permite aclarar quiénes son los collas. Tampoco se puede saber qué lengua hablan, ya que solamente se registra "lengua indígena", sin especificación alguna.

Foto: J. Namuncura, Argentina, UNICEF.

LENGUAS

La encuesta complementaria de hogares incluyó preguntas sobre adquisición, dominio y uso de lengua indígena, aplicadas a la población de cinco años y más. El siguiente cuadro reúne la información oficial de los tres criterios lingüísticos.

Cuadro VII.11 **Pueblos y lenguas indígenas en Argentina andina**

PUEBLO	REGIÓN CENSAL	POBLACIÓN CINCO AÑOS O MÁS	POBLACIÓN QUE HABLA Y/O ENTIENDE LENGUA/S INDÍGENA/S %	POBLACIÓN QUE HABLA HABITUALMENTE EN SU CASA LENGUAS INDÍGENAS %	POBLACIÓN CUYA LENGUA MATERNA ES INDÍGENA %
Aimara	***Total del país***	3.716	41,6		21,6
Quechua	***Total del país***	6.073	29,7	(…)	(…)
	Jujuy	497	68,8		
Huarpe	***Total del país***	13.595	4,1		
	Mendoza, San Juan y San Luis	11.807	3,8		
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	1.071	(…)		
Colla	***Total del país***	62.782	14,3	1,9	3,5
	Jujuy y Salta	46.866	10,1	0.8	1,5
	Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires	9.772	29,9	7,1	10,7

FUENTE: www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/indicadores_comparados.asp consulta 19.03.08.

La población aimara mayor de cinco años asciende a 3.716 personas, de las cuales la quinta parte afirmó tener el aimara como lengua materna; un poco menos de la mitad afirmó hablar o entender el aimara. Sin embargo, los aimaras declaran no utilizar habitualmente la lengua en el hogar. Tampoco los quechuas utilizan la lengua indígena en el hogar, además de no dar cuenta de que tienen el quechua como lengua materna. Casi un tercio de los quechuas mayores de cinco años declara hablar o entender la lengua, en Jujuy estamos ante más de la mitad de las 497 personas quechuas. Podemos suponer en ambos casos que se trata de la segunda generación de migrantes bolivianos que ya es argentina, tiene el castellano como primera lengua (los quechuas y gran parte de los aimaras), conocimiento del quechua o aimara, pero no usa habitualmente esas lenguas en el hogar.

Las respuestas de los huarpes son probablemente más una manifestación de autoestima que de dominio lingüístico, puesto que la literatura coincide en que, a lo mucho, habría algunas palabras sueltas del allentiac y milcayac en la memoria de los ancianos. Más difícil es entender las respuestas de los collas, ya que no se establece qué lengua(s) hablan, entienden y usan los casi diez mil collas residentes en Buenos Aires y alrededores.

Foto: J. Namuncura, Argentina, UNICEF.

La variedad de quechua que se hablaba en la antigua gobernación del Tucumán: Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Córdoba y norte de Mendoza, ahora extinta, fue todavía utilizada, junto al aimara y el guaraní, en varios decretos emitidos después de la Independencia, como el decreto 436 de 1823, que libera a los indígenas del tributo y suprime el trabajo forzado. "A instancias de algunos diputados, las actas del 9 de julio de 1816 fueron traducidas a las lenguas quechua, aimará y guaraní con la correspondiente fórmula de juramento que debían prestar todos los habitantes de la nueva nación" (Martínez 1992:170).
"En la sesión del 29 de julio, el Congreso decidió la impresión de 3.000 ejemplares del Acta de la Independencia, 1.500 en castellano, 1.000 en quechua y 500 en aimará. Las impresiones se realizaron en Buenos Aires en dos columnas, castellano y lengua aborigen correspondiente, de acuerdo con los modelos que el propio Congreso remitió, con la recomendación de que "sin el más exacto y escrupuloso cuidado de los impresores o con la menor variación se causa un defecto muy notable a las citadas versiones" (Martínez 1992:171). Se llegó a imprimir en quechua y aimará. "A último momento se canceló la confección de las copias correspondientes en lengua guaraní debido a la ausencia de las provincias del Litoral en las sesiones de Tucumán. En esas provincias, los guaraníes estaban librando una lucha propia y especial, casi la última" (*ibid.*)

Al igual que en Bolivia, la presencia **quechua** en el noroeste argentino se atribuye a la política inca de migración forzosa de colonos quechua hablantes, los mitimaes. A la estrategia de desestructurar sistemas de liderazgo de las tribus y señoríos, se añadía el desplazamiento de pobladores a otras regiones. "Se supone que en esos reagrupamientos el quechua circulaba como lengua vehicular o de intercomunicación" (Censabella 1999:29).

La lengua que se expandió con el dominio político y económico inca de vastos territorios en tan solo sesenta años antes de la Conquista era una variedad quechua chincha de la costa central del Perú transformada en "lengua general".

"A partir de los años 1550, los castellanos y aragoneses instalados en Santiago del Estero, matándose incluso entre ellos por riqueza y poder e imponiendo el quichua como lengua general para los indígenas, fueron instaurando poco a poco la Colonia a partir de las ciudades que fundaban (Tucumán, Catamarca, Córdoba, La Rioja, Jujuy, etc.). Lo propio hicieron en Cuyo desde Chile" (Magrassi 2000:107).

Y aún si la lengua general quechua hablada y cultivada por las primeras generaciones de criollos la preservó durante más tiempo de la discriminación, en Argentina no pudo mantenerse, excepto en Santiago del Estero. No obstante, añadiendo a esta variedad el quechua hablado en el noroeste argentino y en las metrópolis por los inmigrantes bolivianos, "después del guaraní es la segunda lengua indígena de mayor uso en el país" (Magrassi 2000: 109).

El "quichua santiagueño", la variedad quechua del este hablada en Santiago del Estero por criollos en un territorio no contiguo con el boliviano, es una variedad del quechua IIC (ayacuchano), a la que pertenecen todos los quechuas del sur y sureste del departamento de Huancavelica en Perú. Por las similitudes y diferencias con el quechua boliviano, se sostiene que el quechua de Santiago del Estero es producto de diversas fuentes dialectales (Adelaar 2004:188). El quichua santiagueño es hablado por una cantidad importante de población criolla bilingüe. Fernández Garay (1999) menciona de 60.000 a 100.000, Albarración y Alderetes (2006:249) afirman que es hablado por 160.000 en 14 de los 27 departamentos de la provincia de Santiago del Estero; Magrassi establece un margen entre 2.000 a 200.000 hablantes, "la mitad en su provincia y la mitad fuera de ella" (Magrassi 2000: 109). Los hablantes de esta variedad no fueron registrados en la Encuesta Complementaria porque no se los considera miembros de hogares indígenas.

La variedad noroeste hablada en Jujuy y región montañosa de Salta es de los migrantes bolivianos y sus descendientes, "que desde esas provincias continúan hacia otros centros urbanos como Mendoza y Buenos Aires" (Censabella 1999:36). En la provincia de Tucumán también se escucha quechua gracias a la "numerosa colectividad de origen boliviano" (Albarracín y Alderetes 2006: 249). Según épocas de migración, la actitud hacia el quechua varía, y si bien "los migrantes con mayor cantidad de años de residencia en la provincia de Jujuy han abandonado el uso de la lengua quechua y, en la mayor parte de los casos, no la han transmitido a sus hijos para facilitar su integración a la vida social y económica de la región", migrantes más recientes no dejan de usar su lengua y transmitirla a sus hijos (*ibid.*). Los migrantes de nacionalidad boliviana superarían las seicientas o setecientas mil personas (OEI 2003: 188).

> Existe cierta confusión en la bibliografía especializada acerca del uso de la lengua quechua por los collas argentinos. [...] Este grupo indígena habita en diversas localidades alrededor de la zona de la Puna, la Quebrada de Humahuaca, los valles calchaquíes y Orán y en las provincias de Salta y Jujuy. Quechuizados y/o aimarizados por mitimaes cuzqueños, se supone que antes de la colonización española sus lenguas autóctonas coexistían con la vehicular quechua. También es muy probable que los migrantes del altiplano hablaran aimara y que esta lengua también coexistiera con las autóctonas y con el quechua. (Censabella 1999:37)

Los collas de Jujuy y Salta serían bilingües castellano-aimara o quechua o ambos o monolingües castellano-hablantes. "Lamentablemente no podemos brindar datos actualizados sobre la situación lingüística de los collas argentinos. El tema debe ser estudiado con urgencia, ya que es muy probable que se haya quebrado la transmisión intergeneracional de la lengua *(ibid.)*. Ancianos collas pueden tener manejo pasivo del quechua.

La variante regional castellana de la zona andina de Jujuy y Salta, lengua que caracteriza a la población colla, tiene un sustrato quechua marcado. La diversidad lingüística se presenta en este caso como diglosia dialectal con una variedad criolla o regional de castellano utilizada en el ámbito familiar, en situaciones comunicativas informales y espontáneas, y una variedad estándar castellana usada en espacios formales como el escolar.

EDUCACIÓN

En el marco de políticas compensatorias del Plan Social Educativo del Ministerio de Cultura y Educación, a partir de 1997 se encaró desde el Ministerio en el nivel nacional el proyecto "Atención a las necesidades educativas de la población aborigen", acción que requirió, en primera instancia, relevar la información de las escuelas con población aborigen para obtener información desconocida hasta el momento. Puesto que en algunas provincias ya estaban encaminadas ciertas experiencias educativas de atención a alumnos indígenas, se promovió su detección, sistematización, difusión y apoyo. Fue así, por ejemplo, que en la provincia de Jujuy, departamento de Tilcara, Humahuaca y Tumbaya, se detectó un tratamiento de variedades dialectales del castellano en la educación. El proyecto se llama "Elaboremos entre todos una escuela para todos", y ya se había ejecutado durante seis años desde la Escuela Normal Superior de Tilcara (Instituto de Formación Docente N° 2), que forma maestros para la zona.

Más recientemente, en el marco de las "Primeras Jornadas de Educación Intercultural en Jujuy", en 2002, se expusieron 18 de 25 experiencias educativas jujeñas llevadas adelante por maestros de la provincia en el ámbito de la educación formal (escuelas de alternancia, escuelas primarias, capacitación docente e institutos de formación docente) y la educación no formal (alfabetización de adultos, talleres libres de artes y artesanías, grupos de fomento de la cultura popular). Fue común a las experiencias presentadas el reconocimiento de la diversidad de los alumnos, el valor de los saberes transmitidos en la familia y comunidad y el fortalecimiento de su identidad y cultura. El valor de las Jornadas de Educación Intercultural en Jujuy se expresa en el hecho de haber sido organizadas como cierre de 19 reuniones o consultas preparatorias con comunidades aborígenes durante los meses de agosto y septiembre de 2002, en las cuales se trabajaron entre abuelos, padres de familia y alumnos temas referidos a la comunidad, la escuela y la relación entre ambas, con el objetivo de discutir "la implementación de una educación respetuosa, contenedora, abierta a los conocimientos, valores y costumbres que milenariamente han sabido construir los habitantes originarios de estas tierras" (OEI 2003).

Foto: Argentina, UNICEF.

CHILE ANDINO

LUIS ENRIQUE LÓPEZ Y FERNANDO GARCÍA

La Cordillera de los Andes cruza casi todo el territorio de Chile, de sur a norte, aunque el sector más sureño recibe aquí la denominación de Patagonia. No obstante, hay que tener en cuenta que, según Grebe (1998), incluso los mapuches deberían ser considerados un pueblo andino. El pueblo Mapuche, junto a otros pueblos patagónicos, es tratado en el capítulo III. Chile se incluye en el espacio andino, además, por la presencia de pueblos y lenguas vinculados a la llamada Esfera Inca (Adelaar 2004), y en tanto su territorio norte ha estado directamente vinculado con el devenir histórico de pueblos y sociedades indígenas que habitan más allá de las actuales fronteras chilenas.

El norte de Chile, en su parte andina y su costa del Pacífico, se encuentran dentro de la Esfera Inca, desde la frontera con el Perú al menos hasta el río Cachapoal –a más de 100 km al sur de Santiago de Chile–, sino hasta el Maule por el sur, o hasta el Bío Bío ya en territorio de la actual VII Región, más hacia el sur del país.

Diversos cronistas, como Bernabé Cobo [1653] (1956), Cieza de León [1488] (1945) y Garcilaso de la Vega [1543] (1964) mencionan que, hacia 1470, los Incas habían extendido su radio de influencia en todo el norte y centro chilenos, empujando a la población mapuche hacia el sur del Maule, río que, según este cronista, habría marcado la frontera Inca-Mapuche, la cual no pudieron traspasar hacia el sur por la reacción mapuche. No obstante, no todos concuerdan con esta interpretación, aunque el avance y señorío inca en el norte y centro chilenos resulta ya innegable a la luz de evidencias, no sólo etnohistóricas sino también arqueológicas (Goicovich 2002). "El consenso preliminar que se había alcanzado respecto a que el dominio efectivo inca no habría sobrepasado la línea del río Maipo, ha quedado sujeto a nuevas verificaciones a raíz de los nuevos hallazgos, tanto arqueológicos como etnohistóricos (Planella *et al.* 1994: 403-404, citado en Goicovich 2002). A partir de sus investigaciones, estos arqueólogos y etnohistoriadores sitúan la verdadera frontera de dominio inca en las inmediaciones del río Cachapoal, pues sitios como Chada y la fortaleza del Cerro Grande de la Compañía se constituyen en pruebas irrefutables de la consolidación imperial en el norte y centro chilenos (Goicovich 2002). De cualquier modo, diversos estudiosos chilenos sobre la materia coinciden en afirmar que el avance inca fue pausado y que también recurrió al servicio de los mitimaes para consolidarse *(ibid.)*.

No cabe duda alguna que el norte chileno de hoy se caracteriza por la continuidad étnica e idiomática que se da, de un lado, en el nivel altiplánico entre territorios y pueblos también asentados en lo que actualmente son el Perú y Bolivia; e igualmente, de otro lado, también en el ámbito cordillerano entre Chile y Bolivia, así como entre Chile y Argentina. Este hecho pone de relieve la artificialidad de las fronteras políticas de los actuales territorios estatales cuando se analiza la historia social y política, tanto de los pueblos indígenas que ahora habitan en ellos, como de los propios estados nacionales involucrados. Como se verá más adelante, todos los pueblos indígenas del norte chileno son transnacionales, y su historia está estrechamente vinculada con la de sus pares que habitan al otro lado de las fronteras que hoy los separan.

DEMOGRAFÍA

Según estimaciones del Instituto Indigenista Interamericano para 1993, la población total de Chile era de 14.000.000, y la amerindia (en su mayoría mapuche) se calculaba en 989.745 (Adelaar 2004). Aunque la población mapuche de Chile se estimaba entonces en cerca de un millón, al parecer sólo 40% continuaba hablando la lengua indígena.

De acuerdo con los datos del censo de 2002, la población total del país ha aumentado en poco más de un millón (15.116.435), mientras que la indígena, estimada en 1993 en 10%, habría descendido a sólo 4,6%. Cabe, sin embargo, destacar que hubo un cambio de pregunta censal entre una medición y otra. Cuando diez años antes se había preguntado por la identificación de la población con una *cultura* (Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas: mapuche, aimara, rapanui, ninguna de las anteriores?), en el último censo de 2002 se preguntó por la pertenencia a un *pueblo indígena* determinado (Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas 1. Sí, aimara, 2. Sí, alacalufe, 3. Sí, atacameño, 4. Sí, colla, 5. Sí, mapuche, 6. Sí, quechua, 7. Sí, rapa nui, 8. Sí, yagán. No pertenece a ninguno de ellos).

Según Cerrón-Palomino (2000), se calcula que existen unos 14.924 hablantes aimaras en Chile. Pero, para Albó (2003) habría más de 20.000 aimaras sólo en el norte de Chile. De acuerdo con el censo de 2002, la población que se reconoce como parte del pueblo Aimara en Chile supera estas dos estimaciones y asciende a 48.501 (Atlas en DVD 2009). Los aimaras habitan fundamentalmente en la Región I (40.934), sobre todo, en las ciudades de Arica (15.204) e Iquique (24.021), aunque también están presentes en la Región II, en las provincias de El Loa (1.344) y Antofagasta (1.143) y, por migración, incluso en Santiago de Chile (2.253) *(ibid.).*

Según el censo de 2002, al pueblo Colla pertenecerían 3.198 habitantes, de los cuales la mayoría viven en la III Región: 1.279 en Copiapó, 304 en Chañaral y 153 en Huayco; la segunda región con más población colla, Antofagasta (II Región) cuenta con 194 habitantes, la mayoría en la Provincia El Loa; la tercera es la Región Metropolitana, en la cual hay 235 collas en Santiago; y la cuarta, la I Región, con 298, distribuidos fundamentalmente en Arica e Iquique (Atlas en DVD 2009).

La población quechua en el norte de Chile parece no haber sido contabilizada sistemáticamente, según las fuentes citadas, aunque el censo de 2002 señala que hay 6.175 personas que reconocen pertenecer al pueblo quechua. Según este censo, la provincia con mayor concentración quechua en esta región es la de El Loa, con 1.812 habitantes, frente a la de Antofagasta, donde hay sólo 243. Llama la atención que el segundo lugar lo ocupe la Región Metropolitana, con 1.609, y en su interior, la ciudad de Santiago de Chile, con 1.400 quechuas; la I Región también concentra un número importante (1.096), en sus dos polos de atracción urbana: Arica (389) e Iquique (702) (*ibid*).

Se calcula en 21.015 la población que se reconoce perteneciente al pueblo atacameño o Atacama o Líkan-antai. De ellos, la mayoría vive en la provincia del Loa (12.524), en la II Región. El resto se encuentra distribuido, en ese orden, en la III Región (3.030), en la Región Metropolitana (1.411), en la I Región (1.084), y en todas las demás regiones, pero en cantidades más pequeñas que oscilan entre las 425 y las 27 personas (*ibid*).

El censo de 2002 no registra población diaguita en Chile, aunque, según la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el etnónimo Diaguita es hoy reivindicado por familias de Limari y Copiapó a partir de los apellidos que tienen (www.conadi.cl/pdiaguita.html). Consulta 19.09.08).

Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.

Cuadro VII.12 Población del área Andes en Chile según pertenencia a un pueblo indígena (censo de 2002)

AREA	PUEBLO	POBLACIÓN	LENGUA	FAMILIA
Andes	Aimara	48.501	aimara	Aimara
	Atacameño	21.015	castellano (lengua ancestral: kunza)	
	Quechua	6.175	quechua	Quechua
	Colla	3.198	castellano	
Total		**692.192**		

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

entre los socoromeños que viven en Arica y en sus valles vecinos y quienes permanecen en el pueblo ancestral es frecuente, de tal modo que quienes cubren cargos en el pueblo de origen son a menudo residentes socoremeños en Arica, ciudad en la que tienen una asociación desde la cual apoyan a *su* pueblo de origen familiar (*op. cit.*:109).

Y es que, en términos generales, no sólo la migración campo-ciudad es alta, sino también, y en particular, lo es la migración indígena. Además del caso ilustrado aquí con el desplazamiento aimara hacia las ciudades de Arica e Iquique, cabe mencionar el que se dirige hacia otras ciudades del norte y centro chilenos, incluido Santiago. A ello se añade el paradigmático caso mapuche, cuya población mayoritaria es hoy urbana (Grebe 1999). "El incremento del proceso

La aculturación que la migración genera afecta también la conservación de la lengua indígena y acelera el desplazamiento en curso. No obstante, como también se destaca en el caso chileno, la migración puede traer consigo, simultáneamente, procesos de maduración étnica, que se expresan en la autoidentificación (Grebe 1998) y en la participación política desde una posición de etnicidad asumida, que puede a su vez favorecer el reaprendizaje de la lengua recordada y su revitalización, como de hecho dan cuenta estudios diversos de procesos en curso en áreas urbanas de Chile (véase Abarca 2005, Calfuqueo 2001, Mamani 2005).

Cabe destacar, en el caso aimara, que la mayoría de los pobladores que se reconocen como tales habitan en el área urbana, habiendo abandonado las comunidades rurales en las cuales alguna vez vivieron ellos o sus antepasados. Así, por ejemplo, los pueblos precordilleranos y altiplánicos de la provincia de Parinacota, que se caracteriza por un proceso gradual de despoblamiento. Uno de esos pueblos, Socoroma, tenía en 2004 sólo 118 habitantes, casi un tercio de la población que allí vivía en 1884; pero la situación es aún más grave si se considera que sólo 60 de ellos serían residentes permanentes de Socoroma, y el resto itinerantes entre este pueblo y la ciudad de Arica, pero por razones laborales con mayor permanencia en esa ciudad. La mayor parte de esas 60 personas son adultos mayores jubilados de trabajos realizados en Arica, no habiendo ya población menor de seis años (Mamani 2005:107-108). El vínculo migratorio de los indígenas de Chile parece estar motivado por diversas causas y problemas, destacándose entre ellos la búsqueda de mejores condiciones socioeconómicas, la solución de problemas derivados del incremento de la densidad poblacional en las comunidades indígenas rurales, y la atracción ejercida por la modernidad de los grandes centros urbanos. Dicho fenómeno migratorio suele ir acompañado por un proceso de aculturación en marcha" *(op. cit.:* 36*)*. La migración indígena en Chile, como en otros países, trasciende los espacios tradicionales de movilización indígena hacia áreas cercanas al territorio tradicional, o complementarias a él. Así, por ejemplo, un análisis de la información demográfica del censo de 2002 permite identificar la presencia de alacalufes en el norte chileno, en Atacama, Antofagasta y Coquimbo, así como de aimaras en el sur, incluso en La Araucanía, Los Lagos y Magallanes (Atlas en DVD 2009).

Mapa VII.3 **Pueblos indígenas en Chile andino**

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

PUEBLOS INDÍGENAS EN CHILE ANDINO

A la llegada de los españoles vivían en lo que hoy es el norte y el centro de Chile distintas sociedades indígenas andinas que habían logrado convivir pacíficamente y articularse entre sí dentro del estado inca (Grebe 1998). Entre ellas se encontraban los **changos**, habitantes de las caletas y las playas del Pacífico, entre Arica y Antofagasta, que eran pescadores y nómadas, y también se dedicaban a la caza de lobos marinos y a la recolección de conchas (www.gobiernodechile.cl/canal_regional/pueblos_indigenas. Consulta 19.09.08).

También se encontraban los **diaguitas**, que habitaban al sur de los atacameños, en los valles ubicados la actual área de Copiapó, Vallenar y La Serena, en las regiones de Atacama y Coquimbo (Adelaar 2004: 409). Como los changos, los diaguitas lograron convivir con otros grupos étnicos en ese complejo multiétnico y plurilingüe que construyeron los incas. Ellos habrían cruzado la cordillera desde la actual Argentina, para asentarse en los valles en dirección al Océano Pacífico. Aunque, por estar aún lejos del mar y para abastecerse de productos marinos y a la vez intercambiar productos que ellos cultivaban, como el maíz y los porotos, mantuvieron contacto e intercambio con los changos. Sedentarios, se dedicaron a la agricultura y la ganadería y fueron buenos ceramistas orfebres. Su lengua fue el kakán o diaguita, hoy extinto. Sólo se conservan algunos vocablos sueltos en topónimos, apellidos, y en nombres de plantas. Hacia el siglo XVIII habrían sido absorbidos por la sociedad criollo-mestiza (*ibid.* y www.serindigena.cl/territorios/diaguita, consulta 15.09.08). Los diaguitas del actual norte chileno estaban emparentados con los diaguitas y diaguita-calchaquíes del actual sector andino argentino.

Los cuatro pueblos para los cuales el censo de 2002 consigna población indígena son Atacameño, Colla, Aimara y Quechua, de los cuales los dos primeros han perdido la lengua ancestral y los dos últimos la mantienen, pero en condiciones de alta vulnerabilidad y riesgo, pese a tratarse de lenguas transnacionales con millones de hablantes.

El pueblo **Colla** habita hoy en la III y IV Región (Williamson 2003). Como sus pares argentinos, los collas

serían producto de la desintegración de Tiwanaku y la derrota incaica de los señoríos aimaras (Grebe 1998). Ellos habrían también cruzado la frontera desde el actual territorio argentino en dos momentos históricos distintos, en la época prehispánica y después de la Guerra del Pacífico. Agricultores y pastores, cuya organización social se rige por los principios y prácticas de la cosmovisión andina, rinden culto a la Pachamama, viven en comunidad y se dedican a la crianza y arreo de ganado (www.serindigena,cl/territorios/kolla. Consulta 15.09.08). Según Grebe (1998), a diferencia de su pares en Argentina (véase la sección respectiva en este mismo capítulo), los collas en Chile hablarían el aimara y entenderían también el quechua; sin embargo, el castellano sería para ellos la lengua de uso corriente en las relaciones extragrupales.

El pueblo **Atacameño** o **Líkan-antai** habita en la II Región, en la provincia de Loa, sobre todo en la ciudad de San Pedro de Atacama, aunque también en la de Calama y en comunidades rurales aledañas o vinculadas a ambas. Su hábitat es desértico, por lo que sus aldeas se ubican en las proximidades de los escasos ríos que existen (*ibid*). Mantendrían un sistema de organización social ancestral, heredado del periodo incaico. Su lengua, el kunza o likan-antai, se perdió en las primeras décadas del siglo XX, proceso que se habría iniciado con su hispanización a partir del siglo XVII. En un momento, los atacameños habrían sido cuatrilingües y habrían hablado el kunza, el aimara, el quechua y el castellano (Casassas 1970, citado en Grebe 2008). Hoy, del kunza sólo pervivirían frases y expresiones rituales utilizadas en algunas ceremonias y ritos que se conservan y aún practican, como es el caso del rito del agua. (www.serindigena.cl/territorios/atacameno, www.gobiernodechile.cl/canal_regional/ pueblos_indigenas Consulta 16.09.08).

Por su parte, el pueblo **Aimara** habita sobre todo en la I Región, aunque puede también haber población de habla aimara en la II Región. Los principales centros de concentración de población aimara son, sobre todo, las ciudades de Arica e Iquique; también hay población aimara en pueblos intermedios de estas regiones, así como en comunidades rurales de la precordillera y el altiplano. Como sus pares del actual altiplano peruano y boliviano, fueron parte del Estado Inca y se vinculaban con otras comunidades del territorio aimara. En el ámbito rural los aimaras conservarían la organización tradicional andina, basada en el ayllu, así como también la de la comunidad campesina precordillerana hispanizada (Grebe 1998). Esto regiría únicamente para un tercio de la población, pues los dos tercios restantes están conformados por aimaras urbanos que viven sobre todo en Arica, Iquique, Pozo Almonte, Antofagasta y Calama, aunque, como en otros contextos, la población aimara usualmente mantiene lazos con la comunidad ancestral de origen (http://www.conadi.cl/paymaraIII.html. Consulta 19.09.08), lo que no implica necesariamente la conservación de la lengua.

En los últimos años, la población aimara en el país se ha visto incrementada, y a la vez cultural y lingüísticamente fortalecida, por la migración de pobladores aimara-hablantes provenientes sobre todo de Bolivia y, en menor medida, también de Perú (Mamani 2005). Las relaciones entre aimaras de estos tres países es cada vez más fluida, reforzando el carácter transnacional de la lengua y del pueblo.

Hay varias poblaciones de habla quechua que conviven con los aimaras y los atacameños. Los **quechuas** viven sobre todo en la I y II Región, en el área precordillerana y altiplánica. En Chile, los quechuas de hoy podrían ser descendientes de los mitimaes trasladados por los incas en el proceso de ocupación del actual territorio chileno, o población quechuizada cuyos orígenes se remontan a la ocupación incaica, como también descendientes de trabajadores bolivianos, provenientes de Oruro y Potosí, que migraron primero durante el auge salitrero y, después, durante el minero.

Como se aprecia, la población indígena andina mencionada se distribuye, sobre todo, en el norte chileno, en lo que se conoce como norte grande (regiones I, II y III) y norte chico (regiones IV y V). Si bien los pueblos indígenas han perdido grandes espacios de su autonomía y otros desaparecieron, la continuidad de los primeros fue posible, entre otros factores, por haberse posicionado en zonas de refugio cultural y lingüístico en los ámbitos más inhóspitos de los pisos ecológicos de los Andes.

Según la Ley 19253, de 1993, o Ley Indígena, el Estado reconoce la existencia de los pueblos Mapuche, Aimara, Rapa Nui (o Pascuense), Atacameño (Likan-antai), Que-

chua, Colla, Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán. El uso o no del término "indígena" en los discursos y la legislación estatal se ha relacionado con la renuencia por parte del Estado chileno durante más de quince años a la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas. Tal como sucede en otros estados latinoamericanos, la denominación "pueblos indígenas" es evitada por el Estado nacional. De hecho, la gran discusión que se ha producido en Chile respecto a la ratificación o no del Convenio 169 de la OIT tenía que ver con el reconocimiento de la existencia de *pueblos* indígenas, cuando la legislación nacional ha optado más bien, histórica y sistemáticamente, por la de *poblaciones*.

La situación precaria de los pueblos indígenas del norte de Chile antes de la aprobación de la Ley Indígena estuvo fuertemente marcada por la política de *chilenización* (González 2002) de los territorios conquistados durante la Guerra del Pacífico (1879-1883), sobre todo hasta que

LA CHILENIZACIÓN DE LOS AIMARAS

Los aymaras en Chile […] enfrentaron un rotundo repliegue cultural a partir de la incorporación territorial de las actuales provincias de Arica y Parinacota, Región de Tarapacá, al Estado chileno […]. Con la anexión […], sobre esta región se impuso un proceso de chilenización que implicó no sólo la imposición de una nueva administración política y un proceso de ideologización modernizante y secular sobre los aspectos sociales y económicos de la sociedad aymara de entonces. […] A finales del s. XIX y comienzos del XX, se incorpora indirectamente a la economía del ciclo salitrero que conlleva profundos cambios en la economía andina, insertándola definitivamente en la dinámica del mercado capitalista y generando dinámicas de movilidad poblacional. […] La chilenización, como política nacionalista, influyó profundamente en los cambios y afiliaciones identitarias de la sociedad aymara, ya que desde un comienzo significó cambiarle el rostro a la población andina que recordaba a los países antagónicos; es decir, eliminar todo vestigio cultural y simbólico considerado no chileno. Las acciones de fomento de la nueva identidad en parte se llevaron a cabo por un permanente control del movimiento poblacional y de las manifestaciones de los distintos eventos comunitarios como fiestas patronales que implicaban solicitudes de permiso para su realización. En ellas se obligaba a entonar melodías y ritmos del ejército vencedor, interpretar la canción chilena [… con] izamiento del pabellón. Es decir, hubo un riguroso control sobre cualquier expresión que se aleje de la identidad chilena y una actitud despectiva hacia los rituales tradicionales que eran considerados 'incivilizados'.

Tomado de J. C. Mamani 2005. *Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota.* La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes, Plural Editores. 29-31.

se suscribieran los tratados definitivos con Bolivia y Perú (1909 y 1929, respectivamente). Esta política, que se retomó durante el período de la dictadura militar (1973-1990), afectó de manera particular a la población aimara, pues experimentó separación familiar, y también discriminación por boliviana o peruana (Mamani 2005).

La *chilenización* y consecuente "modernización" de los territorios indígenas del norte chileno implicó la construcción de carreteras del mar hacia los valles y la cordillera, el establecimiento de pueblos, la construcción de redes de escuelas fiscales, la electrificación de los pueblos, la campañas de alfabetización, salubridad e higiene y, en suma, su orientación hacia el mundo urbano. Con ello se buscaba incorporar a los indígenas al modo de vida chileno, primero entre 1920 y 1940, en la precordillera, y luego entre 1970 y 1980, en el altiplano, instalando en ellos las ideas de desarrollo, progreso y aculturación. Esto ha incidido "en la particularidad con que hoy se presenta la sociedad aymara, ya que la chilenización significó una drástica asimilación cultural que ha implicado el desplazamiento de sus referentes culturales, principalmente de la lengua aymara a nivel individual y comunitario" (*op. cit.*:31).

LENGUAS EN LOS ANDES CHILENOS

Las lenguas del norte de Chile actualmente vigentes son el **quechua** y el **aimara**. Sobre la lengua de los atacameños, conocida en la literatura como **kunza** (Adelaar 2004), la cual es hoy reconocida por el Estado chileno como likan-antai, para fines educativos, no hay datos de la existencia de hablantes desde la primera mitad del siglo XX, por lo que se la considera extinta.

Según Larraín Barros (citado en Adelaar 2004), hay hablantes de quechua en la provincia de Antofagasta, en los oasis de Ayquina, Cupo, Toconce y Turi del desierto de Atacama. Se supone que estas variantes del quechua son la extensión de las hablas quechuas de Bolivia, particularmente de Potosí, Oruro y Cochabamba, por procesos de migración laboral que se dieron en la época salitrera, aunque también se considera su presencia en Chile desde la época incásica, producto del traslado de mitimaes (Grebe 1998). El principal reducto quechua hablante es Ollagüe, comuna eminentemente rural, situada en la provincia El Loa de la II Región, en la cual 85% de la población se reconoce quechua. Esta es una zona históricamente vinculada al altiplano boliviano de Lípez, que probablemente adquirió el quechua como producto de la ocupación incaica (www.conadi.cl/pquechuall.html. Consulta 19.09.08).

Cuatro localidades adicionales del norte chileno albergan población que hoy se autodefine como quechua y reclama reconocimiento de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) para poder tener acceso a los beneficios que la legislación chilena vigente reconoce a los pueblos indígenas. La Universidad Arturo Prat, con el apoyo del lingüista boliviano Pedro Plaza, realizó estudios de campo para determinar si esta población, que demandaba ser quechua, realmente lo era. El indicador utilizado fue el conocimiento de la lengua, detectándose que los pobladores de estas cuatro localidades eran recordantes del quechua, con conocimiento de algunos vocablos referidos a la producción de chicha y otros utilizados en algunas canciones religiosas, aunque su lengua de uso predominante es el castellano. Miñi-miñe es una comunidad pequeña compuesta de 20 familias, que habitan un oasis en las alturas del desierto de Atacama, al noreste de la ciudad de Iquique, y que se autodefine como quechua. Sus integrantes son recordantes de esta lengua (Pedro Plaza, comunicación personal 2008). Los pobladores de Miñi-miñe cuentan con un sitio web, a través del cual reafirman su quechuidad; manifiestan que la población quechua trasciende el espacio habitado por ellos, en un radio de 1.700 km^2, con una población total de 200 habitantes en los poblados de Minita, Chapaja, Cuanaya, Cultismaya, Quipinta, Suca y Liga, además de Miñi-miñe. Se agrupan en la comunidad indígena quechua de Miñi-Miñe, desde el año 2001 (http://minimine.portal ciudadano.cl, consulta 22.11.08).

Se detectaron también recordantes del quechua en los centros urbanos de Mamiña y Pica, que comparten espacios y actividades con población aimara hablante. Por su parte, en Colonia Pintados se encontró población de inmigración reciente

proveniente de Bolivia, que habla aimara, quechua o chipaya. Un chipaya-hablante entrevistado en 2008 tenía ya cuarenta años de vivir en Chile y manifestó conservar la lengua y hablarla en el hogar con su familia (Pedro Plaza, comunicación personal 2008).

El aimara se habla fundamentalmente en la I Región (Tarapacá), en las provincias de Arica, Parinacota e Iquique, y tal vez también en la provincia El Loa en la Región II (Cerrón-Palomino 2000). Sería también hablado por población que se autodefine como colla.

Sabemos que los atacameños perdieron su lengua en la primera mitad del siglo pasado y que son pocos los collas que conservan el aimara. De igual forma, sólo una pequeña proporción de quienes se autoidentifican como aimaras o quechuas conocen o hablan la lengua ancestral. De hecho, los aimara-hablantes y los quechua-hablantes en Chile son todos bilingües, con distinto grado de manejo de la lengua indígena, incluyendo a quienes sólo tienen un conocimiento pasivo de la misma o se consideran a sí mismos "recordantes".

En el caso aimara, pero también en el quechua, pese a tratarse de idiomas transnacionales de gran vitalidad al otro lado de la frontera, la

> lengua [ancestral] enfrenta un profundo repliegue no sólo como consecuencia de los distintos agentes y medios que propiciaron la identidad chilena con la castellanización por medio de la persuasión y por medio de la coerción psicológica, sino también de la autorrepresión lingüística […] ocasionada por las nuevas circunstancias que hallaron en la castellanización opciones para mejorar su situación socioeconómica y para ocupar e integrarse a nuevos espacios en la sociedad chilena. (Mamani 2005:31-32)

De allí que las acciones educativas se emprendan desde una perspectiva de revitalización idiomática con la enseñanza de las lenguas indígenas con metodología de segunda lengua (Viviana Galdames comunicación personal 2007).

Quienes más y mejor conservan la lengua ancestral son los mayores de cuarenta y cincuenta años, que habitan en el medio rural, uso que se ve reforzado, en los casos aimara y quechua, por la presencia de migrantes hablantes de estos idiomas, sobre todo provenientes de Bolivia (Mamani 2005). En el caso específico del aimara en la provincia de Parinacota, en los pueblos precordilleranos de Socoroma y Caquena estudiados por Mamami en 2004, cuando preguntaba quiénes hablaban la lengua ancestral, las respuestas eran "los mayores", "los ancianos", "las

Foto: M. Ruiz, Chile, UNICEF.

abuelas", "algunas abuelas", hecho que pudo verificar *in situ*. En Socoroma, por ejemplo, sólo 10 personas, siendo bilingües, poseían un uso fluido de la lengua ancestral; un segundo grupo de 11 personas manifiestaba poder hablar en aimara "en gran parte"; un tercer grupo de 13 personas sólo podía entender frases cortas, y otro de 19 podía decir algunas palabras o no hablar ni entender ya el aimara. Las edades de estos hablantes oscilaban entre los diecinueve y los ochenta y nueve años, con representantes en todos estos cuatro grupos, aunque el segmento mayor, con escasas excepciones, se caracteriza por su mejor conocimiento del aimara. En ambos pueblos, Socoroma y Caquena, los propios hablantes reconocieron tener al castellano como lengua de uso predominante y ser hablantes esporádicos u ocasionales del aimara (*op. cit.:* 125-127). Ellos mismos consideran que un alto número de los aimara hablantes de hoy son *aymaristas chamusca'os, chanca'os, entrevera'os o entrecorta'os* (*op. cit.:* 142), expresiones que dan cuenta de la competencia lingüística de los entrevistados, así como del proceso de desplazamiento en curso.

EDUCACIÓN

Como señala Grebe (1999), en Chile, lo mismo que en el resto del continente, la educación formal ha sido concebida e implementada desde una visión homogeneizante y uniformizadora, producto del desconocimiento sistemático de la diversidad cultural y lingüística inherente al país y que, en consecuencia, debería marcar al servicio educativo, sobre todo cuando éste se ofrece en contextos multilingües y pluriculturales como los que aquí se han descrito.

> Las orientaciones educacionales han asumido y siguen asumiendo algunos [...] supuestos [...] que coinciden con la base conceptual del modelo teórico evolucionista unilineal y del positivismo lógico [...]. En consecuencia, el reconocimiento del status sociocultural diferente de los alumnos indígenas ha sido acompañado por la aplicación de las categorías evolucionistas de salvajismo y barbarie. No obstante, a pesar de los objetivos unificadores de los antedichos paradigmas, ha subsistido un hecho real: las diferencias culturales significativas entre los alumnos indígenas y los no indígenas. (Grebe 1999:96).

Es casi al cierre del siglo XX cuando el Estado chileno cae en cuenta de la necesidad de un cambio de rumbo en la atención pedagógica de la niñez indígena. Si bien antes, desde instituciones, sobre todo religiosas, y desde algunas organizaciones no gubernamentales, se habían desarrollado experiencias de educación bilingüe, tanto en el norte como en el sur del país, y con más largo aliento en la Isla de Pascua, es sólo con la promulgación de la Ley Indígena de 1993 cuando la educación intercultural bilingüe (EIB) se inscribe en la política educativa nacional, en respuesta a la demanda reiterada por la dirigencia indígena desde los últimos años de la dictadura militar (1973-1990) y el reinicio de la democracia. Comienza así la búsqueda de la estrategia "cultural sensitiva –que reclama Grebe– para facilitar y permitir la intercomunicación y respeto mutuo entre el maestro y los grupos de alumnos que forman parte del proceso de enseñanza-aprendizaje" (*ibid.*). En esta empresa se compromete el Estado, pero también las asociaciones y organizaciones indígenas y algunas universidades del país.

Con la promulgación de la Ley Indígena (192.532), el Estado, según lo prescriben los artículos 28 y 32, asume responsabilidad sobre "el uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las áreas de alta densidad indígena", así como la "implementación de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global".

En el nivel oficial, la EIB se inició tres años después, en 1996, con la creación, en el Ministerio de Educación, del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) como parte del Programa de Educación Básica Rural. Antes, se habían llevado a cabo experiencias diversas y en distintos niveles educativos, tanto en el sur, con población mapuche, como en el norte, con población aimara. Entre ellas, cabe destacar, por ejemplo, las experiencias iniciadas por la

Foto: J. Namuncura, Argentina, UNICEF.

RED POR LOS DERECHOS EDUCATIVOS Y LINGÜÍSTICOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS PARTICIPAN EN LA DISCUSIÓN DEL PROYECTO DE LEY GENERAL DE EDUCACIÓN

En el día de hoy, 20 de Agosto del 2008 la Comisión de Educación de la Cámara del Senado, presidida por el senador Alejandro Navarro B. llevó a efecto una sesión especial en torno a escuchar a las organizaciones indígenas sobre las demandas de los pueblos originarios ante la Ley General de Educación.
La red por los derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas realizó una serie de aprehensiones a las disposiciones del actual proyecto de ley señalando los vacíos y omisiones del mismo, reafirmando la necesidad de que los derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas se incorporen en la ley de educación. Así reafirmó las demandas que se han venido planteando en el transcurso de esta discusión a los distintos actores.

1. Educación bilingüe obligatoria para todos los niños y niñas indígenas, desde la pre-básica, básica y la enseñanza media, independientemente de la cantidad de niños que exista en el aula de clases o la escuela.
2. Interculturalidad para todos, como un eje transversal de la educación y no como una modalidad especial para superar déficit como se plantea en el actual proyecto de ley.

Universidad Arturo Prat, de Iquique, para la formación de maestros aimara-castellano desde comienzos de los años noventa, las que poco tiempo después recibirían apoyo financiero del Ministerio de Educación, sobre todo a través del pago de becas para posibilitar la participación de los estudiantes indígenas a quienes estos programas se dirigen. Adicionalmente, la Universidad Arturo Prat contó con apoyo de la ONG italiana Terra Nuova por casi un lustro.

Además del Ministerio de Educación, la CONADI también se compromete con la EIB y con el desarrollo de las lenguas indígenas, y promueve estudios, proyectos y medidas destinadas a asegurar una educación más pertinente y relevante para la niñez indígena. Entre éstas destaca la creación de la figura del consejero cultural, educador comunitario indígena que acompaña a los docentes y a los educandos indígenas, ayudando a los primeros en tareas relacionadas con la promoción y la enseñanza de la lengua y la cultura indígenas, y a los segundos a comprender de mejor manera lo que ocurre en la escuela y lo que ésta espera de ellos. La CONADI también tiene un programa de becas para estudiantes indígenas, desde la escuela hasta la universidad. Un reciente informe de esta institución da cuenta de que, en 2007, se cumplió con la realización de un estudio sociolingüístico urbano de la población aimara y mapuche en el área metropolitana de Santiago, así como de experiencias de EIB en ámbitos urbanos. También se llevaron a cabo cursos básicos de lingüística aimara en Arica e Iquique, con apoyo de un docente boliviano, así como de lingüística mapuche en las regiones VIII, IX y X. Se realizaron encuentros de sabios y hablantes de la lengua mapuche en Cañete, y de la lengua aimara en Arica e Iquique, además de material educativo para niños y docentes y registros audiovisuales de relatos indígenas "por sus narradores vernáculos" (www.conadi.cl/logrosydesafios.html. Consulta 19.09.08).

Por su parte, el PEIB, que surgió inicialmente "con el propósito de realizar 5 experiencias piloto en regiones con significativa presencia de población indígena en el país durante 3 a 4 años" (www.peib.cl. Consulta 18.09.08), se fue ampliando progresivamente, dadas las demandas que existían así como la mayor consciencia de las autoridades del sector respecto de la necesidad y ventajas de la EIB, y

3. Participación indígena en la estructura organizativa de la educación, en especial en el Consejo Nacional de Educación.
4. Reconocimiento e incorporación de los sistemas tradicionales de educación indígenas en los términos planteados en la declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
5. Fin de la privatización de la enseñanza, educación pública de calidad para todos y fin al sistema de selección y del lucro.

La presentación por parte de la red por los derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas estuvo a cargo de la coordinadora nacional de la red, Elisa Loncón, quien en una intervención magistral, realizó los planteamientos indígenas. En la audiencia intervinieron también otros representantes de organizaciones indígenas como: La Identidad Lafkenche, Consejo del Pueblo Likan Antay, representante del Colegio de Profesores de Temuco; la Consejería Urbana de Santiago, Fundación Igualdad, entre otros.
Los planteamientos de las organizaciones indígenas, en general, fueron coincidentes en torno a que es un acto de justicia con los pueblos indígenas el reconocimiento e incorporación de los derechos educativos y lingüísticos en la Ley General de Educación.

Comunicaciones. Red por los Derechos Educativos y lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Agosto de 2008. http://redeibchile.blogspot.com/

de las obligaciones derivadas de la Ley Indígena. En este avance, a la CONADI le cupo también un papel importante, en tanto el Ministro de Educación forma parte de su consejo de gobierno.

Por medio de cinco universidades regionales, el PEIB apoyó a las escuelas focalizadas, para que identificaran "estrategias pertinentes a la diversidad cultural y lingüística de los alumnos y [...] generaran orientaciones generales para el mejoramiento y contextualización de: las prácticas pedagógicas de los profesores, los materiales didácticos utilizados por los alumnos y el currículum propuesto a nivel nacional" (*ibid.*). Sobre la base de estas experiencias, el año 2000 se institucionalizó el programa como acción focalizada del Ministerio de Educación, y se comenzó a formular una política de expansión progresiva de la EIB hasta abarcar todas las escuelas del área rural con matrícula indígena, toda vez que "las lecciones aprendidas señalaron la importancia de contar con orientaciones didácticas específicas a la realidad cultural y lingüística de los estudiantes indígenas, [...y que] el Ministerio reconoce entonces, la necesidad de levantar información diagnóstica sobre diversas variables influyentes en la calidad de los aprendizajes de estos niños" (*ibid.*).

A partir de fines de 2001, la acción del PEIB se vio reforzada por un préstamo suscrito con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para la atención de las necesidades de la población indígena, a través del Proyecto Orígenes, uno de cuyos componentes centrales es el desarrollo de la EIB. A la fecha, la EIB se extiende en Chile, con apoyo estatal, a cerca de trescientas escuelas donde estudian niños y niñas de los pueblos Aimara, Atacameño y Mapuche (*ibid.*).

Entre los principales logros de 2007, el PEIB destaca la incorporación de una asignatura de lengua indígena en el currículo escolar, cuyos objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios han sido aprobados por el Consejo Superior de Educación. "Al 2010 se espera que estudiantes indígenas y no indígenas tengan la oportunidad de aprender lenguas originarias en sus respectivos establecimientos" (*ibid.*). Para ello se ha capacitado a los consejeros culturales, o educadores tradicionales, de las escuelas en las áreas aimara, lican antai y mapuche. El informe ministerial también destaca que, en las pruebas nacionales estandarizadas, los

niños atendidos por el programa aumentaron en promedio, su rendimiento en Lenguaje y Comunicación, en 21,4%, así como también en Matemática y Comprensión del Medio.

Apreciaciones externas del trabajo del Estado identifican algunos vacíos y aspectos que contribuirían a mejorar la calidad de la EIB estatal en Chile. Así, en una tesis de licenciatura en antropología para la Universidad Academia Humanismo Cristiano, Francisca Fernández considera que *1)* el desarrollo teórico de la EIB en Chile es insuficiente, *2)* la difusión y socialización de la EIB se ha restringido al ámbito escolar, *3)* la participación de los padres y madres de familia en el desarrollo de la EIB es insuficiente, y el de los educandos aún menor, *4)* la capacitación no atiende a todos los profesores que la necesitan, *5)* la EIB solamente se enfoca desde la escuela, dejando de lado la relación que debería establecer con la educación que entregan la familia y la comunidad, *6)* predomina un visión rural de la EIB y se la concibe como modelo sólo para indígenas, y no como un enfoque educativo integral; *7)* no existe continuidad entre un nivel educativo y otro, por ejemplo, entre los jardines étnicos y las escuelas primarias, *8)* no se han identificado estrategias para revitalizar las lenguas indígenas en riesgo, *9)* existe una visión *mapuchizada* de la EIB.

Frente a este diagnóstico, la investigadora propone el involucramiento directo de los padres de familia y las autoridades comunitarias en el diseño y construcción de la EIB, de manera de superar la actual visión exclusivamente estatal y favorecer un mejor nexo entre la comunidad y la escuela, para salir de una visión centrada exclusivamente en el salón de clases. Sin embargo, se reconocen las mejoras en el rendimiento de los educandos, tanto en la lengua indígena como en el castellano, la disminución de la deserción escolar y el fortalecimiento de la autoestima de los alumnos. El estudio también concluye que es necesario plantearse una política lingüística destinada a superar la actual situación, extremadamente vulnerable, que aqueja a las lenguas indígenas, así como pensar la planificación como espacio de concertación entre Estado y sociedad, de manera que las comunidades y las familias tomen conciencia de la responsabilidad que tienen en la transmisión de la lengua y la cultura en el ámbito familiar y en el ámbito de la socialización primaria. "Cuando las personas se desligan de su responsabilidad de la pérdida de la lengua, se desligan de la recuperación de ésta, por lo que se debe propiciar una alianza, una complicidad entre la escuela, la familia y la comunidad para el rescate de la lengua aymara" (Fernández 2005).

Con varias de estas conclusiones coincide Andrés Donoso, en su tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos para la Universidad de Chile. Él señala omisiones o errores que es menester superar: 1) la exclusión de la población indígena urbana, cuando 79,2% de la población indígena reside hoy en ámbitos urbanos, 2) la visión esencialista de la cultura, que relega lo indígena a lo folclórico y lo rural, 3) la necesidad de involucrar al resto de la sociedad nacional en la comprensión de la problemática indígena, para que la EIB no sea entendida como una modalidad sólo para indígenas (Donoso 2006).

Al respecto, Montecinos (2004:40-42) destaca la urgencia de trascender el ámbito indígena y el espacio rural, para lo cual los sujetos de la EIB no deberían ser únicamente los educandos indígenas sino todos los educandos chilenos:

> Es importante que en todos los ámbitos de nuestra educación los educandos [...] tengan oportunidades de ver a los grupos originarios reflejados de una manera realista y positiva. También es relevante que todos tengan acceso a un currículo que refleje las contribuciones y perspectivas de varios grupos, para evitar que los que no se identifican como indígenas desarrollen una percepción de superioridad que se traduce en prejuicios y conductas discriminadoras hacia los indígenas. Propiciar una democracia basada en las relaciones de cooperación, solidaridad y respeto mutuo a las diferencias entre grupos étnicos, supone que toda la sociedad ha recibido una educación que ha tratado de manera abierta y honesta las ideologías y estructuras sociales, legales y políticas que crean barreras para el desarrollo y participación plena de las personas indígenas (*op. cit:* 40).

Estos puntos de vista parecen ser compartidos por la novel Red de EIB, que agrupa a importantes organizaciones indígenas de Chile desde 2007, cuando reivindica que en la nueva ley de educación se incluya la obligatoriedad de una educación intercultural para todos los chilenos, que además sea bilingüe para los educandos indígenas (http://redeibchile.blogspot.com/. Consulta 20.09.08).

BOLIVIA ANDINA

INGE SICHRA

Bolivia tiene una superficie de 1.098.581 km^2. Razones históricas y características socioculturales y sociodemográficas permiten dividir el país en dos grandes macrorregiones: la región occidental, llamada de Tierras Altas, compuesta por el altiplano situado entre las cordilleras occidental y central así como los valles interandinos, y la región oriental o de Tierras Bajas, constituida por las cuencas amazónica y del Río de La Plata.

Puesto que desde tiempos preincaicos hasta la República el desarrollo del actual Estado boliviano tuvo como escenario privilegiado las Tierras Altas, el imaginario construido sobre Bolivia es el de un país andino por excelencia. Efectivamente, 65% de la población total boliviana de 8.274.325 personas (censo de 2001) se asienta en cinco departamentos ubicados en Tierras Altas: La Paz, Potosí, Oruro, Chuquisaca y Cochabamba, aunque en tres de ellos se incluyan también territorios de bosque húmedo o seco, de yungas, Amazonía o Chaco, en los que habita población indígena de Tierras Bajas. La región andina alberga al 92% de toda la población indígena compuesta por dos pueblos de dimensión "millonaria", el Quechua y el Aimara, y un pueblo de demografía muy reducida, el Chipaya. Como se vio en la introducción a este capítulo, el criterio de altitud aún define la actual distribución geográfica de ambos pueblos andinos mayoritarios.

Los departamentos de Santa Cruz, Beni, Tarija y Pando constituyen 62% del territorio boliviano. En ellos se asienta 35% de la población total boliviana y 8% de la población indígena. Es un territorio de bajo índice poblacional y muy alta diversidad ecológica y biológica, con la consecuente heterogeneidad cultural y lingüística. Completan esta región de Tierras Bajas ocho provincias de los departamentos de La Paz y Cochabamba, ubicados bajo los 1.500 m.s.n.m, en los que habitan pueblos indígenas de Tierras Bajas. Frente a los 33 pueblos indígenas de Tierras Bajas, el área andina con tres pueblos es cultural y lingüísticamente más homogénea.

DEMOGRAFÍA

El último censo del 2001 registra 33 pueblos indígenas. De la población nacional, 62,05% se adscribe a un pueblo indígena, 30,7% se considera perteneciente al pueblo Quechua y 25,2% al Aimara (Molina y Albó 2006:69-70). Estos porcentajes se refieren solamente a personas de quince años o más a las que se les preguntó sobre su autoadscripción étnica, quedando al margen 38,7% de la población. Por medio de cálculos de inferencia a partir de las declaraciones de jefes de familia, la CEPAL (2005) recupera esta franja poblacional excluida de la pregunta de autoidentificación (unos tres millones menores de quince años), a través de la imputación de pertenencia según jefe de hogar y establece el porcentaje de población indígena en 66,4% (*op. cit.:* 40). Desde una interpretación distinta,

otros sostienen que el porcentaje de autoidentificación con un pueblo indígena disminuiría si se incluyese la franja poblacional de menos de quince años de edad debido a que "la tendencia a identificarse con los pueblos originarios disminuye entre los más jóvenes" (Nucinkis 2006:29). En todo caso, autodeclararse perteneciente a un pueblo indígena ha dejado de ser un estigma, y tampoco está directamente relacionado con el conocimiento de una lengua indígena, como se verá más adelante.

Bolivia no solo es mayoritariamente urbana (62.4% de la población se asienta en poblados con más de 2.000 habitantes). Desde el censo de 1992 al último, la población en el área urbana creció 40%, a diferencia del 14% de crecimiento poblacional en el área rural. Los que se identifican como miembros de pueblos indígenas son mayoría entre la población rural (77,7%), especialmente en los departamentos andinos.

El pueblo Uru, tercer pueblo andino boliviano, constituye solamente 0,02% de la población total (1.500 personas) y se concentra en la zona rural del altiplano. Molina y Albó (2006:98) consignan a 2.134 individuos que declararon pertenecer a los urus a partir del censo de 2001 (la boleta censal consideraba una casilla abierta "otros pueblos nativos" para colocar el nombre del pueblo, aparte de consignar específicamente los nombres de cinco pueblos): 1.190 mayores de quince años y 944 de cero a catorce años. Esta franja poblacional fue inferida por estos autores a partir de la declaración de los jefes de familia.

La adscripción a los pueblos indígenas ha revelado un cambio en la conciencia étnica. La discusión de si la formulación de la pregunta despertó no solamente el valor de expresar públicamente la pertenencia, sino también muchas simpatías de no indígenas que se adhirieron por una causa política a algún pueblo, ha vuelto a surgir a raíz de la inesperada y masiva victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) en las elecciones de diciembre de 2005, la cual es interpretada como adhesión a los movimientos indígenas por indígenas y no indígenas. Por otra parte, las varias opciones dadas para responder esta pregunta han permitido "recuperar la especificidad propia de estos pueblos, a los que desde la Colonia los sectores dominantes han tendido a agrupar en una misma bolsa indiferenciada, dándoles la etiqueta común de *indígenas* (Molina y Albó 2006:34).

Cuadro VII.13 **Población de quince años o más que se autoidentifica con algún pueblo originario o indígena**

PUEBLO ÁREA	QUECHUA	AIMARA	GUARANÍ	CHIQUITANO	MOJEÑO	OTRO NATIVO	TOTAL
Urbana	790.436	761.712	45.709	76.808	34.028	37.736	1.746.429 (55,6%)
Rural	765.205	516.169	35.488	35.410	12.308	31.628	1.396.208 (44,4%)
TOTAL	**1.555.641 (49,2%)**	**1.277.881 (40,4%)**	**81.197 (2,5%)**	**112.218 (3,6%)**	**46.336 (1,4%)**	**69.364 (2,4%)**	**3.142.637 (100%)**

FUENTE: INE Censo Nacional 2001.

Mapa VII.3 **Pueblos indígenas en Bolivia andina**

Fuente: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

PUEBLOS INDÍGENAS EN LOS ANDES BOLIVIANOS

Los pobladores del antiguo territorio de Ururu, actualmente Oruro, han provocado varias hipótesis de filiación lingüística y de origen (Cerrón-Palomino 2006). El asentamiento del pueblo **Uru** en la meseta altiplánica sobre los 3.600 m.s.n.m se habría dado desde la costa del Pacífico, del sur peruano y norte de Chile, desde donde vinieron los primeros habitantes que se asentaron en el altiplano boliviano. Atacameños y changos en el norte de Chile también serían producto de esta cruzada de desplazamiento de la costa al altiplano. Sin embargo, el nombre uru podría ser de origen quechua y utilizado originalmente, de acuerdo a las crónicas, para denominar a pueblos del lago como también a ciertos ayllus no reales del Cuzco (*ibid.*). Probablemente, también los changos del litoral chileno fueron llamados urus, ya que en los registros coloniales el nombre alude tanto a la lengua como a determinada categoría fiscal o tributaria. Los urus se diversificaron en todo el altiplano, llegando hasta la bahía de Puno en el actual Perú, en una lenta sedentarización (Wachtel 1978 en Cerrón-Palomino 2006).

Entre los urus, en Bolivia se distinguen los uru-muratos que habitan en las inmediaciones del Lago Poopó en la provincia Atahuallpa en el dpto. de Oruro, los urus de Iru-itu en el dpto. La Paz, en la naciente del río Desaguadero cerca al Lago Titicaca y los uru-chipaya al norte del salar de Coipasa del dpto. de Oruro.

Según el censo de 2001, 1.053 personas que se autoidentifican como urus están asentadas en el departamento de Oruro, donde queda el municipio de Chipaya, junto al lago de Coipasa. En el departamento de La Paz, repartidas en seis provincias, 65 personas se declaran urus. Sin embargo, no se puede saber si son migrantes de Oruro o personas de La Paz (eventualmente hablantes de iru-itu o uchumataqu), puesto que distribuidos en todo el país hay, según el censo, 23 urus. Es común a los urus una creciente migración temporal hacia Chile para complementar la economía de pastizales e incipiente ganadería, pero también la migración a otras regiones y áreas urbanas del país.

La región del pueblo **Quechua** en Bolivia comprende los valles interandinos situadosentre 1.800 y 3.000 m.s.n.m en los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca y Potosí. También existen poblaciones quechuas en los departamentos de Tarija y Oruro y en un enclave al norte del departamento de La Paz. En Bolivia, amplias regiones pertenecientes al reino colla de habla aimara se fueron quechuizando con los asentamientos de mitimaes. Hasta hoy, en las zonas de contacto aimara y quechua (departamentos aimaras de Oruro y La Paz con departamentos quechuas de Potosí y Cochabamba, respectivamente), existe la tendencia a la quechuización previa a la castellanización.

De las personas que se autoidentifican con el pueblo Quechua, 71% se concentra en valles interandinos: Cochabamba concentra a más de un tercio de la población quechua, Potosí a un quinto, Chuquisaca a algo más de un décimo. Este orden se corresponde con el tamaño poblacional de los mencionados departamentos (Cochabamba, 900.020 habitantes; Potosí, 414.838 habitantes; Chuquisaca, 308.386 habitantes).

Cuadro VII.14 **Autoadscripción al pueblo Quechua, población de quince años y más.**

PUEBLO QUECHUA	DEPARTAMENTOS									TOTAL QUECHUAS
	COCHABAMBA	POTOSÍ	SANTA CRUZ	CHUQUISACA	LA PAZ	ORURO	TARIJA	BENI	PANDO	
Cantidad	595.629	319.903	206.417	188.427	117.587	89.699	29.910	6.831	1.238	1.555.641
%	38,3	20,6	13,3	12,1	7,6	5,8	1,9	0,4	0,1	100

FUENTE: Elaboración propia, con base en Molina y Albó (2006:71).

En el dpto. de Santa Cruz, de Tierras Bajas, hay en la actualidad más población quechua que en el departamento de Chuquisaca, territorio ancestral quechua, desde finales del siglo XIV. Esto evidencia el fuerte proceso migratorio interno, en curso desde hace unos veinte años, que expulsa población andina hacia tierras tropicales de colonización. Los otros dos departamentos andinos altiplánicos, La Paz y Oruro, son tradicionalmente aimaras.

El pueblo **Aimara** tiene su ubicación histórica en la meseta del Collao, y hoy en los valles orientales de los departamentos de La Paz y Oruro. Debido a la migración ininterrumpida de las últimas décadas, también las Tierras Bajas cuentan con población quechua y con población aimara en áreas rurales (colonización) y en las ciudades.

Destaca la concentración aimara en el departamento de La Paz, muy distante del segundo departamento aimara, Oruro. La población aimara en Cochabamba se explica por los asentamientos sobre 3.000 m.s.n.m a los que fueron desplazados los aimaras por la mencionada ola prehispánica de asentamientos quechuas, pero, sobre todo, por la migración de población minera del altiplano al trópico cochabambino, que data de 1985. Esta expulsión también se refleja en la presencia aimara en Santa Cruz.

Los quechuas y aimaras tienen distintos pesos poblacionales. Mientras "los que se reconocen quechuas son mayoría absoluta en Potosí (77.1%), Cochabamba (66.2%) y Chuquisaca (61.1%) [...] el pueblo aimara es mayoría absoluta sólo en La Paz (68.4%), le sigue Oruro donde hay casi tantos aimaras (37.3%) como quechuas (35.7%)" (Molina y Albó 2006:72).

Cuadro VIII.15 **Autoadscripción al pueblo Aimara, población de quince años y más**

PUEBLO AIMARA	DEPARTAMENTOS									TOTAL AIMARA
	LA PAZ	ORURO	COCHABAMBA	SANTA CRUZ	POTOSÍ	CHUQUISACA	TARIJA	BENI	PANDO	
Cantidad	1.027.890	93.739	62.780	48.040	26.283	3.873	6.377	7.280	1.619	1.277.881
%	80,4	7,3	4,9	3,8	2,1	0,3	0,5	0,6	0,1	100

FUENTE: Elaboración propia, con base en Molina y Albó (2006:71).

FOTO: Ulrike Wood-Sichra, *Parque Nacional Tunari,* Cochabamba, 2005.

Cuadro VII.16 **Distribución de población según autoadscripción étnica por áreas rural y urbana**

ÁREAS Y TAMAÑO DE CIUDADES	QUECHUA	AIMARA	OTROS NATIVOS INCLUSIVE PUEBLOS DEL CHACO, ORIENTE Y AMAZONÍA	NINGUNO
Ciudades capitales	33%	30,2%	38%	55,5%
Ciudades de 75.000 y más habitantes	4,6%	23,1%	1,9%	6,4%
Otras ciudades hasta 2.000 habitantes	13,3%	6,4%	22,9%	17,3%
Area rural	49,2%	40,4%	37,1%	20,8%
Total %	100%	100%	100%	100%
Total absoluto	1.555.641	1.277.881	309.115	1.922.355

Nota. Para fines comparativos, figuran los porcentajes de población mayor de quince años de los otros 31 pueblos (uno de los cuales, el Uru, es también andino, conformado por 2.134 personas) y de los que no se identifican con ningún pueblo.
FUENTE: Adaptación de Molina y Albó (2006:73).

Mientras que los quechuas muestran una distribución casi pareja entre el área urbana (50,8%) y el área rural (49,2%), la concentración aimara es mayor en el área urbana (59,6%) que en el campo (40,4%). Esta diferencia la establece la ciudad adyacente a la capital, El Alto, verdadero "bastión" aimara, con su 68,9% de población autoidentificada con este pueblo. Ambas ciudades conforman la mayor concentración metropolitana que sigue siendo la "capital natural" aimara, "conocida hasta hoy con el nombre aimara de Chukiyawu –de Chuki Yapu: parcela de metal precioso" (*ibid*). La capital del departamento y sede de los poderes legislativo y ejecutivo, La Paz, "solamente" cuenta con 49,1% de población aimara y 6,5% de población quechua.

LENGUAS EN BOLIVIA ANDINA

AIMARA Y QUECHUA

Tres censos nacionales han registrado puntualmente el aspecto del multilingüismo, hecho que nos coloca en una situación privilegiada de poder "escucharnos" a nosotros mismos a lo largo de tres décadas. Incluso se han incorporado en los censos diversas preguntas sobre las lenguas: en el de 1976 se preguntó sobre las lenguas que se hablan con más frecuencia en la familia, y también: "¿Qué idiomas bolivianos sabe hablar?". En el censo de 1992 solamente se mantuvo la segunda pregunta, y únicamente para la población de seis y más años; es decir, a partir de la escolarización. En el censo de 2001 se modificó esta pregunta, apuntando al uso de las lenguas ("¿Qué idiomas o lenguas habla?") para toda la población, y se incluyó la pregunta "¿Cuál es el idioma o lengua que aprendió a hablar en su niñez?" para la población de cuatro y más años. Como ya vimos antes, a la población de quince y más años se le preguntó: "¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?".

Alrededor de un cuarto de la población boliviana (27,6%) es quechua hablante, alrededor de un quinto (18,5%), aimara hablante y más de tres cuartos (82,6%), castellano-hablante, incluyendo en los tres casos a los monolingües, los bilingües y los trilingües. Alrededor de un décimo de la población nacional (12,3%) declara ser monolingüe en lengua indígena, alrededor de un tercio (35,1%) es bilingüe castellano-lengua indígena, y algo

más de la mitad de los censados (52,6%) es monolingüe en castellano.

En 25 años, en Bolivia el monolingüismo castellano aumentó 16,3 %, el monolingüismo en lengua indígena disminuyó 8,1 % y el bilingüismo disminuyó 8,2 %. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la población boliviana se duplicó en el último cuarto de siglo. Si prestamos atención a la evolución de la situación lingüística en los tres censos, los hablantes de quechua han disminuido en esos veinticinco años 12,1%, mientras que los hablantes de castellano han aumentado solamente 3,8%. Los hablantes de aimara disminuyeron en el periodo de veinticinco años 10,3%.

Como único país en Latinoamérica con mayoría indígena, Bolivia registra en el último censo (2001) un porcentaje de hablantes monolingües en castellano (46,8 %) relativamente similar al porcentaje de bilingües de lenguas indígenas y castellano (40,8 %). Algo más de un décimo de la población es monolingüe en lenguas originarias.

Cuadro VII.17 **Datos lingüísticos en Bolivia, comparación de los tres últimos censos**

	CENSO 1976	CENSO 1992*	CENSO 2001
Saben castellano	78,8%	87,4%	82,6%
Saben quechua	39,7%	34,3%	27,6%
Saben aimara	28,8%	23,0%	18,5%
Saben otras lenguas indígenas	1,1%	02,5%	01,5%
Sólo saben castellano	36,3%	41,7%	52,6%
Sólo saben lengua indígena	20,4%	11,5%	12,3%
Saben lengua indígena y castellano	43,3%	46,8%	35,1%
Total censado	**4.613.4**	**5.256.3***	**8.261.2**

*Seis años o más

FUENTE: Elaboración propia, con base en Molina y Albó (2006:102, 103, 111).

¿DÓNDE SE REPARTEN ESTOS HABLANTES?

Se pueden distinguir seis realidades sociolingüísticas concretadas en espacios sociogeográficos a partir de los resultados del penúltimo censo de 1992 (Albó 1999: 35; López 2006a:32-34), dos de ellas con predominio de lenguas indígenas (rural andino tradicional y frontera aimara-quechua) y cuatro de características bilingües (rural andino no tradicional, rural andino bilingüe, poblaciones intermedias andinas y ciudades andinas plurilingües). Vistos los procesos de urbanización que el último censo (2001) revela, proponemos una actualización de esa clasificación utilizando para ello la distinción que hacen Molina y Albó (2006:51) de la zona rural dispersa y "amanzanada" (o concentrada).

La zona rural dispersa está marcada por la pervivencia de las culturas y lenguas andinas. Se compone de comunidades en un espacio denominado "rural andino tradicional" y comunidades ubicadas en la "frontera aimara-quechua". Esta Bolivia andina profunda, parafraseando a Bonfil Batalla (1987), alberga a un cuarto de la población indígena andina dedicada a la agricultura y la ganadería, y es la reserva cultural y lingüística andina, por así decirlo. Destacan, en primera instancia, en esta zona dispersa un tercio de monolingüismo quechua, un décimo de monolingüismo aimara y el mayor porcentaje de población bilingüe. Juntos hacen 42,3% de monolingüismo y bilingüismo en lenguas andinas, lo cual expresa el predominio de estas lenguas indígenas en la cotidianidad. Los niños llegan a la escuela con un alto grado de monolingüismo en idioma nativo o bilingüismo aimara-quechua.

Cuadro VII.18 **Población que habla quechua o aimara por áreas urbana y rural**

ÁREA, TIPO Y AMAÑO DE LOCALIDAD	QUECHUA MONOLINGÜE %	AIMARA MONOLINGÜE %	QUECHUA/ AIMARA %	BILINGÜE Q/C %	BILINGÜE A/C %	TRILINGÜE A/Q/C %	TOTAL DE ÁREAS Y TIPOS DE POBLADOS %
Rural dispersa	29,5	11,1	1,7	29,3	20,8	3,7	96,1
Rural amanzanada	12	6,3	0,7	41,8	30	4,6	95,4
Urbana, Ciudad entre 2 mil y 75 mil habitantes	6,2	1,8	0,5	63,8	16,4	5,7	94,4
Urbana, Ciudad de 75 mil y más habitantes	1,6	6,2	0,2	17,5	68,6	4,2	98,3
Urbana, Ciudad Capital	3,6	1,6	0,2	54,6	29,5	6,1	95,6

FUENTE: Adaptación de Molina y Albó (2006:118-119).

El relativo aislamiento físico de estas "zonas de refugio" es, sin embargo, cada vez más frágil, al haberse generado en los años noventa políticas estatales que en cuestión de pocos años han logrado transformar las comunidades por medio de mecanismos de incorporación al Estado y la expansión de medios de comunicación, carreteras, empresas mineras y sistema educativo. El éxodo migratorio, hasta hace algunos años dirigido a las ciudades capitales de departamento, a zonas de colonización en Tierras Bajas y a Argentina, ahora se dirige también a España, Estados Unidos e Italia, provocando el abandono de tierras al cuidado de ancianos y niños. El testimonio de un migrante que vuelve anualmente de Argentina a pasar el carnaval en su comunidad, en el departamento de Cochabamba, es revelador: "Llevo 27 años en Buenos Aires. [...] Allá uno está obligado a hablar quechua porque llegan paisanos que casi no hablan castellano. Así que entre quechua y vivir allá, uno termina hablando como argentino, pero en quechua" (*Los Tiempos* 03.02.08).

En la frontera quechua-aimara, que se extiende a cuatro departamentos, es histórico el avance del quechua, ya sea por migración interna o también por desplazamiento lingüístico, producto del mayor prestigio del quechua.

En la misma zona rural dispersa destacan 29,3% de bilingüismo quechua castellano y 20,8% de bilingüismo aimara-castellano. Se trata de la situación antes enumerada de "rural andino no-tradicional" debido a la colonización en valles mesotérmicos y llanuras amazónicas. Olas migratorias llegan a congregar comunidades andinas enteras en asentamientos en los yungas o trópico de Cochabamba y en los departamentos orientales y amazónicos. Es así como el departamento oriental de Santa Cruz registra ahora más quechuas que el departamento andino de Chuquisaca. Aproximadamente nueve por ciento del total de indígenas andinos están asentados en estas zonas de migración (López 2006a:33). Entre la gente adulta existe tanto el monolingüismo indígena (mujeres) como el bilingüismo castellano-lengua indígena (hombres), y en la población infantil y joven predomina el castellano.

Aún rural como las tres anteriores, pero ya con mayor presencia del castellano a través de población bilingüe, se distingue la zona sociogeográfica "rural andina bilingüe", donde los asentamientos no son dispersos sino *amanzanados,* sin llegar a dos mil habitantes. Se trata, entre otros, de los llamados pueblos de vecinos abando-

nados por hacendados mestizos cuando la reforma agraria distribuyó sus tierras entre los campesinos. También se incluyen localidades constituidas por antiguas comunidades indígenas, originalmente incorporadas como encomiendas en una hacienda, que administrativamente son ahora capitales de cantón (subdivisión de una sección o municipio), con las correspondientes oficinas públicas. Estos pequeños centros poblados son la primera y más inmediata oportunidad que se ofrece a pobladores monolingües para salir de su medio rural (Molina y Albó 2006:120), aunque, hablando en categorías censales, no superan los dos mil habitantes y, por lo tanto, no son considerados urbanos. El contacto de lengua indígena y castellano en esta zona tiene la característica de diglosia estable, con 71,8% de población bilingüe quechua-castellano y aimara-castellano. Persiste, pese al contacto con el castellano, todavía un décimo de la población monolingüe quechua.

Las otras dos situaciones sociolingüísticas, "poblaciones intermedias andinas" y "ciudades andinas plurilingües", son urbanas y están repartidas en nuestro cuadro en tres categorías de localidades caracterizadas por la concentración poblacional y el poder económico y político que congregan: ciudades intermedias, ciudades grandes de más de 75.000 habitantes y las capitales de departamento. Los dos primeros tipos de ciudades destacan por ser mayoritariamente bilingües, siendo las ciudades intermedias preferentemente bilingües quechua-castellano (como Llallagua, Montero, Aiquile) y las ciudades grandes, bilingües aimara-castellano (como Viacha, El Alto).

Finalmente, las capitales de departamento son mayoritariamente bilingües quechua-castellano, debido al hecho de haber tres departamentos situados en la región quechua frente a dos en la región aimara. Oruro es una ciudad plurilingüe de Bolivia, en la cual se hablan el aimara, el quechua y puede también hablarse el uru.

Vista la condición mayoritariamente urbana de Bolivia desde hace casi un siglo, es en estos espacios donde se han producido y se producen las mayores transformaciones sociales, culturales, económicas de los indígenas en la adhesión a lo moderno, occidental y castellano-hablante, así como también las reivindicaciones políticas expresadas por los pueblos andinos.

HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS ANDINAS EN CIUDADES CAPITALES BOLIVIANAS PLURILINGÜES

Por la migración interna y la mencionada concentración poblacional general e indígena en zonas urbanas, también las capitales de los departamentos son escenarios multilingües. Es así como todas las capitales de departamentos andinos tienen una mayoría de hablantes bilingües. La ciudad de Potosí tiene más de dos tercios de sus habitantes bilingües en lenguas andinas y castellano, seguida por Sucre. Algo más de la mitad de los habitantes de Cochabamba, La Paz y Oruro son bilingües; casi un quinto de los habitantes de Santa Cruz en Tierras Bajas y Tarija, ciudad ubicada en un valle interandino de castellanización temprana y vinculada culturalmente a Argentina, es bilingüe. De esta forma, todas las ciudades bolivianas se constituyen en espacios de reproducción de culturas y lenguas andinas.

Cuadro VII.19 **Hablantes de lenguas indígenas andinas en capitales de departamentos**

CIUDAD	QUECHUA %	AIMARA %	POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUAS ANDINAS %
Cochabamba	48	7	55
La Paz	11	45	56
Oruro	16	35	51
Potosí	67	2	69
Santa Cruz	13	4	17
Sucre	59	2	61
Tarija	15	3	18

FUENTE: Adaptación de López (2006a:31).

El quechua es la lengua indígena más hablada, y también la que se habla en más departamentos. Los 2.281.198 quechua hablantes se distribuyen en los departamentos tradicionales quechuas, en departamentos tradicionales aimaras, pero también en departamentos a donde llegó producto de la migración. Además, el quechua está desplazando al aimara en las zonas de contacto (Molina y Albó 2006:141-161).

EDADES DE LOS HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS ANDINAS EN BOLIVIA

La permanencia o existencia de las lenguas andinas en las ciudades es un evidente reflejo del bilingüismo individual. Sin embargo, si se analiza este fenómeno por rangos de edad, se puede reconocer un acelerado descenso del uso de lenguas indígenas entre los más jóvenes. En las ciudades El Alto y Potosí, por ejemplo, el descenso del conocimiento de lengua indígena a lo largo de los grupos de edad es abismal, registrándose una aceleración a partir de los cuarenta años para abajo: en La Paz, 60% de la población de sesenta y cinco años y más afirma hablar aimara, pero solamente 5% de los niños en esta ciudad habla aimara (Molina y Albó 2006: 130, 132).

En el ámbito nacional, entre los de mayor edad, 76,3% habla una lengua indígena (como monolingüe y bilingüe), a diferencia de los de menos edad, entre quienes el porcentaje se reduce a 25,1%; además, esta disminución se acelera en las personas menores de treinta años. En contraste, la disminución de la autopertenencia a un pueblo indígena entre los adultos de sesenta y cinco años y más y los jóvenes de quince a diecinueve años va de 69,5% entre los adultos a 55,6% entre los jóvenes. Molina y Albó (2006:173), quienes hicieron este cálculo, deducen: "Si en determinadas situaciones y momentos el idioma puede ser un referente muy importante de la propia identidad étnica, cuando aquél se va perdiendo no necesariamente arrastra tras de sí a la identidad y a la conciencia de pertenencia, que entonces parece sustentarse en otros vínculos y consideraciones". En otras palabras, se puede decir que la lengua indígena no es lo único que determina la conciencia étnica. Así, 15% de los que se definen como quechuas no hablan el quechua, y en el caso de los aimaras esto ocurre con 19% (*op. cit.:* 235).

Un aspecto interesante en la evolución lingüística de este país mayoritariamente bilingüe se puede apreciar en la tercera pregunta del censo, en qué lengua aprendió a hablar, aplicada a niños de cuatro años y más. Si bien no se ofreció más que una opción de lengua para escoger, por lo cual no se registró el bilingüismo temprano en las respuestas, la comparación de las dos preguntas referidas a lenguas, la de conocimiento y la de adquisición, aclara la tendencia hacia un bilingüismo de cuna. De 60,6% de niños de cero a cuatro años que ya hablan y de quienes se reportan datos en el censo, 75,4% en el nivel nacional sólo habla castellano. Otro 17,4% sólo habla lengua indígena y 7,7% habla castellano y lengua indígena. Significa que un cuarto de los niños en esta temprana edad en el nivel nacional (25,1%) adquirió la lengua indígena como monolingüe o es bilingüe de cuna.

Es innegable que las nuevas generaciones van perdiendo la lengua indígena, y se puede percibir un tránsito del monolingüismo en lengua indígena al monolingüismo en castellano, pasando por una etapa actual de máximo bilingüismo. "Esta constatación muestra que los crecientes esfuerzos públicos y políticos para revalorizar la lengua, cultura e identidad indígena siguen yendo contracorriente frente a esta tendencia prevalente, derivada sin duda de la persistencia de una sociedad neocolonial discriminadora y, últimamente, también de los procesos de urbanización en un contexto cada vez más global". (Molina y Albó 2006:196)

LENGUA URU

Respecto a la lengua de los urus, se mantuvo durante mucho tiempo que sería vestigio del puquina, una de las tres lenguas mayores del antiguo Perú. De acuerdo con Cerrón-Palomino (2006), el uru es más antiguo que el puquina y era de uso general entre los pueblos lacustres y ribereños comprendidos dentro del eje acuático Titicaca-Poopó, "los que estuvieron en contacto, sobre todo en la hoya del gran lago interior con pueblos de habla puquina, de economía más bien ganadera y agrícola" (*op. cit.*:20). La lengua uru solamente se mantuvo en algunos bolsones con fuerte variación dialectal, resistiendo la imposición del puquina, hablada por los collas fundadores de Tiwanaku, y posteriormente del aimara, mucho antes de la llegada de los españoles (Adelaar 2004:350).

Como se vio anteriormente, se distinguen tres grupos entre los urus. De estos tres grupos, solamente los chipayas en el municipio de Chipaya en Oruro han logrado conservar el uru- chipaya como lengua de uso cotidiano. Esta variedad chipaya ha sido descrita recientemente por Cerrón-Palomino 2006. Puesto que en el censo de 2001 la pregunta sobre "lenguas que habla" fue hecha sin discriminación de edad, a diferencia de la pregunta sobre pertenencia (quince años y más), figuran en los resultados del censo más hablantes que personas autoidentificadas como urus. De allí que es más sensato basarse en la cifra inferida de 2.154 personas urus que dan Molina y Albó (2006). De acuerdo con estos autores, 1.800 personas dicen hablar uru, de las cuales 94 viven en ciudades y 1.706 en área rural. Esto significa que 84,3% de los urus hablaría la lengua, hecho que supone una alta lealtad lingüística (López 2006a:27). Hay una mayoría bilingüe uru-castellano y un tercio trilingüe uru-aimara-castellano (*ibid.*).

Según los datos que se recogen en la ficha Uru en el Atlas en DVD (2009) que acompaña este atlas, en el departamento de La Paz, 10 personas declaran hablar la lengua (no consta entre las respuestas registradas el nombre iru-itu). La variedad de los iru-itu está en virtual proceso de extinción irreversible (Cerrón-Palomino 2006:21), a través de un desplazamiento hacia el aimara y hacia el castellano. En una investigación sobre el uchumataqu de los iru-itus, Muysken (2002) no encontró entre la población masculina a ninguna persona capaz de responder preguntas sobre vocabulario, situación que dista mucho de lo consignado en el censo de 1992, donde la mitad de los iru-itus declararon hablar la lengua. Según Molina y Albó (2006:148), el uchumataqu en el municipio de Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz "es ahora ante todo un recurso de expresión y recuperación simbólica de su identidad", aunque, como consigna López (2006a:27), habría el "deseo de las autoridades originarias de promover la reactivación del uso activo de este idioma". Tal como alertan estos autores, en un proceso de recuperación de orgullo étnico, la autopercepción de la comunidad respecto a su lengua y su uso puede variar, de manera que es necesario tener cuidado en afirmar la extinción de esta lengua. Entre los uru-muratos esta situación ya se habría dado (Cerrón-Palomino 2006:21). Por otro lado, desde la información del Censo es difícil deducir qué variedad de chipaya hablan todos los demás que declaran hablar la lengua, los asentados en los departamentos de Oruro y La Paz, ya que las respuestas que constan son "chipaya", con excepción de justamente cuatro mujeres que hablarían uru-murato en la provincia Sebastián Pagador en Oruro.

La información recogida en el Atlas en DVD (2009) da cuenta de que en el departamento de Oruro, en distintas provincias, 1.509 hablarían chipaya. De éstas, en la provincia Atahuallpa, donde queda el municipio de Chipaya, hay 1.491 que afirman hablar la lengua, todas ellas registradas como pobladores rurales. Podemos pensar que la variedad uru que hablan es el chipaya. La lealtad lingüística chipaya, en este caso de 76%, se refleja también en la pirámide por grupos etarios, en la cual hay una base ancha de niños y jóvenes que declaran hablar la lengua.

DIFUSIÓN DE LENGUAS INDÍGENAS EN LOS ANDES BOLIVIANOS

Además de su presencia oral en los espacios públicos y en algunos medios de comunicación radial y televisiva en ciertas horas, el quechua y el aimara han ingresado a espacios formales como la educación pública y privada a través de la EIB en las modalidades establecidas por la Reforma Educativa, donde se han producido, publicado y difundido materiales didácticos y textos en estas lenguas. Es importante mencionar que desde 1984 se cuenta con alfabetos unificados oficiales para el quechua y el aimara, utilizados desde entonces en programas de educación formal y en la alfabetización. Sin embargo, instituciones religiosas y la Academia de Lengua Quechua persisten en la utilización de alfabetos más cercanos al castellano.

Tímidamente, pero con cada vez más fuerza, estas lenguas se enseñan en universidades públicas y también en universidades e instituciones privadas. En el plano de expansión lingüística y expansión de espacios de uso, y aunque puntualmente, el quechua ha ingresado a la academia a través del PROEIB Andes en la Universidad Mayor de San Simón, con la producción escrita de capítulos de resumen en tesis de maestría, ensayos y exposiciones orales. La Normal Católica en Cochabamba ofrece desde 2007 una especialidad en el nivel técnico superior: "Profesor de idiomas quechua-inglés", para maestros de educación secundaria; la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca es pionera de esta especialidad en el nivel de licenciatura desde hace más de una década.

Foto: Publicaciones del PROEIB Andes sobre lenguas y pueblos indígenas en los países andinos.

EDUCACIÓN

Con el retorno de la democracia en Bolivia en 1982, después de sucesivos gobiernos militares, las organizaciones campesinas (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB) y gremiales (Central Obrera Boliviana - COB, Confederación Nacional de Maestros de la Educación Rural de Bolivia - CONMERB) demandaron cambios en la educación castellanizante y asimiladora que era ofertada por el Estado boliviano, proponiendo la EIB para sus hijos.

En atención a estas demandas de las organizaciones populares, UNICEF y el Ministerio de Educación implementaron, entre 1990 y 1995, el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), en el nivel experimental, en áreas rurales de la región quechua, aimara y guaraní. Los sindicatos campesinos y de maestros rurales participaron en el diseño del proyecto, eligieron a los maestros y profesionales que luego nombraría el Ministerio de Educación y ejercieron control sobre las actividades del gobierno y de los maestros en las comunidades donde se realizaba el proyecto. Cuando, al cabo de cuatro años de diagnósticos y trabajos previos, y sobre la base del PEIB, el Estado boliviano se embarcó en la Reforma Educativa, Ley 1565, promulgada durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en 1994, implementada en 1996 y actualmente vigente, "los líderes indígenas consideraron que habían ganado una de las batallas más importantes hacia el reconocimiento nacional de uno de sus derechos fundamentales" (López 2006b:122).

Estableciendo como sus ejes la participación popular y la interculturalidad, la Reforma Educativa introdujo transformaciones en todo el sistema educativo, tanto curriculares como administrativas y de gestión. Se decretó la unificación del sistema educativo nacional, con carácter intercultural para todo el país, y bilingüe para las zonas donde predomina una lengua indígena. Se elaboró un enfoque de mantenimiento y desarrollo de las lenguas indígenas aimara,

Foto: Ulrike Wood-Sichra, La Paz, 2005.

quechua y guaraní en la educación, para población donde predominan estos idiomas, y se reglamentó la enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas para población castellano-hablante. Se elaboró un diseño curricular que reconoce y valora la diversidad social, cultural y lingüística del país, tanto para la educación básica como para la formación docente (10 de 22 institutos nacionales superiores se volvieron centros de formación de maestros en EIB).

Con la política nacional de participación popular en educación desde el nivel local hasta el nacional a través de juntas escolares, nucleares y consejos, en Bolivia se experimentó por primera vez en la educación pública la participación directa de las comunidades en procesos de planificación, gestión y fiscalización de la educación. Esta estructura de participación significó la creación por ley y la organización de cuatro Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPOs), dos andinos (quechua y aimara), uno de la zona de Chaco (guaraní) y el último amazónico (multiétnico), responsables de ejercer control social sobre la implementación de las políticas educativas y lingüísticas nacionales. Estos consejos son también producto de las demandas y reclamos indígenas y se han ido multiplicando hasta alcanzar un total de siete (se formaron entre 2005 y 2006 los Consejos Chiquitano, Moxeño y Guarayo).

En estos últimos años en que la mayoría indígena en Bolivia marca el panorama político y social del país, las nuevas demandas van por una EIB para la población no indígena castellano hablante que quedó excluida de la Reforma. El "modelo de dos vías" serviría para erradicar el monolinguismo y el monoculturalismo con el fin de "que las condiciones políticas y sociales de este país mejoren y [...] nuestra democracia incluya a todos y sea intercultural (Walter Gutiérrez, Septiembre 2004 en López 2006b:129). La obligación de los funcionarios públicos de ser bilingües en lengua indígena / castellano ha sido anunciada desde los inicios del Gobierno de Evo Morales y está incluida en la Nueva Constitución aprobada en referendum en enero de 2009. En la carta magna también se reconocen como oficiales 36 lenguas indígenas de Bolivia.

En el documento "En línea con la educación indígena; hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural" de los Consejos Educativos de Pueblos Originarios de 2004 también se destaca la demanda por la *educación propia* a través de una escuela que sea parte integral de la comunidad y los pueblos indígenas, en la cual se potencie un sentimiento de ciudadanía diferenciada o étnica antes que una asimilación a la sociedad nacional.

La política educativa del actual gobierno de Evo Morales se ha concentrado en propiciar la "Nueva Ley de la Educación Boliviana 'Avelino Siñani y Elizardo Pérez'", que en forma de Anteproyecto de Ley (MEyCs 2006) espera desde mediados del año 2006 su tratamiento y aprobación en el parlamento. En el Anteproyecto, se define el sistema educativo como plurinacional, correspondiente a un Estado Plurinacional boliviano, denominación adoptada también en el artículo 1 del Proyecto de la Nueva Constitución. En el capítulo sobre Educación, interculturalidad y derechos culturales (artículo 77-106) de la Constitución se caracteriza el sistema educativo en todos sus niveles y ámbitos como "intracultural, intercultural y plurilingüe".

Mientras la política educativa estuvo focalizada en los sectores poblacionales históricamente discriminados por la educación, como son los indígenas, solamente 10 de más de 3.000 escuelas urbanas públicas incorporaron programas interculturales y bilingües con la enseñanza de una lengua indígena como segunda lengua. Como se ha expuesto en las páginas anteriores, el país ha dejado de ser un enclave estático de comunidades y pueblos indígenas confinados a una ruralidad monolingüe. Bolivia plurilingüe urbana y migrante no estuvo ni está aún considerada en su real complejidad lingüística por las políticas educativas.

PERÚ ANDINO

LUIS ENRIQUE LÓPEZ Y FERNANDO GARCÍA

Los Andes centrales o meridionales, hoy Perú y Bolivia, fueron cuna de civilizaciones que dieron origen al estado inca, la mayor organización territorial económica y social de Sudamérica precolombina (Rostorowski 1988). Para Perú, los Andes representan el entorno geográfico y natural donde viven las mayores concentraciones humanas de las zonas rurales.

Cabe aclarar que hoy se establecen diferenciaciones geográficas y culturales entre Sierra y Costa que, al parecer, no fueron culturalmente tan determinantes antes de la Colonia en lo que refiere a la definición de lo andino, y, claro está, menos aún durante todo el tiempo de la expansión y ocupación incaica de los territorios de yungas o costeños que habían estado antes bajo control político, cultural y religioso de otras civilizaciones y señoríos (*ibid*). Hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, continuaban hablándose en el Perú lenguas de esas civilizaciones como el mochica o el tallán, por ejemplo. La estructura multiétnica que logró construir el Estado Inca permitió no sólo la conservación sino la convivencia de sociedades diferenciadas dentro del mismo, bajo un reconocido régimen de complementariedad cultural y lingüística, pero también religiosa, y sobre la base de complejos sistemas de alianzas y de convencimiento, y no sólo como producto de las guerras de conquista. Lo que al parecer unificó al Estado fue el sistema político-organizativo, así como los mecanismos administrativos, tributarios y también poblacionales, como el de los mitimaes, mencionado ya varias veces en este capítulo. Fue en ese marco complejo, y a veces poco entendible desde la lógica hegemónica contemporánea, que se llevó a cabo ese proceso de síntesis cultural incaico, en cuyo seno se dio una diversidad idiomática singular, reconocida ampliamente por los cronistas (Cerrón-Palomino 1988) y hoy reducida a sólo dos familias lingüísticas y tres lenguas en el actual territorio andino peruano. Desde una mirada restringida, cuando hoy hablamos de las civilizaciones andinas, nos centramos sólo en aquellas incrustadas en los valles interandinos, las punas y las mesetas altiplánicas, olvidándonos que los pobladores andinos y sus lenguas también han estado y están presentes en la mayoría de los escenarios socioculturales del país.

En este medio, las antiguas civilizaciones andinas lograron aprovechar las condiciones ecológicas de la zona quechua (valles interandinos) y la puna (planicies altas) para domesticar y cultivar numerosas variedades de maíz y papa, productos fundamentales de la dieta andina, y también de la alimentación mundial. Asimismo, esta zona permite la vida de camélidos necesarios para la alimentación y la obtención de lana para los tejidos (Murra 1999). Sin embargo, la riqueza agrícola y la fauna de los Andes no se limitan a los recursos mencionados. La variedad de pisos ecológicos, conformada por la presencia de hasta tres ramales de la Cordillera de los Andes en el espacio peruano-boliviano, hace posible la producción de una gran diversidad de productos agrícolas y el desarrollo de pueblos poseedores de una gran pluralidad de expresiones culturales y sociales. A ello se añade la lógica de complementariedad ya anotada, que determinó que una comunidad andina dada tuviera también parcelas o espacios de producción en los yungas, o tierras más bajas y cálidas, al oriente y al occidente de los Andes (*ibid.*), y que esta subsidiariedad incluso se extendiera al intercambio de productos marinos con los pobladores que allí vivían (véase la sección Chile de este capítulo). Las prácticas de intercambio y hoy comercialización de productos marinos en la sierra peruana perviven hasta el día de hoy, cuando es posible encontrar la venta de algas y moluscos en los mercados de Cuzco y Puno, por ejemplo, y sobre los 3.300 m.s.n.m.

MULTILINGÜISMO, PLURIDIALECTALISMO Y UNIFICACIÓN IDIOMÁTICA DEL IMPERIO INCA

Gracias a la política idiomática incaica se había logrado unificar al imperio, por lo menos en el nivel de la administración. Dicha unificación, sin embargo, se había conseguido, en buena parte, teniendo como fondo la difusión previa del quechua. De allí que cuando Cieza […] señala que "en tiempo de pocos años se savía y usava una lengua en más de mill y dozientas leguas", hay que entender que, a excepción de la periferia […] el eje troncal del territorio incaico se hallaba ya quechuizado plena o parcialmente […]. Por lo demás, dependiendo de la relativa duración de la conquista y dominación de los pueblos periféricos, que en algunos casos no pasaba del lapso de dos generaciones, la política oficial de quechuización habría tenido mayor o menor éxito. En muchos casos, […] aparte de su conocimiento por parte de los señores y funcionarios locales, la lengua era totalmente ajena al resto de la población. Por debajo del vehículo administrativo común corrían en boca de la multitud de etnias sometidas tanto los dialectos locales de quechua como los del aru, así como también las lenguas de filiación diferente. De esta manera, la lengua de la administración cuzqueña actuaba como un dialecto superestratístico allí donde se hablaba quechua y como segunda lengua entre los gobernantes y funcionarios locales de distinto idioma. De otro lado, el grado de pluridialectalismo y plurilingüismo descrito cobraba sin duda alguna mayor complejidad en virtud de la política incaica de los mitimaes. Como se sabe, por medio de esta medida destinada, entre otros aspectos, a preservar el orden interno de las colonias, grupos íntegros eran trasladados de su lugar de origen a otras comarcas de lengua o dialecto diferente. Dependiendo de su número, que en algunos casos podían pasar fácilmente los tres mil, las poblaciones transportadas tendrían mayor o menor éxito en la preservación de sus lenguas o dialectos originales.

Tomado de Rodolfo Cerrón-Palomino. 1988.
"Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino".

El territorio del Perú actual y una parte de Bolivia conforman quizá el segmento andino más característico y conocido por los horizontes culturales que se desarrollaron en su seno. El carácter marcadamente andino del Perú, desde el nacimiento de la República en el siglo XIX, tal vez no ha permitido apreciar en su verdadero valor a otros pueblos milenarios que viven en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes y en la Amazonía, civilizaciones que muestran una diversidad cultural, social y lingüística que enriquece la pluralidad del país.

DEMOGRAFÍA

Los datos censales de Perú con información pertinente sobre las lenguas se encuentran sobre todo en los Censos de 1981 y 1993. Los resultados más recientes son del censo de 2007 aunque se dieron a conocer a mediados de 2008. Existen varios problemas para comparar la variación intercensal, pues hubo cambios en la pregunta utilizada. Mientras que en 1981 el objetivo era establecer las lenguas habladas, en 1993 se indagó acerca de la lengua materna, y en 2007 sobre la lengua aprendida en la niñez.

En 1993, casi 20% de la población de cinco años y más era hablante materno de lenguas indígenas. Los hablantes de quechua y aimara de cinco años y más habrían constituido 96,39% del total de hablantes de lenguas indígenas. La cifra que el Censo registra de hablantes de lenguas indígenas sería conservadora, teniendo en cuenta que en los censos los pobladores tienen reticencias para reconocerse como hablantes de lenguas indígenas, por el bajo prestigio social que aún marca a estos idiomas y a sus hablantes.

Las regiones que a 2007 cuentan con mayor presencia relativa de población de cinco años y más hablantes maternos de quechua son, en ese orden: Apurímac, Huancavelica, Ayacucho, Cuzco, Puno, Ancash y Huánuco.
El quechua se habla también, aunque en menor grado, en las otras 18 regiones del país. Así, por ejemplo, habría hoy en la región de Lima un poco más de medio millón de quechua hablantes, de los cuales 95% está en Lima Metropolitana (INEI 2008). La cantidad de población de habla quechua en Lima se acerca cada vez más a la que existe en toda la región del Cuzco: ciudad y provincias. Por cierto, Lima constituye hoy la localidad peruana con la más alta presencia de quechua hablantes, en términos absolutos.

Foto: Thomas Quine, *Madre e hija.*

Mapa VII.5 **Pueblos indígenas en el Perú andino**

- Aymara
- Jacaru
- Quechua

Fuente: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

Para 2007, quienes aprendieron el quechua como lengua materna representaban 13,2% de la población nacional, los aimara hablantes maternos, 1,8%, y los que adquirieron el castellano en el hogar, 83,8%; el resto, 0,9%, estaría conformado por los hablantes maternos de otra lengua originaria (INEI 2008).

Entre 1993 y 2007, el porcentaje de quienes aprendieron a hablar en castellano aumentó 3,6%, mientras que el porcentaje de quienes tienen el quechua como primera lengua disminuyó 3,3%, para el aimara llegó a sólo 0,5%. Sin embargo, en términos absolutos la población quechua hablante materna se incrementó en casi cien mil habitantes en los catorce años del periodo intercensal. La población aimara hablante también creció en unas diecinueve mil personas, aunque en términos relativos haya experimentado una disminución de medio punto porcentual, de 2,3 a 1,8% (*ibid.*). Resulta interesante anotar, frente a la disminución relativa del número de personas que aprende a hablar en una lengua indígena, que los hablantes maternos de otros idiomas indígenas crecieron en casi 100% en el período intercensal, de 19.096 a 39.337; esto es, de 0,1 a 0,2% del total nacional (*ibid.*). La diferencia entre el comportamiento de la población aimara y de la quechua se ve, por cierto, influida por el mayor o menor grado de autoafirmación étnica y, por ende, de mayor o menor vergüenza étnica o lingüística, producto del sentimiento colonial aún vigente.

Estos valores varían cuando se compara el comportamiento de la zona urbana. Como es de esperar, en todos los casos es mayor el porcentaje de quechua hablantes y aimara hablantes maternos en el ámbito rural que en el urbano. Por ejemplo, mientras que 9,3% de la población nacional aprende el quechua en el hogar urbano, en el medio rural esta proporción se incrementa hasta alcanzar 37,5%, siendo el comportamiento del aimara similar (*ibid.*).

En lo tocante a las diferencias que existen según el sexo de los entrevistados, más mujeres que hombres tienen al quechua y al aimara como lengua materna, tanto en el ámbito urbano como en el rural (*ibid.*).

En el caso del aimara, se registra la presencia de hablantes maternos de esta lengua en 17 regiones del país, con especial énfasis en cinco: Puno, Tacna, Moquegua y Arequipa, todas parte o cercanas al espacio geocultural altiplánico tradicional aimara. Sin embargo, también se encuentra población aimara en Lima, en números que superan a aquellos de espacios "tradicionales" como Moquegua y Arequipa.

En todos los casos, se observa una disminución intercensal de la población andina que aprende a hablar en un idioma indígena.

Sólo dos de 25 regiones registran una presencia quechua menor a las mil personas de cinco años y más: Tumbes, en la costa norte, y Amazonas, en el noreste amazónico, ambas fronterizas con provincias ecuatorianas castellano hablantes. Y es que, en rigor, la Costa peruana es un constructo político-ideológico utilizado en el largo proceso republicano de desindigenización y desandinización mental de Perú; la construcción de esta región natural, como así se la llama, no responde necesaria ni únicamente a criterios ecológicos. Salvo Tumbes, en el extremo norte peruano, no hay departamento costeño alguno que no contenga territorios de altura, en las zonas denominadas quechua y puna, por lo que no debería sorprender la presencia costeña de población "serrana" aimara y quechua hablante. Un caso paradigmático es el del departamento de Arequipa, cuya faja costera es reducida y cuya población mayoritaria habita sobre los 2.000 m.s.n.m.

En el caso aimara, únicamente dos regiones costeñas no registran población aimara: Tumbes y Piura, ambas en la costa norte. A diferencia de lo que ocurre en Bolivia, en Perú los aimaras no parecen desplazarse hacia tierras amazónicas, salvo, claro está en aquellas cercanas al lago Titicaca, como las ubicadas en la provincia de Sandia del departamento de Puno, que sí atrae migrantes aimaras para trabajar en la extracción minera. Lo mismo parece ocurrir en el departamento de Madre de Dios.

Cuadro VII.20 **Población de cinco años y más que aprendió a hablar en quechua, 1993 y 2007**

DEPARTAMENTO	CENSO 1993	CENSO 2007	DIFERENCIA %
Madre de Dios	13.687	16.780	22,60
Huancavelica	216.385	259.274	19,82
Ayacucho	297.727	347.408	16,69
Moquegua	12.580	14.539	15,57
Arequipa	140.535	160.636	14,30
Huanuco	172.749	194.811	12,77
Puno	405.596	441.780	8,92
Apurímac	245.953	255.558	3,91
Provincia Constitucional del Callao	34.916	36.266	3,87
Ancash	300.433	302.649	0,74
Tacna	6.847	6.814	-0,48
Cuzco	560.101	545.008	-2,69
Lambayeque	23.098	21.829	-5,49
Junín	116.703	106.565	-8,69
Ica	32.999	29.564	-10,41
Lima	547.397	476.388	-12,97
Ucayali	7.234	5.944	-17,83
Pasco	22.114	16.816	-23,96
San Martín	11.893	8.299	-30,22
Loreto	9.603	5.635	-41,32
La Libertad	4.928	2.730	-44,60
Tumbes	563	276	-50,98
Piura	2.717	1.192	-56,13
Amazonas	1.050	446	-57,52
Cajamarca	11.666	4.930	-57,74
Total	**3.1999.474**	**3.262.137**	**10,19**

Nota. Las regiones han sido ordenadas en orden decreciente, colocando en primer lugar aquellas en las que se incrementa el número de quechua-hablantes, seguidas de aquellas cuya población quechua-hablante decrece.

Fuente: Atlas en DVD (2009), INEI 2008.

En cuanto al quechua, uno de los datos más sobresalientes del cambio ocurrido en el periodo intercensal tiene que ver con el crecimiento de la población con lengua materna quechua en algunas regiones, y su decrecimiento en otras, aun cuando en términos generales la población quechua hablante siga en aumento, no así en términos absolutos. Madre de Dios, Huancavelica y Ayacucho crecen muy seguramente por razones diferentes: Huancavelica y Ayacucho, por el retorno de población quechua desde Lima, solucionados los problemas de inseguridad interna en esa región debidos a la guerra interna que la azotaba; de allí tal vez la disminución significativa que evidencia Lima; mientras que Madre de Dios aumenta, muy probablemente, por la migración económica de la sierra hacia las tierras bajas. Arequipa y el Callao probablemente se inscriban en este último rubro. Sorprende, de un lado, que las regiones costeñas con mayor crecimiento económico en al menos los últimos dos lustros (Ica, Lambayeque y La Libertad –esta última con un decrecimiento que se aproxima a 50%–) no atraigan población quechua hablante, aunque probablemente en este caso estemos ante una evidencia más de vergüenza étnica e idiomática. De otro lado, no deja de preocupar la disminución de quechua hablantes en el Cuzco, pese a la alta tasa de natalidad infantil que caracteriza a esta región. Finalmente, el proceso de desplazamiento continúa aceleradamente en Cajamarca.

PUEBLOS INDÍGENAS EN LOS ANDES PERUANOS

Como en el caso del Ecuador, la región andina de Perú muestra un proceso de expansión del quechua unos siglos antes de la expansión del Estado Inca (Cerrón-Palomino 1987). A la llegada de los europeos en el siglo XVI, se reportó todavía la vigencia de lenguas locales distintas a la quechua, definida en ese momento como la "lengua general". El multilingüismo de esa época, especialmente de los Andes centrales y sureños del Perú, corresponde sin duda a la existencia de distintos pueblos y unidades étnicas de carácter local y regional. Hasta ahora se conservan los nombres de estas unidades, que paulatinamente se quechuizaron y se castellanizaron.

Algunas entidades étnicas se mencionan en los documentos tempranos de la Colonia, y muchas denominaciones referidas a ellas se conservan en los topónimos que pueblan gran parte de la región andina. Por ejemplo, Murra (1975) señala el nombre de unidades étnicas de distintas dimensiones poblacionales que practicaban el control de diversos pisos ecológicos, sistema aún vigente, en muchas comunidades andinas. Así, menciona unidades étnicas pequeñas como los grupos chupaychus en Huanuco y los yarushs en Pasco. Analiza también el caso de reinos lacustres de habla aimara como los lupaqas y los pacaxas o pacajes. En la Costa también había pequeños reinos que tenían sus territorios en las alturas serranas, como los yungas, los yauyus y los cantas. Parece que este sistema, de control de variados pisos ecológicos era una práctica preinca. Para hacer posible este sistema era necesario garantizar un dominio multirregional, pues algunos territorios sólo eran franjas de transición a otros pisos, y algunos pisos ecológicos eran aprovechados por varias etnias o conglomerados de reinos.

La movilización de poblaciones completas a través de los mitmaqkuna, o mitimaes, realizada por los Incas puede haber sido una causa adicional del establecimiento de diversos grupos de habla quechua en el norte de Perú y en el actual territorio de Ecuador, además de la expansión temprana de esa lengua en tiempos preincaicos, a raíz de su uso como lengua franca para el intercambio de productos por los mercaderes chinchas. Este proceso de *quechuización* de los Andes ecuatorianos habría dado origen a la posterior *quechuización* de los llanos amazónicos ecuatorianos y peruanos, incluidas las cuencas de los ríos Tigre, Napo y Putumayo, donde viven actualmente poblaciones kichwa hablantes.

Hoy la población andina en Perú no se limita a las áreas rurales y urbanas de todo el espacio cordillerano y altiplánico, sino que ha vuelto a retomar espacios costeños, como los que también ocupaba en tiempos incásicos. Cada vez, por ejemplo, es más importante la presencia aimara en la vida y la economía de departamentos costeños como Tacna, Moquegua y Arequipa, en el extremo sur peruano, expandiendo su influencia cultural de este a oeste y de arri-

ba hacia abajo, desde la Meseta del Collao hasta el mar, hecho que a la vez realimenta sentimientos panaimaras con quienes viven en lo que hoy es Chile. De igual modo, Lima consigna una importante presencia quechua, como también lo hacen otras ciudades costeñas como Ica, en el sur, y Chimbote, Trujillo y Chiclayo en el norte. Los aimaras en Lima también aportan de manera importante a la economía de la región (Suxo 2007), como también lo hacen a las de Arequipa, Moquegua y Tacna.

Según el Ministerio de Educación (2005), en el Registro Oficial de las Comunidades de la República, abierto desde 1925, existen hasta el año 2000 más de 5.660 comunidades reconocidas. La misma fuente indica que la población indígena no se restringe ciertamente a las comunidades inscritas, sino que hay un número no determinado de personas de ascendencia indígena en contextos urbanos y rurales de todas las regiones del país que no están registrados por carecer de organización o por alternar su residencia entre el campo y la ciudad. Igualmente se reconoce que la diversidad social evidente del país forma parte del debate contra un viejo paradigma seudoigualitario del discurso dominante que concibe a Perú como un país de "mestizos" (*ibid.*).

Como el censo de 2007 consigna solamente la lengua indígena de las poblaciones andinas, y éstas son por lo regular catalogadas con la denominación genérica de "campesinos" o "serranos", no es posible distinguir étnicamente a sus hablantes. Asimismo, estas poblaciones hablan, en su gran mayoría, distintas variantes del quechua, razón por la cual se las distingue por la región geográfico-dialectal en la que habitan. Para dicha distinción se puede echar mano de las variedades supralectales identificadas en 1975, en la Ley de Oficialización del Quechua, a las cuales podría obviamente incluirse, sobre la base del mismo criterio de diferenciación dialectal, distinciones cada vez más finas, como las que se consignan en el siguiente acápite. En el caso andino, las variedades supralectales serían cinco: Cuzco-Collao, Ayacucho-Chanca, Junín-Huanca, Ancash-Huailas y Cajamarca-Cañaris.

Durante los últimos veinte años ha comenzado a surgir un movimiento de *visibilización* de los pueblos indígenas andinos en el país. Las movilizaciones masivas de poblaciones indígenas en México, Ecuador y Bolivia, la aprobación de instrumentos legales internacionales de protección y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el mundo y el interés general en la riqueza cultural de estos pueblos sobre la conservación del medio ambiente, son algunas de las causas para estos procesos de reconocimiento público. No obstante, es menester reconocer que en el Perú andino, a diferencia del amazónico, no han surgido aún movimientos etnopolíticos de igual calibre que los que marcan hoy la historia política de los países mencionados.

Foto: Fernando Garcia, *Llevando paqpa,* Comunidad de Aucara, Ayacucho, Perú, 2005.

LENGUAS EN EL PERÚ ANDINO

La mayor parte de las variantes de lenguas quechuas se ubican en territorio peruano, por ser éste el más probable lugar de origen de estas hablas. En la relación de variantes se usarán los datos proporcionados por Cerrón-Palomino (1987). Existen dos grandes grupos de lenguas quechuas: Grupo Huáihuash o Quechua I y Grupo Huámpuy o Quechua II, y varios subgrupos o complejos dialectales dentro de cada uno.

Con relación a la familia aimara, Cerrón-Palomino (2000) sugiere que la misma presenta una rama central o tupina, que comprende al jacaru y cauqui como variantes, así como una rama sureña o collavina. La familia Aimara es también conocida como Jaqi (Hardmann 1978) y Aru (Torero 1972).

Cuadro VII.21 **Lenguas andinas de Perú y sus variantes**

GRUPO	VARIANTE	UBICACIÓN
Quechua Central	Pacaraos	Provincia Huaral (Lima).
	Huailas-Conchucos	Región Ancash.
	Alto Pativilca - Alto Marañón - Alto Huallaga	Provincia de Bolognesi (Ancash), provincia de Cajatambo y el distrito de Ámbar en la provincia de Chancay (Lima), provincia de Dos de Mayo (Huánuco) y provincias de Ambo, Huánuco y Pachitea (Huánuco).
	Yaru	Cajatambo y serranías de Chancay (Lima), región de Pasco y provincias de Junín, Yauli y Tarma (Junín).
	Jauja-Huanca	Provincias de Jauja, Concepción y Huancayo (Junín).
	Huangáscar-Topará	Río Topará (frontera de Lima e Ica), sur de Yauyos y distrito de Chavín de Topará en la provincia de Chincha (Ica).
Quechua Sureño Norteño	Yúngay Central	Laraos, Lincha, Apurí, Mandeán y Chocos (Lima).
	Cañaris-Incahuasi	Provincias de Ferreñafe y Lambayeque (Lambayeque) y provincias de Jaén y Cutervo (Cajamarca).
	Cajamarca	Provincias de Cajamarca y Hualgáyoc (Cajamarca).
	Amazonense	Provincias de Chachapoyas y Luya (Amazonas).
	Sanmartinense	Provincias de Lamas y San Martín (San Martín).
	Ayacuchano	Región Ayacucho, región Huancavelica y parte de la región Apurímac.
	Cuzqueño	Parte de la región Apurímac, toda la región Cuzco, provincias altas de la región Arequipa, varias provincias de la región Puno, provincia de Sánchez Cerro (Moquegua).
Aimara Central	Jacaru y cauqui	Localidades de Tupe, Aiza y Colca (distrito de Tupe) y en Cachuy (distrito de Catahuasi) en región Lima.
Aimara Sureño	Collavina	Región Puno (provincias de Huancané, Moho, Puno, El Collao, Yunguyo y Chucuito), en Moquegua (provincia Mariscal Nieto) y en Tacna (provincias de Candarave, Jorge Basadre y Tarata).

FUENTES: Cerrón-Palomino (1987) y (2000).

En cuanto a la vitalidad de las lenguas andinas, Chirinos (1998) sostiene que, al analizar las tendencias que muestran los datos censales, se puede ver que en las capitales departamentales (ahora regionales) la pérdida de las lenguas andinas es bastante acelerada. Sin embargo, la presencia de las lenguas andinas en las zonas rurales haría que el proceso de sustitución tarde muchos años. Así mismo, sostiene que si se toma en cuenta el índice de crecimiento natural de quechuahablantes (25% en las zonas rurales en los próximos diez años), se puede calcular que el número absoluto de quechua-hablantes aumentará en 5%.

Así mismo, después de veinte años encontramos el traslado masivo de hablantes de quechua y aimara a Lima y otras ciudades principales, y procesos de etnogénesis entre los hijos de pobladores andinos nacidos en las ciudades que se adscriben a la herencia cultural y lingüística de sus padres o abuelos (véase, por ejemplo, Suxo 2007, para el caso aimara en Lima).

Preocupa, sin embargo, la pérdida generacional de las lenguas andinas y que los más jóvenes y los niños sean cada vez más castellano hablantes y menos quechua y aimara hablantes. Cabe diferenciar, sin embargo, que los porcentajes de pérdida son, por lo regular, mayores entre los quechuas.

En un estudio etnográfico realizado a fines de los años noventa, García determinó que, en su comunidad de origen, Aucará, en el departamento de Ayacucho, a 3.250 m.s.n.m, los cambios políticos y sociales derivados de la guerra interna, la migración hacia la zona urbana, incluso hacia urbes costeñas, pero también la llegada del teléfono y de la televisión, en trasmisión directa desde Lima crearon el contexto para una mayor castellanización de la zona. "A grandes rasgos, se puede notar que la población mayor de veinte años en su mayoría es bilingüe en quechua y castellano. En este segmento de la población se nota claramente la alternancia de código [code-switching]" (García 2005:79). También detectó que las mujeres mayores de cincuenta años mantenían un uso activo del quechua, aunque se evidenciaba en ellas un conocimiento pasivo del castellano; que la población menor de veinte años era por lo general bilingüe, y que incluso había un porcentaje creciente de niños monolingües castellano hablantes. Influye en la modificación de los patrones lingüísticos comunitarios la llegada de profesores y funcionarios castellano-hablantes monolingües. En Aucara existiría un bilingüismo con diglosia, en desmedro de la lengua ancestral.

Por su parte, Carbajal (2005) determinó que en Q'iru, una de las áreas tradicionales del departamento de Cuzco, y en muchos sentidos paradigmática de la quechuidad rural, en el plano social se mantenía un comportamiento comunitario monolingüe, aun cuando en lo individual se dieran casos de bilingüismo de quechua y castellano. El bilingüismo caracteriza sobre todo a los jóvenes q'irus, quienes salen de la comunidad para, entre otras cosas, realizar trámites para la misma. El mantenimiento del uso predominante del quechua en la comunidad le exige a ésta contar con algunos mediadores culturales bilingües, aun para reafirmar su condición comunitaria monolingüe quechua, reafirmar su etnicidad y resistir a la castellanización. En una de las dos comunidades estudiadas de esta región, el bilingüismo sería mayor, dada la creciente insatisfacción de los jóvenes con la vida comunitaria y su creciente conciencia de que sólo en las ciudades y los pueblos intermedios se puede conseguir mejores condiciones de vida. Los de la comunidad más tradicional resisten, apelando a mecanismos tradicionales, como el control de diversos pisos ecológicos, para complementar la economía y la dieta comunitarias. No obstante, el mayor contacto con la ciudad, el turismo, la radio y las sectas religiosas son factores de "modernización" que erosionan gradualmente la lealtad lingüística y cultural (*ibid.*).

Un caso extremo es el de los aimaras residentes en Lima (Suxo 2005). Se encontró que si bien las mujeres, sobre todo las mayores, usaban el aimara en la comunicación informal en el hogar, ni ellas ni sus maridos necesariamente transmitían la lengua originaria a los hijos. Ello ocurre aun cuando el contexto está fuertemente marcado por un notorio proceso identitario aimara, que bien podría calificarse de etnogénesis, pero desde una perspectiva diferente, urbana y condicionada por el emprendimiento económico aimara.

EDUCACIÓN

Desde la primera mitad del siglo XX, el Estado peruano mostró preocupación respecto de la educación de las poblaciones indígenas, sobre todo a raíz del llamado "problema del indio". Pero, la atención oficial hacia las lenguas indígenas tomó un carácter particular sólo cuando el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) inició sus actividades en 1953 para supuestamente realizar investigaciones lingüísticas y hacer capacitación docente (Trapnell 1985). Por contrato con el gobierno, el ILV extendió el sistema educativo sobre todo en la Amazonía, donde en rigor la escuela llegó de la mano de los misioneros de esta institución proselitista.

Sólo en el marco de la Revolución Peruana (1968-1980), de corte socialista, en 1975, se formuló la Política Nacional de Educación Bilingüe en el marco de una reforma educativa integral, impulsada y respaldada por numerosos intelectuales progresistas peruanos. En esta etapa singular de reconocimiento del carácter indígena del país, se construyó un contexto de aceptación de las lenguas indígenas como instrumentos de comunicación en las aulas. Si bien esta política no se denominó intercultural, se dirigió la acción educativa hacia la recuperación social de la población indígena y campesina, planteando incluso la relación entre problemática cultural y económica,

Foto: Portada Paqucha 1. Libro de quechua para 2do primaria. Asociación Pukllasunchis. Cusco. 2002.

así como también la promoción de las culturas indígenas (Perú 1975), sobre todo de la andina y, fundamentalmente, de la quechua, como raíz de la nación y como soporte de un nuevo desarrollo nacional. De entonces data la inscripción oficial de lo andino, y lo indígena por extensión, en la música y las artes en general en la propia capital de la República. En 1976, un escultor indígena ayacuchano y quechua hablante, Joaquín López Antay, recibió por primera vez el premio nacional de cultura por la producción de retablos de fuerte arraigo popular.

Durante el régimen militar de Velasco Alvarado también se oficializó la lengua quechua, mediante Decreto Ley 21156 del 27 de mayo de 1975. Esta medida, considerada por algunos como populista y demagógica por no haber tomado suficientemente en cuenta consideraciones técnicas y políticas que condicionaban la puesta en vigencia de la oficialización, inspiró procesos de valoración de la lengua por parte de sus hablantes, y cumplió sobre todo un papel simbólico y social de importancia, cuyos efectos permanecen hasta hoy.

A partir de esta ley y del desarrollo de numerosos proyectos de educación bilingüe se gestó la unificación de los alfabetos de las distintas variedades quechuas, desde una perspectiva de estandarización que la Academia peruana planteaba como prolegómeno de la oficialización o también a raíz de ella. Un primer Alfabeto Básico Quechua fue oficializado mediante Ley el 16 de octubre de 1975 (Cerrón-Palomino 1992), y el Ministerio de Educación produjo y distribuyó gramáticas y diccionarios bilingües para el consumo popular, en cinco variedades quechuas supralectales identificadas por la ley: Cuzco-Collao, Ayacucho-Chanca, Junín-Huanca, Ancash-Huailas y Cajamarca-Cañaris, que incluía la variedad oriental de San Martín. Diez años después, y como producto de la implementación de procesos educativos bilingües (1975-1985), el gobierno peruano oficializó los alfabetos quechua y aimara, mediante R.M. 1218-85-ED del 18 de noviembre de 1985 (Cerrón-Palomino 2008). Si bien de base más ancha que el de 1975, este alfabeto tampoco tomó suficientemente en cuenta ni el sentir ni las percepciones y prácticas de la población quechua hablante, particularmente de quienes hablaban y escribían la variante cuzqueña. Desde entonces, y bajo el impulso de la Academia Peruana de la Lengua Quechua de Cuzco, en alianza con el ILV, se desató la bien documentada y persistente guerra de las vocales (*cf.* Jung y López 1987, Cerrón-Palomino 1992, Hornberger 1995), que separa a lingüistas de activistas y escribidores quechuas.

Después de más de treinta años del primer alfabeto quechua oficial, persisten discrepancias respecto al uso de las vocales "e" y "o", con posiciones en favor o en contra del "pentavocalismo" o del "trivocalismo", lo que ha inhibido una mayor producción escrita en algunas variedades quechuas. Sin embargo, el debate ha servido para hacer del quechua un tema público, al menos entre instituciones del Estado, universidades, intelectuales y profesores.

La constitución vigente (1993) reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural. Asimismo, declara que "son idiomas oficiales el castellano, y, en las zonas donde predominen, también el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley". Igualmente, la nueva Ley General de Educación de 2003 garantiza el aprendizaje en lengua materna, lo cual debería implicar que en todo pueblo indígena los niños ejerzan el derecho a aprender en su lengua. La nueva ley, además, cambia la clásica denominación de educación bilingüe intercultural a educación intercultural bilingüe (EIB) y reconoce la educación comunitaria.

El convenio 169 de la OIT, ratificado por Resolución Legislativa del 2 de diciembre de 1993 y en vigencia desde el 02.01.1995, ratifica el derecho de los niños a aprender a leer y escribir en la lengua indígena o en la que más comúnmente se hable en su grupo, prescribiendo además el papel que los conocimientos indígenas desempeñan en la educación. Una ley de 2002 establece un régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos, reconociéndose por primera vez la propiedad intelectual indígena (Ley 27811). No obstante, se ha hecho caso omiso de esta norma al negociar acuerdos de libre comercio.

Recientemente, algunos gobiernos regionales han emitido normas para oficializar las lenguas indígenas habladas en sus territorios. La más reciente es la del 19 de marzo de 2008 del Gobierno Regional de Ayacucho, que reconoce al castellano, al quechua y al asháninka como

lenguas oficiales, disponiendo la enseñanza obligatoria de quechua y asháninka desde el primer grado de primaria hasta el quinto de secundaria. El Gobierno de Cuzco, el 30 de diciembre de 2007, estableció "el idioma Quechua como curso de enseñanza obligatorio en todos los niveles y modalidades de educación de la Región", y prescribió que toda autoridad y servidor público sepa un "quechua básico". Por su parte, el de Apurímac, el 26 de julio de 2007, dispuso el empleo obligatorio de "nomenclatura bilingüe castellano-quechua" por las instituciones públicas, en la documentación, publicidad regional, material impreso, carteles, letreros y medios de comunicación en general, respetando las variaciones locales.

del siglo pasado, por acción de maestros de base (López 1988a). Sólo en 1965 vendrían los proyectos quechuas del ILV, comenzando por Ayacucho y extendiéndose a Ancash, Cajamarca, Cerro de Pasco, Huánuco, Junín, Lambayeque y San Martín (Hornberger y King 1996). Los programas andinos de educación bilingüe mejor documentados se iniciaron en 1964 en Ayacucho (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), y en 1979 en Puno (Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, ejecutado por la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y el Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE). Ellos marcaron el surgimiento de una serie de iniciativas de educación bilingüe a cargo de instituciones privadas u oficiales,

LA VITALIDAD DEL QUECHUA

A pesar de los malos augurios, el quechua continúa siendo hoy la lengua de millones de hablantes en el Perú y otros países sudamericanos. Los quechua hablantes se han desplazado mucho por el Perú en los últimos 30 años, al punto que Lima se ha convertido en el lugar que concentra la mayor cantidad de quechua -en el mundo (más de medio millón). El impacto de este desplazamiento –sobre el quechua y sobre el castellano– es, sin duda, enorme, aunque todavía no lo conocemos bien. Asimismo, la masiva migración andina ha enfrentado a los hablantes de la gran ciudad, pertinaces monolingües, con el uso del quechua en escenarios oficiales. Pero también ha sido ésta la ocasión para que los quechua hablantes se encuentren directamente con la variada oferta cultural que la ciudad ofrece, y para que se inserten ellos mismos en una tradición cosmopolita. Los resultados de este encuentro son complejos y variados, y están seguramente salpicados de éxitos y de fracasos.

Tomado de: www.lapenalinguistica.blogspot.com/2008/04/la-vitalidad-del-quechua.html. Consulta el 12.10.08.

El sistema escolar en las áreas rurales andinas se comenzó a instaurar a fines del siglo XIX, enfocándose en la castellanización e "integración" –más bien asimilación– de la población indígena hacia el país idealizado por las clases dominantes. La llamada educación bilingüe se implantó en la región andina peruana desde los años treinta

en convenio con la cooperación internacional. Todas han tenido duración limitada, sin constituirse en parte integral e institucionalizada del sistema oficial, aunque sí han logrado influir en las políticas nacionales de educación bilingüe y en las de EIB de las décadas de los años ochenta, noventa, hasta la última dictada en 2001.

DEL DICHO AL HECHO

El desarrollo de la EIB ocurre en un contexto sociopolítico en el cual el actual régimen peruano (2005-2010) parece haber optado por dar la espalda a la diversidad sociocultural y lingüística inherente a Perú. Existen leyes y disposiciones de distinto nivel que no se cumplen, lo que evidencia una falta de voluntad política con respecto a la EIB y a los pueblos indígenas en general (López 2007, Trapnell 2008). Por lo demás, en los últimos dos años se han implementado medidas que evidencian un deliberado desconocimiento de aquello que ya se sabía desde que se implementan programas de educación bilingüe hace ya más de treinta años: *a)* se aplicaron pruebas estandarizadas de comprensión lectora sólo en castellano a niños indígenas vernáculo-hablantes que asistían a escuelas bilingües, desconociendo que ellos aprendían a leer en su lengua materna; *b)* se desconocieron disposiciones vigentes de acción afirmativa que posibilitaban que jóvenes indígenas se formaran como maestros bilingües, lo que redundó en una disminución sustancial de los candidatos indígenas a maestros, y *c)* se aplicaron pruebas, igualmente estandarizadas, para la contratación de maestros, que desconocen y no toman en cuenta las competencias específicas que un docente bilingüe requiere para atender a educandos indígenas en su propia lengua y desde su propia cultura (Trapnell 2008). "La experiencia nos lleva a pensar que lejos de mejorar la calidad educativa, las normas emitidas por el MED la debilitarán al promover el incremento de los índices de deserción y repitencia. El Ministro parece haber olvidado que la comunicación es un tema central en todo proceso educativo. [...En muchas] disposiciones emitidas por el gobierno se observa una absoluta falta de sensibilidad frente a la realidad pluricultural y multilingüe del país. La pregunta inevitable es cómo se piensa desarrollar una educación de calidad de espaldas a ella" (*ibid:* 48). Por lo demás, cabe también preguntarse dónde y cómo quedan los derechos indígenas aceptados internacionalmente, cuyo reconocimiento el Perú impulsó, contribuyó a formular y aprobó en la Asamblea General de Naciones Unidas. Otras medidas gubernamentales relacionadas con la cuestión territorial y los conocimientos indígenas corroboran nuestra interpretación respecto a la falta de voluntad política frente a los pueblos indígenas y sus derechos.

Extractos de Trapnell, L. 2008. "La educación intercultural bilingüe en los tiempos del APRA". *TAREA. Revista de Educación y Cultura* 68. 45-48.

Producto de acciones como éstas, se ha logrado desarrollar materiales educativos bilingües en aimara y quechua para toda la escuela primaria, en comunicación y lenguaje, matemática, ciencias naturales y ciencias sociales (*cf.* López 1988b). Hoy el país cuenta con textos oficiales en 22 lenguas, incluidas el aimara y cinco variantes del quechua (Ancash, Ayacucho, Cuzco, Ferreñafe, San Martín), para los primeros seis grados en comunicación integral y los primeros dos en lógica matemática, así como para cuatro niveles de castellano como segunda lengua. Estos textos se distribuirían en escuelas rurales de 16 de las 25 regiones del país (www.minedu.gob.pe. consulta el 23.09.08).

Aunque la legislación vigente establece que la educación peruana es intercultural para todo el país, y bilingüe en las comunidades con predominio de hablantes de lenguas indígenas, las iniciativas bilingües en los Andes encuentran dificultades para institucionalizarse como modalidad. Por un lado, las autoridades gubernamentales no aceptan fácilmente una gestión pedagógica e institucional distinta de la que dictan las normas nacionales expresadas en el Diseño Curricular Nacional emanado en Lima. Por otro lado, una educación bilingüe sólo logra implementarse a cabalidad cuando existe una ONG que la apoya. A ello se añade la reticencia de docentes y padres de comunidades andinas respecto de incorporar a la educación conocimientos, prácticas y la lengua indígena de la comunidad. Si bien en algunas regiones andinas del país, como Apurímac, Cuzco y Puno, esta reacción contraria cede cuando se explica a los padres el sentido que tiene la EIB, así como las ventajas del empleo escolar de la lengua materna, queda aún mucho trabajo por delante, pues en Perú es todavía escasa la participación de los padres en el quehacer educativo. Al parecer, cuando esta participación es mayor y más activa y cuando la propuesta bilingüe se inscribe en un marco de recuperación y revaloración cultural y productiva de las comunidades, el uso de la lengua indígena recupera naturalidad; tal es el caso de las escuelas apoyadas por el Centro de Promoción y Servicios Integrales (CEPROSI) en el área rural del Cuzco (Elena Pardo, comunicación personal 2008). Resultados parecidos se logran en escuelas apoyadas por la CARE en Azángaro, Puno, así como por Fe y Alegría, TAREA y Asociación Pukllasunchis, también en el área rural cuzqueña. Esta última ONG apoya, además y desde hace casi dos décadas, una iniciativa pionera de educación intercultural, en la ciudad de Cuzco, incluyendo el aprendizaje del quechua como L2, desde educación inicial hasta la secundaria (Cecilia Eguiluz, comunicación personal, 2008).

En el marco de la descentralización política y administrativa de Perú, las ONG cumplen un papel estratégico en el desarrollo educativo. De un lado, porque con su acción elaboran y prueban propuestas que sirven de insumo a políticas regionales, y de otro, porque dadas las políticas de participación ciudadana vigentes, integran, junto a universidades y otros sectores de la sociedad, los Consejos Participativos Regionales (COPARE), contribuyendo a la formulación de los proyectos educativos regionales e involucrándose en la toma de decisiones sobre políticas lingüísticas y educativas.

En los últimos años, el gobierno central peruano ha perdido la fuerza y el impulso que tenía en la educación bilingüe desde inicios de la década de 1970; hoy ésta se encuentra bajo el liderazgo de ONG y grupos de maestros en los niveles regionales y locales. A ello se añade que, con la descentralización, los gobiernos regionales parezcan dispuestos a asumir mayor responsabilidad en el desarrollo de la EIB, sin necesariamente esperar a que Lima disponga o implemente medidas en este sentido. Desde esta perspectiva, la función del Estado en materia de EIB se estaría desplazando del gobierno central hacia los gobiernos regionales y los municipios. También en este nuevo contexto, la sociedad civil asume un papel que antes no tenía en materia de educación indígena y, en virtud de ello, instituciones que antes se dedicaban a la educación popular parecen volcarse ahora a la EIB. Empero, la participación social activa en el quehacer educativo requiere mayor fortalecimiento, aunque cabe reconocer los esfuerzos desplegados desde el Ministerio de Educación con las mesas de diálogo instaladas en numerosas comunidades rurales.

Por su parte, la entidad rectora de la EIB en el Ministerio de Educación ha sufrido los vaivenes de la política, pasando de unidad, en 1975, a dirección general, en 1988, para volver a constituir una unidad de la dirección de educación primaria en 1993, y nuevamente ser direc-

ción general en 2000. Desde el año 2005, es una dirección integrante de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural. De su ubicación actual se infiere que el Estado peruano confina la EIB al área rural, además de su ya clásica restricción a la educación primaria. Esto ocurre aun cuando la Ley de educación de 2003 prescribe una cobertura más amplia, anclada en un espíritu intercultural.

Los cambios en la rectoría de la EIB han coincido con los cambios de gobierno, dadas las diferentes posturas de cada nueva administración. Ante la ausencia de organizaciones indígenas y el insuficiente compromiso de las comunidades indígenas y las universidades con la modalidad, tales modificaciones no merecen mayor reacción.

En 2004, según el Ministerio de Educación (2005), 27% de la población bilingüe escolar rural entre tres y catorce años fue atendida por la educación bilingüe en 4.591 escuelas. Por su parte, el Censo Escolar de 2006 arrojó que sólo 11,7% de la población escolar peruana hablaba un idioma originario. Los departamentos ubicados en la región andina son aquellos con mayor matrícula de estudiantes de lengua originaria: Apurímac (57,4%), Ayacucho (52,8%), Huancavelica (52%), Puno (45,2%) y Ancash (24,8%). Los demás departamentos con matrícula de hablantes de aimara o quechua oscilan entre 9,3% en el caso de Huánuco y 01% en Cajamarca (www.minedu.gob.pe. consulta el 23.09.08).

En cuanto a la formación de recursos humanos, cabe destacar distintas iniciativas en la formación inicial de maestros para la EIB en la zona andina, entre las décadas de 1980 y la pasada, sin que aún se haya logrado establecer modelos y currículos oficiales necesarios para esta acción. Algunas universidades cuentan hoy con programas de formación de maestros bilingües para el área andina, como la Universidad Santiago Antúnez de Mayolo (Ancash), la Universidad Nacional de Educación (Lima) y la Universidad Nacional del Altiplano (Puno), institución pionera en esta materia desde que en 1984 abriera su Escuela de Postgrado con la primera maestría en Lingüística Andina y Educación para profesionales aimara y quechua-hablantes. Esta maestría funciona ininterrumpidamente desde entonces.

INSTITUCIONES QUE USAN O PROMUEVEN LAS LENGUAS

La población aimara de Puno ha mostrado un dinamismo para promover la cultura y la lengua aimaras a través de la *Radio Onda Azul* y otras emisoras religiosas y comerciales. En Puno existen ONG y centros aimaras dedicados a la publicación en lengua indígena, como la Academia de la Lengua Aymara y el Instituto de Estudios Aymaras en Chucuito (Albó 2003). Como se ha señalado, la Universidad Nacional del Altiplano desempeña una labor importante, y a ella se han sumado en los últimos años la Universidad Andina de Juliaca y varios institutos pedagógicos de ese departamento. En los últimos años, aimaras asentados en la ciudad de Lima desarrollan una intensa labor de *visibilización* y posicionamiento que incluye el fomento de las manifestaciones culturales y el uso de la lengua aimara (Suxo 2007).

Las variedades del quechua peruano son fomentadas y usadas principalmente por organizaciones privadas o centros de investigación no gubernamentales. En Cuzco cabe mencionar, entre otros, al Ceprosi, que trabaja en asociación con el Programa Andino de Tecnología (Pratec), la Asociación Pukllasunchis, la Asociación TAREA, el Proyecto Educación Rural Fe y Alegría 44 de Andahuaylillas, el Centro Bartolomé de Las Casas. Asimismo, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú realizan labores de investigación, enseñanza y publicación sobre diversas variedades del quechua. El Ministerio de Educación ha publicado materiales escolares en las principales variedades del quechua.

El PROEIB Andes, desde su sede en Cochabamba, también ha contribuido a la difusión de la problemática sociolingüística andina, sobre todo por medio de las tesis elaboradas por sus estudiantes de maestría, así como también a través de investigaciones y publicaciones específicas. En el campo de la EIB también han contribuido la ONG CARE y la GTZ.

ECUADOR ANDINO

LUIS ENRIQUE LÓPEZ Y FERNANDO GARCÍA

La llamada Sierra ecuatoriana se ubica entre los Andes septentrionales y los meridionales o centrales. Se trata del callejón andino de verdes valles que atraviesa el país de sur a norte y se caracteriza por la proximidad de dos ramales de la Cordillera de los Andes y la presencia de abundantes lluvias a lo largo del año (Moya, A. 1997). Esto la diferencia de la Sierra peruana o Andes centrales peruanos, que en su mayor parte tiene los dos ramales cordilleranos más alejados y muestra menos precipitaciones pluviales.

Aunque la mayor diversidad sociocultural de Ecuador se nota en la costa del Pacífico y en las llanuras amazónicas, la sierra muestra una diversidad de pueblos indígenas hablantes de distintas variantes del quechua, allí denominado kichwa. El cambio de denominación de quechua a kichwa se explica porque las variedades habladas en el territorio ecuatoriano, como también en muchas otras partes del vasto territorio quechua (salvo la región en la cual se habla la variante Cuzco-Collao o Cuzqueño-Boliviana, bajo influencia fonológica aimara), carecen de la oposición fonológica velar-postvelar /k/ vs /q/, hecho que determina la predominancia de /k/ en la pronunciación y consecuente escritura de <qui> o <ki>, según se siga o no la ortografía del castellano, como se acostumbra en Ecuador.

Ecuador puede ser caracterizado como un país de base andina, puesto que sus pueblos indígenas de habla kichwa viven mayormente en los Andes. El espacio andino es compartido también con un enclave afroecuatoriano, de unos dos mil pobladores, cuya presencia en la zona se remonta al siglo XVII, ubicado en el Valle del Chota, provincia de Imbabura (www. wapedia.mobi/es/Valle_del_Chota).

Foto: Luisana Carcelén, *Pamela, kichwa,* comunidad Peguche, Prov. Imbabura. 2007.

DEMOGRAFÍA

Según estimaciones del Instituto Indigenista Interamericano de 1993, Ecuador, de un total nacional de 10.600.000 habitantes, tenía entonces 2.634.494 de población indígena (Adelaar 2004). Haboud (1999) registra que varias fuentes calculan la población kichwa de la sierra en 2.000.000. Por su parte, Garcés (2006) señala que el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) calcula en 1.103.957 personas la población indígena del país, mientras que la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) la estima en 4.052.150, de un total nacional de 12.156.608 habitantes registrado por el VI Censo Nacional de Población de 2001. Según este último censo, sin embargo, la población blanca y mestiza representa 88,5% del total, mientras que los indígenas y afrodescendientes constituyen sólo 6,8% y 4,7%, respectivamente (Granda y otros 2007). Como se ve, no existe consenso sobre la magnitud de la población indígena, porque para los diversos sectores sociales este tema se convierte en un asunto sensible de efectos políticos. En más de una ocasión (sobre todo en el censo de 1990), los líderes indígenas ecuatorianos, ante la desconfianza respecto al uso que el Estado podría hacer de los resultados, instruyeron a sus seguidores a no censarse, posición que al parecer estaría modificándose (Chisaguano 2006). Según informaciones recabadas en interacción con distintos líderes indígenas ecuatorianos, la CONAIE, en conjunción con el CODENPE y otras organizaciones indígenas del país, planean realizar un censo indígena.

No obstante, según el censo de 2001, que añade al clásico indicador de lengua hablada el de la autoidentificación del entrevistado indígena (INEC 2006), la población indígena ecuatoriana ascendería únicamente a 830.418 personas que "aceptaron ser indígenas", equivalente a 6,8% del total (Chisaguano, para el INEC 2006: 19). Según el indicador de lengua hablada, el porcentaje de población indígena se reduce a 4,79% (Atlas en DVD 2009).

Cuadro VII.22 **Población indígena en Ecuador según el censo de 2001**

PUEBLO INDÍGENA	POR LENGUA HABLADA	POR PERTENENCIA A UNA NACIONALIDAD INDÍGENA O PUEBLO INDÍGENA
A'i	989	1.044
Achuar	3.641	2.404
Awa	2.350	3.283
Chachi	7.131	5.465
Epera	112	65
Huaorani	1.678	1.534
Kichwa	499.292	408.395
Shiwiar	720	612
Shuar	48.989	52.697
Siona-Secoya	400	544
Tsáchila	2.021	1.484
Záparo	192	346
Ignorado	15.027	23.589
Otros pueblos indígenas	-	328.956
Total	**582.542**	**830.418**

FUENTE: Atlas en DVD (2009).

La categoría "por lengua hablada" responde a la siguiente pregunta en la boleta censal 2001: "¿Cuál es el idioma o lengua que habla?". Sus posibles respuestas son: "Sólo español", "Sólo lengua nativa", "Sólo idioma extranjero", "Español y lengua nativa" y "Otro". En el caso de responder "Lengua nativa", la boleta ofrece una pregunta complementaria: "¿Cuál lengua nativa?".

Respecto a la categoría "por pertenencia…", la pregunta formulada fue "¿Cómo se considera: indígena, negro (afroecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro?" En caso de responder "indígena", hay una pregunta complementaria: "¿A que nacionalidad indígena o pueblo indígena pertenece?" Es probable que esta última pregunta no haya sido respondida o no haya sido registrada por los encuestadores, de manera que una cifra tan alta como 328.956 indígenas sea consignada por el INEC 2006 en "otros pueblos indígenas" y no se sepa, de este tercio de millón, a qué nacionalidad indígena o pueblo indígena pertenece (véase REDATAM en http://www.inec.gov.ec).

La población indígena en Ecuador se concentra mayormente en los valles interandinos y en la región amazónica. De acuerdo con estimados, cerca de 65,0% de la misma se halla en seis de las 22 provincias del país: Chimborazo (17,6 %), Pichincha (12,2 %), Imbabura (10,0%), Cotopaxi (9,8%), Tungurahua (7,5 %) y Guayas (6,0%), todas provincias de la Sierra, con excepción de la última, que pertenece a la Costa (Granda y otros 2007). Aunque los datos señalan que la mayor parte de la población indígena vive en las zonas rurales, cada vez más se nota el aumento de indígenas en ciudades como Quito y Guayaquil ,como efecto de las migraciones de las últimas décadas.

La provincia que registra mayor población indígena en el área rural es Cotopaxi, con 96,5%; en las de Bolívar, Chimborazo y Morona Santiago, 95,0% de su población rural es indígena, mientras que en la provincia de Guayas, 14,0% de la población rural se autorreconoce indígena (Chisaguano 2006), pese a tratarse de una región ubicada en la zona costera del país con predominio de población blanca y criollo-mestiza castellano hablante.

Gráfico VII.1 **Pirámide de la población que se declaró indígena, censo 2001**

Fuente: INEC (2006).

PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS EN ECUADOR

Los líderes indígenas ecuatorianos prefieren hablar de nacionalidades con relación a los pueblos ancestrales que viven en estas tierras. Actualmente, se reconocen 13 nacionalidades: ocho en el Oriente: Achuar, A'i Cofán, Huaorani, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona y Zápara; una en la Sierra: Quichua o Kichwa (que también se encuentra en la Amazonía, la Costa e inclusive en la región insular); y cuatro en la Costa: Awá, Chachi, Epera y Tsa'chila (Granda y otros 2007).

Hasta no hace mucho, cada pueblo indígena optaba por presentarse ante los demás como una unidad indisoluble –"como una sola nacionalidad" (Moya 2007:9)–, en un periodo en el cual era necesario autoafirmarse como shuar o kichwa o cofán, ante la opresión del Estado-nación y justamente cuando el movimiento indígena comenzaba a tomar fuerza. De esa época precisamente data el alfabeto kichwa unificado, que se sobrepuso a las diferencias orales que existían entre una variedad del kichwa y otra. Tal unificación fue parte del proceso político de reafirmación de los años ochenta. Casi treinta años después, y cuando el Estado comienza a aceptar el carácter plurinacional del Ecuador, empiezan a resurgir en este país identidades anteriores que se pensaba superadas, pero que se sustentan en las raíces culturales e históricas de cada uno de los pueblos probablemente pre-existentes al proceso de quechuización. Y es que los pueblos andinos del Ecuador actual, descendientes de sociedades que adoptaron el kichwa como lengua propia, pertenecían a distintas unidades étnicas. Según A. Moya (1997), los actuales pueblos kichwas son descendientes de antiguas poblaciones conocidas como **pastos**, **quillasingas**, **caranquis**, **cayambis**, **panzaleos** y **puruhaes** en la parte central y norteña. En la sierra sur, estaban los **cañaris** y **paltas**.

Esta situación hace que dentro de cada nacionalidad se identifiquen unidades menores autodefinidas como pueblos, que reivindican una identidad particular de acuerdo con sus tradiciones, la variedad lingüística que emplean,

Según la CONAIE (1988), en su compendio de términos propuesto a la Asamblea Constituyente de entonces, nacionalidad se define como "pueblo o conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia". Una nacionalidad puede comprender entidades culturales diversas, a las que se conoce como pueblos o "colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal". Como se puede apreciar, los traslapes son evidentes, salvo en lo que se refiere a la distinción de lengua compartida por la nacionalidad. No obstante, estas categorías y definiciones deben tomarse como parte del proceso de autoidentificación y autoafirmación indígena que experimenta Ecuador.

Mapa VII.6 **Nacionalidad Kichwa en Ecuador andino**

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

la ubicación geográfica y las actividades económicas que desarrollan. El censo de 2001 recoge ambos criterios: el de nacionalidad y el de pueblo, tal como lo hace también la Constitución en su artículo primero, que reconoce a Ecuador como pluricultural y multiétnico.

Aunque la mayoría de la población indígena andina de Ecuador habla distintas variantes del kichwa, que son cercanas entre sí y mutuamente inteligibles, sus prácticas sociales y vestimentas actuales muestran su diversidad cultural, que también atañe a las prácticas productivas y las festividades. De cualquier modo, entre los kichwas "la lengua ha subsumido a los demás rasgos culturales, a la hora de definir la identidad étnica de los múltiples pueblos kichwas que existen, tanto en la Sierra como en la región amazónica" (Moya, A. 2007:9).

Los kichwas ecuatorianos asentados en los valles que conforman el callejón andino ecuatoriano habitan sobre todo el área rural, dedicándose a la agricultura y a la ganadería, fundamentalmente para el autoconsumo. Sin embargo, muchos se dedican a la producción y el comercio de artesanía y a la confección de vestimenta tradicional, de alto consumo entre la población indígena. Pero los kichwas no residen únicamente en el área rural, sino también en las zonas urbanas. Se dan casos en los que profesionales y trabajadoras kichwas permanecen en la ciudad durante la semana laboral, para trasladarse a sus comunidades de origen durante los fines de semana. También los hay que, por dedicarse al comercio, pasan períodos extensos en las ciudades. Un fenómeno nuevo, que data de comienzos del año 2000, es la migración kichwa al exterior, tanto hacia Estados Unidos, como sobre todo a España, país en el cual residiría un medio millón de kichwas, trabajando sobre todo en la agricultura y en el comercio informal (véase el capítulo XIII). Este hecho ha resquebrajado la unidad familiar, ya que, por lo regular, migran sólo los padres o las madres, y cuando salen los dos, los niños quedan al cuidado de los abuelos. Por lo regular, los padres envían remesas a sus comunidades de origen para el sustento de los que quedaron atrás, así como para la mejora o construcción de sus viviendas.

Cuadro VII.23 **Población de nacionalidad Kichwa, según pueblo y lengua en la Sierra del Ecuador**

NACIONALIDAD	PUEBLO	LENGUA	POBLACIÓN, SEGÚN CODENPE
Kichwa	Karanki	Kichwa	6.360
	Natabuela	Kichwa	10.154
	Otavalo	Kichwa	70.472
	Kayambi	Kichwa	147.000
	Kitukara	Kichwa	80.000
	Panzaleo	Kichwa	58.738
	Chibuleo	Kichwa	12.000
	Salasaka	Kichwa	12.000
	Kichwa de Tungurahua	Kichwa	40.708
	Waranka	Kichwa	53.921
	Puruhá	Kichwa	200.000
	Kañari	Kichwa	150.000
	Saraguro	Kichwa	48.500
Total			**889.853**

FUENTE: Adaptado de Garcés (2006).

A esta lista, a partir de los resultados del censo de 2001, Chisaguano (2006) añade otros 12 pueblos, sumando un total de 25, de los cuales 23 tendrían como lengua el kichwa y dos el castellano (los huancavilcas y los mantas, hoy en las provincias de Guayas y Manabí, respectivamente, pero de ancestro quechua, según Maldonado 2006). Sólo en Chimborazo habría 15 pueblos diferentes, frente a cinco de Tungurahua y sólo uno de Cotopaxi. Se subraya que el proceso no ha concluido, y se pone como ejemplo que los caras, que antes se presentaban como una unidad étnica, ahora se diferencian en cayambis y tabacundos (Moya, A. 2007:9), hecho que demuestra los procesos etnopolíticos e identitarios en curso en Ecuador, luego de casi tres décadas de fuerte afirmación kichwa.

La reivindicación de la pluralidad idiomática y del derecho al uso y disfrute de la lengua propia, así como a una educación intercultural bilingüe, está estrechamente vinculada, en el caso ecuatoriano, con el surgimiento, desarrollo y evolución del movimiento indígena ecuatoriano. Como veremos más adelante, aun la discusión de un alfabeto popular para el kichwa, distinto incluso del planteado por intelectuales orgánicos al movimiento indígena, y kichwa en particular, marcó los inicios del movimiento político kichwa. De allí que, en este caso, resulte difícil separar la EIB del movimiento político que le otorgó un particular sentido y significado, como, a la inversa, desconocer que la EIB contribuyó de manera importante al desarrollo, avance y consolidación del movimiento indígena, dotándolo de cuadros profesionalmente formados y con mejor conocimiento respecto del funcionamiento de la lengua y la cultura ancestrales. Importantes cuadros de Ecuarunari, organización política del pueblo kichwa de la sierra ecuatoriana, y también de la Conaie, salieron de las canteras de la EIB (Moya, R. 1989).

Mapa VII.7 **Extensión del Kichwa en Ecuador**

FUENTE: Elaboración Santiago Ortega Haboud.

Por casi cinco lustros, este movimiento indígena logró no sólo concitar la atención del país en su conjunto, sino además convocar, en torno a sus demandas, a importantes sectores progresistas de la clase media ecuatoriana, particularmente de su intelectualidad. La participación indígena en la Asamblea Constituyente de 1988 y el levantamiento indígena de 1990 marcaron un hito histórico en la lucha por los derechos civiles y políticos, no sólo de los indígenas ecuatorianos, sino de toda la población amerindia. Además, como en el caso boliviano, el movimiento político indígena ecuatoriano logró convencer a la sociedad nacional de que su reivindicación era parte de la lucha de todos, y que a ellos los convocaba el bienestar nacional y no sólo la mejoría de los sectores indígenas. En ese marco, se reivindicó el control estatal sobre los recursos naturales y se reclamó por el abandono de la política de desatención del Estado de la economía nacional. Desafortunadamente, con la organización de un partido político y su breve paso por el poder, en alianza con un régimen populista en 2005, se debilitó el movimiento indígena, proceso del que todavía no logra recuperarse plenamente. No obstante, la nueva Constitución política de Ecuador ha recogido algunas de las demandas esenciales de este movimiento, aun cuando sus representantes en la Asamblea Constituyente fueran pocos. Esta asamblea, por ejemplo, hizo suya la noción de buen vivir, o allin kawsay, que los kichwas ecuatorianos han venido reclamando últimamente en la defensa de un modelo civilizatorio alternativo, en el marco del carácter plurinacional del país, que no se logró incluir en la constitución reformada de fines de los años ochenta, pero que ahora sí es parte de la nueva definición del país.

LENGUAS EN LA SIERRA ECUATORIANA

En Ecuador siguen todavía en uso tres lenguas de la familia Barbacoa, en el lado occidental de los Andes del Pacífico –que aquí se aborda en el capítulo VIII–. En el sector sur de las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes se hablan lenguas de la familia Shuar, conocida en la literatura internacional como familia Jivaroana, en las provincias de Zamora-Chinchipe y Morona-Pastaza, colindantes con Perú, por lo que las lenguas de esta familia son también transnacionales (véase el capítulo V). La tercera familia fronteriza con presencia en Ecuador es la Quechua.

Los pueblos indígenas andinos en Ecuador hablan variedades locales y regionales de la lengua **kichwa**. A esta lengua se la llama también **runa shimi** (habla de la gente), a la usanza de lo que también ocurre en algunas variedades sureñas (runa simi).

Según los resultados del censo de 2001, fueron 524.136 las personas que afirmaron hablar una lengua nativa, cifra que incluye 10% de no indígenas que declararon hablar una lengua originaria (autodefinidos como "negro afro-ecuatoriano, mestizo, mulato, blanco u otro", (Chisaguano 2006:35). Descontándolos, tendríamos que casi 50% de la población que se autodefine como indígena hablaría la lengua ancestral. Por inferencia, el 50% restante sería hablante de castellano.

Siguiendo la evolución de los hablantes de lenguas originarias, de conformidad con los censos nacionales de población, Chisaguano (2006:20) establece, en el estudio del Instituto Nacional de Estadística y Censos, que la cantidad de población que "habla una lengua indígena en 1950 sumó 347.745 personas, en 1990 se contabilizó 362.500 personas y, en el año 2001 ascendió a 524.136 personas, con una tasa de crecimiento del 4,2% en el periodo 1950-1990, para el periodo 1990-2001, esta población creció en el 44,6%". No obstante, mientras que en 1950 los hablantes de lenguas originarias representaban 10,9% de la población, cincuenta años después este porcentaje desciende a 4,3% (*ibid.*).

Un rápido análisis de los rangos de edad de la población kichwa hablante revela que los grupos etarios con más alta presencia de kichwa hablantes son los de diez a catorce años y de quince a diecinueve años de edad. El grupo de uno a cuatro años registra una merma de quechua hablantes equivalente a 20% menos de quienes tienen de diez a catorce años de edad, aunque más que a abandono parcial de la lengua kichwa, esto podría deberse a una disminución en la tasa de natalidad. De igual modo, que el número de kichwa hablantes disminuya progresivamente de los veinte años en adelante, más que dar cuenta de la pérdida de kichwa hablantes podría estar refiriéndose a los efectos de la migración hacia el exterior (véase el capítulo XIII).

Cuadro VII.24 **Kichwa hablantes por rango de edad y sexo, Censo 2001**

RANGO DE EDAD	POBLACIÓN		
	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1 – 4	24.450	24.439	48.889
5 – 9	31.102	31.079	62.181
10 – 14	30.955	31.169	62.124
15 – 19	24.814	27.623	52.437
20 – 24	21.093	23.736	44.829
25 – 29	15.696	18.140	33.836
30 – 34	14.630	15.548	30.178
35 – 39	13.223	14.905	28.128
40 – 44	11.954	13.112	25.066
45 – 49	10.764	11.197	21.961
50 – 54	9.676	10.473	20.149
55 – 59	7.813	8.516	16.329
60 – 64	7.401	8.210	15.611
65 – 69	5.588	6.608	12.196
70 – 74	4.687	5.254	9.941
75 – 79	3.098	3.558	6.656
80 – 84	1.820	2.519	4.339
85 – 89	863	1.214	2.077
90 – 94	713	649	1.362
95 y más	430	573	1.003
Total	**240.770**	**148.688**	**499.292**

FUENTE: "Ficha Pueblo Quechua" en Atlas en DVD (2009).

El kichwa se habla en casi toda la región andina de Ecuador, excepto en los extremos sureños y norteños de la misma. Al parecer, la *quichuización* de los Andes ecuatorianos se completó durante el periodo colonial con el desplazamiento de diversas lenguas locales, pues se rompió el régimen de complementariedad idiomática, cultural y religiosa que rigió durante el régimen incaico. Al mismo tiempo, el kichwa se introdujo en el oriente ecuatoriano, reemplazando a algunas lenguas de esa región. Se pueden encontrar algunos rastros léxicos y elementos de sustrato de las antiguas lenguas locales en las variedades actuales del kichwa serrano (Adelaar 2004).

Si se supone que el kichwa ecuatoriano fue adoptado a partir de las migraciones de quechua hablantes de los Andes centrales que ahora forman parte de la república peruana, la llamada *quichuización* del oriente ecuatoriano avanzó aparentemente de los núcleos serranos, de la mano con la evangelización y las misiones católicas, hacia las cuencas de los ríos Tigre, Pastaza y Napo, donde viven actualmente los kichwas peruanos. La semejanza entre las variedades kichwas del actual Ecuador y del ahora oriente peruano y la tradición oral de éstos últimos parecen confirmar el origen común de la *quichuización* de pueblos de estirpe amazónica.

El kichwa muestra una gran vitalidad en su uso en las actividades comunitarias, aunque según algunos autores estaría perdiendo terreno frente al castellano, incluso en los ámbitos familiares (Garcés 2006). Se plantea que los estudios lingüísticos se han centrado en la situación del kichwa o en la relación de esta lengua con el castellano, siendo poco lo que se sabe de la vitalidad de las lenguas en estos contextos de multilingüismo.

Foto: Abel Menéndez, *María Rosa Guamán, kichwa,* comunidad Juncal, Prov. Cañar, 2008.

> La población indígena hablante de […] kichwa se concentra principalmente en las provincias de Chimborazo con el 27,8% del total de hablantes de esta lengua, seguida por Imbabura, Cotopaxi y la provincia de Napo en la Amazonía […]. Del total de kichwa hablantes, el 15,6% se encuentran en la región amazónica, concentrados en su mayoría en el orden del 45,4% en la provincia del Napo, en Pastaza con el 16,9% y en Sucumbíos con el 10,2% (Chisaguano 2006:37).

Un poco más de 50% de la población kichwa ecuatoriana que mantiene la lengua ancestral sería en su mayoría bilingüe de kichwa y castellano. Según los análisis realizados a partir de los datos del censo de 2001, sólo 14,3% de la población que se autorreconoció indígena sería monolingüe vernácula, y 48,8%, bilingüe (*ibid.*).

En tres comunidades kichwas rurales de la provincia de Imbabura, en las proximidades del lago San Pablo, Cachimuel (2005) encontró que, si bien el kichwa era la lengua de uso comunal, en muchos casos los niños ya aprendían a hablar en castellano, y los jóvenes se comunicaban preferentemente en esta lengua, sobre todo cuando les tocaba trabajar fuera de la comunidad y cuando migraban temporalmente hacia ciudades grandes. También detectó que algunos hombres, en una de las comunidades estudiadas, reconocían que allí se hablaba una variedad híbrida entre kichwa y castellano, que ellos denominaban chawpi shimi (media lengua) o chapu shimi (lengua mezclada). Si bien en dos de las tres comunidades parecía haber más lealtad al kichwa que en aquellas más cercanas a la carretera y que contaban con servicios educativos completos, en las tres la mayoría de los pobladores era bilingüe de kichwa y castellano, aun cuando sí se reconocían kichwas. Según los docentes de las tres escuelas de esta área, muchos niños llegaban a la edad escolar manejando las dos lenguas. Pese o tal vez en razón de ello, la mayoría de padres entrevistados esperaba que a sus hijos e hijas se les enseñara el castellano en la escuela y más adelante también el inglés. Si bien todos rechazaban una educación en la vernácula, no se oponían a su utilización escolar si las clases se desarrollaban en ambos idiomas. A lo que sí hubo resistencia fue a la utilización de un kichwa "técnico", o normalizado por la escuela, que difería de la variedad que cotidianamente se utilizaba en la comunidad: el "kichwa popular", como lo denominaban los docentes (*ibid.*).

Uno de los maestros entrevistados precisó, sin embargo, que la situación distaba de ser uniforme en la comunidad de Ucsha. Si bien sus alumnos llegaban a la escuela entendiendo y hablando algo de castellano, en los recreos la comunicación entre los niños era mediada por el kichwa y ésta era también la lengua que utilizaban entre ellos, en el aula, cuando "cuchichean" o hablaban en voz baja. En su opinión, un tercio de sus alumnos hablaría más en kichwa, otro tercio en chawpi lengua y el tercio restante en castellano. También precisaba que el grupo de alumnos que ahora tenía se comportaba lingüísticamente de manera diferente a grupos de años anteriores, que hablaban "puro kichwa" (Cachimuel 2005:196).

Foto: Antonio Salazar, *Mujeres kichwas de Tingo Pucara*, Cotopaxi, 2006.

Respecto a los efectos de la migración sobre el mantenimiento del kichwa en el sector femenino, Haboud (1999:12) opina que la migración temporal masculina ha contribuido a que el rol social de las mujeres en la comunidad cambie, hecho que incluye la necesidad de un mayor uso del castellano en la comunidad y en el hogar. Del mismo modo precisa que, si bien las mujeres migran menos, cuando lo hacen, salen por más tiempo, pues a menudo trabajan como domésticas en las ciudades, en hogares hispano hablantes, hecho que, nuevamente, incide en un mayor uso del castellano.

A diferencia de ello, en la Región Salasaca, de la provincia de Tungurahua, área sociolingüística relativamente uniforme, la conservación y el uso del kichwa parecen estar vinculados a la vigencia que aún tiene el sistema de organización social tradicional kichwa, la conservación de la vestimenta propia y de diversas manifestaciones culturales ancestrales. Los salasacas serían descendientes de mitimaes del Incario, probablemente procedentes de Bolivia (Costales, Rubio Orbe y Poeschel, citados por Jerez 2001). En los hogares salasacas, la lengua de uso predominante es el kichwa, lengua que rige en la comunicación entre padres e hijos así como entre estos últimos, aun cuando los hogares posean radio y televisión y escuchen el castellano a través de ellos (Jerez 2001). A pesar de que al ingresar a la escuela tienen mayor contacto con el castellano, los niños y los jóvenes salasacas prefieren hablar la lengua ancestral, y sólo utilizan el castellano para comunicarse con personas de habla hispana, así como también fuera de la comunidad. Y es que el kichwa se escucha y utiliza en la comunidad en todo momento, en las mingas, las reuniones comunales y las organizacionales. Esta sería la única región de la provincia de Tungurahua donde lo anterior ocurriría (op.cit.: 54-56).

Como se puede apreciar, la situación dista de ser uniforme y existen distintas situaciones sociolingüísticas en la región kichwa hablante. También hay población kichwa, como la de Saraguro, para la que la lengua de uso habitual es hoy el castellano, aunque se considere indígena, persistan formas de organización tradicional, combinadas o complementadas con otras propias de la sociedad actual contemporánea, mantenga su vestimenta, la música y otras expresiones culturales kichwas.

Cuando se trata de comunidades migrantes, que habitan en la periferia de ciudades importantes, los nuevos modos de vida y la escolarización sólo en castellano afectan seriamente la identidad indígena, debilitando la visión que los indígenas tienen sobre la cultura propia, y, sobre todo, la lealtad hacia la lengua ancestral y su uso. Así lo demuestra un estudio realizado en un barrio periférico de la comercial ciudad de Ambato, al norte de Quito, al comprobar que la transmisión intergeneracional de la cultura y la lengua se debilitan: "No es extraño ver en la escuela hispana a niños de origen indígena que tienen rechazo al uso de su vestimenta y práctica del idioma de su cultura y por el contrario ver la preferencia hacia el castellano y la vestimenta mestiza" (Tohainga 2006:45). La transcripción de la entrevista a un padre de familia revela los procesos de cambio cultural y lingüístico en curso:

> En esta escuela, todos los alumnos asisten a la escuela con el uniforme de la escuela, al pasar los años los hijos ya no quieren hablar kichwa. Como vivimos en la ciudad, ya los niños tienen vergüenza de su cultura, por eso prefieren hablar castellano y niegan su cultura. Eso causa la migración del campo a la ciudad. (Entrevista MIMKRQ el 18 de octubre de 2005)

Pese a constataciones como éstas, en Ecuador se dan también algunas experiencias interesantes en zonas urbanas, como es el caso de la escuela "Tránsito Amaguaña", de la ciudad de Quito, que atiende a hijos de los trabajadores del mercado mayorista de esta ciudad. Allí los niños reciben educación bilingüe, pero desde una perspectiva comunitaria y directamente vinculada con sus intereses y la de sus padres. Así, los niños se apropian de la escritura para producir los textos que necesitan y aprenden tanto su lengua como el castellano, desde un enfoque natural y de lenguaje en la vida (Zavala y otros 2008). Siendo una escuela urbana, lo bilingüe reside en asegurar un buen manejo del castellano y en orientar el aprendizaje del kichwa para fortalecer la identidad indígena, fundamentalmente desde el área de lenguaje. En una experiencia como ésta, los educandos construyen una relación diferente con su lengua y su cultura, pues la evidencia demuestra que los estudiantes de secundaria no se avergüenzan de hablar kichwa ni de ser identificados como tales, a diferencia de lo que ocurre con sus pares de Ambato.

EDUCACIÓN

Las lenguas indígenas ecuatorianas son oficiales en los territorios en los que se hablan, aun cuando *de facto* tal oficialidad ha quedado restringida al servicio educativo que ofrece el Estado a la población indígena. No en todas las comunidades en las que habitan educandos indígenas pueden ellos tener acceso a su derecho a recibir educación en su propia lengua, en cuanto el subsistema de EIB no llega aún a todo el país, ni tampoco a todos los niveles del sistema educativo.

En 1980, con participación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), se propuso un alfabeto para la escritura del kichwa (Álvarez y Montaluisa 2007) que, con modificaciones, mereció respaldo popular y aprobación de las organizaciones indígenas. Los lingüistas de la PUCE debieron abandonar el criterio técnico-lingüístico, pues la toma de conciencia política de los líderes indígenas de entonces y su ideología lingüística así lo exigían. Lo cierto es que, como en ningún otro país con quechua hablantes, el alfabeto gozó del consenso de sus usuarios, lo que permitió un rápido avance, primero, de la alfabetización en kichwa y, posteriormente, de la EIB en la educación primaria.

Este alfabeto, cercano al del castellano, y que por ello difería de sus equivalentes para el quechua en Bolivia y Perú, estuvo vigente hasta 1998, cuando fue modificado en una reunión de delegados de las organizaciones indígenas, lingüistas y técnicos indígenas (Garcés 2006, véase en el capítulo V Amazonía ecuatoriana). Casi veinte años después de aprobado, algunos lingüistas, esta vez indígenas kichwa hablantes fluidos, retomaron la controversia ortográfica inicial en el alfabeto kichwa respecto a la inclusión o no de las letras <k> y <w> en vez de <c>, <qu> y <hu>, respectivamente, para acercarse a los alfabetos oficiales y unificados de Bolivia y Perú. A inicios de los años ochenta, la oposición a estas grafías partía de la consideración de que eran letras utilizadas en el alfabeto del inglés.

No obstante, no todos reconocen la decisión técnica adoptada en 1998 como válida y persisten en el uso del alfabeto que rigió por casi dos décadas: "…la lengua kichwa aún no tiene un sistema de grafías –alfabeto– único que facilite su escritura, sus usos son variados de acuerdo a las provincias, persisten los llamados kichwa de Chimborazo, de Imbabura, de Cañar o el Panandino, este último sugiere el uso de las consonante w y la k, que difiere de la escritura tradicional utilizando la q y la u. Este problema también lo detecta el INEC, "registra en sus tabulados a los hablantes del kichwa y del quichua" (Chisaguano 2006: 37). A pesar de estas dificultades, la producción escrita en kichwa ha sido abundante. Álvarez y Montaluisa (2007) mencionan la edición ilustrada en 1982 de un diccionario kichwa en kichwa, denominado Caimi Ñucanchic Shimiyuc-panca, así como la publicación de cinco tomos sobre mitología y tradiciones kichwas del padre José Miguel Goldaraz y la edición de un léxico en dos tomos, con más de 15 mil palabras, por parte de Consuelo Yánez. A ello se añaden varias series de textos escolares para la escuela primaria, recopilaciones de etnoliteratura y también textos religiosos. Cabe al respecto señalar que la producción más amplia se ha dado históricamente en kichwa y en shuar, y no tanto en las otras lenguas indígenas, las cuales comienzan a merecer atención.

Ecuador cuenta con un sistema educativo propio para atender a la población indígena a través de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). Esta dirección fue creada en 1988, cuando se reformó el reglamento de la Ley General de Educación y se responsabilizó a la DINEIB del desarrollo del currículo apropiado para cada uno de los sistemas y modalidades de educación intercultural bilingüe (Moya, R. 1989). En 1993 se oficializó el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), como una propuesta curricular global para el sistema que contiene principios, fines, objetivos, bases curriculares y programas de estudio. Entre los fines de este modelo destaca la contribución a la búsqueda de mejores condiciones de vida de los pueblos indígenas, y entre los objetivos generales se reconoce la necesidad de fortalecer el uso de las lenguas indígenas en los ámbitos de la ciencia y la cultura (Garcés 2006). La educación bilingüe en las poblaciones indígenas presenta los mismos problemas de vacíos en calidad educativa que en todos los países andinos. A esto habría que agregar los problemas de burocratización en que ha caído este subsistema

educativo, y la escasa participación de las comunidades de base y los padres y madres de familia en el quehacer escolar (Zavala y otros 2008), a quienes tampoco se ofrece suficiente información sobre el sentido y significado de la EIB (Cachimuel 2005). Como se sabe, todo ello ocurre, aunque la EIB se halle bajo la gestión de los mismos indígenas y de las organizaciones que los avalan (Garcés 2006). Debido a las deficiencias del sistema y al insuficiente diálogo y comunicación con los padres y madres de familia, se dan casos en los cuales algunos padres retiran a sus hijos de las escuelas bilingües y los trasladan a escuelas cercanas del sistema hispano (Cachimuel 2005).

Por otro lado, el sistema educativo indígena no alcanza a toda la población concernida. Así como es problemático establecer la verdadera dimensión de la población indígena en Ecuador, la cobertura de las acciones de la DINEIB es también difícil de precisar. Según datos de Garcés (2006), esta dirección tiene a su cargo 1.908 escuelas, atendidas por 5.167 profesores. Este mismo autor calcula que la cobertura de la DINEIB podría haber alcanzado 48.3% en el año 2001.

Según estadísticas de la DINEIB, a 2008, de los 103.858 estudiantes que atiende en el nivel nacional, 75,6% (78.190) serían kichwas, la mayoría de los cuales estarían en Chimborazo (21.399 o 20,6%). Le siguen Imbabura y Cotopaxi, con 9.352 y 7.957, respectivamente. Las provincias con menos estudiantes kichwas en el régimen de EIB serían las costeñas de Guayas y El Oro, con 145 y 564 alumnos, respectivamente, los cuales serían hijos de trabajadores migrantes. A 2008, bajo la jurisdicción de la DINEIB en el nivel nacional, operan 2.083 centros educativos de ciclo básico, 115 de bachillerato, cinco institutos superiores pedagógicos y 9 institutos superiores tecnológicos (www.diei.edu.ec/estadistica.htm. Consulta el 20.09.08).

No es posible juzgar la EIB ecuatoriana sólo a partir de los resultados logrados, pues el papel que le toca desempeñar a esta modalidad, en contextos caracterizados tanto por la opresión histórica y consecuente subalternidad como por una re-emergencia indígena y etnogénesis creciente, va más allá del mejoramiento de la calidad de la educación y de un mayor y mejor rendimiento escolar. Como se ha destacado aquí, la EIB ha cumplido un papel político importante, tanto en lo que atañe a la recuperación de la autoestima y el posicionamiento de la población indígena como a su participación política efectiva en el quehacer nacional. La EIB en Ecuador está estrechamente vinculada con el surgimiento y desarrollo del movimiento indígena, pues en rigor la primera surgió como demanda política, contribuyendo a su vez al desarrollo del movimiento político. Muchos de los líderes indígenas, históricos y actuales, surgieron de las canteras de la EIB.

Las movilizaciones indígenas en torno a sus plataformas sociales han influido también en procesos de transformación del sistema educativo nacional. Así, en 1992, el Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador inició un nuevo proceso de reforma del currículo de la Educación Básica Hispana. Uno de los elementos novedosos de la reforma fue la incorporación de la interculturalidad como uno de los ejes transversales de la educación nacional. La intención manifiesta era que el sistema educativo ecuatoriano contribuyera a desarrollar en los estudiantes esquemas de pensamiento no discriminatorios y actitudes de respeto hacia la diversidad cultural (Granda y otros 2007). Los autores mencionados señalan que en las prácticas diarias de las escuelas del sistema llamado hispano se encuentran los mismos problemas de desconocimiento de la diversidad cultural del país y que los ideales de

Foto: Marcio Ramalho, *Muñecos*.

la interculturalidad no impactan aún este sistema educativo. A ello tal vez se deba la creación, en 2006, por parte del gobierno ecuatoriano, de un viceministerio de diálogo intercultural, con escasa relación con la DINEIB, responsable de avanzar, desde el sistema educativo, con la interculturalización de la sociedad ecuatoriana. Esta nueva dependencia, como la DINEIB, está a cargo de un profesional indígena, kichwa hablante. Al parecer, esta institución estaría destinada a servir de bisagra entre el sistema educativo hispano y el indígena, así como a resarcir al sistema de la segmentación que hoy lo caracteriza: la Subsecretaría de Diálogo Intercultural tiene como fin "contribuir a la institucionalización de mecanismos de articulación entre los subsistemas de educación bilingüe e hispana, garantizar la vigencia de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas y contribuir en la definición de políticas que interculturalicen el sistema educativo del país" (en Zavala 2008:116-117).

La lengua kichwa cuenta con numerosos estudios y publicaciones. De hecho, es la lengua más estudiada de Ecuador, junto con la lengua shuar. Las demás lenguas no tienen esta tradición de estudio. Las instituciones que producen materiales en lengua indígena son numerosas. En primer lugar, está la misma DINEIB, que, en convenio con otros organismos, ha producido diversos materiales educativos privilegiando la lengua kichwa. En ese marco, el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (1985-1995), apoyado por la GTZ, desarrolló materiales educativos para toda la escuela primaria en las cuatro asignaturas básicas del currículo escolar. Cumple también un papel importante en este sentido la Corporación Macac, junto a otras ONG que apoyan el desarrollo de la EIB. Como parte del trabajo de los cinco institutos pedagógicos bilingües, también se producen materiales para el fortalecimiento de las lenguas indígenas. Asimismo, existen universidades que, como parte de la formación de recursos humanos para la educación bilingüe, realizan investigaciones y producen materiales en lenguas indígenas. Según Garcés (2006), las universidades que formaron o forman recursos humanos para la educación bilingüe son la Universidad de Cuenca, que iniciara acciones en el campo de la EBI en 1991, con apoyo técnico y financiero de la GTZ y en acuerdo con la DINEIB; la Universidad Politécnica Salesiana; la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas Amawtay Wasi; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO); la Universidad Técnica de Ambato; la Universidad Técnica Particular de Loja, y la Universidad de Guaranda. El mismo autor señala que están en proceso de consolidación la Universidad de la Amazonía Ecuatoriana y la Universidad Intercultural Kawsay. Las universidades ecuatorianas forman profesionales para la EIB, tanto en el nivel de pregrado como de posgrado, como lo hacen en este último nivel la Universidad Andina, en el campo de la interculturalidad, la Universidad Politécnica Salesiana, en el de la educación intercultural bilingüe, y la FLACSO, en el ámbito de los derechos indígenas. En este contexto, la PUCE, en Quito, estaría considerando retomar la formación en lingüística indígena que abandonó en la década de los años noventa.

La nueva Constitución Política del Ecuador, de 2008, corrobora lo establecido por la anterior asamblea constituyente de 1988. Declara la oficialidad del castellano y el uso oficial del quechua y del shuar en los territorios en los que estos idiomas se hablan. De igual modo considera a las demás lenguas como patrimonio nacional. Tal oficialidad, sin embargo, está sujeta, como en la norma anterior, a la dación de una ley específica que regule el uso oficial-territorial de las lenguas indígenas y resta por ver si éste regirá o no en el ámbito urbano, espacio en el cual cada vez más habita población indígena. Una diferencia respecto a la norma de 1988 es que, en la nueva Constitución, el quechua y el shuar son considerados, además, lengua de relación intercultural, de alcance y cobertura nacional, lo que supondría que, a futuro, las instituciones del Estado deberían asegurar las condiciones para que estas dos lenguas, junto con el castellano, cumplieran distintas funciones en la administración pública. Cabe señalar que el artículo constitucional en cuestión mereció mucha discusión en la Asamblea y motivó la movilización inmediata de organizaciones y líderes indígenas y una activa campaña por el Internet, ante el riesgo de su eliminación (véase www.dineib.org, para seguir las discusiones que tuvieron lugar respecto a este tema). El régimen de autonomía técnica, administrativa y financiera con que funcionaba la DINEIB, se ha visto modificado en 2009 en virtud de la nueva Constitución. Pues hay tendencias de regresar a un solo sistema educativo, de manera de superar la actual di-

visión entre un sistema hispano y otro indígena. Lo cierto es que, habiendo la nueva Constitución prescrito el carácter plurinacional del país y recuperado la noción indígena del buen vivir o "allin kawsay", el sistema educativo unificado no podrá volver a ser uniforme y homogeneizante, como lo fue hasta antes de 1988.

SISTEMA EXPERIMENTAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE DE COTOPAXI

Se inició en 1976, con apoyo de la Misión Salesiana de Zumbahua. En 1989 pasó a la jurisdicción de la Dirección Provincial de EIB de Cotopaxi, instancia que asumió la conducción de las escuelas primarias y del colegio secundario que conformaban el sistema educativo comunitario. Simultáneamente, los salesianos crearon una unidad de la Universidad Politécnica Salesiana para atender la formación de maestros comunitarios.

En 1999, algunas de estas escuelas fueron incorporadas en las redes educativas que la DINEIB implementó con apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), cuyo objetivo era impulsar la descentralización institucional y administrativa de la educación en las áreas rurales, con participación de los padres y madres de familia De este modo, desde el Estado se consolidó la institucionalización del sistema de educación comunitaria.

Según una evaluación reciente, "la etapa inicial […] fue la más fecunda en cuanto a participación social, ya que los padres de familia, los niños, los directivos de las comunidades y los de la provincia estaban profundamente involucrados en […la] construcción de su proyecto educativo. […] Estos actores contribuía[n] en la definición de los contenidos curriculares, en las formas de supervisión y evaluación [..], y en la definición de la finalidad de la propia escuela, que debía estar al servicio del fortalecimiento organizativo y del buen desempeño comunitario en sus proyectos de desarrollo" (Zavala y otros 2008:119). Hoy existe disenso comunitario e institucional sobre si la institucionalización gubernamental del sistema comunitario fue positiva para la educación como para el movimiento indígena. De un lado, se duda si la participación representativa de los padres de familia en los consejos escolares creados por la DINEIB, se equipara a la participación activa y plena que existía antes, tanto en el ámbito institucional como en el pedagógico-curricular. De otro lado, se cuestiona la pérdida de sentido político de una experiencia que aportó al movimiento indígena nacional y regional.

"Es importante advertir que esta discusión ha surgido cuando el movimiento indígena se encontraba debilitado y dividido, cuando había perdido protagonismo y se encontraba revisando y redefiniendo sus estrategias" (*ibid:*136).

Tomado de "La educación intercultural bilingüe en Ecuador" en V. Zavala y otros 2008. *Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*, Ecuador y Perú. Estudios de casos. Lima: Care.

Foto: M. Quintero, *Barbara Muelas,* pueblo guambiano, Colombia, 2007, UNICEF.

COLOMBIA ANDINA

INGE SICHRA

Los Andes colombianos ocupan 305.000 km^2 del territorio nacional (1.141.748 km^2); es decir, 26,7% de suelo colombiano es andino y está conformado por tres cordilleras que se originan en el nudo de Pasto, al sur del país, y lo recorren hacia el noreste, separadas por extensos ríos como el Cauca y el Magdalena. La cordillera oriental que bordea la región amazónica se extiende hasta Venezuela, a través de la Sierra de Mérida y las Serranías de Perijá y Motilones. En este piedemonte ubicamos a un pueblo tratado en este capítulo, el U'wa. La cordillera occidental bordea, por su parte, la región costera del Pacífico. Esta ceja de montaña occidental alberga a los pueblos, como el Awa, que se extienden a la zona costera ecuatoriana (véase el capítulo Llanura Costera del Pacífico). En ambos casos, se trata de bosques húmedos de difícil acceso. Entre las dos cordilleras se extiende la cordillera central, donde se asientan los pueblos andinos más grandes, como el Inga, el Pasto, el Nasa, el Guambiano y el Yanacona, registrándose también asentamientos de pueblos costeros como el Embera (véase el capítulo Llanura Costera del Pacífico). Es aquí, en los valles interandinos y las zonas de los altiplanos, donde se concentra casi la mitad de la población indígena (47%), además de la mayoría de la población colombiana (Sánchez y Arango 2004).

A diferencia de lo que ocurrió en Ecuador, Perú y Bolivia, en este país pervive aún gran parte de las culturas originarias andinas preincaicas o contemporáneas del imperio. La topografía andina en Colombia y el hecho de haberse constituido este territorio en la periferia incaica permitieron la pervivencia de numerosas comunidades indígenas, verdaderos "refugios andinos" que cultivan distintos pisos ecológicos, aunque hayan adoptado en algunos casos sistemas propios de la vida campesina (Arango y Sánchez 1999:168).

DEMOGRAFÍA

La población indígena colombiana asciende a 1.392.623 personas y representa 3,35% de la población nacional, que se calcula en 41.468.384 individuos (DANE 2007). Los afrodescendientes representan 10,6 % de la población colombiana, con 4.311.757 personas. Con 82 pueblos indígenas, 65 lenguas amerindias, dos criollas y el castellano (Landaburu 2006:3), Colombia es el segundo país más diverso de Sudamérica, después de Brasil.

En el área abordada en este capítulo, destaca el pueblo Nasa con cerca de 150,000 miembros, el segundo más numeroso después del Wayuu (véase el capítulo IX Caribe), y cuyos pobladores se hallan distribuidos en seis departamentos. Un pueblo numeroso, el Pasto, asentado en el departamento de Nariño, tiene hoy al castellano como lengua. Cinco pueblos se ubican en la franja de 15.000 a 30.000 miembros. Seis cuentan con poblaciones entre 1.000 y 7.000 personas. Finalmente, están dos pueblos de menos de mil habitantes, de los cuales uno se ubica en la preocupante franja de menos de 100, así como la agrupación de indígenas residentes en Bogotá, los mismos que seguramente están demográficamente sub-representados. Los inganos bogotanos se organizan en un cabildo inga urbano.

Mapa VII.8 **Pueblos indígenas en Colombia andina**

- Coconuco
- Coyaima - Natagaima
- Dujos
- Guambiano
- Guanaca
- Guane
- Indígenas de Caldas
- Inga
- Kamentsá
- Muisca
- Nasa
- Pasto
- Totoró
- U'Wa
- Yanacona

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

Cuadro VII.25 **Pueblos indígenas en Colombia andina**

PUEBLO	DEPARTAMENTO	POBLACIÓN
Cañamomo San Lorenzo*	Caldas	26.083
Coconuco	Cauca	6.767
Coyaima Natagaima (Pijao)	Caquetá, Huila, Tolima	24.663
Dujos*	Huila	98
Guambiano	Cauca	23.462
Guanaca	Cauca	723
Indígenas residentes en Bogotá**		1.300
Inga	Putumayo, Caquetá, Cauca, Nariño, Amazonas, Bolívar	19.070
Kamëntsa	Putumayo	4.773
Muisca	Cundinamarca	1.859
Nasa	Cauca, Valle del Cauca, Tolima, Caquetá, Putumayo, Huila, Meta	138.501
Pasto	Nariño	69.789
Totoró	Cauca	4.130
U'wa	Boyacá, Arauca, Casanare, Norte de Santander, Santander	7.231
Yanacona	Cauca, Huila, Quindío	21.457

*Nombre del resguardo
**47 etnias, censo 1993
FUENTE: Sánchez y Arango (2004:71).

Si bien en Colombia los indígenas están asentados en los 32 departamentos del país, Cauca, La Guajira y Nariño concentran 55% de la población indígena. Los departamentos de Cauca y Nariño se revisan en este capítulo (exceptuando la franja costera del departamento de Nariño, parte del capítulo Llanura Costera del Pacífico); en cambio, La Guajira es tratada en el capítulo Caribe.

En el nivel nacional, después de La Guajira, Cauca es el departamento con mayor presencia indígena en Colombia. Se concentran en él 248.532 indígenas, casi un quinto de la población indígena nacional, con una gran diversidad étnica representada por ocho pueblos: Guambiano, Nasa, Totoró, Coconuco, Guanaca, Eperara (Embera), Yanacona e Inga. Tiene 83 resguardos indígenas, que representan 11,7% del total de resguardos (DANE 2007).

De acuerdo con los datos del Censo General 2005, en Bogotá residen 15.033 indígenas; es decir, un poco más del 1% del total de los pueblos indígenas (DANE 2007).

FOTO: Tulio Rojas C., *Abuela y nieto guambianos*, Dpto. del Cauca.

PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS DE COLOMBIA

En Colombia, los pueblos indígenas del área Andes se distinguen por sus distintos grados de integración a la vida nacional, como producto de su larga historia de contacto primero con el poder español y después con la sociedad hegemónica de la República y las instituciones estatales. A la convivencia de siglos, "que les permite [a los pueblos de las cordilleras andinas] entender mejor la sociedad dominante y disponer por lo tanto de estrategias adaptativas más coherentes" (Landaburu 1998:303), se suma otra distinción, la del tamaño de los pueblos andinos. Ambas características han permitido a estos pueblos tener grados de organización que trascienden sus fronteras locales y tienen impacto en políticas lingüísticas y educativas en el ámbito nacional, "aunque estén enclavados en un tejido ajeno y enajenante cada día más poderoso" *(ibid.)*.
Ilustran esta complejidad la coexistencia y vecindad de pueblos que han perdido sus lenguas, como efecto de procesos de asimilación, pero reivindican el estatuto de indígena y buscan recuperar su patrimonio lingüístico y cultural con pueblos que, a pesar del histórico contacto con la sociedad dominante, han logrado conservar su identidad a través de la lucha por la propiedad de las tierras ancestrales. La mirada panorámica que daremos a continuación se ordena por este eje, en el cual se agrupan, en un extremo, los pueblos Pasto, Yanacona, indígenas de Caldas, Coyaima, Natagaima, Coconuco, Guanaca, Dujo y Muisca, embarcados en procesos de recuperación cultural, algunos en proceso de etnogénesis a partir de asentamientos campesinos, y en el otro extremo, los pueblos Nasa, Guambiano, Totoró, Inga, Kamëntsa y U'wa, que conservaron en mayor o menor medida sus lenguas y su historia de pueblos indígenas. A su vez, varios de éstos hicieron historia con sus acciones políticas frente al Estado y los poderes locales para recuperar su autodeterminación como pueblo.

Una de las estrategias de mayor impacto político ha sido la recuperación de tierras reclamadas como ancestrales, resultante de la lucha constante de nasas y guambianos, tarea en la que juegan un papel importante los cabildos y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El cabildo es el sistema de gobierno de la etnia, encabezado por un gobernador, un secretario, un tesorero y los alguaciles. Los miembros del cabildo llevan, por lo general, un bastón como símbolo de poder.

Foto: Benjamín Ramos, *Piedra mona*, Municipio de Buenos Aires, Cauca.

Cuadro VII.26 **Pueblos andinos según población indígena y lengua en Colombia**

PUEBLO	% NACIONAL DE POBLACIÓN INDÍGENA	LENGUA
Cañamomo San Lorenzo*	3,32	castellano
Coconuco	0,86	castellano
Coyaima Natagaima (pijao)	3,14	castellano
Dujos*	0,01	castellano
Guambiano	2,98	namui wam
Guanaca	0,09	castellano
Indígenas residentes en Bogotá**	0,16	varias
Inga	2,42	ingano
Kamëntsa	0,60	kamëntsa
Muisca	0,23	castellano
Nasa	17,63	nasa yuwe
Pasto	8,88	castellano
Totoró	0,52	totoró, nam rik
U'wa	0,92	u'wa
Yanacona	**2,73**	**castellano**

*Nombre del resguardo
**47 etnias, censo 1993
FUENTE: Sánchez y Arango (2004:71).

PUEBLOS ANDINOS EN COLOMBIA QUE HAN PERDIDO EL USO ACTIVO DE LA LENGUA ANCESTRAL

Como se puede apreciar en el cuadro VII.26, hay varios pueblos que no registran el uso de su lengua ancestral. En algunos se observa desplazamiento lingüístico, aunque sus miembros se sigan considerando indígenas, debido al reciente proceso de etnogénesis o reconstitución de la identidad indígena por parte de poblaciones campesinas.

En el sur andino, en el altiplano de Túquerres e Ipiales, zona central del departamento de Nariño, en la frontera ecuatoriana, se asienta el pueblo **Pasto**. Los pastos perdieron su lengua, se reconocen como indígenas y no están de acuerdo en que se los identifique como campesinos comunes, contando con resguardos y cabildos (González y Rodríguez 2000:118). Anteriormente, fue uno de los pueblos más numerosos de la zona. Bajo Pasto o Quillasinga agrupaba a comunidades autónomas que convivían en la región interandina desde el río Guáitara hasta el río Chota en Ecuador. Ahora viven repartidos en varios resguardos, tanto de creación colonial como reciente. En la actualidad, se estima que su población bordea las 69.789 personas, distribuidas en 48.036 hectáreas (las cifras de población y extensión de territorio, así como las referencias geográficas, son tomadas en éste y todos los casos que siguen de Sánchez y Arango 2004).

El pueblo **Yanacona**, de 21.457 personas, se localiza en el macizo colombiano, en la zona suroeste del departamento del Cauca. Habita los municipios Sotará, La Vega, Almaguer, San Sebastián y La Sierra, en 42.376 hectáreas. Igualmente, hay asentamientos en las poblaciones Frontino, El Moral y El Oso. El nombre alterno Mitimae como Yanacona permite evidenciar la conservación de la memoria histórica respecto de su desplazamiento ancestral desde otro lugar más política, cultural y lingüísticamente afirmado del Estado Inca. El nombre de yanacona se explicaría a partir de las expediciones de conquista desde Quito al Magdalena entre 1535 y 1538. Su asentamiento a principios del siglo XVII estuvo marcado por desplazamientos forzados de otras etnias a las minas de oro y plata del actual municipio de Almaguer a mediados del siglo XVI, el descenso demográfico por epidemias, la presencia de esclavos negros en las minas. Este es un caso de etnogénesis en el cual se reduce y fusiona la población autóctona con migrantes indios de otras etnias, se adoptan elementos como el idioma castellano, pero la población se considera india y toma el nombre genérico de yanacona, conservando el régimen de resguardo (Jimeno 2006:80). El territorio del resguardo "fue donado por el Rey Carlos III de España en el año 1700 para que los blancos, gobernadores, corregidores y delegados no se metan con los indios" (Anacona 2006:118). Pudieron recuperarlo luego de casi cien años de lucha contra la repartición de tierras ancestrales, decretada en el siglo XIX durante la República. Sin embargo, por la invasión de colonizadores y hacendados, a principios del siglo XX gran parte de las familias había migrado a los departamentos de Huila y Caquetá (*op. cit.*: 53-54).

Actualmente, los yanaconas se encuentran en proceso de fortalecimiento cultural e identitario, impulsado por el Cabildo Mayor, en el cual participan los cinco resguardos ancestrales: resguardo de Río Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián y las comunidades reconocidas como yanaconas, residentes en cinco departamentos (*op.cit.:* 114). Reivindican el quechua como lengua propia y están empeñados en su recuperación. Su máxima autoridad política es el Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona.

En la zona cafetera del occidente, margen izquierdo del río Cauca, departamento de Caldas, se asientan los **Indígenas de Caldas** en los resguardos de Cañamomo, Lomaprieta y San Lorenzo. No conservan su lengua ni es una etnia con nombre propio. Recibieron el nombre del resguardo colonial. Son 26.083 personas en 4.450 hectáreas. Poseen un modelo campesino cafetalero propio de la región. En 2000, San Lorenzo fue declarado resguardo. Cañamomo y Lomaprieta existen desde 1727, pero ha visto menguado su territorio. Están agrupados en el Comité Regional Indígena de Caldas. Entre las cordilleras Central y Oriental sobre el río Magdalena, viven los **Pijao del sur del departamento del Tolima,** conocidos como pueblos Coyaima y Natagaima, con 4.663 habitantes. Son descendientes de un pueblo Caribe que resistió a la colonización española, por casi cien años. Uno de sus jefes memorables fue Calarcá, quien murió a principios del siglo XVII.

Los **pijaos**, término genérico colonial, conformaban una sociedad interétnica con afinidades lingüísticas y culturales: los coyaimas, asentados en las cordilleras oriental y central (valles de Saldaña y Magdalena) y los natagaimas, en la Serranía de los Órganos. En el siglo XVII fueron reducidos en dos resguardos. A partir de los años ochenta, campesinos miembros de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) han reconocido su ancestro indígena y se han reorganizado como pijaos. Hoy se ubican en pequeñas parcialidades y gracias a su organización en el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) han logrado tierras en 64 resguardos sobre 22.753 hectáreas.

En la cordillera central, en la margen derecha del río Cauca, se encuentra el pueblo **Coconuco** en tres resguardos indígenas, Coconuco, Puracé y Paletará. En 24.462 hectáreas habitan 6.767 peronas. Su territorio se extiende en las inmediaciones del Parque Natural Puracé.

El pueblo **Guanaca** se localiza en la región de Tierradentro, al oriente del departamento del Cauca. No cuentan con un resguardo definido. Sus integrantes poseen tierras cuya propiedad es individual. Se estima que su población es del orden de 723 personas, distribuidas en 1.000 hectáreas. No conservan la lengua ancestral. Pese al fuerte proceso de aculturación y casi cinco siglos de labor misionera, los guanacas conservan un sistema de símbolos y creencias cuyas bases se encuentran en la cosmogonía nasa (www.etniasdecolombia.com).

El pueblo **Dujo** está asentado en el predio conocido como El Trapichito, cerca de Neiva con una población de 98 personas, en 953 hectáreas recuperadas a mediados de los años ochenta. No conserva la lengua ancestral. Los dujos se consideran remanentes del pueblo Muisca. Hoy día, luchan por recuperar algunas tradiciones y concepciones del mundo, en un proceso de etnogénesis.

En el altiplano cundiboyacense, región andina central de la cordillera oriental, se encuentra otro remanente del pueblo **Muisca**, localizado en los municipios de Cota, Chía, Tocancipá, Gachancipá, Tenjo y la localidad de Suba en Bogotá. En el municipio de Cota alcanzaron 1.859 personas, aunque "actualmente se reclaman como muisca doce mil personas ubicadas en Bosa, Chía, Suba, Gachancipá, Tocancipá y Sesquilé" (Sánchez y Arango 2004:352).

Las cuatro confederaciones o cacicazgos muiscas que existían a la llegada de los españoles fueron incorporados al sistema de encomienda y, a finales del siglo XVI, convertidos en resguardos. El resguardo de Cota fue disuelto a mediados del siglo XIX, y reconstituido 35 años después por medio de la compra de tierras. Este resguardo fue disuelto por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) el 2001, quedando población muisca en el municipio del mismo nombre y en comunidades campesinas en Boyacá y Cundinamarca. Los muiscas se organizan en torno al cabildo. Su lengua no se conserva, aunque se estima que pertenecía a la familia Chibcha.

INDÍGENAS EN BOGOTÁ

De acuerdo con los datos emitidos hasta el momento por el DANE sobre el Censo General 2005, en Bogotá residen 15.033 indígenas; es decir, un poco más de 1% del total de población indígena (DANE 2007). La Administración Distrital de Bogotá ha reconocido a la fecha cinco cabildos, denominados: Inga, Kichwa de la localidad de Engativá, al sur de la capital; Pijao (proveniente del Tolima de la localidad de Usme (al sur de Bogotá), Muiscas de las localidades de Bosa (sur de la capital) y Suba (noroccidente de la ciudad), los que en conjunto constituyen la mitad de los residentes indígenas en el Distrito Capital. Con los cabildos reconocidos, la Administración Distrital lleva adelante programas específicos de salud, educación, fortalecimiento organizacional y cultural, capacitación laboral, etc.

PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS EN COLOMBIA QUE RESISTEN EL LINGÜICIDIO

De entre los pueblos con culturas y lenguas aún vivas destaca, por su historia y relevancia numérica y política, el pueblo **Nasa**. Se ubica en la vertiente oriental de la cordillera central, región sur andina colombiana, en la zona de Tierradentro, comprendida entre los departamentos de Huila y Cauca. También existen asentamientos en la zona norte del Cauca, el sur del Valle y los departamentos de Huila, Tolima, Putumayo y Caquetá. Serían 138.501 habitantes, en 401.065 hectáreas, lo que representa 17,63% de la población indígena nacional. Son conocidos como páez, nombre impuesto desde la Colonia. Su lengua es el nasa yuwe, lengua aislada o independiente.

Los nasas conservan viva la historia de victorias contra la invasión española. Cuentan del levantamiento de la cacica Gaitana, en venganza por el asesinato de su hijo Piguanza en las escaramuzas por Tierradentro, centro ancestral nasa, así como de las rebeliones de Avirama, Páez y Suin. El conquistador Pedro de Añasco fue capturado y muerto, "des-

Foto: Tulio Rojas C., *Chiva,* Municipio de Silvia, 2005.

mostrándose así que los españoles no eran invencibles" (Almendra 2005:64). Esta fuerte resistencia indígena condujo a que los conquistadores utilizaran las misiones de evangelización como estrategia de apaciguamiento y dominación. Instituciones como la encomienda y la mita fueron especialmente devastadoras para la preservación de la etnia, produciendo una fuerte migración. A su vez, Tierradentro fue refugio de otras etnias.

En la República surgieron otros personajes míticos nasa como el cacique Juan Tama, en el siglo XIX, y el líder Manuel Quintín Lame, a inicios del XX. Lame se levantó entre 1916 y 1917 contra el asedio legal a los territorios indígenas en el Cauca, involucrando a terrajeros y a los cabildos Nasa, Pijao, Guambiano y Coconuco. Este movimiento tuvo profundas repercusiones en el movimiento indígena de todo el país, incluyendo entre sus demandas: la abolición del terraje, el fortalecimiento del cabildo y los resguardos, la difusión y el respeto de leyes sobre los indígenas, la defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas y la formación de profesores indígenas.

Políticamente, el resguardo constituye la unidad territorial básica de la población. Las formas propias de organización nasa en tiempos coloniales, los cacicazgos y los señoríos han cedido a la figura del cabildo como entidad encargada de ejecutar la voluntad de la Asamblea, máxima instancia de toma de decisiones. Jurídicamente, las tierras de los resguardos son propiedad colectiva, bajo título, que fija sus límites y legitima el territorio. Los habitantes del resguardo mantienen obligaciones que van desde la participación en obras de interés comunal hasta el desempeño de cargos dentro del cabildo. Los nasas habitan 96 resguardos en los departamentos de Cauca, Huila, Tolima, Putumayo, Caquetá, Meta y Valle.

Se puede distinguir a los habitantes de cada región por la manera cómo hablan la lengua, la forma de llevar ciertos elementos peculiares de la vestimenta (www.etniasdecolombia.com). Sin embargo, llama la atención que los mitos y leyendas en las tres regiones sean semejantes, aunque los protagonistas tienden a diferenciarse. Un aspecto que marca una fuerte diferencia entre las tres regiones es que, económica y socialmente, cada una de

ellas tiene diferentes centros. Para los resguardos de las partes norte y occidental son los mercados de Silvia y Santander de Quilichao, mientras que los resguardos del sur se orientan hacia los mercados de Inzá y Belalcázar.

Fenómenos sociales como la violencia, en sus múltiples manifestaciones, y la presencia de terratenientes, cultivadores de coca y guerrilleros en sus territorios se han convertido en serias amenazas para la preservación étnica. Las masacres de los últimos años han obligado a los nasas a replegarse hacia tierras más altas menos productivas, abandonando sus terrenos (www.etniasdecolombia.com). Los nasas también desarrollaron un sistema de economía vertical, aprovechando diversos pisos ecológicos, estableciendo sistemas de reciprocidad con poblaciones nasa asentadas en los distintos pisos (Arango y Sánchez 1999:168).

El pueblo **Guambiano** está ubicado en la parte occidental de la cordillera central, entre los 2.000 y 3.000 m.s.n.m., en el departamento del Cauca y, por migración, en el departamento del Huila, donde se han constituido otros resguardos. Habita los municipios de Silvia, Jambaló, Totoró, Caldono y Toribío, quedando muy poco de lo que en el pasado representaba su territorio. Los resguardos de Guambía y Quisgó, en el municipio de Silvia, son los que concentran el mayor número de habitantes. Son 23.462 personas que habitan un territorio de 18.521 hectáreas. Su lengua es el nam rik o namui wam de la familia Barbacoa.

Tras larga resistencia, los guambianos fueron otorgados en encomienda para trabajar la tierra; con las luchas lograron la asignación de resguardos. El cabildo desempeña un papel preponderante para la recuperación de tierras. Con el fin de demostrar que es un pueblo originario de esa región y tiene derecho a la recuperación de los territorios usurpados en la República, y que no es producto del desplazamiento forzado del Perú ni de la zona amazónica, el cabildo guambiano encargó hace unos años estudios arqueológicos e investigaciones en archivos históricos (Almendra 2005:65).

Como los nasas, están organizados en cabildos, encabezados por gobernadores como figuras centrales del quehacer político. A través de los cabildos se articulan las diversas veredas formando una comunidad. Los cabildos tienen como funciones la vigilancia, el cuidado y la utilización del territorio; el manejo del orden, con la capacidad de imponer sanciones o multas a quienes no cumplan con sus obligaciones; la organización y ejecución de actividades esenciales para la comunidad. A fines de los años noventa, un gobernador guambiano, Taita Alvaro Morales Tombé fue elegido Alcalde del Municipio de Silvia. Antes que él, en 1991, Taita Lorenzo Muelas fue elegido constituyente. Taita Floro Tunubalá, por su parte, fue senador de la República.

La creciente escasez de tierra está produciendo cambios culturales y de asentamiento (www.etniasdecolombia.com). Entre éstos se cuenta la sobreexplotación de las parcelas, estrategia que implica la modificación de técnicas de cultivo, como la disminución del tiempo de descanso de las tierras laborables, los cambios en la rotación de los cultivos y la adopción de fertilizantes químicos como abono. Por otra parte, se recurre a la compra de fincas en zonas cálidas ubicadas fuera del resguardo, estrategia que se constituye, en cierta forma, en una especie de colonización guambiana en zonas como Piendamó, Caldono y Morales. Sin embargo, la mayoría de los indígenas propietarios de fincas para cultivo no pierde su relación con el resguardo, manteniendo su vínculo de habitación. El trabajo en las fincas sigue siendo familiar, y muy ocasionalmente se da el "jornaleo". Los guambianos también colonizan el páramo como estrategia para extender la frontera agrícola, donde también funciona la tradicional técnica guambiana de cavar surcos verticales para aprovechar la humedad de la zona (Almendra 2005:65).

La escasez de tierra también va acompañada de problemas sociales agudos que padece la región en general. La presencia de grupos armados (guerrilla y paramilitares) hace más compleja la vida.

Su lengua, namtrik o namui wam, es también reivindicada por los vecinos totoroes, cuya lengua propia está en serio peligro. El pueblo **Totoró** tiene 4.130 personas, asentadas sobre 4.160 hectáreas en la vertiente oriental de la cordillera Central del departamento del Cauca, desde hace años empeñadas en su recuperación cultural y con una dramática vulnerabilidad de su lengua. José Gonzáles Sánchez, dirigente indígena del municipio de Totoró en la primera mitad del siglo XX estuvo con Quintín Lame en el movimiento reivindicativo (Arango y Sánchez 1999:37).

Hacia el oriente, ocupando un valle andino en el piedemonte andino-amazónico, están los pueblos **Kamëntsa** e **Inga**.

El pueblo **Kamëntsa** tiene una población de 4.773 habitantes en 4.402 hectáreas, en un resguardo compartido con los ingas en el valle del Sibundoy, departamento del Putumayo; de allí uno de los nombres alternos, Sibundoygache, además de Kamsá o Camsá. Su lengua (independiente) es el kamëntsa. Tiene un cabildo que trabaja mancomunadamente con los tres cabildos ingas.

Diversas hipótesis se tejen sobre el origen de los kamëntsas y se refieren a sus raíces amazónicas o andinas. El valle del Sibundoy fue en los tiempos previos a la Conquista un "corredor comercial dinámico" (Sánchez y Arango 2004:333), dada su estratégica ubicación entre la zona andina y la amazónica. En los siglos XVI y XVII, la incursión española en búsqueda de *El Dorado* y los afanes de evangelización diezmaron las distintas sociedades allí asentadas. "Sin embargo, durante los siglos siguientes la región se mantuvo relativamente aislada, y los indígenas experimentaron un proceso de reconstrucción poblacional que permitió el mantenimiento de su cultura" *(ibid.).* En el siglo XIX tiene lugar una nueva colonización con la explotación del caucho, y la evangelización a cargo de las misiones con fuerte impacto en el Sibundoy.

El pueblo **Inga** se ubica en el departamento del Putumayo y también en Nariño, en el alto Caquetá y al sur del departamento del Cauca. Cuenta con 19.079 individuos en 109.913 hectáreas. Uno de sus aspectos más característicos es la dispersión de sus miembros en varias regiones del país y en países vecinos, ya que han adoptado el comercio como estrategia de supervivencia, logrando consolidar bases comerciales, sin abandonar su territorio ancestral, al cual regresan periódicamente. Se han extendido a Venezuela y a Bogotá. Su lengua es el ingano, de la familia quechua.

Los ingas serían de la selva tropical y habrían emigrado del Perú, tomando la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes, pasando por los ríos Napo y Ceguarico. Entraron en Colombia por el río San Miguel, para detenerse en el Putumayo (González y Rodríguez 2000:117). Al igual que los kamëntsás, afirman ser de origen selvático.

Otra hipótesis ligada al hecho de llamarse ingas supone que son mitimaes que llegaron cuando el "nombre de quechua aún no había sido adoptado como término lingüístico. Los españoles denominaron al idioma la lengua del inga o la lengua general" (Ramírez 1996:53). Podría tratarse también de grupos que huían de la invasión incaica y dejaron de pertenecer al Imperio Inca, migrando del actual Ecuador hacia el norte (Carlosama 2001).

Actualmente, la comunidad enfrenta serios problemas por la escasez de tierra debido a la ocupación de los colonos.

Históricamente el pueblo inga se ha distinguido por sus familias extensas, cuya autoridad principal recae sobre el padre y el abuelo, quienes ostentan el conocimiento (www.etniasdecolombia.com). El papel de las relaciones familiares es muy fuerte y la comunidad es percibida como una gran familia. La residencia es patrilocal, con un sistema de parentesco que reconoce descendencia tanto patrilineal (línea paterna) como matrilineal (línea materna). El cabildo es la institución política reconocida por los ingas, con el gobernador como su jefe máximo. Cuentan con tres cabildos (Santiago, San Andrés y Colón), cuyas funciones están estrechamente ligadas con el sistema ritual y ceremonial. Tanto kamëntsás como ingas comparten gran cantidad de aspectos organizativos aunque se reconocen diferentes y se han ubicado en espacios distintos. Son minifundistas y se los conoce como médicos tradicionales.

Sánchez y Arango (2004) establecen como una región natural la región "selvas andinas", que alberga a los pueblos Awa, U´wa, Barí y Yuko, que constituyen 3,8% de la población indígena en Colombia. El pueblo U'wa conservaría sus recursos naturales de bosque húmedo, como también los miembros del pueblo Barí en tierras más bajas. En contraposición, los pueblos Yuko (tratado en el capítulo Caribe) y Awa (tratado en el capítulo Llanura Costera del Pacífico) estarían más expuestos a presiones de colonos y a su economía extractiva.

Al norte, piedemonte de la Cordillera Oriental, contra el Nevado del Cocuy de la Sierra Nevada, se ubica el pueblo **U'wa** o Tunebo, un grupo heterogéneo de 7.231 personas que se asientan en 352.422 hectáreas, desde los departamentos de Santander, Norte de Santander y Boyacá hasta el piedemonte llanero de los departamentos de Arauca y

El pueblo U'wa tiene acceso a varios pisos ecológicos, lo que les permite un sistema de producción multiestrata. Sin embargo, en los últimos años la avanzada colonizadora, producto de la exploración petrolífera, ha transformado los sistemas de producción y obligado a las comunidades a adaptarse a una economía y lógica de mercado, por lo que se volvió común que los indígenas u'was encuentren su sustento diario empleándose como obreros en fincas. La historia ha demostrado que la explotación petrolera ha dejado graves secuelas irreversibles. La resistencia de más de una década de la etnia frente a las exploraciones petrolíferas están sustentadas en el respeto que se tiene por la tierra, que se expresa en la frase "Nuestro territorio es el corazón del mundo, por él corren las venas que alimentan el universo, si se destruye se desangra el mundo", de la tradición oral u'wa (www.etniasdecolombia.com). En su lucha en contra de las petroleras como la OXI, el pueblo U'wa argumenta con los siguientes puntos centrales (www.ideam.gov.co):

- Para el pueblo U'wa, el territorio y el medio ambiente son sagrados y no se puede por lo tanto negociar con ellos.
- Por derecho constitucional el estado debe sanear el Resguardo Unido, reconociendo, no sólo en el papel sino en la práctica, las tierras que actualmente están ocupadas por los indígenas.
- La explotación petrolera significa la presencia del conflicto armado que azota el país, con el cual el pueblo U'wa no tiene nada que ver y del cual pasaría a ser victima inerme. De manera insistente expresan su independencia de cualquier grupo armado, llámese guerrilla, ejército o paramilitares, a pesar de la presión que éstos ejercen.
- La explotación petrolera trae consigo el desequilibrio ambiental, cultural y social, como lo demuestra las experiencias que se han tenido en otras zonas del país y del mundo. La explotación significa la pérdida de la cultura y el etnocidio.
- El reconocimiento de los derechos que la Constitución y las leyes de la nación le otorgan a los pueblos indígenas implica que en territorio indígena no se deben llevar a cabo las iniciativas de desarrollo que los indígenas consideren que atentan contra su vida como sociedad y como cultura. En territorio u'wa el Estado no puede por lo tanto permitir ni exploraciones, ni la explotación petrolera.

Casanare. Hay grupos u'was que viven como campesinos. La lengua u'wa pertenece a la familia Chibcha.

Prevalece un tipo de organización familiar fundada en la autoridad del suegro. La unidad de producción y consumo y la unidad residencial están constituidas generalmente por la familia extensa. Están organizados en comunidades autónomas; cada una posee su propia autoridad, quedando vestigios de los antiguos clanes. Mantienen la autoridad religiosa Werjaya, o ancianos sabios, quienes son los transmisores del conocimiento y los mediadores entre las fuerzas divinas, por encima de la autoridad civil de los cabildantes, elegidos por un periodo de un año (www.etniasdecolombia.com).

Se han identificado seis clanes y algunos supervivientes de otros dos localizados (Salazar 1985):

El clan Aguablanca (Andreses o Mojicones), que antiguamente se encontraba alrededor de Santa Librada (Santander del Norte), de donde fue desplazado al área que ocupan hoy al norte de Boyacá, en ambas márgenes del río Mojicón, en sus trechos medio y alto y en la quebrada "La China". Sus asentamientos se encuentran ubicados en lugares que van desde los 2.000 a los 2.800 m.s.n.m.

El clan Unkasía (Betoyes), que en el pasado se localizaba en Labateca, en las márgenes de la quebrada "La China". Hoy en día, su sede principal queda en el municipio de Labateca, a 1.566 m.s.n.m.

El clan Tegría, se encuentra en el lado norte del río Cobaría, al norte del departamento de Boyacá. La localidad principal es Tegría y está situada a 1.300 m.s.n.m.

El clan Cobaría, se halla ubicado en la margen sur de Cobaría, conservando algunas tierras en un sitio denominado Zulia.

El clan Bócota, el localizado al norte de Boyacá, en las quebradas y afluyentes del río Cobaría.

El clan Untaría puede haberse desprendido originalmente del Clan Bókota y está localizado en la ribera oeste del río Róyatá, cerca de Báchira.

El clan Sínsiga, el cual está localizado sobre las tierras medias del río Róyata al norte de Boyacá y en Arauca.

Finalmente, el clan Báchira, que se encuentra ubicado entre las tierras de Bócota y el paso hacia la Sierra Nevada del Cocuy, por Guicán y Chisgas, al noreste de Boyacá".

LENGUAS EN LOS ANDES COLOMBIANOS

Como se mencionó, Colombia andina conserva lenguas de tres familias lingüísticas extendidas en el continente, Quechua, Chibcha y Caribe; lenguas de dos familias de alcance regional, Barbacoa y Chocó; y dos lenguas aisladas o independientes, el nasa yuwe y el kamëntsa (Landaburu 2006:5-8).

La lengua **nasa yuwe**, de tipo aglutinante, es la lengua del pueblo Nasa.

Según el Ethnologue (Gordon 2005), existirían entre 71.400 y 83.300 hablantes, de una población total de 138.000 nasas. La mitad de la población sería monolingüe en nasa yuwe, un cuarto de la población sería bilingüe, y un cuarto monolingüe castellano hablante. En el departamento del Cauca se mantiene la lengua, a diferencia del departamento Valle del Cauca, donde los niños y jóvenes ya son monolingües en castellano. Probablemente es ésta la razón por la cual se consigna esta lengua como en peligro de extinción (Wurm 2001).

Con la participación de las comunidades, se emprendió a lo largo de una década un proceso de unificación de tres propuestas de alfabetos provenientes de dos iglesias y el propio CRIC, que terminó en 1998 con la promulgación de una propuesta por parte de una comisión de unificación de alfabeto (Rojas 2005:36-37).

En el departamento del Valle del Cauca, organizaciones como la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC) también despliegan esfuerzos por impulsar su educación. Para este fin, desde finales de los años ochenta, se reúnen los nasas con otros tres pueblos costeros asentados en este departamento, Wounana, Eperara Siapidara y Embera Chamí, estableciendo que "la base fundamental para la unidad indígena, para pensar en una educación propia, para mantener fortalecidos el pensamiento y las lenguas indígenas en los niños y los jóvenes es recuperar la tierra, que es el elemento integrador de las comunidades" (Pito 2001:14). Como parte del movimiento de revitalización idiomática en la población nasa que sufre el desplazamiento lingüístico hacia el castellano, la ORIVAC ha creado en el municipio de La Florida el Instituto Indígena Departamental de Educación

Básica Indígena Comunitaria y Complementaria, para la recuperación del nasa yuwe en la educación propia y formar futuros maestros hablantes del nasa yuwe *(ibid.)*.

La lengua **kamëntsa** o kamsá es de tipo polisintético**.** Habría alta vitalidad y actitud positiva hacia el uso y trasmisión de la lengua (Gordon 2005). Sin embargo, Landaburu la clasifica en peligro potencial en la escala de riesgo de lenguas indígenas (Sánchez y Arango 2004).

Esta lengua vive en contacto constante por vecindad con el ingano, produciéndose un extendido trilingüismo ingano-kamëntsá-castellano.

A través de sus cabildos, los kamëntsas realizan un trabajo de revaloración cultural que plasman en material utilizado en el proceso educativo (Bodnar 2000:814). Según esta autora, la comunidad está empeñada en participar en la investigación de su lengua con la ayuda de un especialista en etnolingüística y desarrollar su proyecto educativo propio.

De la familia Barbacoa se conservan en la Colombia andina las lenguas namui wam y awa p'it, y en serio riesgo de extinción, el totoró. La familia Barbacoa se extiende hacia la zona costera de Ecuador.

La lengua **namui wam,** también denominada nam rik, es la lengua del pueblo Guambiano. La mayoría de los guambianos es bilingüe (González y Rodríguez 2000), hay casos de monolingüismo en guambiano y en castellano. El Ethnologue (Gordon 2005) estima 10% de monolingües en namui wam. Wurm (2001) consigna esta lengua en peligro de extinción por falta de transmisión generacional.

El uso de la lengua en la administración, en el comercio, en educación bilingüe es impulsado por el cabildo y figura en el plan de vida, generándose una actitud muy positiva hacia la lengua como un símbolo étnico y hacia su funcionalidad (Almendra 2004).

El desarrollo de la escritura es promovido también desde el Cabildo. No hay acuerdo sobre un solo alfabeto, aunque hay material escrito (Gordon 2005). El primer alfabeto para la escritura del namui wam fue desarrollado por el ILV en los años sesenta. Lingüistas del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes de la Universidad de los Andes (CCELA) desarrollaron otra propuesta de alfabeto guambiano. Ante estas dos propuestas, el Comité de Educación de Guambía en el Cabildo y los profesores bilingües han realizado varios intentos de unificación (Almendra 2004).

A lo largo del siglo XX, el pueblo guambiano tuvo que soportar cambios muy bruscos, producto del desarrollo de obras de infraestructura. Es el caso de la expansión de la malla vial que tuvo el departamento del Cauca, la cual atraviesa varias poblaciones indígenas incluyendo el resguardo de Guambía. De igual forma, la infraestructura educativa se ha extendido por las comunidades. Silvia, por ejemplo, cuenta con dos establecimientos educativos para bachillerato, escuelas vocacionales y varios colegios de enseñanza primaria.

Dentro del resguardo de Guambía, los indígenas recuerdan que la primera escuela fue fundada por misioneras católicas en 1931. En los años sesenta se organizó el primer Núcleo Escolar Indígena, que ofreció cursos de agricultura, ganadería, salud e higiene. En el resguardo hay escuelas que trabajan con maestros indígenas y mestizos e implementan la etnoeducación y la educación bilingüe. Solamente cinco de 25 escuelas ofrecen primaria completa. El pueblo guambiano cuenta con un Plan de Vida y un Proyecto Educativo Comunitario. Incluye "una malla [… curricular propia] que facilita e incentiva la investigación, reflexión y acción comunitaria con los pueblos indígenas en su labor diaria de construcción y reconstrucción del plan de vida" (Almendra 2004:30). Ocho dimensiones políticas como 'territorio', 'organización', 'participación' y otras ubicadas en la trama se tejen con las categorías 'fundamentos', 'estrategias' y 'procesos'. El tejido concluye en la llamada cabecera o boca de la mochila, en la cual armonizan, en permanente tensión-distensión, consolidación y cambio, las cuatro esferas sustanciales: 'la naturaleza', 'los individuos con identidad', 'la comunidad indígena' y 'la sociedad englobante'.

De la lengua **totoró** habría sólo cuatro hablantes, de un total de 3.650 miembros de este pueblo, por lo que se la considera en extinción. Hasta hace poco se veía en esta lengua una variedad del guambiano. Por otra parte, los totoroes afirman hablar nam rik aunque rechazan ser guambianos. Hay un fuerte proceso de recuperación lingüística que se basa en investigaciones y producción de material de lecto-escritura y en la recolección de manifestaciones culturales en audiovisuales (Bodnar 2000:815).

La lengua **inga o ingano**, variante del quechua, es inteligible con otras variantes de esta lengua habladas en Ecuador y Perú. Según Landaburu (2006:6), el quechua que se expandió en territorio colombiano es afín a los dialectos kichwas ecuatorianos, específicamente a los dialectos ecuatorianos [y peruanos] de la selva, y se debe a su difusión como "lengua general" por los misioneros católicos a partir del siglo XVII. También existen variedades de quechua amazónico peruano. Otra hipótesis es que los ingas fueron llevados a fines del siglo XV en el imperio incaico para evitar la resistencia de los awas o kwaikeres, dirigiéndose al actual Putumayo, donde quedaron aislados de los demás grupos quechuas.

Hay un extendido bilingüismo ingano-castellano por el contacto con la población colona, aunque se presentan casos de monolingüismo ingano en niños y ancianos y monolingüismo castellano en jóvenes (Carlosama 2001: 75). Los ingas están promoviendo la unificación de su alfabeto, para lo cual realizan seminarios en varias zonas con hablantes y mayores. En estas discusiones se determinó propiciar el uso de la lengua en todos los contextos posibles. Jóvenes ingas son convocados a recuperar su lengua y a participar en encuentros dirigidos a resaltar los valores culturales (Bodnar 2000:814). Las cartillas elaboradas por el ILV no son utilizadas en la educación.

La representante de la familia Chibcha en los Llanos Orientales es la lengua **u'wa**; hablada aproximadamente por unas tres mil personas en la región norte del departamento de Boyacá, en las faldas de la Cordillera Oriental, aunque también se habla en los departamentos de Norte de Santander, Santander, Arauca y Casanare.

La lengua u'wa o tunebo muestra un uso extendido en la familia y en la comunidad. En algunos asentamientos hay alto grado de monolingüismo en lengua indígena. En Arauca y Casanare, los u'was mantienen la vitalidad de su lengua y su cultura resistiendo la influencia externa y la penetración colonizadora.

En ciertos asentamientos ya no se transmite intergeneracionalmente (González y Rodríguez 2000). Sus hablantes mostraban resistencia a la utilización del papel (Gordon 2005). La educación es administrada por contrato con la Iglesia Católica y solamente alcanza a los primeros grados.

En la opinión de Headland y Headland (1976), la lengua u'wa tiene tres dialectos, que son: Aguablanca en Norte de Santander, Cobaría en Boyacá y Barronegro en Casanare.

EDUCACIÓN PROPIA Y DIFUSIÓN DE LENGUAS EN LOS ANDES COLOMBIANOS

La experiencia colombiana en cuanto a la educación indígena difiere de la de muchos países. "En Colombia, las organizaciones indígenas protagonizaron el proceso de replanteamiento de la educación oficial, en lugar de que surgiera la propuesta desde el Estado" (CRIC 2004:68). Es así como la legislación estatal debió modificarse por la misma fuerza de la organización indígena y los planteamientos y experiencias de las comunidades, estableciéndose de esa forma el derecho de los grupos étnicos a definir su propia educación. El proceso muy dinámico de establecimiento de lo que hoy se conoce como el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) de los pueblos indígenas en Colombia se caracteriza por una especie de contrapunteo entre demandas de la organización indígena y respuestas del Estado.

En 1971, la creación del CRIC marcó el inicio de un proceso de revitalización cultural y lingüística de los pueblos del departamento del Cauca. Entre los nueve puntos de su programa fundacional estaba la defensa de la historia, lengua y costumbres indígenas y la formación de maestros bilingües. Cinco años después, el Estado reestructuró el sistema educativo existente por decreto ley 088 de 1976, estableciendo que los programas educativos tomen su realidad antropológica y fomenten la conservación y divulgación de su cultura y lengua autóctonas. En 1979, el CRIC creó su Programa de Educación Bilingüe, que establece, para los niveles primario y secundario, los criterios y lineamientos de un modelo-propuesta de educación indígena, caracterizada como comunitaria, bilingüe, intercultural, investigativa y autogestionaria (CRIC 2004).

En 1982, la comunidad arhuaca en la Sierra Nevada de Santa Marta expulsa, a instancia de sus sacerdotes, los mamus, a los misioneros capuchinos de su territorio, exigiendo del gobierno el reconocimiento de su propio programa educativo.

Como resultado, se expide el decreto 3454, de 1984, que crea el Programa de Etnoeducación, que define la etnoeducación como "un proceso social permanente inmerso en la cultura propia. Conforme a las necesidades, intereses y aspiraciones de un pueblo, formar a sus individuos para ejercer su capacidad social de decisión, mediante el conocimiento de los recursos de su cultura, teniendo en cuenta los valores del grupo étnico y a la vez establezcan relación con otras culturas y con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto" (CRIC 2004:285).

"Otro hecho central es la denuncia adelantada por las comunidades y organizaciones indígenas respecto a la verdadera función que cumple el Instituto Lingüístico de Verano. El gobierno se ve obligado a romper el convenio firmado" (Green y Houghton 2000:213). En reemplazo, creó en 1986 el Comité Nacional de Lingüística Aborigen, como organismo consultor de las políticas lingüísticas para los pueblos indígenas del país, encargado de asesorar al gobierno nacional en la investigación, formulación de políticas de enseñanza, difusión, utilización y conservación de las lenguas indígenas y criollas en el país (CRIC 2004:286). Luego de varios años de funcionamiento, este comité perdió vitalidad, y en este momento se discute en el Ministerio de Cultura una reestructuración del mismo.

En respuesta a la labor de este comité, los pueblos

Foto: M. Quintero, *Niñas guambianas,* Colombia, 2007, UNICEF.

indígenas insisten más en la planificación, definición y defensa del estatuto de las lenguas. "En el proceso de reconstrucción de los pueblos indígenas, la lengua ha superado su función de satisfactor de las necesidades de comunicación y pensamiento para convertirse en un símbolo de prestigio, de identificación, en un símbolo político de unidad, de pertenencia" (Green y Houghton 2000:220). La cuestión de la lengua como bandera política de los pueblos indígenas se plasmó en la propuesta que la ONIC llevó a través de los representantes indígenas a la Asamblea Constituyente de 1990.

La Constitución Política de 1991 y sus modificaciones de 1997, escoge al castellano como idioma oficial de Colombia (artículo 10), estableciendo que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son co-oficiales en sus territorios, así como que la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias sea bilingüe. Dos artículos más en la Constitución establecen que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana" (artículo 7), con la obligación de proteger las riquezas culturales y naturales de la nación (artículo 8).

Finalmente, la Ley 115 de 1994, Ley General de Educación, define en el artículo 55 la etnoeducación y establece sus características de comunitariedad, bilingüismo, interculturalidad, organización, investigación, participación, autonomía y características ambientales. Norma la enseñanza bilingüe, desde la lengua materna del grupo étnico respectivo, y la formación de educadores. "Aunque insuficiente, esta ley se pactó entre el gobierno y las organizaciones indígenas, principalmente CRIC y ONIC" (CRIC 2004:286), de manera que no sorprende que establezca la continuidad de los programas educativos de las organizaciones indígenas. Además, propone fortalecer la autonomía y la capacidad de cada institución educativa, con los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) a formularse con participación de toda la comunidad educativa. Para ampliar este sentido y fortalecer el espíritu comunitario, el CRIC propone en contrapartida el Proyecto Educativo Comunitario (PEC). Así empieza un proceso más crítico del papel de la escuela, un cambio de perspectiva que reitera el papel fundamental de los mayores en la educación y enfatiza el papel de la lengua indígena como lengua de pensamiento, enseñanza y acción (Green y Houghton 2000:220).

El PEC resignifica la relación entre la educación escolarizada y la socialización comunitaria e impulsa un proyecto educativo propio. El PEC ha permitido los diseños de propuestas pedagógicas alternativas en los pueblos Awá, Nasa y Pijao. "Tanto la experiencia del CRIC como la de OREWA en Chocó y la del Consejo Regional Indígena del Tolima CRIT –a pesar de la pérdida de la lengua– han estado muy ligadas a los desarrollos organizativos en la lucha por la tierra y la autonomía" (Trillos 1998:86).

Con la Constitución de 1991 y las leyes afines al reconocimiento y desarrollo de los pueblos indígenas, y con el impulso de la Ley General de Educación, que señala que "corresponde a las universidades y demás instituciones de educación superior que posean una facultad de educación u otra entidad académica dedicada a la educación la formación profesional, la de posgrado y actualización de los educadores" (artículo 112), las universidades en Colombia se han vinculado de un modo inusual con la comunidad, abriendo sus puertas a otros saberes y a sus portadores. En esta línea, estuvo la maestría de Etnolingüística de la Universidad de los Andes, que funcionó entre 1984 y 1998, pionera en la formación de etnolingüistas y en la publicación de investigaciones sobre lenguas indígenas. Sus 41 graduados y los investigadores indígenas han contribuido al mejor conocimiento lingüístico, así como a la creación de programas universitarios, detectándose un vuelco hacia la lingüística aplicada a la educación (Montes 2000:202).

En la formación de líderes y profesionales de pueblos del área andina destacan la Universidad del Cauca, la Universidad de la Guajira, la Universidad de la Amazonía, la Universidad Tecnológica de Pereira y la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, con la implementación de novedosos y descentralizados programas de profesionalización de maestros indígenas y licenciaturas en etnoeducación y en educación indígena. Inicialmente para formar maestros indígenas, varios programas se han ampliado al campo de la etnoeducación, incorporando además a estudiantes mestizos y de poblaciones negras.

La Universidad del Cauca, en Popayán, fue la primera en ofrecer la Licenciatura en Etnoeducación en la modalidad a distancia, con estrategia semipresencial, a yanaconas, nasas, guambianos, ingas, coconucos, toto-

róesy eperara siapidaaras. Esta universidad, además, en acuerdo con el PROEIB Andes, el CRIC y la ONIC, llevaron a cabo tres diplomados en gestión etnoeducativa para líderes indígenas de todo el país, con el fin de impulsar y consolidar la etnoeducación en sus territorios (www.proeibandes.org).

La Universidad de la Amazonía, en Florencia, creó su Programa de Licenciatura en Lingüística y Educación Indígena en 1992, como modalidad a distancia semiescolarizada en las comunidades indígenas del departamento del Putumayo, para profesionalizar a los maestros que trabajan en comunidades kamëntsás, ingas, huitotos, cofanes, sionas, admitiendo también a estudiantes nasas y a estudiantes no indígenas que trabajan en comunidades barís.

La Universidad Tecnológica de Pereira ofrece la Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario, a petición del pueblo Embera-chamí. También cuenta con un programa en educación indígena con énfasis en lingüística.

En cuanto al acceso de indígenas a la educación superior, de acuerdo con Bodnar (2007), quien cita registros del Icetex, se estima que cerca de dos mil jóvenes indígenas cursaban carreras universitarias en 2006, de las cuales unas mil doscientas estarían en Bogotá, seguido por los departamentos de Caldas, Cesar, Nariño y Antioquia.

El Ministerio de Cultura emprendió en 2007 el programa de Fortalecimiento de la Diversidad Etnolingüística del país, en el cual, a lo largo de tres años, abarcará a unos treinta pueblos indígenas impulsando la funcionalidad de sus lenguas en los distintos espacios, en el marco de oficialidad de las lenguas en los territorios indígenas que establece la Constitución. El diagnóstico sociolingüístico de 32 pueblos indígenas y dos de afrodescendientes (palenquero y criollo de San Andrés) se llevará a cabo con el apoyo de las organizaciones indígenas locales y regionales y de los investigadores formados por el CCELA, así como del CRIC y su experiencia en una encuesta sociolingüística con los pueblos nasa y guambiano en 2008. Con el objetivo último de trazar políticas lingüísticas para el país, el programa también ha previsto iniciar acciones de sensibilización y difusión en Bogotá.

La última marcha indígena en Colombia se inició el 10 de octubre de 2008 en Cali, capital del departamento de Valle del Cauca. Durante un mes y medio, 20.000 indígenas se desplazaron 300 km hasta Bogotá para demandar del gobierno el cumplimiento de los compromisos sobre dotación de tierras y el apoyo a la sobrevivencia de sus comunidades, y denunciar los asesinatos de sus líderes. A su llegada a Bogotá el 20 de noviembre, los marchistas fueron acogidos en los predios de la Universidad Nacional y se disponían a organizar varias actividades en lugares céntricos de la ciudad, entre ellas "una audiencia pública con los sectores sociales en la Plaza Bolívar para discutir los temas propuestos al Presidente Álvaro Uribe", precisó Aida Quique, una de las líderes de la marcha.
La ONIC denunció que, en lo que va el año, fueron asesinados 66 líderes indígenas; en los últimos seis años la violencia produjo 1.200 muertes. También se denuncia que muchas de las 30,7 millones de hectáreas tituladas por el gobierno (27% del territorio nacional) son regiones escarpadas y de montaña inútiles de cultivar).

Extractado de "Miles de indígenas llegan a Bogotá para reclamar tierras"
http://espanol.news.yahoo.com/s/ap/ams_gen_colombia_indigenas, noticia del 21.11.08

VENEZUELA ANDINA

INGE SICHRA

Al norte del territorio colombiano, la cordillera de los Andes se bifurca en dos ramales que se prolongan al territorio venezolano bordeando el lago de Maracaibo: al oeste del lago, la Serranía de Perijá en la frontera colombo-venezolana, y al sureste, la Cordillera de Mérida, en Venezuela.

La serranía de Perijá se extiende desde territorio colombiano hacia el norte. En territorio venezolano pertenece administrativamente al estado de Zulia. En los municipios Machiques de Perijá y Rosario de Perijá se ubica el pueblo Yukpa y, hacia el sur, en los municipios de Machiques de Perijá y Jesús María Semprún, el pueblo Barí. Ambos se encuentran también en territorio colombiano y son actualmente los únicos pueblos asentados en el área andina de Venezuela. También se ha registrado en el último censo venezolano población identificada con el pueblo Japreria. Puesto que el origen y el territorio ancestral en área caribeña alcanzaba el lago de Maracaibo, hecho que marca sus reivindicaciones actuales, estos tres pueblos son tratados en el capítulo IX (Caribe). Sobre asentamientos del pueblo U'wa o Tunebo en Venezuela no hay datos censales aunque sí son mencionados en la literatura. La mayor población del pueblo U'wa está en Colombia. "En Venezuela se encuentra una pequeña proporción de dicha población, hacia el extremo occidental del estado Apure, sobre el río Arauca" (Mosonyi&Mosonyi 2000:46).

La Cordillera de Mérida, por su parte, se extiende de sudoeste a noreste bordeando el Lago Maracaibo. Su mayor elevación es el Pico Bolívar, de 4.979 m.s.n.m en el estado de Mérida. La región Andes, una de las nueve regiones administrativas en Venezuela, se extiende en esta zona y comprende los Estados de Táchira, Mérida, Trujillo, parte de Barina y de Portuguesa, así como el municipio Paéz del estado de Apure. En esta región de los Andes venezolanos se asientan los timotes, únicos indígenas andinos que además se manifestaron en el último censo.

LOS INDÍGENAS TIMOTES EN LOS ANDES VENEZOLANOS

Numerosos nombres de pueblos indígenas que ocupaban las tierras andinas venezolanas en el momento de la llegada de los europeos aparecen en la literatura etnográfica, pero falta un estudio profundo para poder diferenciarlos.

El estudioso Alfredo Jahn nombra, entre los primeros aborígenes que habitaron el territorio andino a los timotes, los kuicas, los eskukes y los tostos y subdivide cada uno de estos grupos étnicos en pequeñas tribus con sus caciques que poblaban sus respectivos distritos. Jahn distingue a los timotes y los mucuchies como las familias que estuvieron radicadas en los actuales estados de Trujillo y Mérida. Desde el momento de la llegada de los españoles a la Cordillera Andina de Mérida, se intentó asimilar al indio a la cultura dominante, a pesar de la diversidad étnica y cultural existente, actitud que perduró durante las tres centurias de la colonia y se perpetuó en los siglos XIX y XX, no sólo al seguir una política donde se trató, inclusive por medios jurídicos, de invisibilizar al indígena. La historiografía oficial y la etnología tradicional utilizaron erróneamente términos homogeneizadores como timoto-cuicas para designar a todos los pueblos originarios andinos.

Precisamente los descendientes de este pueblo se han manifestado en el último Censo indígena (2001), en el cual aparecen 66 personas que se declararon timotes. Pero, según el antropólogo Luis Bastidas Valecillos (2002), habría muchos más timotes y más pueblos todavía, dispersos en los tres estados andinos de Mérida, Trujillo y Táchira. Representantes del pueblo Timote asesorados por investigadores de la Universidad de los Andes (Mérida) y por los funcionarios de organismos competentes para la demarcación territorial están trabajando en la demarcación de su territorio ancestral.

Foto: Adrian Clark, *Deseos*.

Mapa VII.9 **Indígenas timotes autodemarcaron su territorio**

Fuente: Fundación Mérida, Universidad de los Andes.

El derecho de palabra sobre las tierras, el auto reconocimiento como indígenas por parte de la comunidad y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) fundamentan el trabajo desarrollado durante casi dos años, para llegar al proceso de auto demarcación y la próxima demarcación que proteja legalmente la propiedad sobre las tierras de esta comunidad de los Timotes.

PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

LUIS ENRIQUE LÓPEZ, INGE SICHRA Y FERNANDO GARCÍA

En materia de políticas lingüísticas y educativas, grandes innovaciones se presentan en **Argentina**. En este país, la Ley de Educación Nacional Nº 26.206/06 considera por primera vez en la historia argentina la EIB como una de las ocho modalidades educativas dentro de la estructura del Sistema Educativo Nacional. Se legisla de esta manera en el nivel nacional la educación para los pueblos indígenas, históricamente invisibilizados hasta el presente siglo. El capítulo XI –Educación Intercultural Bilingüe– establece en el artículo 52:

> La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75, inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

Para cumplir con esta prometedora situación, el Estado se compromete a promover una política de participación permanente de los representantes de los pueblos indígenas en educación, garantizar la formación docente acorde con esta educación, impulsar la investigación sobre la realidad sociocultural y lingüística de los pueblos indígenas para la generación de propuestas curriculares, materiales educativos e instrumentos de gestión pedagógica culturalmente pertinentes y propiciar la construcción de modelos y prácticas educativas propias de los pueblos indígenas que incluyan sus valores, conocimientos, lengua y otros rasgos sociales y culturales.

Como se ha puesto de relieve en los capítulos III y IV, Argentina experimenta un reavivamiento étnico en un contexto sociolingüístico marcado sea por la extinción o por el serio riesgo que amenaza a las lenguas originarias. La zona andina es una de las áreas en las cuales los esfuerzos de la EIB deben ir dirigidos en varias direcciones a la vez, pues en muchos casos ya no se cuenta con hablantes maternos de los idiomas ancestrales. Hay deseo de poblaciones collas de recuperar el idioma o idiomas ancestrales –el aimara y el quechua–, lo que podría verse favorecido sobre todo en el caso aimara por la cercanía con Bolivia y la posibilidad de atraer a docentes aimara-hablantes de ese país; también se podría sacar una ventaja comparativa de la presencia en el país de migrantes aimara hablantes. Más delicada y difícil es la situación del pueblo atacameño, por la ausencia de registros hablados del likan-antai así como de hablantes nativos de esos idiomas, tanto en Argentina como en Chile; los esfuerzos de recuperación tendrán que contentarse con alcanzar objetivos simbólico-culturalistas. Otro es el tratamiento que requiere el quechua, en su doble condición de lengua de comunicación en ámbitos rurales, pero también de habla de población criolla y de lengua enseñada en el ámbito universitario. Pero tal vez lo más desafiante para la sociedad argentina en su conjunto sea la motivación de docentes y pobladores del vasto territorio del norte argentino por visibilizar y valorizar las variantes locales del castellano, fuertemente marcadas por el sustrato de lenguas andinas. La movilización social emprendida al respecto, que contó con apoyo financiero del Ministerio de Educación de la Argentina, permitió que se elaborasen materiales educativos para sensibilizar a los maestros en ejercicio y

en formación de esta área respecto de la condición que ostentan estas variantes como lengua materna de los educandos de cientos de comunidades rurales. Haber combinado esta nueva visión respecto de la enseñanza del castellano, desde una perspectiva bidialectal, con el replanteamiento y enseñanza de la historia local ha dado frutos cosechables para otros contextos indígenas que experimentan situaciones comparables, y en los cuales se busca implementar procesos de educación intercultural. Las experiencias de Tilcara y Jujuy ofrecen nuevos argumentos para el abordaje de una educación intercultural, desde un análisis de la realidad idiomática e histórica de comunidades subalternas (*cf.* OEI, Gobierno de la Provincia de Jujuy y PROEIB Andes 2003).

Sociedad | Viernes, 7 de noviembre de 2008

DIÁLOGO CON EUGENIO RAÚL ZAFFARONI, MINISTRO DE LA CORTE SUPREMA, SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS ABORÍGENES

Por Darío Aranda

– ¿Cómo observa la situación de los pueblos indígenas?
– Es una situación diferente a la de otros países de la región porque en Argentina son minoría y no están concentrados en una región, de manera que tienen el grave inconveniente de la falta de representación política debido a esta dispersión territorial. Esto dificulta notoriamente el reclamo de sus derechos por vía política. También se observan claros factores de discriminación. Y siempre que nos encontramos con discriminación hay que reivindicar derechos, fundamentalmente el derecho a la igualdad. Esos derechos deben ser reivindicados tanto en el plano político como por vía judicial. Dadas las características de la situación indígena en Argentina, es mucho más eficaz el proceso judicial que el político. No estamos en la misma condición que puede estar Ecuador o Bolivia, donde tienen representación política, diputados y senadores.
– Sin embargo, las comunidades indígenas denuncian discriminación para el acceso a la Justicia.
– El acceso a la justicia se puede dar de distintas maneras. Yo diría que está cerrado el acceso a la justicia si hay una negativa por parte de la jurisprudencia, pero aquí no lo hay. Lo que hay que hacer es una buena utilización de los recursos que dan la Constitución y el derecho internacional. Hay que profundizar el estudio de la práctica de este derecho. Lo que podemos hacer desde acá es generar un interés por la investigación en derecho indígena al efecto de que se perfeccione el uso de los recursos, así se facilita el acceso a la justicia.

– Muchas de las organizaciones indígenas sostienen que su legitimidad no se dará ni por vía política partidaria ni judicial, sino por organizaciones territoriales, recuperaciones de territorios, la lucha política en sentido amplio.
– Entiendo que opten por esos mecanismos. No sé qué fuerza tengan para ejercer una presión para ese lado. Si no se les da el acceso a la justicia, necesariamente van a desembocar en acciones directas. Por eso es indispensable darles acceso a la Justicia.

– Usted vincula discriminación del mundo indígena con su invisibilidad.
– La invisibilización de los pueblos originarios es una de las formas de discriminación. En la medida en que se niega la existencia, los pueblos indígenas reclaman derechos que no les dan y no se los dan porque "no existen". Entonces, a los pueblos indígenas se les está negando la propia existencia. Ya no se les niegan los derechos, se les niega la existencia. Es una negativa más radical. "No tenemos el problema indígena en Argentina." Como si los indígenas fueran un problema.
– ¿En qué sectores se manifiesta esa discriminación radical?
– Presumo que se da más en los sectores urbanos, que están más lejos de esa realidad, a pesar de que hay parte de los pueblos originarios que están urbanizadas, como el Gran Rosario.

– Las entidades patronales del campo lograron un acompañamiento de sectores urbanos. En cambio la lucha indígena, que sufre reales atropellos, no cuenta con ese apoyo.
– La identificación de clase media con clase media es mucho más fácil. La identificación de clase media con pobres es mucho más difícil. Y la identificación de clase media con pobre y étnico y culturalmente diferente es aún mucho más difícil. Hay una cuestión de clase. No podemos ignorar que pesa sobre nosotros toda una cultura colonialista, hay una concepción de que el indígena es alguien atrasado, culturalmente inferior, es un racismo de raíz cultural en la clase media argentina. Se los ve como personas de otra cultura, con una inclinación etnocentrista a considerarlas de una cultura inferior. La clase media discrimina a los pueblos originarios por una raíz de clase y etnia.

– ¿Es la misma discriminación que permite aceptar el Holocausto judío y no aceptar que los pueblos indígenas padecieron un genocidio?
– Si alguien pretende eliminar un pueblo, una cultura, es un genocidio. Los nazis con los judíos cometieron un genocidio, los turcos con los armenios también; y el Estado argentino con los pueblos originarios también cometió un genocidio. El roquismo, con la figura de Julio Argentino Roca, representa el proceso de disciplinamiento, son tres décadas de avanzada militar, educativa, de romper vínculos originarios, la Bandera, el Himno, el servicio militar obligatorio; toda una ciudadanía de escritorio, una ciudadanía definida de arriba hacia abajo. En ese marco, unos "salvajes" en el sur molestaban en

un país que había que poblar, donde faltaba mano de obra. Todo esto va generando un disciplinamiento, una política represiva con leyes y acciones concretas que apuestan al exterminio de un pueblo. No se puede dudar de que los pueblos originarios sufrieron un genocidio.

– Pero un gran sector duda del genocidio indígena.

– En la última dictadura militar tuvimos treinta mil desaparecidos. Ramón Camps no inventó la picana, usó lo que ya existía. ¿Por qué no se produjo el mismo escándalo antes? Evidentemente en la dictadura se avanzó sobre un sector activo en política, de clase media, con un segmento universitario, y por ello se lo reconoce como genocidio. Todo depende del sector social y de la capacidad para hacerse oír públicamente, de la voz del sector que sufre la represión.

– ¿La discriminación de clase también es lo que impide visualizar el genocidio indígena actual?

– Por supuesto. El genocidio indígena actual está invisibilizado por una cuestión de clase y etnia. El genocidio de los pueblos originarios no lo practicó sólo el colonizador, se viene practicando desde la emancipación, con múltiples tratados que se violaron con jefes indígenas, que el Estado no respetó, todo eso amerita un reclamo de reparación interna. Nadie puede revertir lo que sucedió. Lo que podemos modificar en el plano interno es la propagación de ese genocidio, se puede y se debe compensar hoy a quienes están sufriendo las consecuencias del genocidio pasado. Ese es un reclamo legítimo y es necesaria una reparación.

– ¿Qué tipo de reparación?

– Lograr una mejora en la calidad de vida de esa población, cómo se le garantiza acceso digno a la ciudadanía, cómo se le reconocen sus territorios, cómo se detienen la destrucción de sus recursos naturales, cómo se respetan su cultura y sus valores.

– ¿Cómo caracteriza el genocidio actual?

– Ya no es más con armas, el genocidio actual de los pueblos indígenas se produce invisibilizando, omitiendo, dejando que se mueran, es un genocidio por omisión.

– ¿La situación del Chaco es un ejemplo?

– En cierto momento fue comparable. La intervención nuestra [de la Corte Suprema] fue una garantía básica de la Constitución: a ningún habitante se le puede negar los derechos básicos de alimentación y salud.

– A pesar de la intervención de la Corte, la situación en el Chaco no mejoró.

– Me dijeron que las situaciones graves del Chaco estaban resueltas, de alimentación y asistencia médica. Habrá que seguir peleando para que se cumplan todos los derechos.

© 2000-2008 www.pagina12.com.ar | República Argentina | Todos los Derechos Reservados

En **Chile**, la situación en el norte andino es en mucho similar a la ya referida para el caso argentino: disposiciones legales favorables a las lenguas indígenas y su continuidad y desarrollo, en un contexto sociolingüístico frágil y altamente vulnerable. El caso del likan-antai es el más delicado y prácticamente irreversible, mientras que la situación del aimara podría revertirse si los cientos de intelectuales y líderes aimaras chilenos se comprometen activamente en un proceso de revalorización y revitalización del aimara, habida cuenta de los millones de aimara hablantes que existen en los países vecinos. Los esfuerzos de los jardines de infancia aimaras, como el Ayrampito, y el aprovechamiento de espacios radiales, por ejemplo, constituyen un buen punto de arranque de una política de revitalización del aimara. Pero, además de orientar los esfuerzos de recuperación idiomática hacia las lenguas ancestrales, hoy extintas o en retracción, también se podría aprender de los esfuerzos de formadores argentinos de maestros por revalorar y reposicionar socialmente las hablas locales del castellano. Para lograr un replanteamiento de la política idiomática chilena, se requiere trascender la esfera de la escuela y del Ministerio de Educación, y también un mayor compromiso, tanto de la CONADI como de las universidades que forman como profesionales a mujeres y hombres provenientes de las comunidades de hablantes en situación de mudanza idiomática.

En **Bolivia,** varios elementos contribuyen a una favorable y envidiable posición de las lenguas andinas:

- La distribución de las lenguas andinas no se rige únicamente por el criterio de origen indígena de los hablantes ni por el espacio cultural tradicional rural, como es el caso de lenguas indígenas minoritarias de la Amazonía, el Chaco u Oriente.
- La incursión y permanencia de las lenguas y culturas andinas en áreas urbanas en Bolivia tiene efectos en la población en general, estableciéndose nuevos comportamientos, actitudes, percepciones entre no indígenas e indígenas, entre hablantes de las lenguas andinas y monolingües en castellano. Asimismo, tiene efectos en las lenguas mismas, que han ingresado a espacios públicos como los medios de comunicación orales, visuales y escritos, la educación. En la nueva Constitución, "[l]a educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo", inclusive la educación superior (artículo 78 II).
- Las lenguas indígenas son consideradas un capital cultural, dada la gratificación laboral que su dominio significa (requisitos para varios empleos, obligatoriedad para los funcionarios públicos (artículo 234 de la nueva Constitución).

Foto: Tulio Rojas C.

De esta forma, en Bolivia, la existencia, el uso y el valor simbólico de las lenguas andinas no son ni negados ni discutidos. Menos en el actual momento de "legitimidad" de lo indígena en un Estado "intercultural" que "se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país", como lo proclama la nueva Constitución en el Título I, Artículo 1.

Sin embargo, pese a las favorables fuerzas sociales que mantienen vitales las lenguas andinas en Bolivia y que reconocen su existencia, así como su *legitimidad,* no se ha impulsado aún su pleno desarrollo y modernización para acompañar las necesidades de transformación de la sociedad. Aún no está en debate que la lengua de poder es el castellano, aún se mantienen el quechua y el aimara en una condición subordinada por sus hablantes, registrándose todavía un retroceso en la transmisión intergeneracional de las lenguas, especialmente entre las familias que han migrado a espacios urbanos. No se propicia la práctica de la escritura, la creatividad lingüística, la adecuación a nuevas funciones sociales, ni tampoco su uso por quienes detentan el poder.

La cultura escrita *en* lenguas indígenas no solamente tiene que vérselas con la oralidad y la minorización de estos idiomas; también, o tal vez justamente por eso, está sujeta en su desarrollo a coyunturas políticas muy dinámicas, cuyos efectos inmediatos no son predecibles, independientemente de la ideología que subyace la política. Décadas de impulso a la escrituralidad en lenguas indígenas de comprobada vitalidad y actuales transformaciones políticas que establecen nuevas funciones sociales para las lenguas no permiten aún responder con certeza la pregunta "para qué necesita quién una cultura escrita indígena" que trascienda lo meramente simbólico y la satisfacción de tener el derecho de un alfabeto y el "permiso" de escribir. En el caso de Bolivia, cuando todo parece estar a pedir de boca respecto a este derecho y permiso por el auge de lo étnico, reducidas las resistencias y ganado el espacio político, es menester impulsar una planificación lingüística que responda a la política lingüística establecida en las leyes. Se trata de una planificación desde y con los hablantes, con una racionalidad de uso y difusión antes que prescriptiva y excluyente, que gratifique social, emocional, económica y políticamente a sus usuarios. Una planificación que impulse la escritura en lengua indígena desde la perspectiva de las mismas lenguas indígenas, con creación de géneros, estilos, recursos lingüísticos de las lenguas indígenas y no generados por transferencia o traducción del castellano. Y por otra parte, una planificación que responda al objetivo de una sociedad plurilingüe generando nuevos usuarios a través de una moderna y actualizada didáctica de lenguas indígenas como segundas lenguas que supere la enseñanza de la gramática y la memorización de listas de palabras o formas verbales.

Para lograrlo, los propios hablantes y sus representantes políticos tendrán que construir un verdadero movimiento social que, de un lado, genere militancia alrededor de un uso renovado y creativo de las lenguas indígenas, en un marco amplio y sin restricciones un plurilingüismo que incluya también la discusión sobre el castellano, sus variantes dialectales y su papel tanto en el ámbito oral como en el escrito, así como acerca de las lenguas extranjeras con las cuales pobladores indígenas están también en contacto. De otro lado, el movimiento social aludido deberá a la vez seducir y vigilar que los funcionarios gubernamentales indígenas, y entre ellos sobre todo los docentes y todos aquellos a cargo de programas educativos, se acerquen gradualmente y cumplan los preceptos de intra e interculturalidad previstos en la nueva carta magna. Estos desafíos no se circunscriben a los pueblos con menos hablantes de lenguas originarias del Oriente, Chaco y Amazonía, sino también a los vastos territorios quechua y aimara hablantes, pues, por una razón u otra, prácticamente todas las lenguas indígenas bolivianas se ven afectadas por una insuficiente y limitada transmisión intergeneracional así como por una progresiva mudanza de las nuevas generaciones a una variante local o regional del castellano (véase también el capítulo XVI).

De las regiones y países abordados en este capítulo, el **Perú** andino es el más difícil de explicar en términos de etnicidad. La discriminación predominante hacia todo lo indígena determina que la continuidad de las prácticas y conocimientos indígenas sea negada por la misma población indígena que conceptúa esta herencia como parte del pasado, cuando en su vida diaria sus rutinas, sus modos de ser, sus formas de comunicación y lenguas, sus sistemas de valores, reproducen tal herencia vigente. Hay muchas evidencias de negación de esta continuidad en las prácticas y los discur-

sos de los mismos "indígenas", quienes hacen el juego a las tendencias del Estado de minimizar la vigencia de esta herencia ancestral. So pretexto de los cambios inevitables que ocurren en la vida social, por lo general, se tiende a situar en el pasado (temporalmente y sobre todo cuando se habla al respecto) cualquier práctica o conocimiento "auténticamente indígena" y se considera el presente como una versión corrompida o "amestizada" de ese pasado "puro".

La invisibilización de la población indígena es en muchos casos responsabilidad de los mismos concernidos, en tanto estamos, sea ante un mecanismo de resistencia o camuflaje, ante contextos y situaciones adversas como la interacción ante el encuestador de los censos oficiales, o frente a reales situaciones de vergüenza idiomática y étnica resultante de la compleja historia peruana y del racismo y discriminación que aún prevalecen entre los sectores hegemónicos de la sociedad peruana. A estos factores se debe que, como se ha señalado de manera reiterada en este capítulo, resulte difícil discernir quién es indígena y quién no, sobre todo en el espacio andino que ahora nos ocupa. No obstante, la situación indígena internacional y, en el plano nacional, el posicionamiento o la afirmación de "indígenas" en sectores de la política, la economía, el comercio y las actividades académicas permiten a algunos reconocerse en la adscripción runa, indígena, india, mestizo-indígena o campesina. La mayoría no ve necesaria dicha adscripción y esto hace minimizar la población indígena a los ojos de los funcionarios estatales y ante la misma población indígena mayoritaria.

Los hechos descritos inciden inevitablemente sobre las lenguas andinas, y también sobre la EIB y su aplicación. El quechua parece verse más afectado que el aimara, cuya comunidad lingüística recibe impulsos en favor de lo aimara y de una mirada positiva respecto de su cultura y su lengua de los procesos de etnogénesis en la vecina Bolivia. No parece existir conciencia entre la comunidad quechua hablante del riesgo que se cierne sobre su lengua, considerando que cada vez son menos los jóvenes y los niños que adquieren la lengua en el hogar. No se tienen, sin embargo, estudios sociolingüísticos que den cuenta de la realidad actual, tanto del quechua como del aimara, pues los últimos en llevarse a cabo de manera amplia datan de la década de los años setenta, cuando comenzara a aplicarse masivamente la EIB en los departamentos de Cuzco y Puno, densamente poblados por población quechua y aimara hablante. Sí se cuenta con la alerta censal respecto a la reducción significativa de aprendices maternos del quechua y del aimara, en el periodo intercensal de casi 15 años, como se destacó en la sección respectiva.

Por su parte, la quechuización o expansión lingüística de formas diversas del "quechua" en Ecuador y Perú, plantea otro debate nuevo de la relación lengua-cultura. Pueblos de "ceja de selva" o de tierras bajas adoptaron formas o ropajes lingüísticos quechuas pero continuaron con la reproducción de un núcleo ancestral local amazónico que ha dado un contenido nuevo a los "significantes" y estructuras sintáctico-pragmáticas de ropaje quechua. Esto se evidencia en formas sumamente creativas e inesperadas en el habla de los kichwas peruanos del Napo, Tigre y Pastaza, y lo mismo ocurre con las variedades kichwas de pueblos amazónicos de Ecuador. Frente a esta problemática, en Ecuador se habla de la "nacionalidad kichwa", que incluye "pueblos" cultural y socialmente diversos. Pese al debilitamiento del quechua referido brevemente en el párrafo anterior, el proceso de quechuización sigue en curso, y así como en Bolivia desplaza cada vez más al aimara de Potosí y de algunas zonas de Cochabamba, en la Amazonía sigue absorbiendo familias y comunidades que tenían otra lengua amerindia como la suya, como ocurre con el zápara o sápara en Ecuador (Moya, A. 2007) y con su pariente el iquito en Perú (Mashingash en preparación).

Los estudios sobre la diversidad lingüística se han abordado desde una perspectiva monolingüe, o del monolingüismo como situación "normal" o como ideal, centrándose además en las relaciones entre hablantes de lenguas mayores como el quechua, al castellano y el aimara. Hay muy pocos estudios de las situaciones multilingües en que participan hablantes de lenguas minorizadas o de pocos hablantes.

El Estado peruano, como se ha destacado en este capítulo, pasa por un proceso de gradual abandono de la responsabilidad que tiene para con las lenguas amerindias en general, incumpliendo por tanto lo que las normas legales vigentes prescriben, desde la misma Constitución política del Estado. Así, por ejemplo, no se toman decisiones en materia de política lingüística prácticamente desde la década de los años ochenta; tampoco se ha renovado la EIB, a la luz

de los cambios socioeconómicos, socioculturales y sociolingüísticos que han experimentado las sociedades indígenas en general, y en particular las andinas; y se sigue con la perspectiva de la atención casi exclusiva a las poblaciones infantiles monolingües en una lengua indígena en el momento que inician su escolaridad. Y es que, prácticamente, la EIB estatal se ha anquilosado y ha perdido el impulso que la caracterizó por casi tres décadas, entre 1970 y 2000.

Aunque las intervenciones del Estado y de instituciones de la sociedad civil en la expansión de las prácticas escritas en lenguas indígenas han significado la construcción de ciertos espacios favorables para el reconocimiento y el desarrollo de dichas lenguas, en Ecuador y Perú todavía persisten los obstáculos externos para que los mismos escritores de estas lenguas desarrollen procesos de unificación y consenso, pero sobre todo de uso activo de las mismas. Lejos está el camino de una literacidad social en lenguas andinas, mientras las sociedades andinas parecen estar tomando al castellano como su instrumento de comunicación preferido en el plano escrito.

El Estado e instituciones religiosas y académicas persisten en intervenir en los procesos de unificación de las prácticas escritas. Estas instituciones son responsables, por ejemplo, de la configuración de dos bandos irreconciliables en torno al "alfabeto quechua": trivocálicos y pentavocálicos. La escritura de las variedades del quechua más cercanas como el grupo "sureño" encuentra trabas por las posiciones ideologizadas de ambos bandos. Escritores quechua hablantes que desean avanzar en procesos de consenso de las prácticas escritas manifiestan que por los obstáculos mentales tan duros que hallan en ambos bandos, ellos apelan a las prácticas aisladas (Fernando García, comunicación personal 2008). Lo cierto es que la discusión en torno a la escritura alfabética ha desgastado el discurso sobre el quechua y su potencial, ha debilitado y dividido a sus hablantes, ha impedido el surgimiento de una escritura quechua y alejado cada vez más la posibilidad de una literacidad social vehiculada al menos parcialmente en este idioma.

En Perú, la concretización e implementación de las leyes de oficialización regional de las variedades quechuas respectivas (caso Ayacucho y Cuzco) planteará un renovado debate entre las posiciones trivocálicas y pentavocálicas, porque una ley nacional establece que la Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cuzco es la entidad que debe normar las políticas lingüísticas de las lenguas indígenas del país. Se sabe que esta entidad promueve el alfabeto pentavocálico del quechua en Perú, desde una posición desafortunadamente irreductible que toma al dialecto quechua cuzqueño-boliviano como el válido.

En **Ecuador**, los desafíos se presentan en el plano nacional. Dados los procesos políticos en este país, existe un paralelismo con el caso boliviano. Habiéndose aprobado una nueva constitución que recupera y se apropia de reivindicaciones históricas indígenas como las nociones de plurinacionalidad y buen vivir, y que a su vez retoma la cofi-cialidad de las lenguas indígenas, queda por ver cómo se reaccionará desde la propia comunidad de hablantes para que en esta oportunidad sí se elaboren y dicten las normas que interpreten los principios constitucionales en cuanto a cofi-cialidad y uso de las lenguas amerindias en distintos espacios de la vida social. Como se señala en distintas partes de este atlas, el artículo referido a la oficialidad de las lenguas indígenas de 2008 no difiere en mucho de aquél que se aprobó en la anterior constitución; pero cabe recordar que, entre una carta magna y otra, poco o nada se hizo para que las lenguas indígenas llegasen a ser efectivamente oficiales y contribuyesen a transformar el imaginario social ecuatoriano. Se continuó, sí, con la implementación de la EIB, pero a partir del esquema dual que caracteriza al sistema educativo ecuatoriano desde 1988. Desde esta perspectiva, para los indígenas la oficialidad comprendió únicamente el sector educativo, y quién sabe si, en rigor, únicamente el ámbito escolar. Para la población mestiza, la oficialidad no cobró significado alguno, más allá del simbólico.

Habida cuenta de esta historia reciente, las organizaciones, líderes e intelectuales kichwas tienen ante sí un reto enorme, pues si ellos no formulan y plantean normas legales que den curso real y efectivo a la oficialización de sus lenguas, es poco probable que el Estado lo haga. Pero tal vez el mayor desafío que estos sectores tengan ante sí es el referido a la transmisión intergeneracional del kichwa, de manera que lo que ocurra en el hogar, la familia, la comunidad rural y el barrio urbano dé sustento empírico y una base sólida para lo que se logre plantear en el nivel de las instituciones públicas y privadas que deberían cumplir con la nueva norma constitucional que

además considera al kichwa, junto al shuar, como lengua de relación intercultural para todos los ecuatorianos.

También los nuevos procesos de etnogénesis en curso en Ecuador plantean serias interrogantes, tanto para una política lingüístico-cultural como para la educación en general y la EIB en particular. ¿Qué hacer ante el redescubrimiento de identidades locales que la *quechuización* ocultó y que implicaciones tiene todo ello, si no para la enseñanza de kichwa y en kichwa, sí para la dimensión intercultural de la educación? ¿Cómo tomar que los huancavilcas en la costa ecuatoriana reivindiquen hoy su condición indígena y su extracción y origen serranos y kichwas, cuando ya sólo hablan el castellano, y, además, en una variedad costeño-guayaquileña? ¿En qué medida la coficialidad de todas las lenguas en el nivel regional, y del shuar y del kichwa en el plano nacional, permitirá por primera vez en el continente trascender el plano de la educación, llevándolas, entre otros, hacia los ámbitos de la comunicación masiva, la administración pública, la administración de justicia?

Preguntas como las identificadas para el caso ecuatoriano pueden también formularse en el boliviano, pues la nueva Constitución de 2008 por las diversas fuerzas políticas internas establece la oficialidad de todas las lenguas habladas en el país, incluso de aquellas que están al borde de la extinción, como es el caso del guasarugwe y el itnonama, así como el del idioma de un grupo al parecer aún no contactado y del cual sólo se tiene noticias, como el toronoma. A las interrogantes arriba identificadas se añaden preguntas relativas a la elección de la lengua co-oficial, junto con el castellano, en los ámbitos territoriales multiétnicos. La nueva carta magna establece que los gobiernos departamentales deben al menos emplear dos lenguas oficiales, "una de las cuales debe ser el castellano, y la otra se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos [municipales e indígenas] deben utilizar los idiomas propios de su territorio y uno de ellos debe ser el castellano" (artículo 5, inciso II). Medidas como ésta serán más fáciles de implementar en territorios sociolingüísticamente más homogéneos como aquellos en los que se habla el aimara y el quechua, pero aún así exigirán del

BANDERA DE LA DINEIB FLAMEA EN PUEBLO HUANCAVILCA

Playas (Guayas), noviembre 19 de 2008, DINEIB.- "Este es un hecho inédito para el pueblo Huancavilca, porque recibimos por primera vez en la historia a la primera autoridad del sistema de educación intercultural bilingüe del Ecuador, Lic. Mariano Morocho, Director Nacional de la DINEIB", destacó Virgilio Granados Mite, Rector del Colegio Cacique Tumbalá, ubicado en el Recinto Engabao del Cantón Playas, a dos horas desde la ciudad de Guayaquil, hacia el suroccidente de Guayas.

"Somos tres mil familias de esta comunidad y orgullosamente somos huancavilcas y es nuestra decisión el pasar a la jurisdicción intercultural bilingüe a nuestro Colegio Cacique Tumbalá, porque queremos fortalecer nuestra identidad cultural, nuestra historia como milenario pueblo huancavilca", dijo el Presidente de los padres de familia de esta institución que fue creada en el año 2004 dentro de la jurisdicción hispana y con el apoyo con partidas de parte del Municipio del Cantón Playas, de la provincia de Guayas.

http://www.dineib.edu.ec/n1dineib191108.html, consulta 22.11.08) .

Estado y de las universidades del país grandes esfuerzos en la formación de más y nuevos profesionales versados en las lenguas indígenas, de manera tal de contar con los intérpretes, traductores, productores de materiales educativos monolingües y bilingües, docentes de todos los niveles educativos y otros tipos de profesionales para apoyar a los gobiernos departamentales, municipales y territoriales indígenas a hacer efectiva la oficialización prescrita.

En **Colombia**, el desafío tiene una característica distinta, referida sobre todo a la revitalización lingüística de lenguas minoritarias –de miles de hablantes– y minorizadas –de uso localizado en espacios específicos como los resguardos–. Otras urgencias derivadas del contexto de violencia y muerte que experimenta un gran sector de la población indígena producto de la guerra interna han desviado la atención de los dirigentes respecto de la situación de varias de las lenguas, sobre todo de algunas de la mayores, como el nasa y el nam rik.

Que se hubiese apostado casi exclusivamente en la escuela con su etnoeducación, o incluso con modelos de educación propia, no ayudó mucho, pues hoy estas dos lenguas mayores andinas se ven afectadas por una insuficiente transmisión intergeneracional. No obstante, la lucidez de la dirigencia indígena y la fuerza política que la caracteriza ha permitido que en 2008 estos temas sean puestos a discusión, trascendiendo el plano dirigencial y con la más amplia participación posible de los propios hablantes: mayores y jóvenes y niños, mujeres y hombres.

Haber concebido esta discusión y las acciones a tomar respecto de la salud de sus lenguas como una "minga de lenguas" nos permite ver el sentido colectivo que los dirigentes nasas y guambianos le otorgan a la cuestión idiomática, generando políticas lingüísticas de abajo hacia arriba. Los marcos consensuados de *educación propia*, que en el territorio aludido abarcan todo el sistema educativo, incluyendo la educación superior universitaria, así como el propio hecho de que la organización etnopolítica de la población nasa, guambiana, totoró y yanacona –el CRIC— tenga la gestión de la educación pública bajo su administración y control directo, permite avizorar cambios sociales importantes. Resulta auspicioso, en este sentido, el estudio sociolingüístico con el que se han comprometido los pueblos indígenas colombianos, con apoyo financiero y técnico del Ministerio de Cultura, para establecer en qué estado están sus idiomas. Además del panorama del que ellos y todos dispondremos dentro de poco, el ejercicio de recolección de información entre pares está generando instancias de reflexión y toma de conciencia por parte de los propios hablantes de lenguas originarias, contribuyendo además a la gestación de una conciencia lingüística crítica en ellos.

Otra característica sociolingüística colombiana en general, y del área andina en particular, es la marcada motivación por la recuperación y revitalización idiomática. Muestra de ello, en el caso del área en cuestión, es el deseo de los yanaconas de recuperar y reinstituir una variedad sureña del quechua como "su lengua", aun cuando hoy todo yanacona recurra al castellano como lengua de la cotidianidad. Los desafíos de un emprendimiento tal son enormes, pero la dimensión de la tarea no parece amilanar a los líderes y lideresas yanaconas, más aún cuando se plantean ir más allá de la dimensión simbólica en la cual se sitúan muchas experiencias de revitalización.

El cierre de la primera década del siglo XXI encuentra a las sociedades indígenas del mundo andino en distintas plataformas de reivindicación identitaria y política. El espectro de posicionamientos y logros alcanzados frente a la sociedad hegemónica y al Estado abarca desde su reconocimiento en el nivel constitucional hasta la inercia o indiferencia jurídica ante su singularidad como sujetos colectivos de derecho. Así, encontramos movimientos y organizaciones indígenas cuya fortaleza y conciencia política ha desafíado *tercamente* al poder estatal, pese a su condición numérica muy reducida (Colombia) o en consonancia con su *cómodo* número mayoritario (Bolivia) o a su *reconocida* trayectoria política (Ecuador). En otro grupo, de *reciente trayectoria indígena,* se encuentran países que han visto el resurgimiento étnico en sus territorios y han debido reconocer recientemente el carácter "originario" de un sector de su población y, por lo tanto, su pertenencia a la América indígena (Argentina, Chile). Se cierra el caleidoscopio con Perú, cuya amplia población indígena andina se resiste a dejar establecida o a reivindicar la diferencia étnica y cultural con la sociedad nacional, acompañada de sectores criollos andinos que nutren su condición de herederos de la grandeza cultural del pasado inca despreciando a ese sector indígena, visible pese a todo.

BIBLIOGRAFÍA

ASPECTOS GENERALES

Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.

Albó, X. 2008. **Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú.** La Paz: PNUD y CIPCA.

Arango, L. y E.Sánchez. 1999. **Los pueblos indígenas de Colombia 1997**. Santa Fe de Bogotá: TM Editores y Departamento Nacional de Planeación.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.). **Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF/PROEIB Andes.

Cerrón-Palomino, R. 1985. "Panorama de la lingüística andina". **Revista Andina**, año 3, No. 2. 509-572.

———. 1987. **Lingüística quechua.** Cuzco: CBC/GTZ

———.1988."Unidad y diferenciación lingüistica en el mundo andino" en L.E. López (ed.) **Pesquisas en lingüística andina**. Lima-Puno: Concytec/GTZ/UNAP.121-152.

———. 2000. **Lingüística aimara**. Cuzco: CBC/PROEIB Andes.

———. 2006. **El chipaya o la lengua de los hombres del agua**. Lima: PUCP.

———. 2008. **Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara.** La Paz: UMSS/PROEIB Andes/Plural.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas DANE 2007. **Colombia: Una nación multicultural. Su diversidad étnica.** Bogotá.

Gundermann, H. 2003. "Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía" en H. Gundermann y otros (eds.) **Mapuches y aymaras. Debate en torno al reconocimiento de los derechos ciudadanos.** Santiago de Chile: Predes-Universidad de Chile. 19-104.

Howard, R. 2007. **Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes.** Lima: IEP/IFEA/PUCP.

Landaburu, J. 1998. "La situación de las lenguas indígenas de Colombia: Prolegómenos para una política lingüística viable" en M. Trillos (comp.) **Educación endógena frente a educación formal.** Bogotá: Universidad de los Andes/PROEIB Andes/CNRS. 293-314.

Layme, F. 2009. "Radiodifusión boliviana aymara en el fortalecimiento del pueblo Aymara más allá de las fronteras". Tesis de maestría en EIB, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Loncón, E. y F. Chiodi. 1995. "Política del lenguaje en defensa de la lengua mapuche" en **Tercer Seminario Internacional de Educación Intercultural Bilingüe**. Iquique: UNAP. 125-146.

Martínez, C. 1992. **Nuestros paisanos los indios**. Buenos Aires: Emecé.

Monzón, L. (1586) 1965. **Relaciones geográficas de Indias I.** Madrid: Atlas.

Murra, J. 1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" en J. Murra (ed.) **Formaciones económicas y políticas en el mundo andino**. Lima: IEP. 59-115.

———. 1999. "El Tawantinsuyu" en T. Rojas (dir.) **Historia General de América Latina.** Vol. I Las sociedades originarias. Madrid: UNESCO/Trotta.481-494.

Rivarola, J.L. 1990. **La formación lingüística de Hispanoamérica.** Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivera, S. 1984. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qheshwa de Bolivia 1900-1980.** La Paz: Hisbol.

Roldán, R. 2000. **Pueblos indígenas y Leyes en Colombia. Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente**. Bogotá: Coama/The Gaia Foundation.

Rostorowski, M. 1998. **Historia del Tahuantinsuyu**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sánchez, E. y R. Arango 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia**. Bogotá: Departamento Nacional de Planificación.

Tarragó, M. 1999. "Las sociedades del Sudeste andino" en T. Rojas (dir.) **Historia General de América Latina.** Vol. I Las sociedades originarias. Madrid: UNESCO/Trotta. 465-480.

Torero, A. 1972. "Lingüística e historia de la sociedad andina" en A. Escobar (comp.) **El reto del multilingüismo en el Perú**. Lima: IEP. 51-106. Reimpreso 1975 en Lingüística e indigenismo moderno de América. Vol. 5. Trabajos del XXXIX Congreso Internaconal de Americanistas. Lima: IEP. 221-259.

Vega, J. J.1980. **Incas contra españoles treinta batallas**. Lima: Milla Batres.

ARGENTINA ANDINA

Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.

Albarracín, L.I y J. Alderetes. 2006. "Quechua y castellano: realidad lingüística de Tucumán" en **Anales del I Congreso del Mercosur Interculturalidad y Bilingüismo en Educación.** Posadas: Ministerio de Cultura y Educación de Misiones/ Gobierno de la Provincia de Misiones/Programa de Educación Intercultural Bilingüe Provincia de Misiones.249-254.

Carrasco, M. 2000 **Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina**. Buenos Aires: IWGIA/Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat.

Censabella, M. 1999. **Las lenguas indígenas de la Argentina.** Buenos Aires: Eudeba.

Fernández Garay, A. 1999. "Lenguas aborígenes de la Argentina. Su situación actual". Ponencia presentada en el **Seminario Internacional Informe sobre las lenguas del mundo: la situación indoamericana.** UNESCO-Linguapax-PROEIB Andes. Cochabamba, Bolivia, 3 -6 de marzo. (manuscrito).

Fernández, A. y otros. 2005. **Te contamos de nosotros: narraciones de niños aborígenes salteños.** Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación/Organismo de Derechos Humanos Chaguar.

Hernández, I. 1984. "Los indios y la Antropología en la Artentina" en I. Hernández (ed.) **Los indios y la Antropología en América Latina**. Buenos Aires: Búsqueda-Ychán. 17-18.

Machaca, R. 2007 **La escuela argentina en la celebración del encuentro con el "nosotros indígena".** La Paz: Plural/ PROEIB Andes/UMSS/Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología Argentina.

Magrassi, G. 2000. **Los aborígenes de la Argentina. Ensayo socio-histórico-cultural**. Buenos Aires: Galerna-Búsqueda de Ayllu.

Martínez, C. 1992. **Nuestros paisanos los indios**. Buenos Aires: Emecé.

Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. 2004. **Educación intercultural bilingüe en Argentina. Sistematización de**

experiencias. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Misiones. 2006. **Anales del Ier Congreso del Mercosur Interculturalidad y Bilingüismo en Educación.** Posadas: Ministerio de Cultura y Educación de Misiones/Gobierno de la Provincia de Misiones/Programa de Educación Intercultural Bilingüe Provinica de Misiones.

OEI Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2003. **Primeras Jornadas de Educación Intercultural en Jujuy. Un desafío para la educación**. Salta: PROEIB Andes/Gobierno de la Provincia de Jujuy/OEI.

Tarragó, M. 1999. "Las sociedades del Sudeste andino" en T. Rojas **Historia General de América Latina.** Vol. I Las sociedades originarias. Madrid: UNESCO/Trotta. 465-480.

Vázquez, H. 2000. **Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina.** Buenos Aires: Biblos.

CHILE ANDINO

Abarca, G. 2005. **Mapuche de Santiago de Chile, rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche.** La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural Editores.

Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.

Alfaro, S. 2007. "Ser indígena es algo relativo: construcción de identidades étnicas y acciones afirmativas en Perú y Chile". En Varios. **Educar en ciudadanía intercultural**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 114-140.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina.** UNICEF/PROEIB Andes.

Calfuqueo, J. 2001. "Demandas y opiniones para la enseñanza de la lengua mapuche en contextos urbanos, comuna de Cerro Navia Santiago de Chile". Tesis de Maestría en EIB. PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Donoso, A. 2006. "Educación e interculturalidad en la ciudad. Acercamientos desde Santiago de Chile". Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile.

Fernández, F. 2005. "Hacia la construcción de una educación pertinente. La Educación Intercultural Bilingüe en las Comunidades Aymaras de Chile". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Goicovich, F. 2002. "Asedios a Osvaldo Silva Galdames: desentrañando los fundamentos del discurso (Aproximación al artículo ¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hacia el sur de Chile?)". **Revista de Historia Indígena 6**. Universidad de Chile. 7-28.

González, S. 2002. **Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990.** Santiago de Chile: Dibam.

Grebe, M.E. 1998. **Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar**. Santiago: Pehuén.

———. 1999. "Antropología cultura y educación en la cultura mapuche". **Revista de Enfoques Educacionales.** Vol. 2 Nº 1. 109-114.

Mamani, J.C. 2005. **Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural Editores.

Montecinos, C. 2004. "Analizando la política de educación intercultural bilingüe en Chile desde la educación multicultural". **Cuadernos Interculturales**. Año 2, Nº 3. Universidad de Valparaíso. 35-44.

Planella, M.T.; R. Stehberg; B. Tagle; H. Niemeyer y C. del Río. 1994. "La Fortaleza Indígena del Cerro Grande de La Compañía (Valle del Cachapoal) y su relación con el proceso expansivo meridional incaico. **Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena**. Temuco. 403-421.

Williamson, G. 2003. "Reforma educacional y educación intercultural bilingüe: el caso de Chile". Módulo "Reformas Educativas y Educación Intercultural Bilingüe en Latino América", 27 al 30 de enero de 2003. PROEIB Andes. Manuscrito.

BOLIVIA ANDINA

Adelaar, W. 2004**. The languages of the Andes.** Cambridge: Cambridge University Press.

Albó, X. 1999. **Iguales aunqe diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo**. La Paz: Ministerio de Educación/UNICEF/CIPCA.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina.** UNICEF/PROEIB Andes.

Bonfil Batalla, G. 1987. **El México Profundo, una civilización negada**. México: Grijalbo.

Cerrón-Palomino, R. 2006. **El chipaya o la lengua de los hombres del agua**. Lima: PUCP.

———. 2008. **Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara**. La Paz: UMSS/PROEIB Andes/Plural.

Instituto Nacional de Estadística INE 2002. **Censo Nacional de Población y Vivienda.** La Paz: INE.

López, L.E. 2005. **De resquicios a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes/Plural.

———. 2006ª."Pueblos indígenas, lenguas, política y ecología del lenguaje" en L.E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes/Plural. 17-46.

———. 2006b "Diversidad cultural, multilingüismo y reinvención de la educación intercultural bilingüe en América Latina". **Universitas. Revista de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador**. Año V. Nº 7. 103-144.

Ministerio de Educación y Culturas MEyCs. 2006. **Nueva Ley de la Educación Boliviana "Avelino Siñani y Elizardo Pérez". Anteproyecto de Ley.** La Paz: MEyCs.

Molina, R. y X. Albó (coords.). 2005. **Gama étnica y lingüística de la población boliviana**. La Paz: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia.

Muysken, P. 2002. "Uchumataqu: Research in Progress on the Bolivian Altiplano". **International Journal on Multicultural Societies** Vol. 4 Nº 2. 235-247. (Paris).

Nucinkis, N. 2006. "La EIB en Bolivia" en L. E. López y C. Rojas (eds.) **La EIB en América Latina bajo examen**. La Paz: Banco Mundial/GTZ/Plural Editores. 25-110.

Sichra, I. 2006. "El quechua. La lengua mayoritaria entre las lenguas indígenas" en L. E. López (ed.) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes/Plural. 171-199.

PERÚ ANDINO

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina.** UNICEF/PROEIB Andes.

Carvajal, V. 2006. **Cambio y conservación intergeneracional del quechua**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural.

Cerrón-Palomino, R. 1987. **Lingüística quechua**. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

———. 1988. "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino" en L.E. López (ed.). **Pesquisas en lingüística andina**. Lima-Puno: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano y GTZ-Sociedad Técnica Alemana. 121-152.

———. 1992. "Sobre el uso del alfabeto oficial quechua-aimara" en J.C. Godenzzi (ed.). **El quechua en debate**. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas. 121-155.

———. 2000. **Lingüística aimara**. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

———. 2008. **Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara**. La Paz: Plural.

Cieza de León, P. [1488].1945. **La crónica general del Perú**. Madrid: Espasa-Calpe.

Cobo, B. [1653] 1956. **Historia del Nuevo Mundo**. Madrid: Atlas. 2 vols.

Comisión de la Verdad y Reconciliación: 2003. Informe final. Tomo I: El proceso, los hechos, las víctimas. Lima: CVR.

Chirinos, A. 1998. "Las lenguas indígenas peruanas más allá del 2000". **Revista Andina**, 32, Año 16, Nº 2. 453-479.

———. 2001. **Atlas lingüístico del Perú**. Cuzco: Ministerio de Educación, Centro Bartolomé de las Casas.

De la Cadena, M. 2000. **Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru**. Durham, EUA: Duke University Press.

García, F. 2005. **Yachay. Concepciones sobre enseñanza y aprendizaje en una comunidad quechua**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural Editores.

Garcilaso de la Vega Inca [1543] (1962). **Historia General del Perú. *S*egunda parte de los Comentarios Reales**. Lima, UNMSM, 1962, 4 T.

Hardman, M. 1978. "Jaqi: The Linguistic Family". **IJAL** 44 Nº 2. 146-153.

Hornberger, N. 1995. "Five vowels or three? "Linguistics and politics in Quechua language planning in Peru". En J. Tollefson (ed.) **Power and Inequality in Language Education** Cambridge: Cambridge University Press. 187-205.

———. 2000. "Bilingual Education Policy and Practice in the Andes: Ideological Paradox and Intercultural Possibility", **Anthropology & Education Quarterly** 31(2). 173-201.

Hornberger, N. y K. King. 1996. "Language Revitalisation in the Andes: Can the Schools Reverse Language Shift?" **Journal of Multilingual and Multicultural Development**, 17, Issue 6. 427-441.

Jung, I. y L.E. López. 1987. "Las dimensiones políticas de una escritura: el caso del quechua en el Perú". **Allpanchis**, Nº 29/30. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina. 483-510.

López, L.E. 1988a. "La escuela en Puno y el problema de la lengua: excurso histórico (1900-1970)" en L.E. López (ed.) **Pesquisas en lingüística andina**. Lima-Puno: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano y GTZ-Sociedad Técnica Alemana. 265-332.

———. 2007. "El país de las normas de maravilla" en A. Robles (coord.) **Educación intercultural bilingüe y participación social. Normas legales 1990-2007.** Lima: Instituto de Defensa Legal, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y CARE. 63-68.

Ministerio de Educación. 2005. **La participación de los pueblos indígenas y comunidades rurales en el Proyecto de Educación en Áreas Rurales** - PEAR. Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural. Documento de trabajo. Lima.

Murra. 1975. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

———. J. 1999. **La organización económica del estado inca**. México D.F: Siglo XXI.

Suxo, M. 2007. **La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima.** La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural.

Torero, A. 1972. "Lingüística e historia de la sociedad andina" en A. Escobar (comp.) **El reto del multilingüismo en el Perú**. Lima: IEP. 51-106.

Trapnell, L. 2008. "La educación intercultural bilingüe en los tiempos del APRA". **TAREA. Revista de Educación y Cultural 68**. 45-48.

Trapnell, L. y E. Neira. 2006. "La EIB en el Perú" en L.E.López y C. Rojas (eds.). **La EIB en América Latina bajo examen**. La Paz: Plural. 253-366.

ECUADOR ANDINO

Álvarez, C. y L. Montaluisa. 2007. "Lenguas indígenas vivas en Ecuador". **Alteridad**. Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación. Universidad Politécnica Salesiana. Marzo de 2007. 6-17.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina.** UNICEF/PROEIB Andes.

Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. NuevaYork: Cambridge University Press.

Albó, X. 2003. **Pueblos indios en la política**. La Paz: Plural.

Cachimuel, G. 2005. **Vuelta arriba acabamos la escuela, vuelta abajo no podemos**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes y Plural Editores.

Chisaguano, S. 2006. **La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas**. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Garcés, F. 2006. "La EBI en Ecuador". en L. E. López y C. Rojas (editores). **La EIB en América Latina bajo examen**. La Paz: Plural. 111-183.

Granda, S.; C. Alvarez; G. Chávez; M. Arcos. 2007. "Logros y retos de la Educación Intercultural para todos en el Ecuador". Informe de investigación 2. Cochabamba: PROEIB Andes. También en http://fundacion.proeibandes.org/bvirtual/index.php

Haboud, M. 1999. "La situación lingüística de las lenguas en Ecuador. Informe sobre las lenguas del mundo". Cochabamba: PROEIB Andes. Mimeo.

Jerez, C. 2001. "No sé, las mujeres salasacas tenemos miedo a participar. Participación de la mujer salasaca en el ámbito comunal, organización y la educación intercultural bilingüe en Tungurahua". Tesís de Maestría en EIB. PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia

Maldonado, L. 2006. "Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político" en E. Karp, R. Calla, L. Maldonado y B. Paredes. **Los pueblos indígenas en la agenda democrática. Estudios de casos de Bolivia, Ecuador, Perú y México**. La Paz: Corporación Andina de Fomento. 77-151.

Moya, A. 1997. **Ethos. Atlas etnográfico del Ecuador**. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.

———. 2007. **Los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado**. Quito: UNESCO-ONZAE.

Moya, R. 1989. "Políticas educativoculturales y autogestión: el caso del Ecuador". en L.E. López y R. Moya (eds.) Pueblos indios, Estados y educación. 46 Congreso Internacional de Americanistas. Lima, Quito: PEBP, PEBI, ERA.109-139.

Tohainga, R. 2006. "Participación de los padres de familia indígenas migrantes kichwas en la escuela hispana "Eduardo Reyes Naranjo" de la ciudadela Cumanda, Ambato-Ecuador". Tesis de Maestría en EIB. PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Zavala, V.; A.M. Robles; L. Trapnell; R. Zariquiey; N. Ventiades y A. Ramírez. 2008. **Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, Ecuador y Perú. Estudios de casos**. Lima: CARE.

COLOMBIA ANDINA

Adelaar, W. 2004. **The Languages of the Andes**. Cambridge: Cambridge University Press.

Almendra, A. 2004. "La mochila: sistema nodal del Plan de Vida y del Proyecto Etnoeducativo Comunitario PEC con pueblos indígenas de Colombia". **Revista de Educación Intercultural Bilingüe Qinasay** 2 (Cochabamba). 29-42.

———. 2005. **Uso del Namui Wam y la escritura del castellano. Un proceso de tensión y distensión intergeneracional en el pueblo guambiano, departamento de Cauca, Colombia**. La Paz: PROEIB Andes/Plural/P.INS.EIB.

Anacona, O. 2006. **La recuperación de la lengua ancestral de los yanaconas**. La Paz: PROEIB Andes/Plural/UMSS.

Arango, R. y E. Sánchez 1999. **Los pueblos indígenas de Colombia 1997.** Santa Fé de Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

Bodnar, Y. 2000. "Perspectivas y tendencias de la educación indígena en Colombia" en M.S. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva.** Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 811-821.

———. 2007. "Los grupos étnicos en los procesos de urbanización". Ms.

Bolaños, G. y A. Ramos. 2004. **¿Qué pasaría si la escuela…? 30 años de construcción de una educación propia**. Bogotá: CRIC.

Carlosama, J. 2001. "Formación y capacitación de docentes Ingas en etnoeducación: Santiago, Putumayo, Colombia". Tesis de maestría en EIB, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

Curnow, T.J. 2006. "Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte". **Amerindia** Nr. 29/30. 219-234.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas DANE. 2007. **Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica.** Bogotá.

Gordon, R. Jr. (ed.). 2005. **Ethnologue: Languages of the World,** Fifteenth edition. Dallas, Texas: SIL International.

González de Pérez, M.S.y M.L. Rodríguez de Montes. 2000. **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva.** Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Green, A. y J. Houghton. 2000. "Políticas lingüísticas en Colombia. Esbozo de una problemática" en F. Queixalós y O. Renault-Lescure (org.) **As lenguas amazónicas hoje.** San Pablo: IRD/ISA/MPEG. 211-228.

Headland, P. y E. Headland. 1976. "Fonología del Tunebo" en **Sistemas fonológicos de idiomas colombianos** Tomo III. Lomalinda: ILV.

Houghton, J. 2005. "Los territorios indígenas colombianos: teorías y prácticas" en P. Regalsky (coord.) **Territorios indígenas, autonomías y asamblea constituyente. Una visión comparativa de Bolivia y Colombia**. Cochabamba: Secretariado Rural/CENDA. 5-26.

Jamioy, J. N. 1998. "Proceso de Educación en el pueblo kamsá" en M. Trillos (comp.) **Educación endógena frente a educación formal.** Bogotá: Universidad de los Andes/PROEIB Andes/CNRS. 123-134.

Jimeno, M. 2006. **Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Landaburu, J. 1998. "La situación de las lenguas indígenas de Colombia: Prolegómenos para una política lingüística viable" en M. Trillos (comp.) **Educación endógena frente a educación formal.** Bogotá: Universidad de los Andes/PROEIB Andes/CNRS. 293-314.

———. 2006. "Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte". **Amerindia** Nº 29/30. 3-22.

Montes, M.E. 2000. "Informe sobre el conocimiento científico de las lenguas amerindias habladas en la región amazónica colombiana" en F. Queixalos y O. Renault-Lescure (org.) **As lenguas amazonicas hoje**. San Pablo: IRD/ISA/MPEG. 193-210.

Pito, A. 2001. "Transmisión del idioma nasa en la comunidad de Los Caleños". Tesis de maestría en EIB, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba. Bolivia.

Ramírez de Jara, C.M. 1996. **Frontera fluída entre andes, piedemonte y selva: El caso del valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII.** Santa Fé de Bogotá: ABC.

Ramos, A. 2002. "Proceso de revitalización de las lenguas indígenas del Departamento del Cauca" en M. Trillos (comp.) **Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales.** Bogotá: Universidad del Atlántico/Instituto Caro y Cuervo.185-194.

Roldán, R. 2000. **Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente**. Bogotá: COAMA/The Gaia Foundation.

Rojas, T. 2005. **En la reflexión sobre lo oral y lo escrito: educación escolar y práctica en pueblos indígenas.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Salazar, F. 1985. "Etnohistoria y etnografía u'wa: El control ecológico vertical. Nexo entre su pasado y su presente". Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez, E. y R. Sánchez. 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia**. Bogotá: Departamento Nacional de Planificación.

Trillos, M. 1998. "La educación indígena en Colombia –Síntesis del estado del arte presentado en Antigua, Guatemala–" en M. Trillos (comp.) **Educación endógena frente a educación formal.** Bogotá: Universidad de los Andes/PROEIB Andes/CNRS. 69-96.

Wurm, S. 2001. **Atlas of the World's Languages in Danger of Dissappearing**. 2ª ed. París: UNESCO.

Yule, M. 1998. "La educación indígena en el Cauca" en M. Trillos (comp.) **Educación endógena frente a educación formal.** Bogotá: Universidad de los Andes/PROEIB Andes/CNRS. 97-104.

VENEZUELA ANDINA

Bastidas, L. 2003. "De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural". **Boletín Antropológico.** Año 21, Nº 59, septiembre-diciembre. Universidad de Los Andes. Mérida.

Foto: wikimedia.org

Foto: Alistair Lockyer, *Bananas*.

II

LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO

Mapa VIII.1 **Lenguas indígenas de la Llanura Costera del Pacífico**

FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones, con el asesoramiento de Tulio Rojas y con base en Ethnologue (2006).

ASPECTOS GENERALES

TULIO ROJAS CURIEUX

INTRODUCCIÓN

La selva húmeda del Pacífico, las altas precipitaciones (en promedio 700 mm en el sur y 12.700 mm en el norte), la gran cantidad de especies animales y vegetales, son elementos que contribuyen a describir esta área, la cual sirve de asiento a diversos pueblos indígenas, los que definen y defienden sus territorios y además establecen relaciones entre sí y con las sociedades nacionales. Se extiende desde el tapón del Darién (Panamá) hasta el norte de Guayaquil (Ecuador) y a partir de la costa avanza hasta las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes (sin incluir la fosa del Patía ni el Nudo de los Pastos, en Colombia), con 26-28ºC de temperatura promedio. Es un área de encuentro de culturas milenarias locales (seis mil años de ocupación en Ecuador, tres mil en Colombia) con la de los conquistadores y, más tarde, con la de quienes fueron arrancados de su África natal. En la Colonia quedó confinada a la producción de oro, lejos de los más importantes caminos reales del siglo XVII. Prácticamente inadvertida en la época independentista, fue tomando importancia por la presión ejercida sobre ella por campesinos sin tierra y empresas extractoras de materias primas, y luego por los discursos y prácticas relacionados con la biodiversidad.

Se han explorado recientemente evidencias de migraciones costa-cordillera desde la época pehispánica. De esta manera, se sugiere una articulación horizontal entre la Costa pacífica y los Andes, ya referida por Murra en su propuesta de "archipiélago vertical" (Cárdenas-Arroyo & Bray 1998).

DEMOGRAFÍA

El corredor pacífico está hoy ocupado por poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas.

Cuadro VIII.1 **Población indígena total y en el área Llanura Costera del Pacífico**

PAÍS	Colombia	Ecuador
POBLACIÓN TOTAL POR PAÍS	41.468.384	12.156.608
POBLACIÓN INDÍGENA TOTAL	1.392.623	830.296
POBLACIÓN INDÍGENA ÁREA LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO (APROXIMADA)	40.000	18.700

FUENTE: Elaboración del autor con base en el censo de 2005 y Arango y Sánchez (2004) para Colombia y CONAIE para Ecuador.

En el área, tanto en Colombia como en Ecuador, viven numerosos afrodescendientes. Los estudios censales no dan datos desagregados para el área de estudio.

Los pueblos indígenas del área Llanura Costera del Pacífico son Embera, Waunana, Awa, Chachi y Tsa'chila. Algunos se extienden por más de un país, como se puede apreciar en el cuadro VIII.2.

Cuadro VIII.2 **Pueblos indígenas por países en la Llanura Costera del Pacífico de acuerdo con censos de 2001**

PUEBLO	ECUADOR	COLOMBIA	PANAMÁ
Awa	3.283	15.364	
Embera	65	49.570*	22.485
Waunana		8.177	6.882
Chachi	5.465		
Tsa'chila	1.484		

*** Solamente el subgrupo asentado en esta área. El pueblo Embera en Colombia se estima en 88.631 personas.**

FUENTE: Elaboración propia con base en el censo de 2001 para Ecuador, estimación de Arango y Sánchez (2004) para Colombia y el censo de 2000 para Panamá, tomado de Atlas en DVD (2009).

FOTO: M. Ostrander, *Niña Embera*, Panamá, UNICEF.

CULTURAS Y SOCIEDADES

Es difícil precisar el número y el nombre de los pueblos indígenas que habitaban en esta área de Sudamérica en el momento de la conquista. Sergio Elías Ortíz (1965:395), en un pormenorizado estudio, afirma que "bien pudiera calcularse en cerca de trescientos el número de lenguas y dialectos que posiblemente se hablaban en territorio colombiano, en los primeros tiempos del descubrimiento y conquista"; el interesado puede complementar este trabajo con los de Humberto Triana y Antorveza (1987). Hubo procesos diferentes hacia el norte (en los alrededores del actual departamento del Chocó en la república de Colombia) y hacia el sur de esta área (en la costa pacífica de Colombia y Ecuador hasta el Golfo de Guayaquil). "El suroccidente andino de Colombia y norte de Ecuador fue un área de intensa actividad sociopolítica y comercial desde épocas prehispánicas. Se caracterizó especialmente por ser el núcleo del movimiento de bienes provenientes del piedemonte oriental y occidental, y de la costa pacífica, y también por la presencia de un sistema de comercio de bienes de élite manejado por un complejo de mercaderes conocidos como mindalaes" (Cárdenas-Arroyo 1999: 335).

En épocas recientes, algunos investigadores han realizado trabajos sobre pueblos indígenas que se han propuesto como ancestros de los grupos cuyas lenguas son de la familia lingüística Chocó; se trata de los cuevas (Romoli 1975). Constenla & Margery (1991), apoyándose en datos lingüísticos y arqueológicos, sostienen que los cuevas, generalmente considerados antepasados de los kunas, con una lengua de la familia Chibcha, deberían, en realidad, ser considerados grupos antecesores de los chocós actuales.

Se ha planteado la existencia de dos lenguas emparentadas con lenguas indígenas de Norteamérica y Centroamérica: se trata de la lengua yurumanguí, emparentada con el hoka (Ortiz 1965: 284-297) y la lengua malla (maya) (Ortiz 1965: 301-309). La primera de ellas se habría hablado en las riberas del río del mismo nombre, del Naya y del Cajambre; la segunda, la habrían hablado los sindaguas, pueblo indígena del cual no se tiene noticia en la actualidad. A falta de estudios detallados en esta dirección, sólo podemos mencionar estos planteamientos.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS Y LENGUAS EN EL ÁREA

El reconocimiento del parentesco entre las lenguas indígenas ha dado lugar a discusiones respecto de los métodos empleados, tema del cual no nos ocuparemos aquí. En el área se encuentran las familias y lenguas indígenas que se presentan en el cuadro VIII.3.

La familia lingüística Barbacoa está formada por las lenguas nam trik (guambiano, totoró, quizgó, ambaló), awa, cha'palaachi (cayapa) y tsafiki (colorado). A continuación, un cuadro comparativo de algunas palabras de las lenguas de esta familia:

Cuadro VIII.3 Familias lingüísticas y lenguas en la Llanura Costera del Pacífico

Fuente: Elaboración del autor.

Cuadro VIII.4 Lista comparativa de palabras en lenguas de la familia Barbacoa

CASTELLANO	NAM TRIK	AWA PIT	CHA'PALAACHI	TSA'FIKI
Ojo	kap	kasu	ka[puka]	ka['ka]
Yo	na	na	i	la
Nariz	kim	kimpu	kihkapa	ki u
Leña	tsar	si	te	te
Flor	u	uʃ	u u	lili
Agua	pi	pii	pi	pi
Roca	uk	uk	ʃupuka	su
Árbol	tsik	ti	tʃi	tsi
Dos	pa	paas	paa	palu
¿Quién?	mu	min	mu[n]	mo

Fuente: Curnow y Liddicoat (1998).

La familia Chocó está formada por dos lenguas: embera y waunana. Es pertinente resaltar la dialectalización de la lengua embera (Cfr Pardo & Aguirre 1987; Pardo 1997 y Arango & Sánchez 2004):

Foto: Axel Rojas, *Viviendas ribereñas de Guapi*, Cauca, Colombia, 2006.

Cuadro VIII.5 **Ubicación de las lenguas de la familia lingüística Chocó**

FAMILIA CHOCÓ		SUBZONAS SOCIOGEOGRÁFICAS
Lengua waunana		Delta del San Juan Alta quebrada, Serranía Medio San Juan
Lengua embera	1) Costa Sur	Río Saija y aledaños Costa Nariño Ecuador
	2) Bajo Baudó	Cuenca Baudó Vertiente Pacífico
	3) Atrato / Córdoba	Atrato Juradó Panamá
	4) Antioquia	*a)* Noroccidente antioqueño *b)* Altos Sinú y San Jorge
	5) Alto San Juan	*a)* Tadó *b)* Alto Andágueda *c)* Chamí *d)* Valle

Fuente: Adaptado de Pardo (1997: 339).

Siguiendo a Pardo, la distancia lingüística entre los subgrupos no tiene una equivalencia con la semejanza o la diferencia cultural. "Waunanas y emberas de los dialectos de la costa sur, Bajo Baudó y Atrato, habitantes de la selva baja, tienen entre sí muchas más similaridades culturales que, por ejemplo, entre los hablantes de los muy parecidos dialectos del Atrato y de Antioquia-Córdoba, asentados los primeros en la llanura selvática y los segundos en las montañas del noroccidente antioqueño y del alto Sinú" (1997: 336).

El cuadro VIII.6 presenta una lista comparativa de palabras de las dos lenguas:

Cuadro VIII.6 **Lista comparativa de palabras en lenguas de la familia Chocó**

CASTELLANO	WAUNANA	EMBERA				
		COSTA SUR	BAJO BAUDÓ	ALTO SAN JUAN	ANTIOQUIA/ CÓRDOBA	ATRATO/PANAMÁ
yo	muu	muu	muu	muu	muu	muu
quién	khái	khái	khái	kái	kái	kái
padre	ái	ãkõr	táta	cáca	zéze	zéze
cabeza	púru	póro	bóro	bóro	búru	boro
tierra	hep	joró	joró	éoro	egoró	egoró
piedra	mok	mãu	mõkará	mokára	mõgará	mõgará
árbol	pabúu	pakhúru	pakurú	bakúru	bakúru	bakúru
dos	daunumí	óme	õme	óme	úme	umé
rojo	phúru	phorré	phurrú	purr	purr	´purrú
blanco	bóu	toorró	thorró	torr	torró	torró

Fuente: Adaptado de Aguirre (1993: 320).

Las lenguas embera y waunana fueron incluidas en la familia Chibcha, y más tarde consideradas una familia independiente denominada Chocó. Landaburu (2000:43) la denomina estirpe Chocó y la propone como una estirpe de proyección local.

Las más notorias de las diferencias socioculturales en el grupo Chocó están enmarcadas por el contexto ecogeográfico, teniéndose de esta forma, de un lado, unos indígenas cordilleranos en las zonas dialectales del alto San Juan y de Antioquia-Córdoba y de otro, a waunanas y emberas hablantes de los dialectos restantes (Atrato, bajo Baudó, Costa Sur) asentados en los ríos de la llanura selvática. Serranos y riberinos comparten de todas formas elementos básicos de características tales como la organización social, las instituciones mágico-religiosas, el tipo de agricultura, etc., aunque se pueda señalar una evidente diversidad a nivel de los detalles...El grupo chocó como unidad lingüístico-cultural presenta entonces una gran dispersión territorial y sociopolítica. (Pardo 1997: 326).

También es pertinente reseñar las discusiones que existen en torno a la familia Barbacoa, cuyas lenguas habían sido incluidas en el Macro-Chibcha; investigadores como Curnow & Liddicoat (1998) y Fabre (2005) prefieren mantenerla como entidad independiente. Estos autores coinciden en la existencia de una rama septentrional y de otra meridional –en la cual incluyen las lenguas cha'palaachi (cayapa) y tsa'fiqui (tsáchila, colorado)–; también coinciden en la inclusión de la lengua awa-pit en la rama septentrional, aunque discrepan en la inclusión del nam trik (guambiano). El lector interesado en un análisis de la relación genealógica entre la lengua páez y las familias Chocó y Barbacoa podrá consultar el artículo de Jara Murillo (2004), quien propone interesantes reflexiones.

Mapa VIII.2 **Pueblos indígenas en el área Llanura Costera del Pacífico**

FUENTE: Arango & Sánchez (2004: 240).

ECUADOR EN EL PACÍFICO

MARLEEN HABOUD

INTRODUCCIÓN

Ha sido costumbre entre los investigadores dividir al Ecuador en tres regiones geográficas principales –la sierra, la costa y el oriente (excluyendo las islas Galápagos)–, como si no existiesen zonas intermedias o cuya importancia no ha permeado aún la conciencia nacional. No obstante esta impresión inculcada en la ciudadanía desde la escuela primaria, existen extensas zonas transicionales que no son ni tierras bajas ni tierras altas (Lippi 1998: 115). Ya lo había sugerido Jijón y Caamaño (1997a:10) al señalar que "la etnografía de cualquier país americano, antes del desarrollo de las investigaciones arqueológicas de criterio histórico era para el americanista mucho más compleja que para el conquistador o el misionero del siglo XVI...".

La Constitución Política de Ecuador promulgada en 1998 reconoce la existencia de nacionalidades y pueblos como parte del Estado. Este es el marco jurídico y político que permitió la creación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE (Decreto Ejecutivo 386, publicado en el Registro Oficial 86 del 11 de diciembre de 1998), como una instancia representativa y participativa, que busca democratizar las entidades estatales para incluir a los sectores sociales en el establecimiento de políticas, planes, programas, proyectos y actividades de desarrollo, involucrándolos en la toma de decisiones. La Constitución aprobada en septiembre de 2008 reconoce en su capítulo 4 la existencia de comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

DEMOGRAFÍA

En 2001 se realiza el VI Censo Nacional de Población, según el cual hay 12.156.608 habitantes en el país. El censo incluyó preguntas sobre la autodefinición étnica, especificando la nacionalidad o pueblo indígena y las lenguas habladas. Hay diferencias entre los datos suministrados por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y los proporcionados por las organizaciones indígenas. Así, según el mencionado censo, 6,83% de la población se autodefinió como indígena, mientras que para el CODENPE (véase http://www.codenpe.gov.ec/htm.htm) el porcentaje es 9,93%, y para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE del 33,33% (Garcés 2006:114-115), véase también www.nodo50.org/pachakuti/indi_esp_asturias4.htm). Las nacionalidades de la Costa son las siguientes: Chachi, Awa y Tsáchila (Juncosa 2000: 263); Ushiña (2000: 287) plantea que en la costa están los tsa'chilas (lengua Tsa'fiki), chachis (lengua cha'palaachi), awas (lengua awap'it) y eperas (lengua sia pedee). En el cuadro VIII.7 se presentan los datos de población para los pueblos de la costa.

Cuadro VIII.7 **Población indígena de Ecuador en la Llanura Costera del Pacífico**

NACIONALIDAD	LENGUA	CODENPE	CONAIE	CENSO 2001
Awá	Awap'it	3.082	4.000	3.283
Chachi	Cha'palaa	8.040	12.000	5.465
Epera	Sia pedee	250	200	65
Tsa'chila	Tsa'fiki	2.640	2.500	1.484

FUENTE: Garcés (2006) y Censo 2001, tomado de Atlas en DVD (2009).

Mapa VIII.3 **Pueblos indígenas en la costa y amazonía ecuatorianas**

FUENTE: Elaboración Santiago Ortega Haboud (2008).

PUEBLOS INDÍGENAS ECUATORIANOS EN LA LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO

El pueblo **Awa** se asienta en la Costa, en la provincia de Esmeraldas, cantón San Lorenzo, parroquias Tululbí, Mataje (Santa Rita) y Alto Tambo. En la Sierra (estribaciones occidentales andinas), se encuentra en las provincias de Carchi, cantón Tulcán, parroquias Tobar Donoso y El Chical (Maldonado), e Imbabura, cantón San Miguel de Urcuquí, parroquia La Merced de Buenos Aires y cantón Ibarra, parroquia Lita (véase http://www.codenpe.gov.ec/htm.htm)

Este pueblo ha sido dividido por las fronteras nacionales y, por la dispersión de sus comunidades, ha logrado mantener su identidad, sus relaciones familiares, su len-

FOTO: Luisana Carcelén, *Niños eperas,* comunidad Santa Rosa de los Epera, Prov. Esmeraldas.

Mapa VIII.4 **Pueblos indígenas de Ecuador en la Llanura Costera del Pacífico**

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

gua –el awap'it– aunque muy disminuida, y su tradición oral. En las últimas décadas, las condiciones de relativo aislamiento en que se desenvolvía su vida se han alterado, debido al proceso de colonización iniciado por el estado ecuatoriano.

La mayoría de la población awa se dedica a la cacería, la pesca y la agricultura para el autoconsumo (maíz, plátano, yuca); en tiempo de cosecha, una parte de la producción también se destina al mercado. Conservan prácticas de tallado en madera (máscaras, bandejas, réplicas de animales locales), elaboración de collares, pulseras, aretes, shigras (bolsos tradicionales), cinturones y cestería de fibras naturales (canastos, carteras, monederos, bolsitos, manteles individuales). Con la venta de estos productos (por medio de su organización) complementan sus ingresos.

El incremento de colonos ha significado disputas por la tierra y, en varias ocasiones, despojo de ésta. Así, las bases de subsistencia (agricultura itinerante, la caza y pesca) han sido seriamente lesionadas por los efectos de una explotación indiscriminada de los recursos naturales por parte de colonos y empresas. El Estado declaró en 1998 la Reserva Étnico Forestal Awá; además, existen comunidades que se encuentran ubicadas en zona de influencia de la Reserva Ecológica Cayapas Mataje.

Los awas que viven en Ecuador están distribuidos en 22 centros con estatuto legal; su entidad coordinadora es la Federación de Centros Awa, miembro de la organización regional Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa del Ecuador (CONAICE), y de la nacional CONAIE. La Federación de Centros Awá surge de la necesidad de defender el territorio amenazado por colonos y terratenientes; el Estado, a través del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), ha entregado grandes extensiones del mismo a las empresas madereras. La asamblea comunitaria y la asamblea de la Federación son las máximas instancias de autoridad política. Sólo a partir de 1974 el Estado ecuatoriano reconoció su existencia. A partir de 1985, en coordinación con el Consejo Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), se inician los trámites para la cedulación como ciudadanos ecuatorianos.

La Federación de Centros Awá desarrolla los siguientes programas: *a)* Programa de manejo sustentable de recursos naturales (Manejo forestal; Flora y fauna; Producción sostenible; Cartografía), *b)* Programa de desarrollo social (Educación; Salud; Fortalecimiento organizativo, Organización de la mujer), los cuales cuentan con varios subprogramas (véase http://federacionawa.org/programas.htm).

Con estos programas, esperan fortalecer su cultura y su vida organizativa, sin sufrir las consecuencias de prácticas racistas en su contra.

El pueblo **Chachi** se encuentra en la zona del río Cayapas, del río Canandé y de Muisne, en Esmeraldas. En la Costa, se encuentra en la provincia de Esmeraldas, en tres zonas distantes entre sí: Zona Norte: cantón San Lorenzo, parroquia Tululbí; cantón Eloy Alfaro, parroquias San José de Cayapas, Telembí, Santo Domingo de Onzole, San Francisco de Onzole, Borbón y Atahualpa. Zona Centro: cantón Río Verde, parroquia Chumundé; cantón Quinindé, parroquias Cube y Malimpia. Zona Sur: cantón Muisne, parroquias San José de Chamanga y San Gregorio (véase http://www.codenpe.gov.ec/chachi.htm).

Entre los chachis, la familia extensa se formaba por la unión de varias familias nucleares sobre la base de alianzas matrimoniales de carácter endogámico. La autoridad tradicional es el Uñi Chaitarucula o gobernador, eje vital para la reproducción social, cultural e ideológica de los valores y normas éticas; ejerce el poder local y la autoridad y vigila el cumplimiento de la "Ley Tradicional Oral"; otras autoridades son los *Chaitalas*, ayudantes o secretarios del gobernador. El Miruku es el intermediario con el mundo de los espíritus que habitan la selva.

La actual unidad organizativa del pueblo Chachi son los centros; de los 46 existentes, 79,3% tiene reconocimiento jurídico, mientras que 20,7% se encuentra en proceso de legalización. Están agrupados en la Federación de Centros Chachi (1978), miembro de CONAICE y, en el ámbito nacional, de la CONAIE.

Hay un alto porcentaje de personas vinculadas a la docencia intercultural que trabajan como supervisores o profesores de las comunidades. Cuando éstos adoptan valores y pautas de comportamiento diferentes a los culturalmente reconocidos como propios, se afecta la reproducción endógena de la cultura y su proyección histórica.

Antes, su economía era de autosubsistencia; ahora, por su actividad maderera, la producción agrícola y su producción artesanal los vinculan al mercado de la sociedad nacional: cacao y café están destinados al mercado nacional, mientras que plátano, yuca y maíz son para consumo interno.

Los jóvenes tienden a estar más vinculados con la educación formal nacional y, en consecuencia, paulatinamente se integran al mundo exterior. Se mantienen activos en la pesca, la cría de especies menores y la producción de artesanías.

El pueblo **Embera** está asentado en la Costa Norte, en la provincia de Esmeraldas, cantón Eloy Alfaro, parroquias Borbón y La Concepción, frente a la población afroecuatoriana de Borbón, en la confluencia del río Santiago con el Cayapas (véase http://www.codenpe.gov.ec/epera.htm).

El pueblo Embera ha migrado de Colombia, particularmente de los territorios ocupados por los eperaras; por esta razón, reconocen que tienen una estrecha relación con ellos, hay una fuerte migración de retorno, lo cual permite la revitalización cultural y, en algunos casos, de la lengua.

La base de la organización social embera son las familias extensas, aunque la tendencia actual es a la conformación de familias nucleares. El liderazgo se mantiene sobre la base del linaje mítico-histórico, que ha devenido parentelar, a través de un apellido (en Ecuador, los Ca-

Foto: Axel Rojas. *El pueblo de Nuqui,* Chocó, Colombia, 2008.

pena), que es el detentador del bastón de mando de los eperas (Tachiakorë); su mujer también tiene un puesto importante a su lado (Tachinawë).

Si bien el idioma se encuentra en peligro –toda vez que ha perdido vitalidad en las nuevas generaciones–, las restantes tradiciones y costumbres, como el trabajo solidario de carácter agrario, la caza y la pesca tradicionales, el conocimiento y la sabiduría ancestral, así como los nexos parentelares de una familia ampliada, la vivienda típica, la música y el baile (karishipai), mantienen toda su expresividad, fundamentalmente entre las mujeres eperas. Por lo regular, se trasladan desde Ecuador para participar en las festividades anuales del Cauca, aspecto que refuerza sus lazos de identidad con sus afines en Colombia.

La economía embera se basa en la agricultura en pequeñas fincas familiares, en la recolección, la pesca artesanal y siguiendo técnicas antiguas y la cacería (guanta, guatusa, monos y zaínos) para el autoconsumo. Más enfocada hacia el mercado está la artesanía, principalmente la cestería; algunos cortan árboles para fabricar canoas. Además, existe un buen número de hombres que trabajan como asalariados en grandes fincas agrícolas de la zona y en empresas madereras. Los jóvenes migran hacia las ciudades para dedicarse a actividades informales, aunque sólo sea temporalmente, y regresan a las festividades. Las mujeres atienden las labores domésticas y la siembra, así como la pesca con canasta. Los hombres arreglan el terreno para la siembra y son los responsables del cuidado, la cosecha y la comercialización de los productos.

Siete de las ocho parcialidades emberas han optado por una organización en comunas, que son uniones de familias nucleares que se establecen por vínculos de consanguinidad y afinidad patrilineales y se constituyen en núcleos de cooperación y ayuda mutua. Todos tienen dos formas de autoridad: el Cabildo, organización de nuevo tipo, elegido anualmente, y la autoridad tradicional con un gobernador llamado Miya, quien siempre ha sido un "vegetalista" y, como máxima autoridad, ordena las actividades cotidianas y cura las enfermedades –ya que tiene el poder que le dan los espíritus–, preserva la memoria colectiva y el saber de su pueblo y lucha por la defensa de su identidad y su cultura; por lo tanto, es el guía espiritual y el conductor social y político. El Miya es de carácter vitalicio.

La agricultura de subsistencia embera ha sido pieza clave de la economía de este pueblo. Cultivan plátano, yuca, café, cacao, maní, caña de azúcar, camote, pimienta, ají achote, calabaza, café, piá, chonta, papaya, coco, guaba y zapote, de los cuales van al mercado el plátano, el café y el cacao. La caza (mono, siervo, sajino, guanta, guatuza, armadillo, oso hormiguero, cuchucho, ardilla y varios roedores), la pesca y la recolección complementan las actividades de su economía de subsistencia. En el trabajo de su chacra, Wita, emplean el sistema de roza y quema; en ella cultivan diversidad de plantas medicinales, cuyo poder curativo conocen muy bien. Esto, que constituye uno de los rasgos identitarios de este pueblo, ha sido utilizado con fines comerciales en los denominados "Planes de turismo de salud"; práctica que les reporta beneficios económicos, aunque hay quienes consideran que afecta de manera perjudicial su cultura. Además, crían en pequeña escala ganado vacuno y porcino, que venden para el mercado nacional; en muy pequeña proporción se dedican a la cría de especies menores (gallinas y curíes –cuyes–). El turismo se ha convertido en una actividad económica importante,

Foto: Marleen Haboud, *Santa Garabato, mientras narra historias de la tradición oral,* Santa Rosa, 2007.

por la variedad de recursos paisajísticos. En estas actividades turísticas se reproducen curaciones y bailes tradicionales, así como también la bebida del yagé.

La alfarería, el trabajo textil, la cestería, el cuidado de la casa, de los niños, la cocina, las chacras familiares y los animales domésticos, así como la obtención de leña y agua, es responsabilidad de las mujeres. Los hombres tienen como obligación las actividades agrícolas de la selva, el trabajo de tala y quema, el desbroce del monte, la caza, la construcción de sus viviendas, de sus herramientas de trabajo, de los muebles, de los instrumentos musicales y la elaboración de redes. No existen tabúes que impidan la participación de la mujer en las actividades productivas, por ello, ayudan en la siembra y la cacería si es necesario, mientras que la pesca, la recolección y el trabajo de cestería es una actividad conjunta de hombres y mujeres. La "minka" (del kichwa, minkana = trabajo cooperativo) es una institución obligatoria que regula el trabajo colectivo; la inasistencia a la misma es motivo de sanción, situación que se ha extendido a varias comunidades indígenas del país, incluso a cooperativas de vivienda en las ciudades. En este momento, las sanciones tienden a ser multas en dinero. Para la construcción de sus viviendas, la pesca y la agricultura, solicitan la ayuda de sus parientes, pudiendo verse la práctica efectiva de una lógica de reciprocidad balanceada muy vigente. Para la realización del trabajo colectivo se respetan la organización comunal y las resoluciones del Cabildo.

El pueblo **Tsa'chila** se encuentra ubicado en la zona del cantón de Santo Domingo de los Colorados, en la provincia de Pichincha, en ocho comunidades: Cóngoma Grande (Santo Juan), Los Naranjos, El Búho de los Colorados, El Poste, Peripa, Chigüilpe, Otongo Mapalí y Filomena Aguavil (Tahuaza). (véase http://www.codenpe.gov.ec/tsachila.htm)

Jijón y Caamaño (1941:151) propone que, "en lengua Coayker", puain significa achote, y luego da dos palabras: puain-da, "tiene achote", y puain-do, "cosa cilíndrica de achote". "Ambas traducciones tienen igual significado aplicado a un pueblo, las gentes que se pintan de rojo, esto es los Colorados". Según este mismo autor, fueron llamados Campaces por Cabello Balboa; su territorio es la hoya del Daule.

LENGUAS INDÍGENAS Y FAMILIAS LINGÜÍSTICAS EN LA LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO - ECUADOR

Lengua **awap'it.** El censo de 2001 presenta 2.350 personas identificadas como hablantes de la lengua awa pit (Atlas en DVD).

> Esta lengua es hablada por la población awa. Tradicionalmente los estudiosos la han conocido como lengua coaiquer y awa coaiquer supuestamente de «Cocai», pueblo y «quer», fuerza = "pueblo de fuerza". Pero sus hablantes la conocen con el nombre de awapit [awabit] [...] un sesenta por ciento son de habla awapit, con tendencia generalizada al bilingüismo, los otros han perdido la lengua y se han castellanizado. Entre los centros donde el idioma awapit tiene gran vitalidad son Mataje y San Marcos. En zonas como La Guaña, El Baboso se ha perdido el idioma (Álvarez & Montaluisa 2007).

En 1996, los awas, tanto de Colombia como de Ecuador, en una reunión binacional en Peguche (Ecuador), con auspicio de la Unidad Técnica del Plan Awa (UTEPA), de la CONAIE, y la agencia de cooperación alemana – GTZ –, acordaron una propuesta de escritura (Álvarez & Montaluisa 2007).

Lengua **cha'palaachi.** Es la lengua del pueblo Chachi, hablada por 7.131 personas (Censo 2001, según Atlas en DVD), conocidas por algunos historiadores como cayapas. Según Jijón y Caamaño (1997b: 76), son oriundos de Imbabura y, por diversas razones, migraron a la región de Esmeraldas, donde encontraron unos "Indios Bravos" –posiblemente barbacoas o pastos–; según el mismo autor, "el cayapa es una lengua muy semejante al caranqui".

Al igual que las lenguas amazónicas del Ecuador, también las lenguas cha'palaa y tsafiki han sido influidas por el kichwa. Así, por ejemplo, en cha'palaachi, se utiliza el número 10 en kichwa (chunka) para referirse a cifras que son múltiplos de diez.

Según Ethnologue, al menos 50% de la población es bilingüe en diversos niveles. Es sobre todo en los sitios más aislados y entre las generaciones mayores entre quienes se da un menor conocimiento del castellano.

Foto: Axel Rojas, *Puerto frente al mercado,* Cauca, Colombia, 2007.

Lengua **tsa'fiki** (tsa'fiqui): Esta es la lengua que habla el pueblo conocido por los hispano-hablantes como "Colorados", llamados así por la costumbre de usar el achote para pintarse el cuerpo y teñir sus vestidos. Este pueblo se autodenomina Tsa'chila. El censo de 2001 registra 2.021 hablantes de tsa'fiki (Atlas en DVD). Jijón y Caamaño (1941) afirma que no es posible distinguir en la toponimia el territorio de Caranquis, Cayapas, Niguas y Colorados; se los considera no sólo emparentados, sino como "dialectos de uno solo", que ha sido llamado Caranqui-Cayapa-Colorado y que incluye en el subgrupo Barbacoa del Phylum Macro Chibcha. Debemos aclarar que muchos investigadores no aceptan la existencia de este Phylum, por ejemplo, Constenla (1993).

En la década de los setenta ya se encontró que, al menos, 50% de la población era bilingüe tsa'fiki-castellano en algún grado. Esta cifra ha aumentado, sobre todo en algunas de las comunidades que están más cerca de los centros poblados. Se considera que, hoy día, hay alrededor de dos mil hablantes, con diferentes niveles de fluidez.

Aunque el tsa'fiki y el cha'palaachi son relativamente vitales, el número de hablantes es más bien bajo, lo que los pone también en peligro.

Cuadro VIII.8 Hablantes de lenguas de la Llanura Costera del Pacífico-Ecuador

PUEBLO	LENGUA	HABLANTES
AWA	awap'it	3.750 personas, distribuidas en 22 centros
CHACHI	cha'palaa	457 familias, distribuidas en 46 centros
EPERA	sia pedee	250 personas
TSA'CHILA	tsa'fiki	2.640 personas

(Aikenvald, Alexandra. Languages of the Pacific Coast of Suramerica, http://http://www.latrobe.edu.au/rclt/StaffPages/aikhenvald%20downloads/Pacific_coastSouthAmerica.pdf).

La Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) lleva adelante varios proyectos de impacto para las nacionalidades y los pueblos indígenas, y para el país en general, los cuales están considerados en el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (véase http://www.dineib.edu.ec/ndineib240408.htm). Entre ellos, adelanta desde el año 1988 el proyecto Sasiku, cuyo propósito es fortalecer la calidad educativa del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe.

COLOMBIA EN EL PACÍFICO

TULIO ROJAS

INTRODUCCIÓN

Colombia alberga cerca de 10% de la diversidad biológica mundial (segundo en el mundo después de Brasil); éste es el fundamento de numerosas actividades productivas, tanto de forma tradicional por pueblos indígenas, como en el desarrollo nacional y en las oportunidades futuras de desarrollo sostenible. En esta perspectiva, el Pacífico colombiano ha venido ganando importancia; distintos niveles de la sociedad han tomado conciencia de la riqueza del andén bio-pacífico, y el interés por conocerlo se ha incrementado. Ya es costumbre escuchar que Colombia debe su pasado al Caribe y ganará su derecho al futuro en el Pacífico.

El Área Llanura Costera del Pacífico comprende en Colombia una porción de 10 a 200 km de ancho, que va desde el mar Pacífico hasta la cordillera occidental de los Andes, en los departamentos de Chocó, Calle, Cauca y Nariño. La gran cantidad de ríos, la alta humedad relativa y la elevada pluviosidad son características importantes. Este espacio ha cambiado en función de las distintas fuerzas que allí actúan. Así se encuentran núcleos urbanos como Quibdó, Buenaventura, Tumaco, junto a territorios de pueblos indígenas (resguardos) o de afrocolombianos. Así conviven mestizos, indígenas y afrocolombianos en un área diversa en donde participan de múltiples procesos ecológicos, sociales y políticos, para configurar una realidad cada vez más presente en la vida nacional.

Con razón se ha planteado la necesidad de "salirse de ese modelo "andinocéntrico" [...] para convertirse más bien en un modelo supraandino en el cual se vean representadas las complejas redes de relaciones entre selva, montaña, llanuras bajas y costas, mediante las cuales unas regiones se beneficiaban con los objetos y los conocimientos provenientes de otras distintas" (Cárdenas-Arroyo 1998: 31).

DEMOGRAFÍA

En 2005 se realizó el Censo General de Población, en el cual, además de las preguntas sobre población, hogares, vivienda, unidades económicas y unidades agropecuarias, se incluyó un módulo sobre "pertenencia étnica".

Cuadro VIII. 9 **Población indígena en Colombia**

	TOTAL	%
Población nacional	41.468.384	100,00
Población indígena (nacional)	1.392.623	3,43
Población indígena del área Llanura Costera del Pacífico (aprox).	73.227	0,17
Población afrocolombiana (nacional)	4.311.757	10,62
Poblacion rom (gitanos)	4.858	0,01

FUENTE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2007: 34), Atlas en DVD (2009).

Según el cuadro anterior, la población colombiana que se reconoció como perteneciente a algún grupo étnico alcanza 14,06%, el restante 85,94% no se consideró perteneciente a ninguno de los grupos étnicos. La mayoría de la población indígena se ubica en el área rural del país, en los resguardos indígenas legalmente constituidos –reconocidos en la Carta constitucional–, en las parcialidades indígenas –definidas en el Decreto 2164/95–, o en territorios aún no delimitados legalmente. La población afrodescendiente se ubica tanto en áreas rurales como en áreas urbanas. La población rom se concentra en pocos municipios y su presencia se ha *visibilizado* en los últimos años.

Mapa VIII.5 **Pueblos indígenas de Colombia en la Llanura Costera del Pacífico**

- Awa
- Embera
- Wounana

Fuente: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

El Manual Técnico del Censo General de 2005 definió afrocolombiano como "persona que presenta una ascendencia africana reconocida y que posee algunos rasgos culturales que les da singularidad como grupo humano, comparten una tradición y conservan costumbres propias que revelan una identidad que la distinguen de otros grupos, independientemente de que vivan en el campo o en la ciudad (ver artículo 5, Art 2 Ley 70/93)"

Para esta población se plantea que "se pueden diferenciar cuatro grupos importantes: los que se ubican en el corredor del Pacífico colombiano, los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, la comunidad de San Basilio de Palenque y la población que reside en las cabeceras municipales o en las grandes ciudades." (DANE 2007: 19)

Nos interesa señalar la realidad de los primeros, dado que están en el area que nos ocupa. "…residen tradicionalmente en la región occidental costera de bosques húmedos ecuatoriales, cuencas hidrográficas, esteros, manglares y litorales; tienen prácticas culturales propias de los pueblos descendientes de africanos entre las que se destacan la música, las celebraciones religiosas y la comida; el cultivo de la tierra tiene raíces fundamentalmente campesinas. En esta región se encuentran los 132 Territorios Colectivos de Comunidades Negras titulados hasta el día de hoy, los cuales ocupan un territorio de 4.717.269 hectáreas que corresponde al 4,13% de las tierras del país…" (DANE 2005: 404)

El DANE (2007) plantea las siguientes divisiones territoriales para Colombia: Norte, Noroccidental, Nororiental, Central, Centroccidental y Suroccidental. Como se nota, no hace una división específica para el corredor del Pacífico, por lo que los pueblos indígenas de esta área se encuentran en varias de las divisiones antes mencionadas; así tenemos al pueblo Embera en las divisiones Noroccidental (Chocó), Centroccidental (Caldas y Risaralda), Central (Caquetá) y Suroccidental (Valle, Cauca, Nariño y Putumayo); y al pueblo Waunana en las divisiones Noroccidental (Chocó) y Suroccidental (Valle). Consecuencia de ello es la dificultad que encuentran los interesados en obtener información, sobre todo cuando no se cuenta con datos desagregados confiables. Además, para los diferentes pueblos indígenas considerados no se establecen las diferencias entre los distintos lugares de ubicación territorial, por ejemplo, los emberas se encuentran tanto en el corredor del Pacífico como en la cordillera de los Andes.

Foto: M. Ostrander, *Niñas emberas*, Panamá, UNICEF.

PUEBLOS INDÍGENAS EN LA LLANURA COSTERA DEL PACÍFICO –COLOMBIA

El pueblo Awa se ubica en el departamento de Nariño, municipios de Cumbal, Mallama, Ricaurte y Barbacoas, El Diviso. Se registra migración al departamento de Putumayo, municipios de Villa Garzón y Valle del Guamuez. Los nombres propio y asignados que se conocen son Awa, Cuaiquer, Coaiquer, Kwaiquer, Awa-cuaiquer. Arango y Sánchez (2004) estiman 15.364 awas en Colombia.

En cuanto a aspectos territoriales, sociales y económicos, Cárdenas-Arroyo (1999: 338) afirman que

> el territorio que hoy ocupan fue ocupado en el pasado por diferentes grupos, muchos de los cuales son prácticamente desconocidos. Calero menciona a los puises, tangalaes, añambíes, chailas y nulpes y también durante los primeros años del siglo XVIII los españoles llevaron indios pastos a trabajar en la minería de la costa [...] En general, todo el territorio de las tierras bajas al occidente de la cordillera se denomina en el siglo XVI como provincia de Barbacoas, pero hoy conserva topónimos que son de origen pasto.

El pueblo Awa siempre ha estado en el eje de comunicación entre la costa y el interior, tanto desde épocas prehispánicas como con la construcción de la carretera al mar, lo cual ha incidido de manera diferente, según las condiciones geopolíticas del momento que se analice. La presión sobre las tierras se ha acentuado debido a la ola colonizadora que no cesa desde la época colonial; al principio, fueron los yacimientos auríferos los que atrajeron población no indígena, luego los puertos, más tarde las guerras civiles. Recientemente, la expansión de la frontera ganadera, la explotación maderera y el auge de los cultivos (unos proscritos como la coca y otros incentivados como la palma africana), junto con la presencia de distintas fuerzas armadas (legales e ilegales), han obligado al pueblo Awa a establecer distintas estrategias de supervivencia y de movilidad dentro de su territorio. Respecto de esta área en el Departamento de Nariño, Osborn (1974: 263) dice: "Los kwaikeres son los únicos indígenas de la región. La periferia de estas tierras por el sur está habitada por negros."

Las viviendas de los awas se construyen según el tipo palafítico, pues las condiciones de humedad son muy altas (alta pluviosidad) y se debe separar el piso de la casa de la tierra; el plano de la casa incluye un amplio corredor y espacios para cocina y dormitorio; los techos se hacen de hoja de chonta y gualte (dos tipos de palma), aunque ha variado por teja de zinc. "...el término "las Barbacoas", que se encuentra en escritos antiguos sobre el Chocó, no era por entonces propiamente toponímico y menos, gentilicio o clasificación lingüística. Se refería solamente al tipo de construcción de las casas, que aquí como en otras regiones de excesiva humedad, eran abiertas por los lados y elevadas sobre altos postes a manera de grandes barbacoas techadas" (Romoli 1975: 13). Había la costumbre de abandonar la vivienda cuando moría alguien de la familia, cuando no se criaban los animales, cuando hacía mucho ruido o cuando se pudrían los materiales. Los animales domésticos se ubican en el espacio que queda entre el piso de la casa y la tierra. Conservan la cestería y el tejido de bolsos como parte de sus actividades. Los asentamientos awas son dispersos y se hallan a lo largo de los ríos del área. Por lo regular, construyen sus viviendas entre 500 y 1.500 m de altitud, dejando las zonas más altas como sitios de reserva forestal y despensa. Habitualmente se congregan varias viviendas, cuyos habitantes tienen lazos de consanguinidad. La filiación es patrilineal y la residencia patrilocal. Es común el "amaño", es decir, un periodo de convivencia de la pareja que va a formalizar un matrimonio, periodo que dura varios meses, alrededor de un año.

En otras épocas, la cacería era importante entre los awas, pero las condiciones desfavorables de estos tiempos han llevado a su decrecimiento. Siembran chiro, maíz, yuca, fríjol, caña de azúcar, plátano, ají y piña, las más de las veces mediante el sistema de "soqueo y pudrición". También cosechan chontaduro y borojó. Como animales domésticos tienen gallinas, cuyes, cerdos y, en muy pocos lugares, ganado vacuno. Consumen algunos animales de monte y peces de agua dulce. Algunos complementan sus ingresos con la extracción de unos gramos de oro (de aluvión), con técnicas bastante elementales, dispendiosas y poco productivas.

La cultura del pueblo Awa "fue confundida, no pocas veces con la Tumaco, o Atacames o Esmeraldeña. A ambas se las conoce por el tatuaje en la cara y en los miembros; por la técnica de los cultivos y variedades del maíz" (Abásolo 1999: 114). Los awas conciben la existencia de cuatro mundos: el primero es el mundo "de los que comen humo"; el segundo es éste en el que que vivimos, actuamos y pensamos; el tercero es el de los muertos y el cuarto es el del creador. Consideran que para su sobrevivencia es muy importante la convivencia equilibrada y armónica entre el mundo material y el mundo espiritual, y para ello precisan combinar sus saberes y conocimientos con las normas y principios que les han dado origen.

El pueblo Awa se ha organizado en el Cabildo Mayor Awa de Ricaurte – CAMAWARI (mayor concentración poblacional) y en el municipio de El Diviso en la Unidad Indígena del Pueblo Awa (UNIPA). Las dos organizaciones luchan por la defensa de las tierras y la conformación de resguardos. Además, tienen interés de trabajar en procesos educativos en el marco del sistema formal de la escuela, por lo que presionan ante el gobierno nacional y los gobiernos locales (departamento y municipio) el nombramiento de profesores idóneos que puedan desarrollar sus clases y enseñanzas en las dos lenguas.

El pueblo **Embera** está asentado en los departamentos de Antioquia, Bolívar, Caldas, Córdoba (zona norte del país), Chocó, Risaralda, Valle, Cauca y Nariño. Se registra migración a los departamentos de Caquetá y Putumayo, en Colombia, y a la costa pacífica, en Ecuador. El nombre propio y los nombres asignados son Embera, Epera, Epena, Epera pedea, Eperara, Eperara siapidara, Cholo.

Cuadro VIII.10 **Demografía del pueblo Embera en Colombia**

Embera	49.570
Embera-katío	32.899
Embera-chamí	5.511
Eperara-siapidara	651
Total	**88.631**

FUENTE: Arango & Sánchez (2004) tomado de Atlas en DVD (2009).

El pueblo Embera se distribuye en 79 resguardos, en un área de 1.497.134 ha. En términos demográficos, el pueblo Embera es el tercero en Colombia, después de los wayúus (península de la Guajira) y los nasas (conocidos también como páez o paeces). Es conveniente precisar la ubicación de los emberas según los subgrupos:

- **Embera**: departamentos de Antioquia, Bolívar, Caldas, Caquetá, Cauca, Chocó.
- **Embera-katío**: Noroccidente de Antioquia, Ituango en el mismo departamento, Chocó, Caldas, alto ríos Sinú y Verde (Córdoba).
- **Embera-chamí**: alto río San Juan (Risaralda); ríos Garrapatas y Sanquininí (Valle) y Cristianía y La Sucia (Antioquia), Valle del Guamués (Putumayo).
- **Eperara-siapidara**: río Saija, en López de Micay (Cauca); El Charco y Olaya Herrera (Nariño), Río Naya (Cauca, Valle), cercanías de Buenaventura (Valle).

En épocas prehispánicas, el territorio inicial de los emberas en los cauces superiores de los ríos Atrato y San Juan se encontraba poblado por múltiples grupos étnicos diferenciados. A la llegada de los españoles, los emberas fueron denominados indígenas chocó. Como resultado de los conflictos interétnicos y de los enfrentamientos con la administración colonial, se dispersaron en la llanura costera y la vertiente cordillerana. Se distinguen los emberas de montaña, eubida, en la parte alta de los ríos Atrato y San Juan e interfluvios y los emberas de río, dobidá (Vargas 1993).

> Cinco sociedades o naciones, cuyos territorios eran contiguos (entre el alto San Juan, el alto Atrato y los afluentes orientales del bajo Baudó) conformaban la etnia de los embera...Los tatamá del alto río San Juan, y sus descendientes llegados a Cristianía (Antioquia), son conocidos en la actualidad como los embera-chamí. Los citarás del curso alto de los ríos Atrato y Capá mantienen hoy parte de sus territorios constituyéndose con los anteriores en centro cultural de los emberas. De dos direcciones migratorias opuestas desde el alto Atrato hacia el este y el oeste de la cuenca de este río, surgieron dos grupos dialectales, los embera-catíos y los dobidas del Bojayá, alto Baudó, costa pacífica y Darién. Los

cirambiras de los afluentes orientales del Baudó y afluentes occidentales del San Juan migraron así mismo en dos direcciones: al Pacífico sur y al bajo Baudó –zona de Catrú–" (Vargas 1993: 297). Se ha planteado que los emberas que habitan hoy la región de los ríos Saija, Guangüí, Satinga y Satianga son descendientes de los cirambira (*op.cit.:* 303).

La búsqueda de mejores condiciones de vida y los intentos por escapar de acciones violentas contra su pueblo han sido el origen de movimientos migratorios que han llevado al pueblo Embera a colonizar la vertiente oriental de la cordillera occidental y también a trasladarse a otras regiones (dentro y fuera de Colombia).

Los emberas son hábiles en la cestería, la cerámica, la talla de madera, los tejidos en chaquiras; también en la pintura facial y corporal y en el fortalecimiento de su tradición oral. En todas sus prácticas, ellos proyectan su visión del mundo y la sociedad y relacionan los elementos simbólicos con el comportamiento social.

Para los emberas, el territorio es una compleja unidad, que se apropia comunitariamente. Distinguen cuatro ámbitos territoriales (Duque y otros 1996):

1. Ámbito doméstico –llamado "de" en la lengua embera–, donde se incluyen la vivienda propiamente dicha, los animales domésticos y algunas plantas y objetos de uso cotidiano.
2. Ámbito de los cultivos, comprende distintos lotes dispersos y en distintas etapas de sucesión, que marcan la transición entre el ámbito de y la siguiente categoría.
3. Ámbito del monte o bosque –llamado "oi"–, incluye los rastrojos (espacio de transición entre los cultivos y el bosque) y otras unidades delimitadas horizontal y verticalmente según características bióticas y abióticas: el suelo, el suelo anegado, los huecos, los árboles, las hojas, las ramificaciones u horquetas, las copas de los árboles, el espacio

Foto: Marleen Haboud, *Mujeres eperas,* comunidad Santa Rosa de los Epera, Prov. Esmeraldas.

abierto más arriba de las copas o "aire", los árboles con espinas, árboles con agua o leche en su corteza o interior, los palos podridos, entre otros.

4. Ámbito del río –llamado "do" en embera–, comprende todas las fuentes y corrientes de agua, entre las que se distinguen las cabeceras, quebradas pequeñas, ríos intermedios, grandes ríos, orillas o playas, peñas, ciénagas y mundo subacuático.

La cosmovisión embera divide el mundo en tres submundos: el mundo de arriba, donde habitan los espíritus de los muertos, los gallinazos reales y Karagabi (héroe cultural); el mundo intermedio, donde se encuentran varios espíritus (como la madre del agua), que toman la forma de animales o monstruos; y en el último, los seres humanos.

Los emberas han desarrollado formas de adaptación a ecosistemas de selva húmeda tropical y se han apropiado del territorio, ordenando las actividades económicas de tal manera que al mismo tiempo que suplen sus necesidades se vinculan al mercado nacional. La agricultura es la actividad económica básica; destaca la siembra del maíz, del plátano y del chontaduro. También cultivan fríjol, caña de azúcar, piña y aguacate. La cacería y la pesca son importantes actividades masculinas, mientras la huerta casera y la cría de animales domésticos son actividades femeninas. La agricultura se realiza con un trabajo de rocería itinerante en ciclos, lo cual implica rotar la tierra y dejarla descansar hasta que ella misma se recupere; estos periodos varían entre siete y nueve años. El derecho a trabajar la tierra se establece a través de las parentelas y obedece a reglas de apropiación del territorio relacionadas con la tradición, la posesión y las necesidades. Los productos se reparten entre los miembros de la parentela, si queda un excedente se da a otros parientes cercanos. Si se vende, el dinero se distribuye entre quienes trabajaron. Cuando había suficiente tierra no era preciso salir a trabajar (jornalear) fuera de la comunidad, ahora esta actividad empieza a ser importante para algunas familias.

En algunos lugares, la tala indiscriminada ha llevado a la escasez de recursos animales y el consecuente deterioro de las condiciones de salud por la ausencia de estos alimentos. La deforestación y el "alejamiento del bosque" tienen un impacto negativo en la consecución de plantas medicinales.

La familia es la unidad mínima de su organización social. Es importante el núcleo de parientes formado por abuelos, padres, nietos y primos hasta segundo grado de consanguinidad. Los miembros del grupo viven juntos y comparten trabajos y ceremonias. El parentesco se establece tanto por vía paterna como por línea materna.

La "ombligada" es uno de sus ritos más importantes, ésta se le practica a los niños pocos días después de nacer, en periodo de luna llena. Consiste en la aplicación de distintas sustancias sobre el vientre del bebé para que éste llegue a tener fuerza y destreza para cazar, pescar y navegar. Celebran el bautizo de los niños, la iniciación de los adolescentes y la cosecha del maíz.

El pueblo Embera conserva gran parte de su pensamiento propio, tradición oral y celebración de rituales; el jaibaná ocupa un lugar importante en la vida de la comunidad, es quien sabe cantar y convocar a los espíritus para que le ayuden a cuidar de su comunidad, se desempeña como médico tradicional y además ejerce la autoridad, el control social y el manejo territorial. El jaibaná y los botánicos conocen de una manera particular la relación hombre-naturaleza; esa realidad de la espiritualidad de las plantas, de pensar que ellas son seres humanos, que tienen atributos para la salud del pueblo Embera. La presencia del jaibaná da seguridad a la comunidad, la protege y sirve de cohesión. Cuando hay conflictos entre ellos, se presentan desórdenes en las comunidades y pueden llegar males y enfermedades. Por ello, en oportunidades han sido culpados de males que aquejan a las comunidades, como la mortalidad infantil, lo cual ha llevado a que ellos se encuentren en una encrucijada que se ve aumentada por el señalamiento de "brujos"que se les hace; "el poder del jaibaná está fundado en su capacidad de acceder a los "jais" y controlarlos, y con ello, incidir en la causalidad de todo lo que ocurre en el mundo. Es, pues, el dueño de las esencias y su poder es total [...] Así, la actiud de los embera frente a él es ambivalente, es respetado y querido y, a la vez, es temido y puede llegar a ser odiado, perseguido y muerto" (Vasco 1993: 334). El choque de los emberas con distintos sectores de la sociedad nacional, especialmente, con las diversas misiones que

Foto: G. Bell, *Madre e hija emberas,* Panamá, UNICEF.

han llegado a sus tierras ha afectado no sólo la existencia y las actividades de los jaibanás, sino que ha causado impactos en las formas de asentamiento y de relación entre los propios grupos y familias emberas.

Las parteras tienen un destacado papel en la vida de la comunidad; además, han tenido un relativo reconocimiento en las instituciones de salud del sistena nacional. Esta diferencia en el reconocimiento del papel del jaibaná y el de la partera puede explicarse, en parte, por la visión positivista de la salud que impera en el sistema nacional, aunada a una abierta negación del mundo simbólico y mítico del pueblo Embera.

Entre los eperara siapidaras, un subgrupo embera, es central la presencia de la tachi nawe (nuestra madre), quien dirige la comunidad y es la líder espiritual presente en el transcurso de la vida de los individuos. "Sus observaciones y consejos son muy importantes en el momento de tomar decisiones que afecten a la comunidad [...] dirige las ceremonias colectivas y las individuales como los matrimonios, bautizos, el rito de iniciación, los bailes

Foto: M. Quintero, *Madre e hijo wounanas,* Colombia, UNICEF.

ceremoniales y las charlas para aconsejar [...] A la tachi nawe le sigue el cabildo, que es el encargado de hacer respetar los acuerdos, proyectos y trabajos..." (Orozco 1997: 2). Ella y el jaibaná son los depositarios del conocimiento ancestral y conocen tanto el mundo de los jai (espíritus) como el mundo físico en donde se desenvuelve la vida social y comunitaria. El pueblo Eperara Siapidara se asienta tradicionalmente en la orilla de un río que sirve de vía de comunicación y lugar para actividades de aseo y recreación. La estructura social eperara siapidara está basada en familias extensas –padres, hijos, cónyuges, nietos–, en un sistema de parentesco que reconoce parientes tanto por línea paterna como materna. El conjunto de familiares de un individuo es de unos cuatro grados de consanguinidad, lo que constituye una parentela.

Tradicionalmente, los emberas han vivido en tambos (viviendas circulares) construidos sobre pilotes a una altura mínima de 1,50 m sobre el suelo; se llega a ellos por un escalera hecha en un tronco, con muescas a manera de escalones; el techo es cónico, lleva hojas de palma y tiene una fuerte inclinación. El espacio del fogón se organiza en función de "cuántas mujeres van a cocinar" y del número de personas que se van a "calentar". Antes no tenían paredes para facilitar la circulación del aire, tampoco había divisiones internas. Ahora la situación ha venido variando, algunos han cambiado las hojas de palma por el zinc y han introducido separaciones internas. Estos cambios tienen repercusiones en la vida social embera: cada mujer cocina sola en su fogón, los hombres se quedan en el corredor o en el dormitorio, los miembros del grupo doméstico se van alejando paulatinamente.

Varios trabajos han estado orientados a la elaboración de cartillas de lecto-escritura para alfabetizar a los escolares en su propia lengua. "Han sido varios los intentos, pero la carencia de un trabajo sistemático de capacitación en el uso de estos textos de parte de maestros bilingües, y las inexactitudes en la representación gráfica del idioma indígena, han dado como resultado que casi todos estos materiales no hayan podido ser aplicados eficientemente en las escuelas" (Pardo 1997: 333). En múltiples oportunidades, la educación impartida por las misiones ha separado a los jóvenes de sus tradiciones culturales, sin ofrecer ninguna alternativa real de inserción como pueblos indígenas en la sociedad nacional. Ejemplo de esto son todas las mujeres que se han dedicado al servicio doméstico en centros urbanos o los hombres que han pasado a ser peones y jornaleros alejados de toda posibilidad de reconstituirse como comunidad. Las distintas organizaciones, locales y nacionales, en las que se han agrupado los indígenas, desarrollan programas de educación que buscan encontrar soluciones a los problemas económicos y sociales que han vivido.

Cada vez es más común que las instituciones nacionales construyan escuelas, pero el nombramiento de profesores no va a la par de la actividad constructora. Problemas delicados son, tanto el nombramiento de profesores, como el pago de su salario. En épocas anteriores, la nación y luego los departamentos eran las entidades encargadas de la nómina profesoral; en estos días, esta tarea se ha dejado a las autoridades indígenas, quienes deben nombrar profesores y cancelar sus salarios con recursos de transferencias del presupuesto nacional. El presupuesto de las transferencias es insuficiente para cubrir los requeremientos que en materia educativa tienen las comunidades embera, realidad que comparten con muchos otros pueblos indígenas. Así, a la necesidad de profesores idóneos, bilingües, que respeten la cosmovisión propia y comprendan adecuamente la de la sociedad nacional, se suma el déficit presupuestal, lo cual conlleva múltiples problemas para la etnoeducación.

Bajo el influjo de las luchas campesinas de los años setenta y gracias a las experiencias de recuperación de tierras de los indígenas del Cauca, empieza la concienciación y posterior lucha de recuperación de tierras, lo cual da como resultado el reconocimiento de la existencia de resguardos y de los derechos de propiedad sobre el territorio. En 1980, se conforma la Organización Regional Embera Waunana (OREWA) la cual se propone defender los derechos ante el gobierno nacional, por los atropellos seculares. También se formó la Organización Indígena de Antioquia (OIA), con objetivos similares. Estas dos organizaciones agrupan buena parte de los emberas y los tules. Los eperas se han organizado en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), los emberas de Risaralda se agrupan en el Consejo Regional Indígena del Risaralda (CRIR), los emberas de Caldas en el Consejo Regional

Indígena de Caldas (CRIDEC), los emberas del Valle se agrupan en la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC). Aunque estas organizaciones forman parte de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), es claro que todo el pueblo Embera no tiene una autoridad única y centralizada. De cualquier manera, el proceso de organización política ha permitido a las comunidades exigir titulación de tierras, organizar programas de educación, de salud, de producción y buscar mecanismos legales para enfrentar los conflictos con actores externos que amenazan el territorio y la vida como pueblo. La dispersión y lejanía entre los distintos asentamientos emberas los obliga a renovar sus procesos organizativos y ser creativos en las formas de acción.

El pueblo **Waunana** se asienta en el departamento del Chocó en el bajo río San Juan, río Docampadó y en Orpúa y Santa Rosa de Ijuá en el río Bajo Baudó, así como en el departamento del Valle, cerca de Buenaventura. El nombre propio y asignado es Walos waunanas. Arango y Sánchez (2004) estiman alrededor de 8.177 personas waunanas

Diferentes versiones de la historia oral señalan que los waunanas fueron creados en la costa pacífica colombiana (desembocadura del río Baudó, en el río San Juan. "Los emberas y los waunanas pertenecen a la misma tradición cultural, siguiendo pautas similares en los diferentes aspectos de la vida social y cultural; no obstante sus idiomas se han diferenciado" (Vargas 1993: 296).

Sus viviendas son tambos, similares a los ya descritos para los emberas. Su poblamiento es disperso, aun cuando en algunos casos se encuentran dos o tres tambos juntos, siempre a lo largo de un río. El mobiliario doméstico se compone fundamentalmente de cestos, muy variados en materiales, formas y tamaños, según sus funciones: pequeños bancos, repisas y otros objetos de madera y palmas, cortezas de árbol moldeadas para almacenar productos de cosecha o para descansar en las noches.

Los waunanas practican una agricultura de selva tropical húmeda, itinerante, de parcelas de plátano, maíz y caña de azúcar; han incorporado productos como el arroz, la yuca y el fríjol. La agricultura se complementa con cacería y con recolección de frutos. Cerca de las casas se tienen frutales diversos, de los cuales el más importante es el chontaduro; hay también papaya, guama, badea, caimito, árbol de pan y cítricos. La recolección de miel y cera de abejas está casi abandonada. De los insectos, sólo se consume una larva de coleóptero (mojojoi).

La estructura social waunana está basada en familias extensas –padres, hijos, cónyuges, nietos–; se reconocen parientes por línea paterna y por línea materna. El conjunto de familiares de un individuo es de unos cuatro grados de consanguinidad, lo cual constituye una parentela. Está prohibido unirse en matrimonio con algún miembro de la parentela o con alguna persona no indígena, esta última restricción no es siempre acatada.

En los años ochenta, la organización política de las comunidades waunanas se orientó a la constitución de cabildos (locales y zonales), para exigir al Estado colombiano titulación de tierras, educación, salud, programas de producción y mecanismos legales para enfrentar los conflictos con actores externos que amenazan el territorio. Inicialmente surgieron los cabildos locales, cuyos miembros son elegidos por la comunidad, escogiéndose, por lo regular, a personas jóvenes que saben leer y escribir, conocen el castellano y se destacan como líderes. Empero, la dispersión y lejanía de dichos cabildos obligaron a promover los cabildos mayores, buscando cubrir varias comunidades. La figura del cabildo es esencial para las relaciones externas de la comunidad, la cual se complementa con las autoridades tradicionales que establecen las formas internas de control social. En la familia, por lo regular es el más anciano quien orienta el lugar del asentamiento, asigna terrenos y resuelve aquellos conflictos que son de su competencia, pues otros son tratados por el respectivo cabildo.

La Orewa surge como producto de procesos de revaloración comunitaria, con el apoyo de diversos sectores indígenas ya organizados, como el CRIC y sectores de la sociedad nacional. Actualmente, la OREWA ha extendido su proceso organizativo a casi doscientas comunidades indígenas del Chocó.

Las relaciones con las comunidades afrocolombianas o afrodescendientes han variado entre la colaboración y el enfrentamiento, principalmente por los temas de la tierra y la explotación minera.

LENGUAS

Los estudios sobre clasificación de las lenguas en familias han avanzado considerablemente en los últimos años. Ello ha traido como consecuencia el cambio de muchas ideas que se habían propuesto, con metodologías poco apropiadas o sobre bases endebles surgidas de elementos exclusivamente geográficos o areales.

Varios estudios han hablado de la familia Barbacoa, incluyéndola dentro del conglomerado Chibcha, pero recientemente se ha postulado su unicidad como familia y, dentro de ella, la lengua awa (awa pit o kwaiquer), junto a las lenguas nam trik (guambiano y totoró), cha'palaachi y tsafiki.

Sobre la lengua **awap'it,** leemos: "El awa pit pertenece a la familia lingüística Barbacoa, a la cual también pertenecen el guambiano y el totoró en Colombia, y el cha'palaachi (o cayapa) y el tsafiki (o colorado) en el Ecuador" (Curnow 2006, Curnow & Liddicoat 1998). Sergio Elías Ortíz (1965) afirma que, a la llegada de los conquistadores al sur de la actual República de Colombia, se hablaban tres lenguas: quillacinga, pasto y malla. No menciona al cuaiquer, pues era considerada una variante de la lengua pasto. Cerón (1986:209) acepta la hipótesis de "un sobrevivir de las lenguas del Pacífico nariñense con las de Centroamérica a través de los Mallas". Otros investigadores han dejado por fuera del ámbito chibcha la lengua awap'it (Constenla 1993, Landaburu 2000). No se dispone de datos sobre el grado y los tipos de bilingüismo de los hablantes de esta lengua en Colombia.

Foto: M. Ostrander, *Niña embera*, Panamá, UNICEF.

La familia Chocó está formada por dos lenguas bastante diferenciadas e ininteligibles entre sí, embera y waunana. En la historia de la clasificación de estas lenguas en familias, se encuentran distintas opiniones. Lehman y Greenberg piensan en una relación con lenguas de la familia Chibcha, mientras que Rivet las relaciona con la familia Caribe. Loukotka (1942) hablaba de nueve lenguas Chocó vivas y cinco extintas, más tarde con Rivet (1999) propone diez variantes vivas para el grupo Chocó (Ortiz 1965:197); clasificaciones recientes postulan la existencia de una familia diferente con rasgos particulares (Landaburu 2000).

La lengua **embera** tiene muchas variantes geográficas (dialectos) a lo largo y ancho del amplio territorio que ocupa este pueblo, el cual se extiende desde la República de Panamá hasta el Ecuador. Ya vimos que en Colombia se encuentran en nueve departamentos, lo cual no impide la intercomprensión entre las distintas variantes de habla.

La lengua **woun meo**, cuya extensión territorial es mucho menor que la embera, es hablada toda vez que se encuentra en el río San Juan y sus alrededores.

En los últimos años, los pueblos del corredor del Pacífico han reivindicado su organización y autonomía; en consecuencia, cada vez buscan más tener en sus propias manos la educación (por lo menos, la primaria). Por ello, se organizan y desarrollan planes y programas educativos. En ese marco, se han elaborado materiales para la escuela (cartillas) y distintos investigadores han formulado gramáticas, unas con mayor aceptación y uso que otras.

PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

Uno de los puntos que se deben considerar de manera permanente es la perspectiva histórica en el área estudiada del Pacífico.

> Igual que otras regiones del Occidente de Colombia, ésta había sido sujeta a innumerables invasiones en el milenario proceso de migración y poblamiento en el continente suramericano [...] En el momento del descubrimiento español, estaba habitada por decenas de tribus y subtribus cuyos orígenes y filiaciones son todavía materia de especulación y de hipótesis diversas [...] Una de las principales dificultades que han encontrado etnógrafos e historiadores para clasificar a estas gentes ha sido la falta de material lingüístico. El idioma, o los idiomas que hablaban los moradores autóctonos se extinguieron sin que nadie se interesara por apuntar siquiera las palabras básicas de ellos, y no pasan de veinte los nombres –topónimos, apellidos y gentilicios- que mencionan los cronistas de la conquista de esta región" (Romoli 1974: 376).

"Cabe aclarar algunos términos que se emplean en los documentos-fuentes. Sabido es que "pueblo", hablando de indios, quería decir tribu o cacicazgo, y por extensión la tierra perteneciente a éste; y que "provincia" significaba el territorio ocupado por un número de grupos afines y de la misma lengua" (Romoli 1974: 379).

La existencia de homónimos entre esta región de Colombia y el Ecuador es un asunto que debe llevar a los interesados en el área a tener particular atención en el momento de hacer generalizaciones, los nombres de Yumbo y Mulaló son ejemplos de ello.

Diversos problemas debidos a las diferentes visiones del mundo se presentan de manera permanente, ya hemos reseñado el caso de los jaibanás, quienes en muchas oportunidades han sido acusados de brujería, perseguidos y asesinados.

Muchos conflictos por la explotación de los recursos madereros y de la diversidad biológica se presentan no sólo con grandes compañías, también ocurren entre poblaciones indígenas y poblaciones afrodescendientes.

Las organizaciones indígenas han formulado varias políticas para adelantar sus planes y programas; son comunes los planteamientos relativos a Territorio, Educación, Cultura y Autonomía. Congruente con ello, han formulado distintos subsistemas, en algunos de los cuales ha sido posible concertar con los estados, aunque los logros distan de suplir las necesidades.

La política de constitución, saneamiento o ampliación de los territorios indígenas es un tema álgido, que ocupa buena parte de los esfuerzos reivindicativos, pues allí centran sus esperanzas de reproducción social y cultural. Concomitante con ello ha sido la política de autonomía como una forma de dar consistencia a gobiernos locales, lo cual no ha sido comprendido desde la estructura centralizada de los estados del área.

Se colige entonces que la participación de las autoridades indígenas, de sus formas organizativas y el control social de las comunidades son elementos fundamentales para el logro de los objetivos propuestos.

La revitalización y modernización de las lenguas indígenas ha estado dentro de los programas de educación intercultural bilingüe, pero múltiples dificultades se encuentran en el camino para volver realidad este planteamiento.

Las relaciones con el Estado, las discusiones sobre políticas de desarrollo, la viabilidad de la aplicación de planes nacionales e internacionales que comprometen el andén del Pacífico, han estado signadas por constantes fricciones y tensiones, de las cuales parece difícil escapar si no se encuentra un adecuado camino de concertación que respete las particularidades de los pueblos del área.

Foto: M. Quintero, *Niñas embera*, Colombia, UNICEF.

Las comunidades afrodescendientes también se han organizado en el territorio colombiano, son los casos de la Asociación de Campesinos Chocoanos del San Juan (ACAD), la Asociación de Campesinos del Baudó (ACABA) y la Organización de Campesinos del Bajo Atrato (OCABA). La primera de las mencionadas nace con el fin de superar los conflictos entre las comunidades indígenas y campesinas, y así luchar conjuntamente por la tierra y sus otras demandas sociales, en el Pacífico. Los pescadores, por su parte, crean la Asociación Nacional de Pescadores Artesanales (ANPAC). Luego se busca unir esfuerzos y surge la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras, que busca el fortalecimiento de las organizaciones de estas comunidades (Ver http://www.etniasdecolombia.org/grupos_afro_organizaciones.asp).

BIBLIOGRAFÍA

Abásolo Narváez, N. 1999. **Pastos, Quaiqueres, Tumacos, Quillacingas... Estudios antropológicos y lingüísticos. De las principales Nacionalidades Indígenas que poblaron el departamento de Nariño**. Sin pie de imprenta. Santafé de Bogotá.

Aguirre, D. 1993. "Lenguas vernáculas sobrevivientes" en P. Leyva (ed.) **Colombia Pacífico**. Tomo I. Santafé de Bogotá: Fondo FEN. 311-324.

Álvarez, C. y L. Montaluisa. 2007. "Lenguas indígenas vivas del Ecuador". **Alteridad.** Revista académica Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación Universidad Politécnica Salesiana. Nº 2. 10-17.

Arango, R. y E. Sánchez. 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Población, cultura y territorio: bases para el fortalecimiento social y económico de los pueblos indígenas**. Bogotá: DNP.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.). **Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF/PROEIB Andes.

Barona Becerra, G. y T. Rojas. 2007. **Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo crítico**. Popayán: Universidad del Cauca.

Cárdenas-Arroyo, F. 1998. "Tierras Altas y Tierras Bajas: Un Paralelo Arqueológico y Etnográfico sobre el Consumo de Alucinógenos en el Suroccidente de Colombia" en F. Cárdenas-Arroyo y T. Bray (eds.). 1998. **Intercambio y comercio entre costa, andes y selva**. Bogotá: Universidad de los Andes. 31-48.

———. 1999. "Toponimia, arqueología y territorios étnicos en Nariño" en Jon Landaburu (comp.) **Lenguas del sur de Colombia**. Documentos sobre lenguas aborígenes de Colombia del archivo de Paul Rivet. Volumen III. Bogotá: CCELA-Uniandes. 335-340.

Cárdenas-Arroyo, F. y T. Bray (eds.). 1998. **Intercambio y comercio entre costa, andes y selva**. Bogotá: Universidad de los Andes.

Cerón, B. 1986. **Los awa-kwaiker**. Quito: Ediciones Abya-yala.

Constenla Umaña, A. 1993. "La familia Chibcha" en M. L. Rodríguez de Montes (comp. y ed.) **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 75-125.

Constenla, A. & E. Margery Peña. 1991. "Elementos de fonología comparada chocó". **Revista de Filología y Lingüística. Universidad de Costa Rica** 17/1-2: 137-191.

Curnow, T. 2006. "La interrogación y la negación en awa pit". **Amerindia** Nº 29/30. 219-234.

Curnow, T. y A. Liddicoat. 1998. "The Barbacoan languages of Colombia and Ecuador". **Anthropological Linguistics** 40, Nº 3. 384-408.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2005. **Manual Técnico. Censo General 2005**. //www.dane.gov.co/censo/files/ManualTecnico.pdf

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Dirección de censos y demografía. 2007. **Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica**. //www.dane.gov.co/censo

Duque, L.M. et al. 1997. **Chajeradó. El río de la caña flecha partida**. Bogotá: Colcultura

Fabre, A. 2005. **Diccinario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Edición electrónica. http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusuvu.html

Garcés, F. 2006. "La EBI en Ecuador" en L. E. López & C. Rojas (eds.) **La EIB en América Latina bajo examen**. La Paz: Banco Mundial-GTZ-Plural. 111-183.

Jara, C. 2004. "Observaciones para el estudio de la relación genealógica entre la lengua páez y las familias chocó y barbacoa". **Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica**. Universidad de Costa Rica. http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-32018298_ITM

Jijón y Caamaño, J. 1997a [1930]. **Una gran marea cultural en el Noroeste de Sudamérica**. Quito: Museo Jacinto Jijón y Caamaño.

———. 1997b [1952]. "Las lenguas del Ecuador preincaico" en **Antropología prehispánica del Ecuador**. Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño. 67-94.

———. 1941. **El Ecuador interandino y occidental (antes de la conquista castellana)**. Tomo I. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Juncosa, J. 2000. "Mapa Lingüístico de la Amazonia Ecuatoriana" en F. Queixalós y O. Lescure (organizadores) **As línguas amazônicas hoje**. São Paulo: IRD/ISA/MPEG. 263-275.

Landaburu, J. 2000. "Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia" en M. S. González de Pérez y M. L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia**. **Una visión descriptiva**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 25-48.

Lippi, R. 1998. "Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el País Yumbo (Pichincha occidental, Ecuador)" en F. Cárdenas-Arroyo & T. Bray (eds.). **Intercambio y comercio entre costa, andes y selva**. Bogotá: Universidad de los Andes. 115-134.

Loukotka, C. 1942. "Klassifikation der südamerikanischen Sprachen". **ZE** 74. 1-69.

Orozco, M. 1997. "Marcas de tiempo, aspecto y modo en sia pedee". Monografía de grado. Maestría en lingüística. Universidad del Cauca. Popayán. 65 páginas.

Ortíz, S.E. 1965. **Lenguas y dialectos indígenas de Colombia**. Colección Historia Extensa de Colombia, Volumen I Tomo 3. Bogotá: Ediciones Lerner.

Osborn, A. 1974. "Nomenclatura y parentesco Kwaiker". **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen XVI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 259-271.

Pardo, M. y D. Aguirre. 1987. "Dialectología Chocó" en M. L. Rodríguez de Montes (comp. y ed.) **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia**. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 269-312.

Pardo, M. 1997. "Aspectos sociales de las lenguas Chocó" en X. Pachón y F. Correa (coords.) **Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo e Instituto Colombiano de Antropología. 321-381.

Patiño, D. y M. C. Hernández. 2000. "Antiguos pobladores agroalfareros de las tierras bajas" en G. Barona y C. Gnecco (eds.) **Historia, geografía y cultura del Cauca. Territorios posibles**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Tomo II. 339-348.

Rivet, P. 1999. "Las tribus meridionales de Colombia" en J. Landaburu (comp.) **Lenguas del sur de Colombia**. Documentos sobre lenguas aborígenes de Colombia del archivo de Paul Rivet. Volumen III. Bogotá: CCELA-Uniandes. 325-334.

Romoli, K. 1974. "Nomenclatura y población indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI". **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen XVI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 373-478.

———. 1975. "El alto Chocó en el Siglo XVI". **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen XIX. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 9-38.

Triana y Antorveza, H. 1987. **Lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo (Biblioteca Ezequiel Uricoechea).

Uribe, C. 2007. "Borrón y cuenta nueva: las estadísticas en Colombia se reinventan a sí mismas". **Universitas Humanistica**, Nº 63. 91-108.

Ushiña, P. 2000. "Acciones a favor de la supervivencia de las lenguas ecuatorianas y marco legal" en F. Queixalos y O. Renault-Lescure (org.) **As lenguas amazónicas hoje**. Sao Paulo: IRD/ISA/MPEG. 287-298.

Vargas, P. 1993. "Los embera, los waunana y los cuna" en P. Leyva (ed.) **Colombia Pacífico**, Tomo I. Bogotá: Fondo FEN. 292-309.

Vasco, L.G. 1993. "Jaibaná: Brujo de la noche" en P. Leyva (ed.) **Colombia Pacífico**, Tomo I. Bogotá: Fondo FEN. 333-341.

Foto: M. Quintero, *Mujer wounana*, Colombia, UNICEF.

Foto: Giridhar Appaji Nag, *Azúcar.*

IX

CARIBE
CONTINENTAL

Mapa IX.1 **Familias y lenguas indígenas de Caribe Continental**

FUENTE: Elaborado por Ricardo Mirones.

ASPECTOS GENERALES

MARIE-CLAUDE MATTEI MÜLLER

Desde un punto de vista sociolingüístico, el Caribe Continental presenta algunas características que lo distinguen del resto del continente sudamericano. En efecto, ofrece un componente afrodescendiente importante, no tan importante como el del Caribe Isleño, pero que constituye hoy día una buena parte de la población mestiza de toda el área costeña, lo cual ha generado al nivel lingüístico el surgimiento de variedades de lenguas criollas, en particular en Belice, Colombia, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá, de base española, lusitana o inglesa, así como también en mucho menor grado en Venezuela, donde existe un núcleo muy reducido de "patua" hablantes en la parte más occidental del país.

El mar Caribe es un mar abierto tropical del océano Atlántico, que está situado al este de América Central y al norte de América del Sur y cubre la superficie de la Placa del Caribe. También es llamado Mar de las Antillas, por estar ubicado al sur y al oeste del arco antillano. El mar Caribe debe su nombre a los diversos pueblos y comunidades caribes que habitaban y controlaban la mayoria de sus islas.
Limita al Norte con las llamadas Antillas Mayores —actualmente territorios de Cuba, Haití, República Dominicana y Puerto Rico— ubicadas al Sur del Trópico de Cáncer, al Este con las Antillas Menores (meridiano 60ºW), al Sur con Venezuela, Colombia y Panamá (paralelo 9ºN), y al oeste con México, Belice y Guatemala (meridiano 88ºW), y Honduras, Nicaragua y Costa Rica (meridiano 84ºW).
Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Mar_Caribe. Consulta realizada el 2 de enero de 2009.

Desde un punto de vista lingüístico y cultural, el Mar Caribe, sus islas y territorios continentales se encuentran indiscutiblemente vinculados entre sí desde antes de la invasión europea. De hecho, desde temprano se tuvo noticias de desplazamientos de indios yukpas o yukos desde las actuales costas venezolanas, guyanenses y colombianas hacia las Antillas Mayores, poco tiempo antes de la irrupción europea en estas islas. Los contactos entre yukpas o yukos y los tainos asentados desde antes en esas tierras no siempre habrían estado exentos de conflictos. De hecho, al parecer, la mayor parte de la población que habitaba las Antillas Mayores en el momento de la conquista era descendiente de población de tierra firme.

Con la llegada de los europeos los conflictos se agudizarían y, como ocurriera en otras partes de América, su población originaria experimentaría procesos acelerados de disminución, hasta llegar prácticamente a la extinción. Este hecho, por ejemplo, motivó a Bartolomé de las Casas a asumir la defensa de los indios ante la Corona española, inspirando una nueva legislación basada en una nueva relación entre indígenas y no indígenas.

El Caribe continental fue indudablemente la región de más fácil acceso para los europeos que se asentaron desde el inicio de la colonización, y ello permitió el surgimiento de grandes capitales regionales y también de capitales nacionales, como es el caso de Venezuela y de Panamá. Esta concentración urbana fue acompañada de un fuerte desarrollo industrial, lo que perturbó profundamente la situación de las poblaciones originarias y generó reacciones muy diversas. Algunos pueblos indígenas fueron obligados a desplazarse hacia las zonas más montañosas, como es el caso de los pueblos Barí, Yukpa / Yuko y Japreria, que se refugiaron en la Sierra de Perijá; otros decidieron migrar hacia el sur y se mezclaron con los pueblos de la Orinoquia. Hubo otros que mostraron una fuerte resistencia a la criollización y lograron no sólo mantener hasta hoy su lengua y su cultura, sino también adaptarse a los aportes de los nuevos colonos, alcanzando así posiciones económicas y políticas: es el caso del pueblo Wayuu, presente en Venezuela y en Colombia. Otros más se asimilaron a la población campesina criollo-mestiza, perdiendo progresivamente sus lenguas y sus tradiciones, como los pueblos caribes de la costa oriental de Venezuela (Chaima, Piritugoto, Kumanagoto, Waikeri).

Este capítulo no trata de todos los pueblos y sociedades indígenas que actualmente habitan las costas que componen el Caribe Continental, sino que limita su mirada al Caribe Continental que abarca los actuales territorios ribereños de Panamá, Colombia y Venezuela. Los pueblos caribeños que habitan el actual territorio mexicano y guatemalteco, así como territorios ubicados en otros países del Istmo centroamericano, son abordados en los capítulos de Mesoamérica (capítulo XI) y Baja Centroamérica (capítulo X), respectivamente, en cuanto la dinámica sociocultural y lingüística de estas dos áreas geoculturales está marcada por la estrecha relación existente entre las po-

Foto: Luz A. Villa.

blaciones amerindias de tierras altas y las que habitan en las cercanías de las costas del Pacifico y las identificadas como caribeñas. Tal es el caso, por ejemplo, de la población miskita y sumu-mayangna que habita en los actuales territorios de Honduras y Nicaragua, de hecho asentada fundamentalmente en las costas y selvas caribes de estos dos países, pero que irradia influencia nacional, y en gran medida también regional, en la Baja Centroamérica.

Por razones históricas, el Caribe Continental, como el isleño, está marcado por relaciones de contacto temprano con población negra de origen africano, cuya continuidad dio pie también a procesos de mixogénesis amerindia-afroamericana. Tal es el caso, por ejemplo, de los garífunas, de origen caribe, arawak y africano, que se esparcieron sobre el Caribe continental centroamericano desde la Isla de San Vicente (véase el capítulo X).

DEMOGRAFÍA

Según los últimos censos, la población indígena asentada en el Caribe Continental (de Venezuela hasta México) ascendería a cerca de un millón de personas. El presente capítulo, sin embargo, abarca los pueblos asentados en Panamá (contexto cultural circuncaribe), en el litoral de Colombia y Venezuela, así como pueblos de origen caribeño desplazados a zonas alejadas de la franja caribeña en Colombia y Venezuela.

Cuadro IX.1 **Población indígena en el área Caribe Continental**

PAÍS	TOTAL DE POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN INDÍGENA DEL ÁREA CARIBE CONTINENTAL (PERSONAS)	POBLACIÓN INDÍGENA DEL ÁREA CARIBE CONTINENTAL (%)
Colombia	1.392.623[1]	228.226[2]	16,38%
Panamá	285.231	245.387	86%
Venezuela	534.816	322.623	60,32%
Total	**2.212.670**	**796.236**	**35,98%**

[1] Censo de 2007.
[2] Proyección de Sánchez y Arango (2004) a partir del censo de 1993; incluye los asentamientos del pueblo Embera (área Llanura Costera del Pacífico) en el área Caribe.
FUENTE: Atlas en DVD (2009).

Como se puede apreciar en el cuadro IX.1, el área Caribe Continental alberga una sexta parte de la población indígena colombiana, más de 80% de la población indígena panameña y más de la mitad de la población indígena venezolana.

Es menester subrayar que existe una gran diversidad de situaciones entre estos pueblos. Desde un punto de vista meramente demográfico, un pueblo –el Wayuu– supera a todos los demás, ya que él solo representa más de la mitad del total de la población indígena del Caribe Continental. La gran mayoría de los otros pueblos asentados en esta área constituyen grupos relativamente pequeños.

Cuadro IX.2 **Pueblos indígenas del área Caribe Continental, por países y tamaño de población**

PUEBLOS	PAÍSES			TOTAL POBLACIÓN	COMENTARIOS
	COLOMBIA	VENEZUELA	PANAMÁ		
Wayuu	149.827	293.775		443.602	
Ngöbe (Guaymí)			169.130	169.130	
Kuna o Tule	1.231		61.707	62.938	
Senú	34.566			34.566	No conserva su lengua
Buglé (Guaymí)			17.731	17.731	2.563 indígenas guaymís en Costa Rica
Ika o Arhuaco	14.799			14.799	
Añu		11.205		11.205	
Yukpa o Yuko	3.651	7.515		11.166	
Kogui o Kaggaba	9.911			9.911	
Barí	3.617	2.200		5.817	
Chaima		4.084		4.084	
Embera	4.000*			4.000	
Kankuamo	3.802			3.802	No conserva su lengua
Teribe (Naso-Teribe)			3.305	3.305	621 indígenas teribe en Costa Rica
Waikeri		2.839		2.839	No conserva su lengua
Bribri			2.521	2.521	11.062 indígenas bribris en Costa Rica
Wiwa o Arzario	1.922			1.922	
Bokotá			993	993	Su lengua es una variedad del buglere
Chimila o Ette E'naka	900			900	
Kumanagoto		553		553	
Piritugoto		236		236	
Japreria		216		216	

* Asentamientos en el Caribe, no incluye asentamientos en otras regiones ni en el área de origen, Llanura Costera del Pacífico.
FUENTE: Atlas en DVD (2009).

Se puede apreciar la supremacía numérica del pueblo Wayuu, asentado en Colombia y Venezuela. Otros dos pueblos numéricamente importantes y transfronterizos son el Ngöbe (Panamá y también Costa Rica) y el Kuna o Tule (Panamá y Colombia). Con excepción del pueblo Senú en Colombia, con más de 30 mil pobladores, los pueblos restantes fluctúan entre casi 15 mil y 200 pobladores.

PUEBLOS Y CULTURAS

A pesar de una fuerte presencia europea y afrodescendiente, y como se puede apreciar en el cuadro IX.2, la gran mayoría de estos pueblos pudo mantener con cierto vigor su lengua y su cultura. Las políticas de reconocimiento territorial indígena en Panamá datan de la primera mitad del siglo XX, con el establecimiento de la comarca indígena de Kuna Yala. Anteriormente, la política colonial de los resguardos en el actual territorio colombiano propició la conservación de derechos territoriales indígenas (véase el capítulo VII). En el último decenio, gracias a las políticas gubernamentales más favorables al mundo indígena, se han podido implementar estrategias de participación comunitaria y de reivindicación territorial, tanto en Colombia y Panamá como en Venezuela, donde la demarcación territorial de los pueblos desplazados (Yukpa y Barí) ha generado fuertes polémicas. Por su parte, en Nicaragua, con las demandas autonómicas desde su Costa Caribe y las políticas que en tal sentido adoptó el Estado nicaragüense a fines de los años ochenta, se han generado espacios para el fortalecimiento identitario y la revitalización idiomática en las comunidades de hablantes de miskitu, sumu-mayangna, rama y kriol, abordadas en el capítulo X.

Este dinamismo de los movimientos indígenas tuvo también un efecto sobre los pueblos del área que están severamente amenazados por los diversos procesos de asimilación que sufrieron durante y después de la colonización. De hecho, es interesante señalar que estos pueblos en peligro de extinción –como el Añu o el Chaima en Venezuela; o el Mokana en Colombia– han iniciado procesos de revitalización para recuperar su lengua y su cultura. Lo propio ha ocurrido con los garífunas de Guatemala, Honduras y Nicaragua, como se detalla en el capítulo X, correspondiente a Baja Centroamérica.

Los primeros habitantes de las islas Antillas fueron los taínos, tribu sedentaria con creencias religiosas de carácter politeísta y que destacaban por ser buenos agricultores, pescadores y alfareros; su lengua deriva de la de los arawak, familia de la que procedieron, migrando desde Sudamérica hace aproximadamente unos tres mil años. Al occidente de la isla de Cuba se encontraban los últimos reductos de los guanahatabeyes o siboneyes, pobladores originarios de las Antillas que fueron asimilados por los arahuacos taínos.

En el momento del descubrimiento, los caribes, que destacaban por sus habilidades como navegantes y guerreros, ocupaban predominantemente la región, provenientes de las márgenes del río Orinoco, y estaban en plena conquista de los territorios taínos. Para el año 1508 quedaban unos sesenta mil taínos en isla La Española. Para 1531 la explotación y las enfermedades habían reducido el número a seicientos. La rápida expansión precolombina del pueblo Caribe fue debida a su habilidad y sus conocimientos: eran expertos navegantes y constructores de canoas ligeras de gran capacidad. El propio mar Caribe debe su nombre a estos grupos indígenas. Los territorios ocupados se extendieron desde el norte del Amazonas (carijonas, panares) hasta la falda de los Andes, donde destacaron las tribus de yukpas, macoas, chaparros, caratos, parisis, kiri-kiris, etc.; y desde la meseta brasileña hasta las fuentes de Xingú: tribusarara, yuma, palmella, bacairi, etcétera.

En sus primeras crónicas, los europeos también afirmaban que los Caribes comían carne humana, idea que ha quedado registrada en la palabra *canibal*.

Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Mar_Caribe Consultado el 2 de enero de 2009.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Más allá de la diversidad étnica y más allá de las fronteras nacionales, podemos distinguir algunos rasgos que comparten los pueblos caribeños, en la medida en que las 29 lenguas habladas en el área Caribe han sido clasificadas en cuatro grandes familias lingüísticas: Arawak, Caribe, Chibcha y Chocó. Tal como se adelantó, este capítulo se circunscribe a los 22 pueblos caribeños de Panamá, Colombia y Venezuela. En esta región se conservan 18 lenguas de las mencionadas familias.

Cuadro IX.3 **Familias lingüísticas y lenguas en el Caribe continental**

FAMILIAS	LENGUAS	PAÍSES
Arawak	añu	Venezuela
	wayuunaiki	Colombia, Venezuela
Caribe	chaima	Venezuela
	japrería	Venezuela
	kumanagoto	Venezuela
	piritugotu	Venezuela
	yukpa, yuko	Colombia, Venezuela
Chibcha	barí	Colombia, Venezuela
	damana	Colombia
	ette taara	Colombia
	ikan	Colombia
	koguian	Colombia
	kuna	Colombia, Panamá
	bribri	Panamá (y Costa Rica)
	buglere/bokotá	Panamá
	ngöbere	Panamá (y Costa Rica)
	teribe	Panamá (y Costa Rica)
Chocó	embera	Colombia (y Panamá)

Foto: Gabriel Delgado, *Turrones de coco*, Venezuela.

VENEZUELA CARIBEÑA

MARIE-CLAUDE MATTEI MULLER

INTRODUCCIÓN

Situado en la parte más septentrional de América del Sur, Venezuela posee un litoral muy extenso que, si incluimos las islas –unas setenta, entre las cuales se encuentran Margarita, Coche, Cubagua y el Archipiélago de los Roques, junto con un sinnúmero de islotes–, alcanza los 2.800 km de longitud. Dicha costa se distribuye en dos frentes: el frente caribeño, más largo, y el frente atlántico, donde se encuentra el delta del Orinoco. El litoral caribeño se extiende desde la península de la Guajira al oeste hasta la doble península de Araya y Paria, en el extremo oriental, entre el golfo de Cariaco y el de Paria (cerrado por la isla de Trinidad), y el delta del Orinoco.

Cuando llegaron los europeos, esta costa estaba ocupada por varios pueblos, muchos de los cuales desaparecieron, dejando testimonios arqueológicos de su presencia. Los pueblos que sobrevivieron se encuentran hoy día en los dos extremos de este litoral caribeño: en la región noroeste, fundamentalmente en el estado Zulia, y en la región oriental, en los estados Anzoátegui, Sucre y Nueva Esparta (Isla Margarita). En el litoral central, las poblaciones originarias fueron diezmadas o desplazadas hacia el sur; además, allí llegó la mayor cantidad de pobladores de origen africano, que fueron obligados a trabajar en las plantaciones de caña de azúcar, cacao o café. De hecho, los afrodescendientes son, hoy día, mayoría en varios pueblos de la costa caribeña y constituyen actores importantes en la construcción de la cultura de la criolla venezolana.

El frente caribeño es, sin duda alguna, una de las áreas más importantes de Venezuela, no sólo por su densidad demográfica –allí se concentran las más grandes ciudades, la capital, Caracas, entre otras, que supera hoy los seis millones de habitantes; es decir, la cuarta parte de la población total–, sino también por su desarrollo industrial. Allí se encuentra la principal explotación petrolera del lago de Maracaibo, la gran refinería de la península de Paraguana y el Complejo Industrial y Petroquímico "José Antonio Anzoátegui" de Oriente. Venezuela es, sin duda alguna, un país fuertemente “caribeño”, puesto que gran parte de su vida está orientada hacia el mar Caribe. Paradójicamente, a pesar de este intenso desarrollo, las poblaciones indígenas que lograron sobrevivir en esta costa representan el mayor porcentaje de la población indígena de Venezuela, como lo veremos más adelante. Es menester señalar que el territorio de los pueblos indígenas Yukpa, Japreria y Barí –que hoy se encuentran aislados en la Sierra de Perijá; es decir, alejados del Mar Caribe– alcanzaba, en el momento de la conquista, los alrededores del lago de Maracaibo. Fueron obligados a desplazarse hacia la Sierra, como lo señalamos más abajo. Es la razón por la cual los hemos mantenido en el área del Caribe que corresponde a su territorio ancestral.

DEMOGRAFÍA

Cuadro IX.6 **Pueblos indígenas del Caribe venezolano**

REGIÓN DEL CARIBE VENEZOLANO	PUEBLO	TOTAL POBLACIÓN	PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACION URBANA	POBLACIÓN RURAL
Area occidental del litoral caribeño	Añu (Paraujano)	11.205	2,09	7.351	3.854
	Barí	2.200	0,41	319	1.881
	Japrería	216	0,04	25	191
	Wayuu	293.777	54,93	259.930	33.847
	Yukpa	7.515	1,40	103	7.412
Costa oriental	Chaima	4.084	0,76	2.873	1.211
	Kumanagoto	553	0,10	552	--
	Píritu	236	0,04	--	236
	Waikerí	2.839	0,53	?	?

Fuente: Atlas en DVD (2009).

La importancia demográfica del pueblo Wayuu se debe en gran parte a su relativo aislamiento en la península de la Guajira, que no atrajo a los primeros colonos por la particular aridez de sus tierras. Además, este pueblo, a pesar de manifestar una fuerte resistencia a la colonización, supo sacar provecho de algunos aportes de los occidentales para adquirir un poder económico, y luego político, en la región, lo que permitió el fortalecimiento de su población (véase más adelante). La situación de los pueblos de la costa oriental (Chaima, Kumanagoto, Piritugoto y Waikeri) es totalmente diferente, porque sus tierras fueron ocupadas por los conquistadores desde el inicio de la colonización, lo que provocó cambios mucho más drásticos en la población indígena de toda esa área.

Es también menester subrayar la preponderancia de la población indígena en zona urbana, en particular en la costa occidental. Como lo señalamos más arriba, esta costa venezolana conoció el mayor desarrollo industrial y urbano del país, y constituyó un polo de atracción no sólo para la población criolla sino también para la población indígena en busca de mejoras económicas. Los pueblos que todavía presentan un alto porcentaje de población rural, como el pueblo Bari, el Yukpa y el Japreria, fueron obligados a retirarse a las zonas montañosas de la sierra de Perijá y quedaron en cierto modo apartados de los grandes centros de desarrollo. Esta situación está cambiando desde hace algunos años, y estas poblaciones están actualmente reivindicando parte de sus tierras perdidas (véase más adelante). No tenemos datos seguros con respecto al porcentaje de población rural y urbana en el caso del pueblo Waikerí, que vivía tradicionalmente de la pesca y de la agricultura, pero la isla de Margarita, donde se encuentra la mayoría de la población waikerí, conoció durante los últimos veinte años un fuerte desarrollo turístico que cambió radicalmente la situación de sus pequeñas comunidades. Algunas se incorporaron a las actividades turísticas, otras desarrollaron una producción artesanal para comercializarla.

En el caso del pueblo Añu, los resultados censales ponen de manifiesto un descenso de más de 25% de la población con respecto al censo de 1992 (14.332 personas). No sabemos si este descenso se debe a una mezcla con el pueblo Wayuu, con el cual está lingüísticamente muy em-

parentado. En el caso de los yukpas, no se trata de una población homogénea. Comprenden siete subgrupos: Irapa, Macoita, Chaparu, Viakshi, Río Negro, Wasama y Parirí, siendo el Irapa –ubicado en las partes media y alta del río Tucuco– y el Macoita –ubicado en el valle del río Apón– los dos subgrupos demográficamente más importantes.

El pueblo Wayuu constituye, con mucho, el pueblo indígena mayoritario de Venezuela con sus 293.777 habitantes, lo que representa 55% del total de la población indígena de Venezuela (534.816). De hecho, si unificamos el pueblo Wayuu disperso en Venezuela y Colombia, la población wayuu llega a 450.000 personas (en Colombia Arango y Sánchez 2004 estiman 149.827 wayuus).

Los cinco pueblos del área occidental del litoral caribeño suman, según el censo de 2001, 333.058 habitantes, que equivale a 10,2% de la población total del estado Zulia (3.249.895 habitantes); es decir, 60% del total de la población indígena del país.

En el caso de los pueblos indígenas de la costa oriental, según el censo de 2001, éstos suman casi siete mil personas. Habían desaparecido de los censos anteriores –el de 1982 y el de 1992–, porque se suponía que no quedaba ningún hablante de sus respectivos idiomas, pero gracias a la nueva constitución (1999) y a los cambios de la política indigenista promovidos por el actual gobierno, estos pueblos decidieron reafirmar su identidad indígena a pesar de no tener, en la mayoría de los casos, conocimiento de su idioma.

Foto: Franklin Reyes, *Sostenme la mirada*, Venezuela.

PUEBLOS DEL CARIBE VENEZOLANO

PUEBLOS INDÍGENAS DEL ÁREA OCCIDENTAL DEL LITORAL CARIBEÑO

Como se ha podido observar en los gráficos anteriores, el Caribe es la región de Venezuela donde se concentra el mayor número de indígenas, fundamentalmente wayuus, sobre todo en el estado de Zulia.

Además del pueblo Wayuu, en el estado de Zulia se encuentra el pueblo Añu, en una parte más meridional de la península, cerca de la laguna de Sinamaica. Hay también otros tres pueblos, el Yukpa, el Japreria y el Barí, hoy ubicados en la Sierra de Perijá, fronteriza con Colombia. Sin embargo, sus respectivas tierras ancestrales llegaban antiguamente hasta el lago de Maracaibo. Hoy día, miembros de estos pueblos han migrado hacia las ciudades de la costa, y en particular hacia la capital del estado, Maracaibo.

Los miembros del pueblo **Wayuu,** también conocidos en los primeros trabajos etnográficos como guajiros, se encuentran en la península de la Guajira que comparten Venezuela y Colombia. Su territorio tradicional abarca la parte más septentrional de la península al norte de Colombia y la parte nororiental de la península en Venezuela, sobre el mar Caribe. Ocupa una superficie de 15.300 km^2 dentro del departamento colombiano de La Guajira, Colombia, y 12.000 km^2 dentro del estado de Zulia, Venezuela, en particular en el municipio Páez, en los alrededores de Paraguaipoa, Sinamaica, Guarero y Guana. A pesar de tener su territorio dividido entre Colombia y Venezuela, el pueblo Wayuu mantuvo una amplia autonomía al margen de la ley. Pero en sus nuevas constituciones, ambos estados han reconocido a los wayuus el derecho de aplicar su “derecho propio” en todo su territorio.

Es una sociedad matriarcal donde la poligamia es aceptada; está organizada en clanes, eiruku. Entre los miembros del pueblo Wayuu existe todavía la autoridad tradicional y un sistema autóctono de administración de justicia, en la que se destaca el pütchipü o pütche'ejachi, es decir, el portador de la palabra o "palabrero", quien resuelve los conflictos entre los diferentes clanes. En lo que se refiere a la familia extensa "según la sangre"

o apüshi, el alaula (tío materno mayor) es quien ejerce la autoridad. Los parientes por línea paterna, "según la sangre", se reconocen como oupayu, aliados de los que espera yana'ma' (solidaridad) o trabajo conjunto.

Un personaje de gran importancia en cada comunidad es el piachi', quien ha adquirido poder espiritual mediante sus visiones y las virtudes otorgadas durante sueños o trances, que se interpretan como la incorporación de un espíritu protector o seyuu, y por ello se le llama para curar.

La península de la Guajira se caracteriza por tener un hábitat difícil. Su clima es cálido y seco, con largos veranos y frecuentes sequías, y sus tierras son bastante inhóspitas por su aridez. Tradicionalmente las actividades de subsistencia del pueblo Wayuu eran la caza, la pesca costera, la recolección y una agricultura de invierno, allí donde era posible. Este sistema se modificó muy temprano durante el periodo colonial con la introducción de ganado vacuno, ovino, caprino, caballar y asnal por los españoles. Entre los miembros del pueblo Wayuu, el ganado es, hoy, la principal riqueza y el principal motivo de prestigio.

En la actualidad, la ganadería caprina, que se adapta bien a este medio de vegetación escasa, constituye la actividad económica más importante de este pueblo en la Guajira, conjuntamente con el comercio, que también se desarrolló desde la Colonia. Cada clan tiene una marca de hierro, ya que el ganado es marcado con el símbolo del clan. Las cabras (kaa'ulaa) o chivos registran el mayor número de cabezas y son cuidadas en rebaños de 100 a 150 animales que en ocasiones son mucho mayores.

Pero, cuando la tierra y el clima lo permiten, algunos tienen una pequeña huerta llamada apain, donde siembran maíz, frijol, yuca, pepino, auyama, melón y patilla, sin que puedan rotar ni variar de cultivos, debido al clima.

En los últimos sesenta años, muchos miembros del pueblo Wayuu dejaron la península, atraídos por los centros urbanos de la región. El desarrollo de la economía petrolera en el estado Zulia estimuló la emigración de estos indígenas hacia el lago de Maracaibo, y en particular hacia la capital del estado de Zulia, Maracaibo, donde el gobierno regional construyó en 1944 el barrio de Zaruma para reubicar a centenares que se habían asentado en el norte de la ciudad. Últimamente se ha podido observar el surgimiento de núcleos de población del pueblo Wayuu en otros centros urbanos: Barquisimeto, Valencia, Maracay y Caracas.

Hoy día, la economía del pueblo Wayuu es muy diversificada. Además de participar en actividades como la ganadería, la pesca, el comercio, la producción textil tradicional, la cerámica y el trabajo asalariado en haciendas, en las minas de carbón de El Cerrejón, en las explotaciones de talco, dividivi y de sal marina en Manaure, también se han incorporado en el sector de servicios, en la administración pública y en numerosas profesiones liberales gracias a su acceso a la formación universitaria.

Con la nueva constitución de Venezuela, este pueblo ha conquistado muchos espacios políticos, no sólo en el nivel regional en el estado Zulia, sino también en el nivel nacional, en el seno de la Asamblea Nacional, donde varios miembros del pueblo Wayuu han sido elegidos diputados. En 2008, la Comisión de los Pueblos Indígenas del Congreso de la República estaba presidida por una mujer del pueblo Wayuu de gran trayectoria política.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Mujer wayuu vendiendo dulce en el mercado de Maracaibo,* Estado de Zulia.

El pueblo **Añu** está hoy asentado en el noroeste del estado Zulia, tanto en tierra firme como en rancherías palafíticas, con pequeñas viviendas lacustres construidas a la orilla de la laguna de Sinamaica. Sus asentamientos se encuentran desde la laguna de Sinamaica, ciénagas vecinas y el río Limón, hasta Carrasquero, Campo Mara y el Moján, e islas de la Bahía de Urubá. En la costa noroeste del lago de Maracaibo se han registrado comunidades del pueblo Añu, desde Curarire hasta la desembocadura del río Palmar. Antiguamente

se encontraban a lo largo de toda la costa occidental del lago de Maracaibo y en las islas de la Bahía del Tablazo. Al igual que el pueblo Wayuu, han migrado hacia el municipio Maracaibo, instalándose en los barrios de Santa Rosa de Agua y barrios vecinos de la capital zuliana.

La palabra añu significa 'gente de agua' o 'gente del mar'. Son también conocidos como paraujanos, que significa gente de la costa del mar. Esta denominación habría sido dada por sus vecinos del pueblo Wayuu. Es un término que contiene la palabra para "mar" o pararu "costa del mar" (Ruddle y Wilbert 1983). En la actualidad, aunque la mayoría de los ancianos se reconocen a sí mismos parte del pueblo Añu, el resto se encuentra muy extendido el empleo del término "lagunero" para referirse a sí mismos como oriundos de la laguna de Sinamaica.

La pesca era la fuente principal del sustento económico de las familias añues. Este trabajo, realizado por los hombres, está actualmente en proceso de desaparición a causa de la fuerte contaminación de la laguna, que está generando una disminución progresiva de los recursos pesqueros. Los hombres también trabajan con madera de mangles, que se utiliza para la construcción de los palafitos, las canoas y los canaletes.

Las mujeres obtienen algunos ingresos con el corte de la enea (marishy), que les sirve como material para tejer esteras utilizadas como pared y como techo de los palafitos. Y con el mismo material también hacen cestas y figuras de animales destinadas a la venta.

Asimismo, comercializan los cocos procedentes de los cocotales que cultivan en las tierras ribereñas.

La supervivencia misma de este pueblo está en peligro por la fragilidad del ecosistema en el que residen, caracterizado como manglar-lagunar, pues la contaminación de la laguna, siempre en aumento, el éxodo de los jóvenes hacia las ciudades en busca de una formación profesional y de mejores condiciones de vida, junto con otros factores, hacen que su situación sea cada día más crítica.

Foto: Marie-Claude Mattei Müller, *Niños añus en un palafito de la laguna de Sinamaica*, Estado de Zulia.

El pueblo **Yukpa**, al igual que el pueblo Wayuu, tiene su territorio dividido entre Venezuela y Colombia, donde recibe el nombre de Yuko. Anteriormente, también fueron denominados "Motilones del norte" o "Motilones mansos", por oposición a los "Motilones del sur" o "Motilones bravos", que se refieren a los integrantes del pueblo Barí. Su antiguo hábitat se extendía desde el valle del Cesar por el oeste hasta el lago de Maracaibo por el este, pero ante el acoso de los conquistadores, y posteriormente de los invasores ganaderos, fueron obligados a dejar las tierras bajas para refugiarse en una zona montañosa de la Sierra de Perijá, lo que les llevó a sufrir desnutrición aguda durante el siglo XX, hecho que provocó múltiples casos de enanismo. Se asentaron en los pequeños valles de los repliegues montañosos, cuyos suelos presentan cierta calidad para sus labores agrícolas. Hoy su territorio está restringido a la zona montañosa de la Cordillera Oriental, en la Sierra de Perijá, cuya cresta marca el límite internacional. Por el sur llega hasta las localidades de Becerril (Colombia) y el río Tucuco (Venezuela); por el norte se extiende hasta el río Chiriamo y la población de San José de Oriente en la llamada Serranía de Valledupar (Colombia) y las fuentes del río Apón (Venezuela). Se trata de un territorio en el que predomina un relieve muy quebrado que alcanza alturas hasta de más de tres mil metros sobre el nivel del mar, pero se presentan formaciones planas (mesetas) en las estrechas terrazas de los ríos que desempeñan papel importante en la economía yukpa.

Practican la tala y quema y un sistema de cultivo rotativo. Cultivan principalmente la yuca y el plátano, así como la caña de azúcar, el maíz, el millo y las caraotas. Más de la mitad de su dieta proviene de dichos productos. Como complemento de las actividades agrícolas, los yukpas se abastecen de proteínas, ya sea mediante la caza o por medio de la recolección (Ruddle y Wilbert

1983). Sin embargo, las excursiones de caza y recolección se realizan con poca frecuencia y se hacen después de la actividad agrícola. La pesca se realiza periódicamente, al igual que la recolección de moluscos e insectos. Pero los yukpas más aculturados, que viven cerca de las misiones o de los centros urbanos, como Machiques o Maracaibo, aspiran a abandonar la vida del campo. Quieren integrarse en otros oficios, emplearse como obreros en las haciendas vecinas o en las misiones. Algunos intentan dedicarse a cultivos comerciales y a la ganadería, abandonando el cultivo rotativo (Ruddle 1977). Estos cambios, asociados a la nueva situación política de Venezuela, han creado en las comunidades yukpas una conciencia de sus derechos, en particular de sus derechos sobre la tierra. Hoy día, los yukpas venezolanos siguen luchando por asegurar su territorio amenazado por la explotación del carbón y por la colonización para la siembra de coca y otros cultivos ilegales. Lo tienen que defender de los invasores y depredadores, cosa que resulta bastante difícil dada la política de expansión de la frontera agrícola promovida por los estados, ante la carencia de tierras para los campesinos y por el mismo proceso de expansión de mercados en la actual coyuntura política. Recientemente (2008) unos representantes de la comunidad yukpa de Chaktapa Guamo y Paja Chiquita denunciaron públicamente que habian sido objeto de violencia por parte de sicarios al servicio de los ganaderos de la zona, e incluso por parte de algunos funcionarios de la Guardia Nacional venezolana.

El pueblo **Japrería** había sido considerado hasta hace unos diez años un sub-grupo del pueblo Yukpa (Dupouy 1958). Pero investigaciones lingüísticas han determinado que se trata de dos lenguas de filiación caribe, diferenciadas, puesto que la intercomprensión es sumamente limitada entre ellas. Es la razón por la cual apareció en el censo de 2001 como pueblo independiente del Yukpa. Es un grupo muy pequeño (216 personas), que vive en la Sierra de Perijá, al norte, en la llamada Serranía de Valledupar, sobre las fuentes del río Palmar.

El pueblo **Barí** habita hoy día en las selvas del Catatumbo, a ambos lados de la frontera entre Colombia y Venezuela. En la época de la Conquista, ocupaba un extensísimo territorio correspondiente a las tierras bajas al oriente y el sur del lago de Maracaibo, desde la cordillera de los Andes venezolanos hasta la Serranía de Perijá, teniendo al río Apón como límite septentrional. Esta área podría alcanzar una extensión de unos 21.300 km^2. Este territorio ancestral fue sustancialmente reducido, primero por la conquista y colonización españolas, y más recientemente, en forma aun más drástica, por la explotación del petróleo y del carbón en la región desde el siglo XX y la colonización colateral del espacio rural.

En el siglo XVIII, los misioneros llamaron "motilones" –por su corte de pelo–, tanto a los barís como a los yukpas o yukos. En el siglo XIX, los colonos denominaron "motilones mansos" a los yukpas y "motilones bravos" a los barís, por su actitud guerrera y su gran belicosidad, sobre todo con respecto a los colonos y los invasores (Jaramillo Gomez 1984). El término barío o barira es su autodenominación, que en su lengua significa gente.

La guerra más larga (veinte años) fue entre los "motilones bravos" y las petroleras que ocupaban su territorio en particular del lado colombiano. Fue una lucha extremadamente desigual. Flechas contra fusiles y aviones, de manera que finalmente los indígenas cedieron dos terceras partes de su territorio a las compañías y a la colonización.

Los barís son por tradición agricultores, cazadores, pescadores y recolectores. Cultivan, en campos en los alrededores de las casas comunales, yuca, batata o camote, plátano, zapallo, maíz, ñame, piña, caña de azúcar, cacao, algodón, achiote y ají, cazan aves, monos, pecaríes, dantas y roedores. Utilizan como arma de caza y pesca el arco y flecha. La pesca es una fuente muy importante de su alimentación; para multiplicarla construyen represas temporales y usan barbasco. Entre los productos recolectados se destacan los frutos de la palma milpesos. Practican el comercio desde época inmemorial para obtener sal, y actualmente para dotarse de herramientas metálicas, receptores de radio, baterías y otros artículos.

En los últimos treinta años, los barís han empezado a adoptar nuevas técnicas, propuestas, y de cierta manera impuestas, por los misioneros, en particular los evangélicos, que operan sobre todo del lado colombiano. Esta presencia misionera produjo, tanto en

Venezuela como en Colombia, cambios significativos de toda clase, entre los cuales destacan:

1. Sedentarización;
2. Migración a centros de trabajo agrícola (hatos, sembradíos, haciendas, etc.);
3. Desvinculación temporal de los jóvenes para efectuar estudios primarios, secundarios o técnicos;
4. Desaparición de la casa tradicional y nueva distribución de espacios en los poblados; y
5. Suplantación y creación de nuevas organizaciones, de nuevos valores.

Sin embargo, la lucha por defender y recuperar parte de su territorio sigue siempre en pie, como en el caso de los yukpas.

PUEBLOS INDÍGENAS DE LA COSTA ORIENTAL

Cuatro pueblos –Chaima, Kumanagoto, Piritugoto y Waikeri (también escrito guaiquerí)–, todos con lenguas de la familia Caribe, están ubicados en la Costa Oriental del país, entre la ciudad de Puerto Píritu, península de Paria, y la isla de Margarita, es decir, en los estados Anzoátegui, Sucre, Monagas y Nueva Esparta.

Hoy día, los miembros de los pueblos Chaima, Kumanagoto, Piritugoto y Waikeri están incorporados a la vida de la sociedad envolvente en todos los renglones de la economía, sea como campesinos, artesanos, empresarios o en cualquier otra profesión.

LENGUAS DEL CARIBE VENEZOLANO

La lengua hablada por el pueblo Wayuu se denomina **wayuunaiki.** Pertenece a la gran familia lingüística Arawak. La palabra wayuu, autodenominación usada por el propio pueblo Wayuu, significa "persona" en general, indígena de la propia etnia, y se opone al término *arijuna*, "persona extranjera", "no indígena".

Según el profesor Esteban Emilio Mosonyi (Mosonyi 2000), 76% de la población wayuu es bilingüe, entre quienes se encuentran no pocos semihablantes con mejor dominio del castellano que del wayuunaiki; 8% habla sólo la lengua indígena y 6% habla exclusivamente castellano. Dado el alto porcentaje de hablantes bilingües, podemos decir que los adultos tienden a mantener y transmitir su lengua originaria, conservando celosamente sus profundas tradiciones culturales, sus danzas, sus ritos, su apego a la tierra y a su lengua. Muchos estudios de lingüística y de antropología (Mansen y Captain 2000; Perrin 1980; Jahn 1927) han sido realizados sobre la lengua y la cultura del pueblo Wayuu. Pero es importante mencionar que algunos como Ramón Paz Ipuana, ya fallecido, y el invidente Miguel Ángel Jusayú (Goulet y Jusayu 1978) han desempeñado y siguen desempeñado un papel importante en la promoción y difusión de su idioma materno con la publicación de una gramática de la lengua wayuunaiki, de un diccionario bilingüe wayuu –español (Diccionario de la lengua Guajira) y varios textos bilingües. El Programa Intercultural Bilingüe funciona en varias comunidades del pueblo Wayuu de la Guajira, y dado el incremento de la población wayuu en zonas urbanas, la Dirección de Educación Indígena quiere aplicar este programa en escuelas no rurales en donde exista un alto porcentaje de alumnos del pueblo Wayuu.

La lengua **añu** es de filiación Arawak, muy emparentada con el wayuunaiki. Ya en 1974, la lingüista Marie-France Patte (1978:58) no encontró más de diez ancianas capaces de hablar bien este idioma. Según el censo de 1992, más de 99% hablaba sólo el castellano y 1% se declaró bilingüe. Este alto porcentaje de hablantes exclusivos de castellano prevalece en todos los grupos de edad, lo que implica que ya no existe la transmisión intergeneracional de la lengua materna. En el censo de 2001, 646 personas (5%) se decla-

Mapa IX.2 **Pueblos indígenas en la Venezuela caribeña**

- Añu
- Barí
- Chaima
- Japreria
- Kumanagoto
- Piritugoto
- Waikeri
- Wayuu
- Yukpa

Fuente: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

raron hablantes bilingües, pero hoy no queda ningún hablante monolingüe. Si bien es cierto que la lengua no se ha perdido del todo, no deja de estar gravemente amenazada.

Sin embargo, hay iniciativas intraétnicas e interétnicas para revalorizar por lo menos algunos aspectos de su cultura ancestral, sin excluir el idioma. Con el propósito de contribuir a la revitalización de la lengua añu, se creó el Movimiento Cultural Paraujano (Mocupa), el cual ha solicitado el apoyo técnico de algunos lingüistas de la Universidad de Maracaibo (Alvarez 2003). Un primer taller de revitalización se realizó con el apoyo de UNICEF (2003), culminando con la publicación de un conjunto de datos lingüísticos y de pequeños textos bilingües.

La lengua **yukpa**, de filiación Caribe, ofrece un conjunto de variaciones dialectales tanto del lado colombiano como del lado venezolano. Se han identificado hasta siete u ocho dialectos (Ruddle 1977:576; Jaramillo Gómez 1987), que ocupan cada uno un valle fluvial particular. En Venezuela habría por lo menos dos dialectos, el irapa (también escrito yrapa) y el ríonegrino. De los hablantes, 82% se declaró bilingüe, 17% habla solamente la lengua indígena y 1% sólo el castellano, lo que permite afirmar que la transmisión de la lengua yukpa es prácticamente total.

La lengua **japreria** es hablada por 93% de los indígenas de ese pueblo, pero su escasez de población coloca a la lengua en peligro de extinción. No hay suficiente información acerca de este grupo, en particular su relación con los yukpas, mayoritarios en esta área, para estimar la gravedad de la situación. Un estudio de esta lengua y de la diferenciación lingüística entre yukpa y japreria está en curso.

La lengua **barí** pertenece a la familia lingüística Chibcha. Casi la totalidad del pueblo Barí habla su lengua. Es bilingüe 70% de los hablantes, 28% habla únicamente la lengua indígena, y 2% habla sólo castellano. En términos generales, la transmisión de la lengua es casi total.

Las escuelas creadas por los misioneros capuchinos y por las hermanas de la Congregación Laura se dedicaron fundamentalmente a la enseñanza del castellano y produjeron una nueva generación de jóvenes barís deseosos de integrarse más en la sociedad nacional. Este proceso de aculturación ha generado cambios en la organización socioeconómica de algunas comunidades barís, sobre todo de las que viven cerca de las misiones.

LENGUAS EN PELIGRO

El chaima, kumanagoto, piritugoto y waikeri son todos idiomas de filiación Caribe, que estaban muy emparentados entre sí. Hoy día, la lengua waikeri es considerada extinta.

En el caso de las demás lenguas, no tenemos certeza del número de hablantes, ni si son hablantes o simplemente semi-hablantes del idioma nativo. Recientemente (2008) se reportó la presencia de algunos chaima-hablantes en el oriente del país, en los alrededores de Caripito, aunque no hay información precisa al respecto.

Queda aún por aclarar la situación lingüística de estos grupos que fueron reincorporados a la lista de pueblos indígenas en el último censo. Como pueblos, su presencia no está en tela de juicio, pero es necesario realizar una investigación exhaustiva para poder evaluar la competencia lingüística de estos hablantes. El análisis comparativo, a partir de documentos escritos, debe estimar, además, el grado de diferenciación lingüística de estos tres grupos, pues el material existente revela gran similitud entre sus lenguas. De hecho, según algunos documentos antiguos, parece que la lengua chaima se entendía desde el Oriente hasta la Península de Paraguana.

Representantes de los pueblos Chaima, Kumanagoto y Piritugoto han solicitado de manera muy expresa, como lo hicieran los miembros del pueblo Añu, la revitalización de su lengua y su cultura. Una experiencia de revitalización que empezó hace unos dos años está actualmente (2008) en curso, la cual trata de utilizar los primeros textos escritos sobre estas lenguas por los misioneros Yánguez y Tauste, algo que resulta un verdadero desafío. Pero estos pueblos parecen dispuestos a luchar para lograr esta recuperación.

Foto: Tokyo Tanenhaus, *Colombia.*

COLOMBIA CARIBEÑA

CANDELARIA CARRIAZO LAMADRID / ESTEBAN DÍAZ MONTENEGRO

El Caribe colombiano está conformado por siete departamentos de la actual República de Colombia en su parte continental (Atlántico, Bolívar, Cesar, Córdoba, Guajira, Magdalena, Sucre), y por uno en su parte insular (San Andrés y Providencia), los cuales representan 11,6% de los 1.141.748 km^2 del territorio nacional (Meisel y Pérez 2006: 9). Según Arango y Sánchez (2004: 236-237), esta región puede dividirse en cuatro subregiones: la planicie (Atlántico, Cesar, Córdoba, Magdalena, Sucre y el litoral caribe antioqueño), la península de La Guajira (departamento del mismo nombre), la serranía del Perijá (frontera con Venezuela) y la Sierra Nevada de Santa Marta (entre Magdalena, Cesar y Guajira).

Las características fisiográficas y socioculturales son muy variadas: cuenta con el macizo montañoso de la Sierra Nevada, el paisaje semidesértico y ondulado de la Guajira, las planicies caribeñas, además de los ríos Atrato y Magdalena, que vierten sus aguas al mar Caribe; las temperaturas varían desde 0 ºC (cumbres nevadas) hasta 30 ºC o más en las tierras bajas: región habitada por pueblos indígenas y por los descendientes de las diversas olas colonizadoras desde la época colonial hasta nuestros días.

DEMOGRAFÍA

La estructura poblacional en la Costa Caribe se caracteriza por presentar una alta concentración en las ciudades capitales: 40% de la población se encuentra localizado en las capitales de departamento (Meisel y Pérez 2006: 53). Según Arango y Sánchez "Tiene una población indígena de 216.943 personas equivalente al 27,62% de la población indígena del país" (2004: 236).

Cuadro IX.7 **Población censada por departamento según pertenencia étnica en Colombia caribeña**

	CARIBE COLOMBIANO				
DEPARTAMENTO	INDÍGENA %	PUEBLOS INDÍGENAS	ROM %	AFROCOLOMBIANOS %	SIN PERTENENCIA ÉTNICA %
Antioquia	0,53	Embera,Tule		10,88	88,59
Atlántico	1,33	Mokaná	0,09	10,84	87,83
Bolívar	0,11	Embera, Senú	0,05	27,61	72,22
Cesar	5,15	Arhuaco, Chimila, Kankuamo, Kogui, Wiwa, Yuko		12,12	82,73
Córdoba	10,39	Embera, Senú		13,21	76,39
Guajira	44,94	Arhuaco, Kogui, Wayuu		14,82	40,24
Magdalena		Arhuaco, Chimila, Kogui, Wiwa			
Sucre	10,96	Senú		16,08	72,95

FUENTE: DANE, Censo General 2005, Población censada, y Arango y Sánchez (2004).

El territorio caribeño recibió flujos migratorios suficientes para crear colonias que permearon la sociedad y la economía. Alemanes, italianos, judíos, árabes contribuyeron a dinamizar sectores económicos y financieros de esta región. Además de proporcionar elementos a la gastronomía local y la incorporación de prácticas sociales, trajeron consigo sus lenguas, que aparecen y desaparecen en el escenario de transacciones comerciales y de la vida familiar.

PUEBLOS INDÍGENAS EN EL CARIBE COLOMBIANO

Los grupos indígenas de esta región son sociedades minoritarias en constante tensión con las dinámicas socioculturales y económicas de la sociedad mestiza. Desde la época de la conquista este conflicto ha sido una constante, de tal suerte que algunos de los grupos de la región fueron, y aún son, considerados sociedades de "indios bravos"; dicha tensión ha generado profundos cambios en estos pueblos. Los pueblos de la Sierra Nevada y La Guajira han sido tradicionalmente, para la sociedad mayoritaria, iconos de la presencia indígena en Colombia; sus vestimentas y costumbres siempre han causado curiosidad y admiración. Por otro lado, gente considerada por muchos años no indígena está llevando hoy con mucha fuerza complejos procesos de reconstrucción y reivindicación étnica: tal es el caso de los mokanás. Finalmente, habría que mencionar que estos pueblos no escapan al cruento conflicto armado que vive el país: desplazamiento, pobreza, desnutrición y desarraigo son problemas que aquejan el día a día de su gente.

La reseña de cada uno de los 11 pueblos que se presenta a continuación es una breve mirada hacia la realidad indígena actual en esta región colombiana.

BARÍ

El pueblo **Barí** ha sido ubicado en diferentes zonas culturales según diferentes puntos de vista, para algunos autores podría ser agrupado junto con los pueblos andinos de Colombia, mientras que para otros merece la creación de una zona especial sólo para este grupo. En este texto se ha tomado la decisión de incluirlo en el Área Caribe de Colombia debido a su similitud en aspectos etnohistóricos –como la presencia de las misiones, la confrontación violenta con los colonizadores y su consecuente reputación de *indios bravos*– con otros grupos ya referenciados aquí como los yukos y los chimilas; además de la afirmación de Krickberg (1974: 349 en Jaramillo 1987) de que "el poblamiento Barí de la hoya del Catatumbo es producto de la expansión de los chibchas y resultado de su choque y contracción ante la avanzada Karib". Por estas razones la información sobre la lengua barí se encuentra separada y al final del texto; sin embargo, ello no implica que dicha lengua merezca un tratamiento por separado, pues su pertenencia a la familia lingüística Chibcha parece clara.

El pueblo Barí se encuentra hoy día asentado en la hoya del río Catatumbo, sobre la Cordillera Oriental, un territorio fronterizo con Venezuela. Su población se estima en 3.617 personas. Junto con el pueblo Yuko (véase más adelante) ha sido conocido tradicionalmente con el nombre de "motilones", término del siglo XVII para todos los indios del oeste del lago de Maracaibo que llevaran un peinado corto (González y Rodríguez 2000:707). Este nombre fue atribuido por fray Pedro Simón en las Noticias Historiales (1627), en las que relata la expedición por el río Zulia en 1548.

Al igual que con otros grupos de la Costa Caribe colombiana, el contacto entre los colonizadores y los barís se caracterizó por la constante intervención de las misiones católicas; sin embargo, durante la época de la campaña independentista los misioneros capuchinos se vieron obligados a abandonar el territorio barí, permitiendo el retorno de este pueblo a la selva y a sus costumbres tradicionales. Después de un relativo periodo de calma, a comienzos del siglo XX se iniciaron las exploraciones geológicas en la zona, se destaca en Colombia la concesión Barco de extracción petrolera, incursión que provocó una reacción violenta de la comunidad en defensa de su territorio, el cual fue finalmente

Mapa IX.3 **Pueblos indígenas en Colombia caribeña**

- Arhuaco
- Barí
- Chimila
- Kankuamo
- Kogui
- Senú
- Tule
- Wayuu
- Wiwa
- Yukpa

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

usurpado casi en 80%. En la actualidad, guerrilla, paramilitares, ejército y narcotraficantes se disputan codo a codo el territorio, produciendo consecuencias nefastas para los indígenas, como pérdida territorial, desplazamiento de algunas comunidades y desestabilización cultural.

Según la cosmovisión barí, Sabaseba al sentir hambre recurrió a cortar piñas; "de la primera piña que parte sale un barí hombre, de la segunda una mujer barira, y de la tercera un niño bakurita, todos alegres" (Jaramillo 1987). De estas mismas piñas surgen los primeros ñatubais, quienes aprendieron la construcción del bohío. Se establecen a orillas de ríos que pueden proporcionar pesca suficiente. Cada grupo se compone de cincuenta personas aproximadamente, habitan hasta tres bohíos, malocas o casas comunales donde viven varias familias nucleares, se busca que cada familia se ubique de manera que los vecinos sean aliados del hombre y parientes de la mujer. El jefe de la maloca es el ñatubai, el segundo es el abyiyibai, el tercero el ibaibaibai; ocupan en orden la maloca a partir de la izquierda de la puerta de entrada.

Las actividades económicas de este pueblo giran en torno a la agricultura en campos alrededor de las casas comunales donde cultivan yuca, batata, plátano, zapallo, maíz, ñame, piña, caña de azúcar, cacao, algodón, achiote y ají. Cazan aves, monos, dantas y roedores, entre otros animales. La pesca constituye una de las fuentes más importantes de la alimentación de estas comunidades, por lo que construyen represas temporales. Recolectan el fruto de la palma milpesos.

IKA (ARHUACO)

El pueblo Ika se encuentra en las vertientes occidental y suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta (departamentos de Cesar, Guajira y Magdalena), compartiendo territorio y tradiciones con los otros pueblos de este macizo montañoso; su población es de aproximadamente quince mil personas, y su lengua (ikan) pertenece a la familia lingüística Chibcha (Arango y Sánchez 2004: 302).

Los ikas junto con los koguis se consideran hijos de los primeros padres, por lo que asumen ser hermanos mayores de otros pueblos; su función como tales es preservar y cuidar el mundo, el cual es concebido como dos pirámides de nueve pisos cada una, unidas por su base. Los mundos de la parte de arriba están relacionados con la luz, mientras que los de abajo lo están con la oscuridad. Su patrón de descendencia es unilineal y su sociedad está organizada en clanes y linajes.

Sus unidades productivas se encuentran dispersas y se las llama *fincas*, explotadas por la una familia nuclear como unidad doméstica. Habitan en diferentes pisos térmicos, por lo tanto, sus productos agrícolas incluyen café, papa, arracacha, cebolla, frijol, maíz, aguacate, caña de azúcar, yuca, plátano y coca, esta última de uso cotidiano y ceremonial. Además, se dedican a la cría de ganado vacuno y ovino.

CHIMILA (ETTE E'NAKA)

Durante muchos años se pensó que el pueblo Chimila había desaparecido junto con su lengua; sin embargo, gracias a los procesos de revitalización cultural que se han vivido en Colombia, hacia 1980 se tuvo noticia de existencia en el municipio de El Difícil (Magdalena), cerca de la población de San Ángel (Magdalena) y en el Copey (Cesar). Están en varios resguardos, de los cuales el de Issa Oristunna fue el primero en ser constituido, en 1990, por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), hoy extinto. La pérdida de tierras y el confinamiento a ecosistemas empobrecidos han conducido a agravar los problemas de salud y desnutrición por los que atraviesa la comunidad chimila hoy día.

Se estima que son novecientas personas, y su lengua (ette taara) ha sido clasificada dentro de la familia Chibcha.

La expresión "tierra de chimilas" fue usada en tiempos de la conquista y la colonia con el significado de territorio indómito, tierra de "indios bravos". Surgió a raíz de la extraordinaria resistencia de este pueblo frente a la dominación española, que a pesar de las misiones capuchinas y los intentos de creación de *pueblos de indios*, nunca logró desintegrar o exterminar a los chimilas. "Muchas de estas tierras pertenecen hoy a grandes hacendados ocupados con la producción de leche o el engorde de ganado, o a poderosas empresas agroindustriales productoras de banano

Foto: Yves Picq, *Niña Embera.*

para la exportación o de palma africana" (Geografía Humana de Colombia, Tomo II, www.lablaa.org). La escasez de tierras, la pobreza de las mismas y la presión de agentes externos han constreñido este pueblo, el cual se ha visto obligado a migrar a centros urbanos circunvecinos. La yuca y el maíz constituyen la base de su alimentación, y además cultivan ahuyama, frijol, papaya y plátano, actividad que combinan con la cría de gallinas, ovejas y cabras.

En la cosmovisión ette e'naka el sueño tiene un lugar importante para anunciar el futuro. Además, todavía hoy se conservan las costumbres funerarias de antaño. (Arango y Sánchez 2004: 317).

EMBERA (EMBERA-KATÍO, KATÍO, EMBENA, EYABIDA)

El pueblo Embera se encuentra tratado en detalle en el Capítulo VIII relativo a la Llanura Costera del Pacífico, pese a ello es preciso incluirlos en esta área geocultural por su presencia y por la importancia y visibilidad política que han alcanzado. La mayor parte de su población se ubica en la parte noroccidental del departamento de Antioquia, en el departamento de Córdoba, específicamente en las riberas de los ríos Sinú, Esmeralda y Rioverde. Su lengua pertenece a la familia Chocó (Arango y Sánchez 2004:321).

En la cosmovisión embera, un ser creador otorgó algunos bienes culturales a los primeros hombres, y por faltar a las leyes los castigó con una inundación. El jaibaná, máxima autoridad mística de este pueblo, "es un oficiante que procura entrar en contacto y controlar a ciertos entes, espíritus o *jais* que tienen que ver con las enfermedades, con la abundancia de animales y otros efectos" (Pardo 1987), que desempeña un importante papel en la organización social.

"La organización social gira alrededor de grupos locales de parientes y vecinos, habitantes de unas cuantas viviendas cercanas, quienes participan de actividades sociales comunes, como mingas (trabajos colectivos) y fiestas" (Pardo 1987). Los emberas han practicado una agricultura itinerante de parcelas de plátano, maíz y caña de azúcar, y más recientemente han incluido otros productos, como el arroz y, en la zona cordillerana, yuca y frijol. La agricultura es complementada con caza y pesca intensas y, en menor grado, con recolección.

KANKUAMO (KANKUAMA, KANKUI, KANKUAKA)

El pueblo Kankuamo se encuentran en la Sierra Nevada de Santa Marta (departamento del Cesar), cerca de los resguardos ika, wiwa y kogui. No conservan su lengua y se estima que son 3.802 personas (Arango y Sánchez 2004:334). Su cultura se vio debilitada debido a las misiones religiosas y los procesos de colonización que afectaron su territorio.

La asimilación total de los kankuamos a la sociedad mayoritaria se creía total a principios del siglo XX. Su reivindicación como pueblo indígena es relativamente reciente y, después de procesos de discusión, fue aceptada tanto por los otros pueblos de la Sierra Nevada como por la sociedad nacional.

Su afinidad cultural con otros grupos de la Sierra es clara, comparten con ellos la idea de que la gran madre universal creó el mundo y a sus cuatro hijos –Kankuamo, Kogi, Ika y Wiwa–, a quienes les asignó un lugar en la Sierra Nevada, y, por otro lado, la existencia del mamo como máxima autoridad espiritual. Su vestido era diferente de los otros grupos; de él se ha conservado la mochila (tejida exclusivamente por las mujeres). Los intentos por recuperar su lengua no han fructificado; por el momento, no se la usa en los distintos espacios de la vida social.

Su sustento económico se basa en cultivos individuales, en los que siembran –de acuerdo con un patrón altitudinal– plátano, banano y algunos frutales, papa y cebolla, y además crían gallinas y cerdos. En lo político, se encuentran integrados en la Organización Indígena Kankuamo (OIK) (Arango y Sánchez 2004: 235).

KOGUI (KAGGABA)

El pueblo Kogui se encuentra en Maruámake (Sierra Nevada de Santa Marta, departamentos de Cesar, Guajira y Magdalena); su población se estima en 9.911 personas. Su lengua (koguian) está clasificada en la familia lingüística Chibcha.

Sus asentamientos están en varios pisos térmicos, y en ellos construyen bohíos circulares alrededor de la casa ceremonial masculina, denominada Casamaría.

En la cosmovisión kogui la Sierra es un espacio sagrado, similar al cuerpo humano, "donde los picos nevados equivalen a la cabeza, las lagunas y los páramos al corazón, los ríos y las quebradas a las venas, las capas de la tierra a los músculos y los pajonales al cabello" (Arango y Sánchez 2004: 339). Para los koguis, el pensamiento creó el mundo y todos los seres que lo habitan. La máxima autoridad es el mama, quien cuenta con el apoyo de encargados para transmitir sus indicaciones y vigilar su cumplimiento; además existe el Cabildo Gobernador, nombrado por los mamas, responsable de buena parte de las relaciones con la sociedad nacional y con la organización Gonawindua Tairona.

La unidad familiar es la base de su organización social, fundamentada en linajes, patrilineal (tuxe) y matrilineal (dake). Los hijos están adscritos al linaje paterno y las hijas al materno. Los linajes determinan la relación con una casa ceremonial y con un asentamiento específico.

Los hombres son responsables del ganado y del cuidado de las tierras, en tanto que las mujeres lo son de las aves de corral. Cada familia posee varias parcelas (como mínimo dos) y su principal actividad económica es la agricultura. Basan su alimentación en diferentes variedades de plátano; el ganado, que es símbolo de riqueza, se destina a la comercialización, al igual que el café orgánico. Los koguis poseen diversas áreas económicas satélites dedicadas a la agricultura y la ganadería, "estas son explotadas mediante un sistema vertical de adaptación ecológica a la zona montañosa, logrando así diversidad entre sus parcelas y pisos térmicos" (Arango y Sánchez 2004:340).

MOKANÁ

Mokaná es uno de los pueblos indígenas que está en pleno proceso de revitalización cultural e identitaria. En el pasado reciente no hay mucha información etnográfica; sin embargo, la historia da cuenta de las informaciones de Pedro de Heredia sobre este pueblo de agricultores y pescadores (siglo XVI). Se sabe de la existencia del resguardo de Tubará hacia el año 1886, pero el 31 de diciembre de ese año fue declarado extinto (Arango y Sánchez 200: 351).

Después de la Constitución de 1991, los esfuerzos por su revitalización se han incrementado en el municipio de

Tubará (Atlántico), y 16 comunidades se han declarado pertenecientes a este pueblo y han elegido un cabildo gobernador. Las decisiones de la comunidad son tomadas por un Consejo de Ancianos. Su población no está clara aún debido a que todavía está en proceso de definirse. No conservan lengua diferente del castellano, y aunque tratan de recuperar la lengua indígena, sólo cuentan con 500 vocablos de la misma.

SENÚ (ZENÚ)

El pueblo Senú está ubicado principalmente en el resguardo de San Andrés de Sotavento (Córdoba) y El Volao (Urabá antioqueño), además de otros asentamientos en Sucre, Antioquia y Chocó. En Córdoba hay comunidades que están en proceso de reconstrucción. Su población es de aproximadamente 34.000 personas y no conserva su lengua indígena.

Son reconocidos por el desarrollo de un complejo sistema de canales que les permitió controlar las inundaciones. Muy pronto perdieron su unidad política y para el siglo XV subsistían dos cacicazgos de esta sociedad milenaria. Primero las encomiendas, y a partir del siglo XIX la expansión de las haciendas ganaderas y la explotación de recursos, deterioraron aún más sus condiciones de vida económica y social.

Sus viviendas se construyen alrededor de una plaza central; estos caseríos se organizan en función de las familias, que establecen lazos matrimoniales y comparten territorio. Su economía actual es de subsistencia, basada en la agricultura del maíz, la yuca y el ñame. Los cultivos se hacen en pequeñas parcelas y con mano de obra familiar, actividad que se complementa con la producción de artesanías de fibras vegetales dedicada exclusivamente al intercambio comercial en el mercado local y nacional (Arango y Sánchez 2004: 268).

En la actualidad, la mayor parte de la comunidad se dedica cada vez más a la fabricación de artesanías, lo que ha ido en detrimento de la agricultura, ya que se está reduciendo la siembra de cultivos de consumo en función del aumento del cultivo de caña flecha (*Gynerium saccharoides).*

Creen en la existencia de seres sobrenaturales subterráneos y acuáticos que adoptan una apariencia humana o animal. Éstos, llamados "encantos" dominan el nivel de las aguas, los vientos, los truenos y los rayos, pueden atrapar el espíritu de una persona y llevárselo a sus cuevas y laberintos subterráneos, donde abundan los animales. El principal "encanto" es el caimán de oro que se encuentra en un río subterráneo, su cuerpo es tan grande como el resguardo mismo, y quienes se aventuran a perforar la tierra para sacarlo son devorados por la bestia o transformados en hombre-caimán (Geografía Humana de Colombia, Región Andina central, www.lablaa.org).

TULE (KUNA, CUNA)

El pueblo indígena Tule se encuentra en Colombia en Arquía (Chocó) y Caimán Nuevo (Antioquia), y en Panamá, principalmente en la provincia de San Blas (comarca Kuna Yala). Su población en Colombia se estima en 1.231 personas, mientras que en Panamá se cuentan 61.707 kunas. Su lengua se ha clasificado dentro de la familia Chibcha.

Según los kunas, Páptumat no sólo creó el universo y la Tierra con sus 12 capas, sino que además formó y envió a los 11 Neles para que vivieran con ellos y lograran protegerlos y socializarlos luego de la venida inicial de Ibelel, su héroe cultural. El mundo donde vivimos es Olowitariabili, debajo del cual existen cuatro capas más y, por último, el río donde navegan las almas muertas y cuya corriente conduce a la casa de Páptumat. Sobre el mundo donde vivimos también hay cuatro capas. Al final se ubica la región de la luz, donde están el sol, la luna, las estrellas, concebidas como embarcaciones con trayectoria definida. Cada comunidad se organiza alrededor del Saila y de la asamblea responsable de las más importantes decisiones.

La familia extensa es la unidad básica de habitación, producción y consumo. La componen por lo regular una pareja, sus hijos e hijas solteros y sus hijas con sus esposos y descendencia; el padre (sakka) tiene la mayor autoridad. La principal actividad económica de los kunas es la horticultura, en virtud de que consumen el mayor tiempo social en relación con otras tareas desarrolladas para lograr alimentos. Las presas de caza han venido reduciéndose paulatinamente, a medida que crece la competencia con colonos, quienes no tienen las técnicas selectivas usadas por los indígenas (Arango y Sánchez 2004: 381).

Foto: Miller Sierra, *Indígenas Wayuu, tejedoras de mochilas en el Camellón,* Colombia.

WAYUU

El pueblo Wayuu se encuentra en Venezuela y en Colombia. En ambos países son el pueblo indígena más numeroso. En Colombia alcanza las 150.000 personas, que habitan la parte media y alta del departamento de La Guajira. Su lengua, el wayuunaiki, pertenece a la familia Arawak.

Según documentos coloniales, en el momento de la conquista española se ubicaban en esta zona varios grupos diferentes, que fueron denominados "guajiros", los que no fueron totalmente reducidos y, desde entonces, lograron establecer relaciones con el resto de la sociedad, pero preservando los elementos de su vida como pueblo, lo cual han mantenido en el mundo de hoy. Esta particularidad ha hecho que el pueblo Wayuu mantenga relación con la sociedad nacional, al tiempo que fortalece y desarrolla sus lazos internos.

En la cosmovisión wayuu, "Juyakai (el que llueve) fecunda a Mna (la tierra), y recrea la vida del wayú; Juyá es masculino, móvil y errante por la península, polígamo,

pues fecunda aquí y allá a la tierra; es como los hombres del pueblo Wayuu. Mma es única, fija y adscrita a un lugar, la ranchería, como la mujer wayuu" (Geografía Humana de Colombia Tomo II www.lablaa.org). Su creador es Maleiwa y los cementerios son las claves de su territorialidad: cada persona pertenece al lugar donde están sus muertos; el funeral constituye el evento social y ceremonial más importante para los miembros del pueblo Wayuu.

La organización social wayuu se sustenta en clanes definidos por línea materna, los pertenecientes a un clan tienen la misma condición social y un ancestro común, existen 22 clanes, "el mayor porcentaje de población se encuentra en los clanes Epieyu, con 20,8%, Uriana, con 17,1%, e Ipuana, con 16,2%" (Arango y Sánchez 2004: 388). El parentesco wayuu está ligado a la figura del tío materno, toda vez que el sobrino materno mayor es el designado para suceder a su tío y heredar sus bienes; el tío materno asume muchas de las funciones como padre y autoridad dentro del clan.

Los miembros del pueblo Wayuu forman especies de vecindarios donde residen familias extensas de hasta 300 miembros; son un sistema de *rancherías* que albergan unidades familiares de parientes uterinos, conformando un grupo de residencia definido por un cementerio, una red estrecha de cooperación y el derecho de acceso a una fuente de agua local. Los asentamientos wayuus no son estables, las familias se desplazan cuando se acaba el pasto para sus animales o por compromisos sociales. Su vivienda-dormitorio está cerrada por paredes de bahareque, con una o dos pequeñas ventanas, una puerta y techo de dos aguas.

Son pastores y pescadores, además de practicar la cazarecolección y la horticultura. Por otro lado, el comercio, los tejidos, la cerámica –cada vez más en desuso–, la explotación de la sal y de algunos otros recursos naturales como el yeso y el talco; el trabajo asalariado y el manejo del turismo de la zona completan el panorama de sus actividades económicas. En la huerta familiar, propiedad de un varón, siembran maíz, fríjol, yuca, ahuyama, melón y patilla.

Varios conflictos internos se han generado como consecuencia de la posesión de recursos (ganado) y de ecosistemas, además de factores como el contrabando y la integración a la dinámica del narcotráfico con la bonanza de la marihuana (bonanza marimbera) de los años setenta.

WIWA (ARZARIO, MALAYO, SANJÁ)

Los principales asentamientos del pueblo Wiwa están entre la cuenca media-alta del río Ranchería y el Cesar y Badillo (Guajira, Cesar y Magdalena), compartiendo la Sierra Nevada de Santa Marta con los resguardos kogui y arhuaco. Son aproximadamente 2.000 personas, y su lengua (damana) pertenece a la familia Chibcha.

Dos factores son importantes en la constitución del actual territorio wiwa: primero, el avance de las fronteras agrícola y ganadera en la zona a partir de finales del siglo XIX; segundo, la violencia generada alrededor del auge del cultivo de marihuana. Debido a estos factores, muchos wiwas migraron hacia tierras altas o se integraron al resguardo kogui; una vez finalizado el auge del cultivo de marihuana comenzaron su proceso de retorno a sus tierras, "asociado al establecimiento de la organización indígena Gonawindua-Tairona y al nombramiento del primer cabildo" (Arango y Sánchez 2004: 389).

Dos tipos de construcción se dan en sus asentamientos, la casa ceremonial –diferenciada por sexos– y la vivienda; alrededor de ellas están los cultivos. Siembran batata, piña, ahuyama, malanga, café, arroz y ají, crían cerdos y animales de corral, además, el trabajo asalariado y el jornaleo representan una parte importante de su economía.

En su cosmovisión, pertenecen a las tierras bajas y cálidas de la cara norte de la Sierra, se consideran hijos de la misma madre que los koguis pero no de la misma que los ikas. El mamo, transmisor y conocedor de la Ley de Origen, "es el especialista mágico-religioso con mayor importancia dentro de su organización social" (Arango y Sánchez 2004: 389). Políticamente, la autoridad recae sobre el gobernador, el comisario y el cabo; este último se encarga de la casa ceremonial de los hombres.

YUKO (YUKPA)

El pueblo Yuko se encuentra en Colombia (Yuko) y Venezuela (Yukpa), donde se concentra la mayor parte de la población. En Colombia, su territorio se localiza en la zona montañosa de la Cordillera Oriental, en la Sierra de Perijá. Su población asciende a 3.651 personas y su lengua

se clasifica dentro de la familia Caribe. Antiguamente se extendían hasta el lago de Maracaibo, pero producto de procesos de colonización vieron disminuir considerablemente su territorio. La mayoría de los asentamientos indígenas se localiza en los resguardos de Iroka y Sokorpa, en los municipios de Codazzi y Becerril, departamento del Cesar. Es una zona de bosque seco tropical, con tierras susceptibles de erosión. Sólo en las márgenes de los ríos que bajan de la serranía se hallan tierras propicias para la agricultura. Los yukos migraron continuamente hacia la serranía, producto de la colonización española, manteniéndose un largo proceso de resistencia hasta el siglo XX. Tienen conflictos territoriales interétnicos con los barís, debido a la disminución de territorio por ocupación de hacendados y colonos.

A pesar de vivir a ambos lados de la frontera, mantienen viva la relación entre los miembros de la familia extensa, que comprende familias nucleares con autonomía política compuestas por padres de las hijas, sus yernos y sus hijos solteros. Los matrimonios son arreglados a muy temprana edad y se prefieren con primos cruzados; el yerno trabaja en un lote de la suegra y, posteriormente, construye su propia vivienda en la localidad de los padres de la mujer. Cuando la unión no está mediada por un ritual, los hijos que se conciban serán considerados como de la madre. Cada familia constituye un grupo de trabajo para las labores agrícolas. Carecen de autoridad política centralizada, recayendo la autoridad en los jefes de familia. El tomaira, es el especialista encargado de las ceremonias y los cantos rituales, y el tuano es el conocedor de las plantas medicinales y médico tradicional del grupo.

Sus asentamientos, ubicados en las partes altas de los valles, al borde de los caminos, están constituidos por viviendas rectangulares unifamiliares rodeadas de empalizadas circundantes para protegerse de los malos espíritus. Tienen aves de corral y huerta familiar, practican la agricultura de tala, quema y rotación de cultivos, entre sus principales productos están el maíz, el plátano, la caraota –frijol–, la yuca, el banano y otros frutos silvestres; cazan aves, ardillas y ratones de monte; además, venden sus artesanías para conseguir machetes, sal, hachas, cuchillos, bebidas, alimentos y ropa.

Foto: Pineda, *Joven Yucpa,* Venezuela, 2005, UNICEF.

LAS LENGUAS DEL CARIBE COLOMBIANO. UNA VISIÓN DE INTEGRACIÓN REGIONAL

MARÍA TRILLOS AMAYA

En el Caribe colombiano conviven diversas comunidades lingüísticas, que pueden caracterizarse como monolingües, bilingües y multilingües. De acuerdo con este panorama, es posible encontrar que un indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta siga los ritos religiosos de su comunidad en teyuan, su lengua sagrada; se comunique con su familia en koguian, la lengua de uso cotidiano de su pueblo; pacte alianzas con un wiwa en damana, la lengua de los arzarios o wiwas y establezca en castellano estrategias de convivencia pacífica con el corregidor del pueblo mestizo más cercano.

Se trata de pueblos culturalmente diferenciados que hablan 14 lenguas con un número de usuarios muy disímil, los cuales van desde unos 26.000 indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta que cotidianamente se expresan en tres lenguas amerindias diferentes, hasta un conglomerado de unos ocho millones de personas que diariamente utilizan el castellano en sus diferentes manifestaciones. Las lenguas caribeñas están ligadas a grupos étnicos amerindios, ancestros africanos y mestizos o descendientes de hispánicos. El cuadro IX.8 resume el multilingüismo de la región:

Cuadro IX.8 **Relación de pueblos en la Colombia caribeña**

IDENTIFICACIÓN	PUEBLO	LENGUA MATERNA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	TERRITORIOS ANCESTRALES	TERRITORIO (HA)	POBLACIÓN (PERSONAS)
1	Wayuu	wayuunaiki	Arawak	Península de la Guajira	1.080.149	149.827
2	Ika (Arhuaco)	ikan	Chibcha	Sierra Nevada	195.900	14.799
3	Kaggaba (Kogui)	koguian tezhuan*			329.758	9.911
4	Wiwa (Arzario)	damana terruna*			383.877	1.922
5	Ette ennaka (Chimila)	ette taara		Ariguaní	379	900
6	Tule	tule		Urabá	10.087	1.231
7	Yukpa	yukpa	Caribe	Serranía del Perijá	33.678	3.651
8	Embera	embera-katío	Chocó	Altos Sinú y San Jorge		4.000**
9	Palenquero	palenquero	Criolla, base española - lusitana	Palenque de San Basilio		4.000
10	Sanadre-sano	creol inglés	Criolla, base inglesa	San Andrés y Providencia		26.000
11	Mestizo	español	Neolatina	Toda la Llanura del Caribe		8.000.000

* Lenguas rituales
** Los embera katíos suman 32.899 personas en Colombia.
FUENTE: Trillos (2002), y para la población de los pueblos indígenas: Atlas en DVD (2009).

Como se puede apreciar, se trata de una configuración tripartita, exclusiva del Caribe colombiano, ya que en el resto de América Latina y El Caribe el patrimonio lingüístico se establece a partir de tipologías integradas por el castellano y lenguas indígenas en el continente, y lenguas indoeuropeas (inglés, francés, holandés) más rasgos propios de lenguas africanas en las Antillas. Tan singular condición sociolingüística permite visualizar la región como una sociedad mixta donde confluyen lo amerindio, lo afrocolombiano y lo mestizo o hispánico, de acuerdo con las lenguas en que se expresa y el modelo cultural al que responda cada uno de los pueblos que la integran.

LEGADO AMERINDIO

Dedicados a las labores esenciales para la vida, encontramos que los hombres desarrollan las actividades que determinan su presencia fuera del resguardo y de la familia, mientras que las mujeres laboran hacia adentro de la comunidad –aunque se dan casos excepcionales de mujeres reconocidas nacionalmente por sus actividades en defensa de su pueblo y su cultura–, lo que determina que el manejo del castellano se dé más en los hombres y en los jóvenes, y el de las lenguas indígenas, en las mujeres y los ancianos, siendo aquéllos por lo general bilingües de lenguas indígenas más castellano y éstos monolingües de lenguas indígenas.

LENGUAS DE LA FAMILIA ARAWAK

Por su extensión y por el número de grupos y subfamilias que componen esta familia lingüística, hoy es considerada la más extendida de Sudamérica. Lokono o arawak es la designación de una lengua hablada en Surinam, Guyana francesa, Guyana y Venezuela. Pero, además, el término Arawak ha sido tomado por los comparativistas para designar la familia lingüística. En el territorio colombiano, las lenguas de la familia Arawak trazan tres ejes en el siguiente sentido, de acuerdo con la ubicación de sus hablantes: península de la Guajira, curso medio del Orinoco, curso medio del Caquetá, entre los ríos Miriti-paraná y Apaporis. Es decir, la familia Arawak se extiende por las áreas Caribe, Orinoquía y Amazonía. Los especialistas aprecian en las lenguas sistemas cosmogónicos alimentados por prácticas de tradición oral con estilos discursivos muy sofisticados que son transmitidos de generación en generación.

En el desierto de la península de la Guajira encontramos la lengua wayuunaiki. Sus hablantes ocupan un resguardo limitado por el Mar Caribe hacia el noreste y por Venezuela hacia el oriente. Alta, Media y Baja Guajira es la subdivisión del territorio en Colombia. Unos grupos se dedican al pastoreo de ovejas y otros a la pesca marina. Han adoptado una actitud de defensa de su cultura frente al mestizaje amenazante, ya que muchas rancherías están ubicadas en perímetros urbanos. De la lengua wayuunaiki, hablada en Colombia y Venezuela por más de 450.000 personas, se presume que sus raíces pueden provenir directamente de Guyana, ya que está estrechamente emparentada con la lengua lokono de Surinam. Los especialistas la consideran la lengua más dinámica de la familia. Es la más hablada en Colombia y Venezuela después del castellano; cerca de 70% de la comunidad es bilingüe wayuunaiki-castellano (Pérez van Leenden 1997).

LENGUAS DE LA FAMILIA CARIBE

Siguiendo el curso del Orinoco, diversos pueblos caribes llegaron a las costas venezolanas y a las Antillas, por lo que es posible que hayan entrado en Colombia surcando el mar que luego inmortalizaría su nombre.

Los cronistas los describen como guerreros. La denominación "caribe" fue aplicada por los conquistadores a los pueblos que enfrentaban a las tropas españolas con técnicas guerreras muy sofisticadas, pero que les parecían extrañas: por lo tanto, es un calificativo que en muchas crónicas llega a significar salvaje, cruel y antropófago. Caribe, como sus sinónimos caribana o caníbal, señala a los supuestos salvajes de las Antillas que desafortunadamente volvieron a encontrarse en Caribana, litoral colombo - venezolano. Víctimas de la persecución

La Real Academia de la Lengua Española, en su diccionario de 1984, presenta esta definición, a propósito de la palabra "caribe" (5ª acepción): "Hombre cruel e inhumano. Dícese con alusión a los indios de la provincia de Caribana".

a que fueron sometidos, hoy en el territorio colombiano sólo subsisten dos de sus lenguas: el yukpa y el carijona. Sus hablantes se ubican en los extremos del eje territorial que habían trazado de sur a norte hacia el oriente del país (Robayo 1990).

La lengua **yukpa yiwonki** de la Serranía del Perijá es hablada por el pueblo Yukpa. Sus hablantes se ubican en la Cordillera Oriental, en la línea fronteriza entre Colombia y Venezuela. En el país se encuentran en el departamento del Cesar, diseminados por los ríos Maracas y Casacará, en los resguardos de Iroka, Sokorpa, Menkue y Koso, entre los municipios de Codazzi y Becerril. Los grupos de ambas naciones mantienen lazos familiares y acostumbran visitarse en temporadas especiales establecidas a lo largo del año. El yukpa yiwonki, según los especialistas, presenta variaciones dialectales. Es significativo el alto índice de monolingüismo de lengua materna, sobre todo en la población femenina. Como una norma de cortesía lingüística, usan el castellano con los visitantes.

LENGUAS DE LA FAMILIA CHIBCHA

Se trata de una familia de numerosos pueblos lingüísticamente diferenciados, que recorrieron América Central desde Honduras hasta el istmo de Panamá. Al llegar a los territorios de la actual Colombia, desde el Golfo de Urabá siguieron hacia las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Sierra Nevada del Cocuy y el Altiplano Cundiboyacense, donde se habló el muisca o chibcha, en la Sabana de Bakatá –hoy Bogotá–. De allí se deriva el nombre de la familia. Se los reconoce como un grupo de horticultores dedicados a la experimentación con plantas, a la apicultura y a la observación de los astros, que lograron desarrollar calendarios agrícolas adaptados al medio y al movimiento de las temporadas de lluvia y sequía de cada región. Creadores de una rica cosmogonía, explican con ideas originales la creación del universo.

La Sierra Nevada de Santa Marta, ubicada en la base desértica de la península de La Guajira y separada del sistema andino por los valles del río Magdalena al sur y Cesar al sudeste, conforma una pirámide trilateral con una extensión de 13.000 km^2. Según el Estado, los indígenas poseen: *a)* la reserva Arhuaca, con una extensión de 185.000 ha. *b)* el resguardo Kogui-Malayo, con 364.390 ha., donde conviven los pueblos Kogui, Wiwa e Ika. Este universo está constituido por tres lenguas de uso cotidiano y dos rituales. La tradición oral fundamenta su existencia en una lengua madre, que era hablada por los padres o creadores míticos. Algunas versiones dicen que la lengua de los tayronas habría dado origen a las lenguas rituales o sagradas.

- **Koguian** para el pueblo Kággaba, **damana** para el pueblo Wiwa e **ikan** para el pueblo Ika, consideradas respectivamente lengua materna por cada grupo, son habladas por la familia indígena tradicional. Vehiculan el conjunto de las relaciones familiares, sociales y afectivas. Su pertinencia se mide con el uso cotidiano que rige las primeras conductas lingüísticas y culturales a lo largo de la primera infancia, producto de las interrelaciones con los padres, el medio familiar más amplio y la comunidad lingüística en general. El damana, la lengua de los wiwas, es utilizada por un alto porcentaje de ikas y koguis; estos últimos la consideran segunda lengua. Este uso parece estar definido porque en-

Diferentes autores coinciden en señalar la vigencia de la **lengua barí** para los fines de comunicación entre la mayor parte de la población de este pueblo; se estima que tendría 850 hablantes en Colombia. La lengua barí está en pleno uso, los hombres adultos son bilingües, especialmente los que se relacionan con el mundo exterior (González y Rodríguez 2000); su grado de bilingüismo es alto, "se habla más lengua vernácula, aunque el español se utiliza notoriamente hacia la región del Río de Oro". (Meléndez 2000:707). Las mujeres entienden castellano pero no lo hablan. En 1984 ingresaron los capuchinos a la Sierra Nevada de Santa Marta, extendiendo su influencia hasta los barís, y crearon varias escuelas con desarrollo del castellano. La lengua persiste como la principal forma de cohesión y de identidad grupal. La creación de un alfabeto y de materiales en barí son recientes, dentro de un trabajo de promoción de la etnoeducación por parte de la comunidad (Bodnar 2000:818). Por otra parte, el Estado ofrece becas a los barís para estudiar en centros educativos citadinos en Santander, "con la consiguiente aculturación e integración de sus miembros a la vida nacional" *(ibid).*

tre wiwas y koguis se comparten algunos linajes, y también por una especie de exogamia que permite a los wiwas escoger pareja, especialmente mujeres, entre koguis e ikas.

- El **teyuan** y el **terruna shayama**. Son lenguas en las cuales se expresa la cultura religiosa del pueblo Kággaba y del pueblo Wiwa. Son esencialmente orales y habladas básicamante por los mamas (médicos y sacerdotes), quienes las utilizan para la transmisión de mitos, la realización de ceremonias especiales y en ritos de sanación. Han estado históricamente consagradas a la adivinación y a la transmisión de las premoniciones, a dictar las normas de procedimiento colectivo condensadas en los mitos. La primera inquietud del interlocutor es entenderlas bien para recibir los consejos del mama. El acatamiento al texto sagrado conduce a una actitud de respeto por todo lo que representa el mama, la saga (esposa del mama, sacerdotisa) y la sabiduría de ambos.
- **Kakatukuan** (designación kogui). Es la lengua de los *kakatukua*, kankuamos o atanqueros. Al parecer, algunos mamas koguis y wiwas la conservan. En la antigüedad, el damana fue la lengua del comercio que se establecía entre los grupos de la parte alta de la Sierra y los del litoral caribe. Aunque hoy día existen fuertes dudas acerca de su existencia, ya forma parte de la tradición de los kankuamos aseverar que aún es posible encontrar en los páramos personas que la hablan, esperanza que fundamenta el renacer cultural que los motiva a seguir en la búsqueda de sus raíces culturales y a organizar procesos de recuperación lingüística, que motiva además nuestra búsqueda incesante en pos de la existencia anhelada por atanqueros y lingüistas.
- **Ette taara** del Valle del Ariguaní. Es la lengua del pueblo Ette ennaka, conocido en la literatura como Chimila. Desde tiempos inmemoriales, los ette ennakas han poblado los bosques tropicales delimitados por la vertiente sur de la Sierra Nevada de Santa Marta, los ríos Magdalena, Cesar y Ari-

guaní. Hoy poseen un resguardo, con presencia en dos departamentos: en el centro del departamento del Magdalena, los resguardos Issa Oristunna y Ette Buteriya en inmediaciones de Sabanas de San Ángel, Narakajmanta en las afueras de Santa Marta; en el departamento del Cesar, en inmediaciones del Copey, recientemente ha sido legalizado el resguardo La Victoria. Organizados a la usanza tradicional, preparan las ceremonias en la Casa Tradicional, privilegiando el uso del ette taara. En las relaciones que el pueblo Ette ennaka establece con la sociedad nacional, y muy especialmente con sus vecinos, hombres y mujeres trabajan por constituir una convivencia armónica y equilibrada. En estas condiciones, se define un bilingüismo en el cual el hablante bilingüe (sobre todo los mayores) hace uso diferenciado de cada una de las lenguas: utiliza el castellano en sus relaciones con los campesinos de la región, con la administración pública y en la escuela; mientras que reserva el uso de la lengua materna para las relaciones con su familia y el resto de la sociedad indígena.

En el Golfo de Urabá se asienta el pueblo Tule con la lengua **kuna**. Sus hablantes son conocidos con el apelativo de kunas. Históricamente han ocupado territorios fronterizos colombianos y panameños. Hoy se encuentran asentamientos colombianos en Caimán Nuevo, pero en número mayor están establecidos en el Archipiélago de San Blas (Kuna Yala) en Panamá. En territorio kuna del Golfo de Urabá se dieron los primeros procesos colonizadores en el continente: San Sebastián de Urabá (1509), Santa María la Antigua del Darién (1509-1524) y San Sebastián de Buenavista (1535). Sin embargo, han mantenido su lengua, su organización social y sus ritos religiosos, lo que les ha permitido la supervivencia espiritual y material. Poseen un gobierno centralizado en el Consejo de Ancianos y los Sailas (jefes espirituales, religiosos y políticos).

LENGUAS DE LA FAMILIA CHOCÓ

Son habladas por grupos endogámicos organizados alrededor del Jaibaná (guía espiritual), quien controla las fuerzas del bien y del mal. Las lenguas de la familia Chocó se hablan en el Pacífico colombiano. Algunos grupos comparten territorio con descendientes de africanos y mestizos en el medio y bajo San Juan. Se dividen en gente de río (*dobidá*) y gente de montaña (*eyabidá*) (Aguirre, comunicación personal). Suelen guardar con gran celo los patrones culturales y lingüísticos. Se distinguen dos lenguas: **embera** y **waunana** que, aunque ininteligibles, revelan un alto grado de parentesco y rasgos tipológicos afines. Para los emberas se plantea un fuerte avance del castellano; sin embargo, también como en los waunanas, se observa una clara conciencia identitaria y lingüística.

- Emberas de río y de montaña. Se han movilizado de sus territorios ancestrales a partir de diversas migraciones a lo largo de las costas del Pacífico, alcanzando al norte la provincia del Darién, en Panamá, y al sur la provincia de Esmeraldas, en Ecuador. Siguiendo la ubicación en las cuencas de los ríos, se distinguen los dialectos saija, en la Costa Sur de Buenaventura; baudó, en el Bajo Baudó; chamí, en el Alto San Juan; katío, en los Alto Sinú, San Jorge y Baudó.

Foto: Luis Pérez, *Chocó*.

LEGADO AFRICANO EN EL CARIBE COLOMBIANO

Las dos lenguas criollas que se hablan en diferentes puntos del Caribe colombiano son originarias del corregimiento de San Basilio, en el departamento de Bolívar, y del Archipiélago de San Andrés y Providencia. Características fonológicas y gramaticales marcan su independencia de los sistemas lingüísticos que les son cercanos geográficamente, castellano e inglés, respectivamente. También su relación con lenguas del África occidental, como el yoruba del grupo Kwa, el bambara del grupo Mandé y las lenguas del grupo Bantú; características como formas libres para relacionar las nociones de tiempo, aspecto y modo, en vez de flexiones verbales; tendencia a la estructura silábica simple; ausencia de concordancia de género y número entre el determinante, el adjetivo y el sustantivo, expresión del plural a partir de una partícula independiente.

Es posible que las lenguas criollas colombianas se hayan originado a partir de los pidgins portugués e inglés que se dieron en las costas africanas para el siglo XVI, cuando los europeos empezaron a frecuentar los pueblos nativos de la región occidental. Parece que a los primeros descendientes de los africanos les fue imposible aprender las lenguas ancestrales de sus padres, y tampoco tuvieron acceso a las de los colonizadores. El antiguo pidgin devino en lengua nativa de las nuevas generaciones y tomó léxico del idioma europeo que dominara socialmente en cada caso, español o inglés, reteniendo recursos gramaticales provenientes de las lenguas africanas. Al relexificarse adquirió el estatus de lengua criolla y permitió a sus hablantes comunicar las nuevas realidades y necesidades.

- **Palenquero de San Basilio**. Los especialistas parecen estar de acuerdo en que esta lengua deriva genética y tipológicamente de los criollos lusitano-bantúes del África Occidental, especialmente de la Isla de San Tomé y Annobon. De este criollo afrohispano-americano sólo se conservó el habla del Palenque de San Basilio (protegido por históricas condiciones de aislamiento que impusieron sus moradores) y algunos vestigios aislados en el Pacífico colombiano, especialmente en el Chocó, en zonas muy localizadas de Puerto Rico, en la llamada habla bozal de Cuba y en el actual portugués popular del Brasil. Si bien es cierto que el léxico español de la lengua papiamentu corresponde a préstamos (Perl 1999), el palenquero sería el único criollo de base léxica española que ha sobrevivido en América, ya que su otra lengua hermana se habla en las Filipinas con el nombre de *chabacano* (Quilis 1996).

  El *palenquero* se ha hablado ancestralmente en el mencionado corregimiento de San Basilio, en el departamento de Bolívar, único palenque existente en la actualidad de los refugios de esclavos independientes que se formaron en la región Caribe desde el siglo XVI. A mediados del siglo pasado, empezaron a migrar hacia Cartagena y Barranquilla, ciudades en las que han ido conformando núcleos muy expresivos de sus rasgos culturales y donde es común oír "el habla de la jende".

- **Creol de San Andrés**. El **criol,** como lo llaman sus hablantes del Archipiélago de San Andrés, está relacionado con los criollos ingleses esparcidos por la cuenca del Caribe. Se ha planteado la posibilidad de que provengan de un antecesor común de base inglesa formado en África Occidental, el cual llegó a estas costas en boca de esclavos y traficantes.

  El criol o **criollo isleño** presenta relaciones y afinidades con el de Jamaica y el de la Costa Caribe hondureño-nicaragüense, Puerto Limón, Portobelo y Bocas del Toro, en Centroamérica. El sustrato lingüístico africano parece provenir en mayor proporción de idiomas del grupo Kwa (Costa de Oro) y sus africanismos son, por lo general, comunes al habla jamaiquina. Como rasgos pueden citarse:

  - Carencia de segmentos fricativos dentales: *tri* "tree", "árbol"; *dis* "this", "este".
  - Inversión del orden de los elementos en los diptongos [ei] y [ou] del inglés, así, "eight" y "float" se dicen *iet* y *fluot*, respectivamente.

- Ausencia de concordancia dentro de la frase nominal.
- Expresión de la pluralidad con el mismo morfema que funciona como pronombre de tercer persona de plural, *dem*. Ejemplos: *di bwai dem* "los muchachos", *di buodem* "las tablas" (O'Flynn 1996).

Buscando las singularidades lingüísticas del Archipiélago de San Andrés, encontramos que los españoles lo ocuparon en 1641 para contrarrestar la piratería que operaba desde Providencia y que ponía en peligro los dominios de la Corona. El acuerdo de 1786 entre España e Inglaterra sancionó la jurisdicción del virreinato de Nueva Granada sobre esos territorios, lo mismo que sobre la Costa de Misquitos en el vecino continente. Sin embargo, los colonos británicos y jamaiquinos que vivían en San Andrés obtuvieron autorización para permanecer allí. Desde 1822, el archipiélago de unos 50.000 km^2 se encuentra bajo la jurisdicción de Colombia, siendo objeto de reclamación por parte del gobierno de Nicaragua (http://www.lukor.com/not-mun/america/0706/04190947.htm, consulta 3.1.09).

Tomadas estas lenguas en conjunto, pueden señalarse comportamientos diversos e interesantes:

- En zonas muy localizadas se conforman continuos lingüísticos (lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta –kogui, ika, damana, tezhuan y terruna shaiama / chimila– en las que es posible apreciar rasgos comunes que han permitido plantear su pertenencia a la familia Chibcha).
- En cambio, el yukpa, último reducto de la familia Caribe en el norte de Colombia, haría pensar que los indicadores de parentesco genético están atomizados, ya que el carijona, su única lengua hermana en el territorio nacional, se localiza en la Amazonía; sin embargo, es posible buscar parentesco también con sus lenguas hermanas que aún se hablan en Venezuela y las Guyanas.
- A partir del wayuunaiki y su relación genética con las lenguas de la familia Arawak de la Orinoquía, es posible postular rasgos que muestran estructuras subyacentes comunes que por su grado de abstracción pasan inadvertidas a simple vista pero que permite pensar en estudios comparativos con sus hermanas de Venezuela y las Guyanas.
- En la región del Darién, Golfo de Urabá y Córdoba, se encuentran las lenguas kuna y embera, de origen genético muy distinto, la primera Chibcha y la segunda de origen Chocó, las cuales se extienden hacia Panamá.

El bilingüismo que se da en la región Caribe constituye un conjunto de procesos que poseen dinámicas y cambios internos propios, cuyas direcciones dependen de las variables sociolingüísticas involucradas. Los resultados de la aplicación de varias encuestas muestran preferencias y usos lingüísticos en el individuo, en la familia, en la comunidad, en la escuela y en las oficinas de la administración pública, según los cuales las lenguas tienen estatus y funciones diferentes entre los miembros de cada una de las comunidades lingüísticas.

Foto: Luz A. Villa, *Chirimia*.

PANAMÁ CARIBEÑO

LUIS ENRIQUE LÓPEZ

INTRODUCCIÓN

El istmo de Panamá, siendo el espacio continental más estrecho de la región latinoamericana, tiene tanto de caribeño como de territorio adyacente al Pacífico. Si bien destacan en él también las zonas montañosas tropicales y los bosques húmedos que se encuentran entre un mar y otro, a lo largo de su historia este territorio se ha visto influido sobremanera por el Mar Caribe y por todo lo que por allí le ha llegado.

En el momento de la invasión europea, el istmo no sólo constituía el vínculo natural y, por ende, espacio de transición entre América Central y Sudamérica; era además punto de encuentro e intercambio frecuente entre pueblos y sociedades indígenas diferentes. Se tienen noticias de intercambios comerciales importantes entre norte y sur que no sólo pasaban por Panamá, pero en los cuales el espacio panameño jugó un papel importante. Se han encontrado objetos arqueológicos procedentes tanto de los Andes como de Mesoamérica, que dan cuenta de un fructífero intercambio y paso de productos (véase el capítulo XI).

Durante la conquista, fue precisamente en Panamá donde se decidió la suerte de los territorios hacia el sur y desde donde también debía haberse dirigido la conquista de los territorios centroamericanos hacia el norte y el sur de México. La razón:

> La ubicación particular geográfica panameña la ha hecho susceptible del tránsito continuo de grupos humanos que en todas las épocas han efectuado su trasiego a través del angosto istmo. Así, no es de extrañar que sumado ello a los avatares de la historia, haya cambiado repetidas veces nuestro panorama etnológico. [...] Muchas [culturas] desaparecieron físicamente, otras resultaron amalgamadas, y aún otras ingresan a lo que hoy es políticamente Panamá, en virtud de las obligadas corrientes migratorias que la conquista motivó (Torres 1999:29).

La República de Panamá es un Estado multiétnico, plurilingüe y multicultural, aunque tales características no hayan sido aún reconocidas en su constitución. El Congreso Indígena de 1993 exigió, sin suerte, que en la reforma constitucional de 2004 se reconociese el carácter pluricultural y multinacional del país (CEPAL y BID 2005:15-16).

En Panamá habitan ocho pueblos indígenas (véase el capítulo X), además de población afroamericana anglohablante y también hablante de inglés creole y de una población mestiza mayoritaria de habla castellana; es también desde hace mucho lugar de encuentro de personas provenientes de distintos lugares del mundo, portadores de culturas e idiomas diferentes. La Constitución Política de Panamá de 2004 reconoce a los pueblos indígenas como "comunidades indígenas"; igualmente, la legislación panameña prescribe la existencia de comarcas indígenas, o circunscripciones político-territoriales especiales, que se rigen por sus leyes de creación y por sus sistemas de autogobierno, en función de sus usos y costumbres y de su particular cosmovisión (Castillo 2007).

A lo largo del siglo XX, los indígenas panameños avanzaron notablemente en la reivindicación de sus derechos y cada vez ganan mayor participación política en el plano nacional, logrando normas de distinta índole, que reconocen algunos de sus derechos y que son "producto de arduas luchas y demandas persistentes de los ocho pueblos indígenas" (Castillo 2007). A ello se añade que fallos de la Corte Suprema de Justicia hayan ponderado que "la relación intrínseca existente entre los pueblos indígenas y la naturaleza, con base en sus valores espirituales" constituye parte de sus derechos humanos *(ibid.)*.

Foto: Rich Young.

Panamá tiene uno de los más altos ingresos per cápita de la región (entre US$ 5.000 y 8.690/año, según estimaciones del Banco Mundial para 2008). Resulta alarmante, sin embargo, que, aun cuando la economía indígena responda a una lógica de autosubsistencia y no de mercado y consumo, como la que caracteriza a la población no indígena, los indígenas se encuentren en condición de extrema pobreza, con un ingreso per cápita que difícilmente superaría los US$ 500/año, y que en el caso de los ngöbe-buglés no llegaría a los US$ 150/año (Mezúa y otros 2003); y que se vean afectados por la desnutrición infantil, la tuberculosis y una más alta tasa de mortalidad y menor esperanza de vida que los no indígenas (CEPAL y BID 2005). Sólo la tasa de mortalidad infantil indígena es tres veces más alta que la de los no indígenas *(ibid.)*. A ello se añade que la población indígena haya sido la menos favorecida por el aumento de la oferta educativa en el país (véase Koskinen en el capítulo X).

PANAMÁ CARIBEÑO

La República de Panamá comprende nueve provincias y cinco comarcas indígenas (véase el cuadro IX.9). Aunque la población indígena habita hoy tanto en comarcas como fuera de ellas, y está presente en cada una de las nueve provincias (véase el cuadro IX.10), las provincias más fuertemente marcadas por una presencia indígenas son seis, de las cuales cuatro han sido las de mayor contacto cultural y lingüístico con el mar Caribe.

En lo que hace estrictamente al Caribe, desde tiempos prehispánicos, Panamá ha sido lugar de asentamiento de poblaciones procedentes de otros puntos del Caribe continental, así como también espacio de tránsito de pueblos que se desplazaban de oriente a occidente y de sur a norte, y viceversa. Hasta hoy, por ejemplo, por efecto del conflicto armado en Colombia, muchos indígenas

del Chocó colombiano buscan refugio en Panamá y se reencuentran con parientes lejanos que antes, por razones distintas, optaron por el mismo camino.

Su condición de istmo y la estrechez de su territorio, junto a la influencia determinante del Caribe sobre la historia y la cotidianidad panameñas hacen que, en rigor, la separación entre oriente, zona central y occidente resulten artificiales, aun cuando haya fundadas razones de orden geológico, hidrográfico, climatológico, entre otros, que sustenten tal diferenciación (Mezúa y otros 2003).

No obstante, aquí, y también aludiendo a la actual configuración sociocultural del país y a criterios antropológico-lingüísticos (Torres 1999 y Constenla 1993, 1995), distinguimos al Caribe Continental de las otras dos regiones que comprende el país. Al hacerlo, entenderemos por Caribe Continental panameño tanto los territorios insulares del archipiélago panameño, en su conjunto, las costas bañadas por el mar Caribe, como las selvas y montañas sobre las cuales las lenguas y culturas caribeñas han ejercido influencia.

El Caribe caribeño perteneciente a la República de Panamá, desde su creación en 1903, comprende territorios ubicados en las provincias de Bocas del Toro, Veraguás y Darién, así como las comarcas indígenas Ngöbe-Buglé, Kuna Yala, Madungandi y Wargandi. Hay indígenas que viven fuera de una comarca; tal es la situación de los naso-teribes, los bribríes, y de dos comunidades kunas.

Con base en criterios etnológicos, Torres (1999) considera que los pueblos indígenas panameños –diría ella "culturas aborígenes panameñas"— pueden ser clasificados en dos grandes grupos: los de cultura circuncaribe y los de cultura de selva tropical. Al primero pertenecerían las sociedades kunas y las de descendencia o pertenencia cultural talamanca –en referencia a la cadena montañosa del mismo nombre que comienza en Costa Rica– y al segundo las del Chocó (*op. cit.:* 29). Al analizar la problemática del Caribe panameño nos basamos en esta clasificación de Torres 1999.

Las sociedades kunas incluyen a los kunas o tules que habitan en la comarca de Kuna Yala, en el archipiélago del mismo nombre, así como a los kunas de tierra firme del Bayano y del Darién, en las comarcas de Madungandi y Wargandi. Por su parte, los grupos de pertenencia talamanca –o salamanca– incluyen a los moveres, guaymíes sabaneros –autoidentificados como ngöbes y bugles–, teribes –o naso-teribes–, bribríes y bugleres –o bokotás– (*op.cit.:* 31). De hecho, salvo emberas y wounanas (véase el capítulo X, Panamá), los indígenas panameños pertenecen al contexto cultural circuncaribe.

Cuadro IX.9 **Comarcas indígenas en el Caribe panameño**

COMARCA	DISPOSICIÓN LEGAL Y FECHA DE RECONOCIMIENTO
Kuna Yala*	2, del 16.02.1938 y 16, del 19.02.1953
Madungandi**	24, del 12.01.1996
Ngöbe – Buglé ***	10, del 07.03.1997
Wargandi	34, del 25.07.2000

* Kuna Ayala y Ngöbe-Buglé constituyen territorios equiparables a las provincias.
** Madungandi y Wargandi son comarcas equiparables con corregimientos de sus respectivos distritos.
*** Los buglés comparten territorio con los ngöbes, pero hablan lenguas diferentes.
FUENTE: Elaboración propia, con base en CEPAL y BID 2005.

FOTO: **G. Bell, *Grupo de adolescentes Embera,* Panamá.**

DEMOGRAFÍA

Datos del censo de 2000 muestran que 285.231 habitantes, o poco más de 10% de la población panameña total, se autoidentifica como indígena (CEPAL y BID 2005 y Koskinen en el capítulo X, Panamá). Frente a ello, 23% del territorio panameño estaría constituido por territorios indígenas (Castillo 2007:112).

Los indígenas, en mayor o menor grado, están presentes en prácticamente todo el país. Casi 86% de ellos forma parte del área cultural circuncaribe, en la cual la población amerindia comparte espacios con población afrodescendiente.

En el área circuncaribe propiamente dicha se concentrarían un poco más de cien mil habitantes indígenas. No obstante, cabe resaltar que, por razones de migración, un alto número de indígenas reside en centros poblados, constituyéndose en barrios étnicos en los cuales, en la medida de lo posible, reproducen sus patrones socioculturales y utilizan su lengua y desde donde mantienen vínculos fluidos con sus parientes comarcados. La población más numerosa, sin embargo, la ngobe-buglé, se caracteriza por su preferente permanencia en el seno de la comarca.

Cuadro IX.10 **Población indígena en Panamá**

PROVINCIA	1960	1970	1980	1990	2000
Total nacional	**62.187**	**75.738**	**93.091**	**194.269**	**285.231**
En las comarcas					145.640
Fuera de las comarcas					139.591
Bocas del Toro	12.629	14.396	17.468	55.405	42.294
Colón				2.684	4.540
Darién	5.777	5.713	8.924	15.168	11.332
Veraguas	3.292	4.473	5.955	8.555	5.117
Comarca Kuna Yala	19.343	23.952	27.588	31.802	31.294
Comarca Ngöbe-Buglé					106.716

Nota: En el estudio citado, la comarca Kuna Yala fue considerada como distrito de la provincia de Colón; de 34.044 habitantes, 31.802 eran indígenas. La Comarca Kuna de Wargandi es un corregimiento de la provincia del Darién, con 1.133 habitantes. La Comarca Kuna Madungandi, con 3.305 habitantes, es un corregimiento de la provincia de Panamá.
FUENTE: Elaboración propia, a partir de CEPAL y BID 2005.

Las cifras totales para el país evidencian un crecimiento demográfico importante en los últimos cuarenta años. Así, los emberas, en sólo un periodo intercensal (1990-2000), pasaron en términos absolutos de 15.659 a 22.485. Lo que aparenta ser una disminución en el nivel provincial se deriva de dos factores: la creación entre un censo y otro de la comarca ngobe-buglé, que le resta población indígena a al menos una de las provincias

PUEBLOS INDÍGENAS

Seis pueblos indígenas tienen población en el Caribe, según el último censo (2000), incluyendo a población bribri, antes considerada únicamente como "natural" de Costa Rica.

Los ngöbes constituyen casi 60% del total de la población indígena en el nivel nacional, seguidos por los kunas (21%). El pueblo con menos pobladores es el Bokotá (993 y 0,4%) y su población habría descendido considerablemente entre 1990 y 2000, por incorporación o asimilación al pueblo Buglé (CEPAL y BID 2005); aunque, en rigor y con base en la información lingüística disponible, se podría afirma que los bokotás y los buglés son dos subgrupos de una entidad mayor de habla buglere. Tal vez los bokotás hayan decidido presentarse a sí mismos como tales, dada la histórica asociación o amalgama establecida entre ngöbes y buglés, a partir de la creación en 1997 de una sola comarca compartida por ambos pueblos, uno de los cuales es mayoritario.

Cuadro IX.11 **Pueblos indígenas y población del Caribe panameño**

PUEBLO INDÍGENA	CENSO DE 2000	
	CIFRAS ABSOLUTAS	**CIFRAS RELATIVAS**
Bibri	2.521	0,9
Bokotá (Buglere)	993	0,4
Buglé (Guaymí)	17.731	6,2
Kuna (Dule, Tule)	61.707	21,6
Ngöbe (Guaymí)	169.130	59,3
Teribe (Naso-Teribe)	3.305	1,2
Total Caribe	**245.387**	**89,6**
Total nacional	**285.231**	**100%**

FUENTE: Elaboración propia, con base en Atlas en DVD (2009).

Como se ha mencionado, la mayoría de los pueblos indígenas habita en territorios de administración semiautónoma –las comarcas–, el primero de los cuales adquirió fuerza legal en 1938, luego de casi una década de concluida las protestas y los levantamientos esporádicos, que entre 1915 y 1925 exigían visibilidad, reconocimiento, respeto a la cultura indígena y reclamaban por las leyes que establecían la obligatoriedad de la "civilización y evangelización" de los indígenas y la abolición de sus ritos (Kam s.f). Todo ello condujo a la Revolución Tule en febrero de 1925, reclamando además territorio y desafiando incluso al gobierno de Panamá con su separación y con la creación de una República Tule *(ibid.)*.

La situación actual de los territorios indígenas, aun estando legalmente reconocidos, es altamente delicada, por la incursión de empresas y actividades extractivas de diversa índole, en convenio con el gobierno. En 2007, por ejemplo, esto motivó la protesta de la población ngöbe-buglé y una campaña internacional en favor de este pueblo liderada por la ONG Cultural Survival, a través de su revista y de su portal electrónico (http://www.culturalsurvival. org/node/8194). Sitios web de organizaciones y pueblos indígenas de Panamá dan cuenta de cuán delicadas son las relaciones entre pueblos indígenas y gobierno, así como lo es la situación y pervivencia indígenas (véase, por ejemplo, www.mundokuna.ya.st).

Foto: Yves Picq, *Mujer Kuna,* Panamá.

La lucha por la dignidad y el territorio de los kunas es una de las primeras del siglo XX en América Latina, la cual en rigor comienza en el preciso momento en el que se crea la República de Panamá y se desconocen los derechos territoriales que los kunas lograron en tiempos coloniales, reconocidos parcialmente por la Gran Colombia.

El censo no registró ningún movere. Los moveres son considerados por Torres (1999) uno de los grupos socio-culturales talamancas. Para autores de otras disciplinas son guaymíes occidentales; es decir, como ngöbes que habitan en la parte occidental del país (Quesada 1983). El parentesco ngöbe-movere se confirma desde una perspectiva lingüística, pues la variedad movere –o tal vez ngöbere, o habla de los ngöbes– es parte del subgrupo ístmico, en su rama guaymisca, la cual incluye también la bokotá o buglere (Constenla 1993). Los moveres se ubicarían en el Panamá central *(ibid.),* por lo que no los incluimos en este análisis.

PUEBLO KUNA

A la llegada de los españoles no habría habido kunas en el actual territorio del archipiélago de Kuna Yala; allí, y en las montañas y en las selvas del Darién, se refugiaron a raíz de los abusos de los conquistadores, una vez que los caribes, sus enemigos históricos, abandonaron el territorio insular (www.everyculture.com/Middle-America-Caribbean/Kuna-History-and-Cultural-Relations.html). Mucho antes, hace entre seis mil y tres mil años, su lugar de origen habría estado entre Costa Rica y la parte central de Panamá, desde donde se habrían desplazado hacia las montañas y las costas, pero también hacia el Golfo de Urabá y hacia localidades del Chocó y de Antioquia, en la actual Colombia (Constenla 1995).

El archipiélago de Kuna Yala comprende 365 islas e islotes, de las cuales sólo unas cincuenta estarían habitadas en la actualidad. El desplazamiento tuvo lugar, tanto desde Colombia como desde las regiones montañosas de Panamá, en el siglo XVII (CEPAL y BID, *op. cit.*). El consecuente asentamiento kuna en Kuna Yala habría continuado hasta ya entrado el siglo XVIII. Allí no sólo encontraron refugio sino que establecieron más tarde alianzas con corsarios y piratas ingleses, beneficiándose de algunas políticas británicas respecto de las poblaciones amerindias. Este relativo aislamiento kuna, junto a la cohesión que caracteriza a cada una de sus comunidades o aldeas, ha incidido en su pervivencia como pueblo y en el consecuente fortalecimiento de la identidad kuna.

Junto a otras sociedades de filiación lingüística chibcha, los kunas constituyen un pueblo transfronterizo o transnacional, cuya población vive hoy mayoritariamente en Panamá. Allí, residen los kunas del archipiélago de Kuna Yala, fundamentalmente en la comarca del mismo nombre, como los de tierra firme de la Provincia del Darién y del distrito del Bayano, de la provincia de Panamá. Los kunas de tierra firme integran las comarcas de Wargandi y Madungandi, aunque existen dos grupos o comunidades de kunas (Paya y Púcuru) que luchan aún por su reconocimiento comarcal y que se autodefinen como provenientes o habitantes de Takarkun Yala (www.redmesoamericana.net/?q=node/311, consulta realizada el 22 de enero de 2009). La montaña de Takarkun Yala, en la provincia del Darién, ubicada cerca de la frontera con Colombia, es considerada sagrada y muchos afirman que es el lugar de origen de los kunas (www.mundokuna.org). No obstante, información lingüística histórica señala que el lugar de origen kuna podría estar más al norte, en lo que hoy es territorio costarricense, y en el centro de Panamá, en cuanto es en esta región donde hoy se observa la mayor diversidad de lenguas y dialectos pertenecientes a la estirpe chibcha (Constenla 1995).

Además de los kunas que habitan en comarcas y en Takarkun Yala, hay cada vez más barrios o comunidades urbanas kunas, entre otras, en las ciudades de Panamá y Colón, en la última de las cuales interactúan con población afrodescendiente de habla creole. Sólo en la ciudad de Panamá existen nueve asentamientos urbanos kunas (Stanley 2009).

Los kunas se autodefinen como dules o tules; es decir, como gente o seres humanos, y a su lengua la denominan dule gaya, o habla de la gente. Su lengua pertenece a la estirpe chibcha y es parte del grupo ístmico (Constenla 1993).

La estructura social kuna es matrilineal y la mujer determina la continuidad del linaje, de la sociedad y la cultura kunas. A esto se debe que, luego de la boda, el hombre recién casado pase a vivir en la casa de la suegra y trabaje para el suegro. El estilo de vida kuna, dentro de las aldeas, sobre todo en las comarcas, se condice con las formas de vida tradicional descritas en los recuentos etnológicos y de viajeros de comienzos del siglo XX. La familia kuna está compuesta por la madre, el padre, las hijas, los hijos (solteros), las hijas casadas con sus esposos y los hijos de éstos; todos habitan una misma casa y comparten de igual forma la responsabilidad de proveer lo necesario para el bienestar de todos los habitantes de la casa materna.

Los kunas se dedican sobre todo a la agricultura, con una lógica de autosostenimiento (producen maíz, plátano, banana, yuca, cacao, repollo, coco y aguacate), a la artesanía, la pesca y el buceo, para conseguir langostas y cangrejos o centollas, que comercializan en restaurantes y cruceros. El etnoturismo bajo control comunitario es una nueva fuente de ingresos para ellos, aunque en varios casos, antes de proveer bienestar comunitario, contribuye también al faccionalismo y al enriquecimiento sólo de algunos (Mezúa y otros 2003).

El saila es el líder espiritual y político de la comunidad kuna. Como conocedor de las leyes ancestrales y depositario y transmisor de la historia local y de la del pueblo kuna en general, su opinión es seriamente tomada en cuenta por todos, particularmente en el momento de decisiones colectivas. El saila es apoyado en sus labores por voceros, los mismos que, a su vez, son escogidos para comprender y aprender de él. Los voceros, a menudo y a diferencia del saila, hablan tanto la variedad popular del kuna como el castellano, y cumplen roles de facilitadores o mediadores comunicativos que traducen, de una variedad más elaborada y sagrada, o interpretan las canciones que relatan los mensajes del saila. Los sailas mayores o "grandes" pueden ser escogidos para dirigir el Congreso Kuna, el mismo que es tanto una instancia política como religiosa, de los distintos niveles de organización kuna. Actualmente, el Congreso General Kuna, vocero de todo su pueblo, es representado por un triunvirato de sailas en su interlocución con las autoridades del gobierno panameño. Junto a él, un Congreso General de la Cultura Kuna vela por los aspectos culturales, lingüísticos y educativos.

Los kunas de Wargandi y de Madungandi salen poco de sus aldeas o comunidades; de hecho, en la comunidad de Wala, una de las tres con las que cuenta Wargandi, los kunas deben pagar un impuesto para salir de los linderos de la comarca (Sevenier 1984b). La situación de Kuna Yala es distinta, de allí mucha gente sale hacia distintas ciudades y particularmente a la ciudad de Panamá, para cursar estudios. Por ello es que esta comarca cuenta con maestros y profesionales de distintas especialidades, lo que estaría contribuyendo a una diferenciación social entre los kunas de Kuna Yala (Sevenier 1984ª y b).

Tanto los dirigentes kunas, como el gobierno de Panamá, han intentado llevar la estructura histórica de organización sociopolítica kuna hacia el resto de pueblos indígenas del país, algunas veces exitosamente, como en el caso de los ngöbe-buglés, que cuentan hoy con un congreso general (Castillo 2007). De hecho, la creación de cuatro nuevas comarcas indígenas en las últimas dos décadas ha supuesto un acomodamiento de la estructura socio-organizativa del pueblo indígena respectivo al modo de organización y funcionamiento del pueblo kuna. Un pueblo en el cual este modelo no ha funcionado es el naso-teribe, en el cual predomina el modelo monárquico (*ibid.)* que, al parecer, tomaron de los misquitos, quienes a su vez fueron influidos por la lógica y la visión, primero, de piratas y corsarios ingleses y, posteriormente, del gobierno del Reino Unido y del que se instaló en Jamaica.

Mapa IX.4 **Pueblos indígenas en Panamá caribeño**

- Bokota
- Bribri
- Buglé
- Kuna
- Ngöbe
- Teribe

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

A 80 AÑOS DEL SECRETO DE LA SERPIENTE

Hay que conocer el secreto de la Serpiente, no para que nos domine sino para dominar a ella.

Nele Kantule, líder de la Revolución Tule

Hace 80 años, los kunas estaban por emprender una hazaña, que coincidía con los carnavales en Panamá. El mundo lo conoció como la revolución deTule de 1925. Cuando uno rememora los acontecimientos de febrero de aquel año, la sangre se enaltece, corre de alegría, brinca de júbilo y cada una de las moléculas del cuerpo enuncia su nombre con viento, fuego, agua y achiote. Uago, el primer espíritu; Ibeler, el guerrero infinito; Iguaoginyapiler, el flechador de oro; Duiren, el estratega del futuro; Ibeorgun, el eterno maestro; Bailibe, el epistemólogo de la Madre Tierra; Iguasalibler, el dialéctico de los sueños; Narasgunyai, la Madre combativa y tantos miles de Kunas anteriores a la invasión europea, [...] nos legaron [..] Kuna Yala.Ese levantamiento, estuvo cimentado con milenarias historias, con visión de futuro y enraizado con puro amor incondicional por la Madre Tierra. Aquellos jóvenes, nuestros abuelos, comprendieron a un adversario nuevo –El Estado panameño–, irrespetuoso por la naturaleza y racista ante el pensamiento, sentimiento y espíritu de otra cultura. Se enfrentaron igualmente a un mundo cambiante e industrial, en tiempos de guerra y colonización territorial de parte de empresas extranjeras y Estados colonialistas.

Si algo aprendimos de la Revolución Kuna, es que el Estado mantuvo un interés económico en los territorios indígenas, para explotar los recursos naturales e invitar a empresas multinacionales (construcción del ferrocarril de Caledonia a Panamá, empresas bananeras, de caucho, la caza de tortugas, etc.). ¿Ha contribuido o beneficiado la Represa de Bayano a las comunidades indígenas Kunas, Emberás desplazadas y marginadas, la minería en territorio Ngöbe-Buglé ha mejorado la condición de vida de sus dueños milenarios? ¿Los millones de dólares destinados a la agricultura, salud, educación hacia los Pueblos Indígenas han paliado la pobreza, el hambre, la desnutrición infantil? Ante la eminente presencia de megaproyectos turísticos, la fibra óptica, la interconexión eléctrica, el gasoducto, el Corredor Biológico Mesoamericano, las hidroeléctricas, la apertura del Tapón del Darién, la invasión de colonos panameños, la presencia de insurgentes armados colombianos, los Tratados de Libre Comercio, sugiere pensar que sobrepasaremos la estadísticas de primer lugar en males sociales en Panamá a pueblos indígenas extintos. Y los empresarios, políticos, terratenientes no Kunas podrán entonces, afilar sus tenedores y cuchillos, sino es que ya empezaron hace mucho tiempo.

A 100 años de vida republicana y a 80 años de un aniversario de la Revolución Dule, los Pueblos Indígenas han tolerado un Estado que niega la Autonomía, las estructuras tradicionales de gobierno, el lenguaje, la espiritualidad, los territorios y la cosmovisión indígena. A pesar de ello, los dirigentes Kunas de 1925 permitieron que sus hijos estudiaran bajo la política educativa del Estado panameño: integracionista, discriminatoria de la historia, ciencia y derechos humanos de los Pueblos Indígenas. El fundamento de la dignidad está en la acción de rebelarse y esto lo ejercieron los revolucionarios de 1925, al utilizar las herramientas, métodos, técnicas y estrategias diplomáticas y militares para sobrevivir como pueblo, esencia de nuestra libertad. Estos son momentos históricos de compromisos y responsabilidades, lo asumieron nuestros abuelos y estamos agradecidos por la herencia cultural y territorial.

Jorge Stanley Icaza, Mani nieto de Manigueuigdinapi

Extractos tomados de www.latinoamerica-online.com/info/soc05/indigeni05.09.icaza_kuna.html.

PUEBLOS DE DESCENDENCIA CULTURAL TALAMANCA

PUEBLO BOKOTÁ

También conocidos como bugleres, los miembros de este pueblo habitan en la provincia de Bocas del Toro y en el norte de la provincia de Veraguas, ambas con amplias costas en el mar Caribe. En Bocas del Toro, se ubican en el extremo norte, cerca de la frontera con Costa Rica, en territorio cercano o compartido con los naso-teribes. Se dedican a la crianza de ganado, la pesca y la caza.

La cercanía de su territorio con el de los ngöbe-buglés habría determinado procesos de matrimonio interétnico con ellos. Y de hecho, los miembros de este pueblo, o serían parte de los bugles, o estarían muy relacionados con ellos.

Su idioma es el bogotá o bokotá, miembro de la familia Chibcha. El bokotá es también conocido como buglere (lengua de los buglés), y al parecer no habría mayor diferencia entre una y otra variedad (www.native-languages.org).

PUEBLO BRIBRI

Usualmente, los bribríes no han sido considerados habitantes de Panamá, sino costarricenses que migraban temporalmente hacia el istmo. Pero, el censo de 2000 dio cuenta de unas 2.521 personas que habitan permanentemente en las riberas de los ríos Yorkin y Sixaola, limítrofe con Costa Rica. La mayor concentración de población bribri en Panamá se encuentra en la comunidad del Guabo (Castillo 2007). Los bribríes habitan tanto en las montañas como en áreas costeras caribeñas de la costa norte de Panamá, pasando hacia la vecina Costa Rica.

Su lengua es el bribri, también de la familia Chibcha, y cuenta con un mayor número de hablantes en Costa Rica.

La información sobre los bribríes en Panamá es sumamente escasa. La actividad primaria de los bribríes es la agricultura de subsistencia, aunque también se involucran en actividades comerciales y en la medicina natural. Los bribríes constituirían el pueblo indígena con menos participación política en Panamá (Castillo 2007).

PUEBLO NASO-TERIBE

Viven en la región del río Teribe, en la provincia de Bocas del Toro, muy cerca de la frontera con Costa Rica, en la cuenca y márgenes del río Teribe o Naso, afluente del río Changuinola en el área de San San, en los corregimientos de El Teribe y Las Tablas, del distrito de Changuinola, área en la cual también habitan los bribríes (Castillo 2007). Viven en un territorio de bosque húmedo, de espesa vegetación y accesible sólo por el río. El territorio de los naso-teribes constituye 15% de la provincia de Bocas del Toro, y su extensión llega a 130.000 ha (Sevenier y Bouquemont 2004).

Los naso-teribes son conocidos también como tlorios, y en el pasado como tojar, terbi, terraba y terebe, entre otras denominaciones de subgrupos de este pueblo. El endónimo en uso hoy día es Tjer-di.

> La gente de afuera nos llaman Teribe, pero somos los "Tjer-di", nos enseña el Rey Tito Santana, [...] los Naso-Teribe veneran a su dios "Tjerdi" [o Gran Abuela]. "Nuestro dios nos ha enseñado a conservar nuestro territorio, la naturaleza, los animales y la medicina tradicional", afirma el Rey. Según sus leyendas, la Gran Abuela se refugió en la montaña cuando presintió la llegada de los colonizadores. Allí, se sentó en el suelo y se transformó en una piedra, de la cual salió el río en el que ahora viven.
>
> Sevenier y Bouquemont (2004ª)

El idioma de este pueblo es el teribe, también denominado naso. Esta lengua de familia Chibcha pertenece también al subgrupo ístmico y puede ser conocida también como térraba, tiribí, norteño, quequexque o naso. Se habla también en Costa Rica (Constenla 1993).

Los naso-teribes han conformado 27 aldeas o comunidades, concentrándose en seis localidades: Dry, Zoron, Bonyic, Sieyic, Sieykin y Santa Rosa, pertenecientes a los corregimientos El Teribe y Las Tablas, del distrito de Changuinola (Castillo 2007). Se dedican a la agricultura de subsistencia, actividad en la cual participan tanto

hombres como mujeres. Cultivan plátano, maíz, arroz, cacao, café y diversas variedades de frutas, dedicándose también a la crianza de animales domésticos, particularmente aves, así como a la producción de artesanías. Son también cazadores, pescadores y recolectores de frutos silvestres y consumen carne de monte y pescado. De manera incipiente, comienzan también a involucrarse en actividades etnoturísticas, por influencia de las agencias de turismo que llegan a sus zonas de asentamiento.

El río de la Gran Abuela es un pasaje entre dos mundos. Arriba, el territorio tradicional de los Nasos Teribes que se caracteriza por un pueblo con particularidades culturales, necesidades especificas y una economía tradicional. Abajo, la ciudad de Changuinola, capital de la provincia de Bocas del Toro, con sus mercados, empresas y sus empleos. [...] Hoy los Nasos son aproximadamente 3.500 personas y viven en once comunidades a lo largo del río. Estas últimas décadas, las poblaciones se han acercado a la parte inferior del río para facilitar la comunicación con Changuinola y las otras zonas urbanas del país.

Sevenier y Bouquemont (2004a)

Tito Santana sigue siendo un habitante como cualquier otro en Seijic. De 40 años, es antes de todo un padre de familia viviendo en un pueblo sencillo, aislado en la jungla panameña. Vive con su esposa en una sola habitación, se levanta en la madrugada y conduce su propio barco que le lleva a la ciudad. [..] Su puesto de Rey, que es un trabajo voluntario, le otorga el acceso a una oficina privada, una pieza con una mesa, candelas para la noche, algunos libros y documentos, y fotos en la pared de sus predecesores. De carácter bastante reservado, la mirada de Tito Santana se ilumina cuando nos habla de la cultura de su pueblo. Tito Santana hizo una promesa a su pueblo cuando fue nombrado Rey, hace cinco años: proteger la tierra de sus ancestros, creando una Comarca, territorio inalienable, dotado de su propia constitución, la Ley orgánica. Los Naso-teribes son unos de los últimos grupos (con los Bribris de Panamá) en no tener todavía una comarca. Según el Rey, "la Comarca representaría una seguridad para seguir conservando nuestros recursos".

Sevenier y Bouquemont (2004a)

El sistema de organización social y política naso-teribe, influido por los miskitos del Caribe centroamericano, es monárquico. Su rey o Pru participa en la solución de los problemas conflictivos así como en la toma de decisiones sobre los asuntos más importantes. Es apoyado por un concejo administrativo de 30 miembros, a la cabeza de un presidente que los miembros del concejo eligen. El cargo de Pru es hereditario en línea directa.

Foto: Griffin Flannery, ***Mujer con arroz,*** **2008, UNICEF.**

PUEBLOS NGÖBE Y BUGLÉ

Pese a tratarse de dos pueblos diferentes, cada uno de los cuales posee su propia lengua, las ciencias sociales panameñas usualmente los agrupan en una sola entidad mayor, y hasta hace poco tiempo se los conocía como guaymíes. Desde 1997, ellos y la comarca que la mayoría habita se denominan oficialmente ngöbe-buglé.

Los ngöbes hablan la lengua ngöbere y los buglés el buglere. Ambas son de filiación chibcha y pertenecen al subgrupo guaimisco del grupo ístmico (Constenla 1993).

Juntos ocupan tierras de la región montañosa de las provincias de Chiriquí y los llanos de la provincia de Veraguas, además de parte del territorio de la provincia de Bocas del Toro. Habitan tanto en el continente como en la zona insular de Bocas del Toro.

La comarca Ngöbe-Buglé, en cuanto circunscripción política especial, comprende un total de 695.906 hectáreas, tres regiones y siete distritos: Kankintú y Kusapín (región de Ñokribo), Müna y Ñürü (región de Kodri) y Besiko, Mirona y Nule Duima (región de Nindri); en estos siete distritos existen 50 corregimientos. Allí residen 110.080 personas de los casi 188.000 ngöbes y buglés registrados en el censo de 2000 (www.ngobebugle.panama.com, consulta del 9 de enero de 2009).

Esta comarca es atravesada de oeste a este por la Cordillera Central, que separa dos regiones geográficas marcadas: una atlántica o caribeña, cubierta en 40% por bosques con ríos cortos y caudalosos; y otra del Pacífico, muy deforestada y con ríos menos caudalosos pero de mayor recorrido *(ibid.).*

En la provincia de Chiriquí, los ngöbes se concentran en los distritos orientales de Tolé, San Lorenzo, San Félix y Remedios, en los cuales la población indígena es mayoritaria. También hay importantes concentraciones ngöbes en los distritos de Barú, Boquete, Bugaba y David. En la provincia de Bocas del Toro, la población ngöbe se encuentra en el distrito de Changuinola, donde constituyen casi 50% del total de la población y en los distritos de Bocas del Toro y Chiriquí Grande, en los que su población oscila entre 70 y 80% de la población total. En la provincia de Veraguas, los ngöbes son minoría y están ubicados principalmente en los distritos de Cañazas y Las Palmas.

Los ngöbes son el pueblo indígena con mayor población en Panamá. De hecho, ellos constituyen casi 60% del total de población indígena del país y junto a los buglés, con quienes históricamente se los ha juntado, la población ngöbe-buglé asciende a poco más de 65% del total de la población panameña.

Los buglés conforman el subgrupo menos poblado y habitan, en su mayoría, en los llanos de la provincia de Veraguas y en la zona limítrofe de Veraguas y Bocas del Toro. Históricamente se los ha considerado parte del grupo guaymi y entremezclados con los ngöbes. No obstante, ellos mantienen su lengua, e incluso formas de organización y prácticas sociales propias y, a diferencia de los ngöbe, son monógamos.

La forma de construcción de sus viviendas y el patrón de asentamiento disperso –en núcleos de seis a ocho casas– son comunes a estas dos sociedades, así como algunas ancestrales prácticas rituales, medicinales y religiosas. El sukia cumple un papel espiritual, médico y político fundamental, aunque el Consejo Ngöbe-Buglé constituye el ente político-administrativo oficial. Como se ha señalado, desde la creación de la comarca se intenta

El ritual de la balsería o "krungk" es una actividad social compartida por estos pueblos, que contribuye al establecimiento y consolidación de vínculos con otras comunidades, así como a identificar niveles de liderazgo en cada comunidad. Preparado con antelación, cuidado y dedicación, esta "competencia" constituye parte importante de la cultura y la organización social ngöbe-buglé.

emular la forma de organización y funcionamiento social de los kunas.

Según las normas y prácticas ancestrales, toda persona ngöbe y buglé tiene derecho al usufructo de la tierra en el seno de la comarca.

> Las tierras ngöbes son colectivas, y pertenecen a la comunidad. Grupos allegados y miembros individuales de familias tienen derecho de uso. El control de la tierra es adquirido por aquellos miembros de grupos allegados que residen en la tierra. El jefe del grupo allegado, usualmente el hombre más viejo, pero también podría ser una viuda mayor, reparte los derechos de uso. El concepto occidental de propiedad privada ha aparecido en algunas comunidades ngöbes en el oeste de Panamá, pero instancias de venta de pequeños espacios de tierra de un ngöbe a otro, son raras. Lo que predomina es el patrón tradicional.
> Philip Young, miembro de Cultural Survival, 2006 (www.caribenet.info/pensare_06_adital.panama.asp, consulta del 9 de enero de 2009)

La situación es más grave para los miles de ngöbes que viven fuera de los límites comarcales y carecen de títulos para las tierras que ocupan desde hace más de cincuenta años, desde que fueran empujados de sus territorios ancestrales más hacia el occidente del país. Así, por ejemplo, en 2007, la Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM), otorgó a la empresa AES-Changuinola, subsidiaria de Allied Energy Systems Corporation de Estados Unidos, una concesión por veinte años de 6.215 ha. que forman parte del bosque protector de Palo Seco, un área protegida. La represa inundará cuatro comunidades ngöbes -Charco la Pava, Valle del Rey, Guayabal y Changuinola Arriba- en las que viven cerca de mil personas que tendrán que ser reubicadas. Otras 4.000 personas viven en comunidades vecinas que también serán gravemente afectadas pues la represa destruirá las rutas de transporte e inundará tierras de cultivo (http://www.culturalsurvival.org/node/8194; http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/panama-dam-construction-steps-up-pace, consulta del 16 de enero de 2009).

Como los naso-teribes y los bribríes, los pueblos Ngöbe y Buglé se ven actualmente amenazados por los planes gubernamentales de construcción de represas para la industria hidroeléctrica, así como también por propuestas extractivas de distinta índole. Pese a contar con una legislación especial y al carácter cuasi autónomo del régimen comarcal, concesiones gubernamentales con distintas empresas han puesto en riesgo partes de su territorio, comunidades y poblaciones.

Empero, un estudio del Banco Mundial destaca a este respecto que no todas las tierras ngöbe serían colectivas y que algunas habrían sido o serían incluso heredables (World Bank 2000).

Los ngöbes, como los buglés, se dedican a la agricultura, a la pesca de subsistencia y a la crianza de animales domésticos. Cultivan cacao y café, productos que comercializan para adquirir productos que no producen y hoy consumen, como el azúcar, así como también ropa y útiles escolares.

Por su parte, un estudio de la ANAM revela que la comarca ngöbe-buglé registra la mayor deforestación en el nivel nacional. En 1992 existía una cobertura boscosa de 49%; es decir, 3.695.160 ha. de la superficie total del país, y para el año 2000 esa superficie se redujo a 45% (3.364.591 ha.), lo que representa una merma de 4% o 41.321 ha. por año (http://burica.wordpress.com/2007/09/22/indigenas-ngobe-buglés-devastan-bosques-igual-que-los-latinos/, consulta del 16 de enero de 2009).

LENGUA

Con base en los criterios etnológicos y lingüísticos adoptados, observamos que el Caribe panameño está conformado fundamentalmente por lenguas e individuos pertenecientes a una estirpe Chibcha, cuyo lugar de origen se habría ubicado al norte de los territorios que ahora ocupan, en lo que es actualmente el sureste de Costa Rica y la zona central de Panamá (Constenla 1995). Allí habría comenzado, hace seis mil años, la separación de dos grandes ramas de pueblos hablantes de un proto paya-chibcha; una rama paya –que se dirigió hacia el norte y dio origen a la lengua pech hablada en Honduras (véase el capítulo X)– y otra chibchense hacia el este y el sur, entre 4000 y 1000 a.C. Este período se caracterizó además por la transformación de pueblos de economías recolectoras a agrícolas, y en él habrían aparecido la yuca y el maíz, además de la cerámica en Panamá, cerca del año 3000 a.C (Constenla 1995).

río Magdalena, abarcando desde Cundinamarca hasta la Sierra Nevada de Santa Marta, y cuya parte intermedia se extendía por el departamento de Norte de Santander y la Sierra de Perijá *(ibid.)*.

El proto paya-chibcha habría dado lugar hace entre seis mil y tres mil años a lo que actualmente se conoce como las lenguas ngöbere, buglere, teribe, bribri y kuna, idiomas de los pueblos estudiados en este capítulo.

Del protochibcha se desprenderían, además de una rama paya, a la cual pertenece el pech, tres grandes grupos idiomáticos: vótico –con dos lenguas habladas en Nicaragua y en Honduras–, magdalénico –con hasta nueve lenguas habladas en Colombia–, e ístmico –con hasta 11 lenguas habladas en Costa Rica y Panamá (Constenla 1993). Este último grupo es el que ahora nos concierne.

El grupo ístmico comprende hoy el kuna, en sus diversos dialectos; el teribe, en sus variantes teribe y terraba,

La comunidad de Wala, de la comarca de Wargandi, sería un espacio predominantemente monolingüe kuna. El Consejo Kuna de Wala promueve una suerte de autarquía política, en defensa de su cultura y su lengua: no admite el ingreso de turistas y sólo el de camiones de comerciantes en períodos determinados, los sailas tienen prohibida la instalación de una escuela y su población es mayoritariamente analfabeta. Nadie habla castellano en Wala ni realmente necesita hacerlo, salvo para interactuar con los comerciantes que periódicamente transgreden los linderos claramente establecidos de la comarca (Sevenier 2004b).

En el momento de la invasión europea, las lenguas chibchas se distribuían en cuatro territorios discontinuos: *a)* uno en el noreste de Honduras, de habla paya; *b)* otro, que comenzaba en el sur de la costa caribe nicaragüense y se prolongaba hasta el oeste de Panamá, donde se hablaba el rama (en la actual Nicaragua) y se sucedía una cadena continua de pueblos y lenguas chibchas; *c)* un tercer territorio kuna y de otras lenguas chibchas en lo que hoy es Antioquia, Colombia, y *d)* uno último al este del

y un subgrupo guaymisco, en el que se encuentran el ngöbere (o movere) y el buglere (o bokotá) *(ibid.)*.

La lengua **kuna**, denominada también cuna, tule, dule y dulegaya, es hablada tanto en las tres comarcas kunas y en dos comunidades rurales de Tarkun Yala, como en menor medida fuera de estos espacios, en los centros poblados en los que hoy habita población kuna. Allí, los hijos de los migrantes estarían abandonando el kuna y mudándose al castellano como lengua de uso predominante (World

Bank 2000), aunque también hay evidencias de esfuerzos revitalizadores, sobre todo a partir de la recuperación y animación cultural en la ciudad de Panamá, desde donde también se retransmiten programas en kuna (Sevenier 2004b). En un estudio llevado a cabo el año 2000 se comprobó que a mayor migración, mayor el conocimiento y uso del castellano, y que, producto de ello, en la ciudad de Panamá, 40% de los niños y niñas de la muestra entrevistada no hablaba kuna (World Bank 2000).

En las tres comarcas kunas y en las dos comunidades de Tarkun Yala, la situación no es uniforme. En Kuna Yala los niños aún hablan la lengua ancestral, aunque cada vez se vuelven más bilingües de kuna y castellano *(ibid.),* y algunos incluso aprenden expresiones básicas y vocablos en inglés, por influencia y necesidad de comunicarse con los miles de turistas que visitan las islas de este archipiélago (Sevenier 2004ª y b). En las comunidades de tierra firme, la situación es radicalmente distinta y prevalece el monolingüismo kuna. En términos generales, entre los kunas de las aldeas y de la ciudad existe ya 29% de monolingüismo en castellano, más alto que el de los ngöbes y buglés, pero no más alto que el de los naso-teribes y bribríes. Este es un indicador que marca fundamentalmente el comportamiento verbal de los hombres, pues la mayoría de las mujeres, salvo las de edades entre seis y once años que asisten a la escuela, son monolingües en lengua kuna (World Bank 2000).

Pese a los embates de la globalización y la política uniformizante y civilizatoria del Estado panameño, los kunas han logrado mantener sus ricas manifestaciones culturales y lingüísticas. Por una parte, son poseedores y portadores de un complejo sistema verbal que incluye una variedad de uso coloquial e informal junto a otras variedades de uso formal, complejo y elaborado, empleadas *a)* en la interrelación con el saila y para comprender el sentido y significado de sus cantos y recitaciones, *b)* en otras situaciones rituales, y *c)* en la comunicación con el "nele", o intermediario con el mundo sobrenatural (Moresco 2005).

Algunos mayores kunas también conservarían una forma de escritura pictográfica (Moresco 2005), descubierta en las primeras décadas del siglo XX (Nordenskiold 1938). Pocos serían sin embargo los adultos que pueden hoy explicar el sentido de las formas, representaciones y colores empleados (Moresco 2005).

Los kunas se caracterizan por la manera en la que disfrutan de su lengua, jugando con ella de forma sofisticada, así como bromeando, lo que ha llevado a Sherzer (1991) a referirse a los juegos de habla y el arte verbal kuna, en cuanto los miembros de este pueblo son conscientes de las cualidades estéticas del lenguaje y del papel que juegan estos usos verbales en la comunicación y en la vida cultural kuna. Esto se hace evidente tanto en el habla ritual como en el habla cotidiana, lo que ha llevado a este investigador a concluir que para los kunas la lengua cumple tanto una función estética como otra lúdica, las cuales son semiindependientes de la función referencial o de las funciones transaccionales o puramente informativas *(ibid.).*

El sistema pictográfico kuna ha sido objeto de diversos análisis, que coinciden en caracterizarlo como un método nemotécnico orientado hacia repertorios léxicos específicos y, por lo tanto, privativo de algunos especialistas. Este arte "de la memoria extraordinariamente eficaz" como lo calificara Carlo Severi (1996:48), proporciona una información visual relacionada con el aprendizaje y la transmisión oral. Así, la escritura no reemplaza sino que complementa la palabra (Bartolomé y Barabas 1998:166).

Foto: Yves Picq, *Kuna*.

Dicha escritura habría influido en la producción de los coloridos bordados empleados en la elaboración de la vestimenta tradicional femenina y en particular de las conocidas molas, o paneles decorativos de algodón con aplicaciones en diversos estratos y colores y de diseño geométrico. Esto pese a que las molas habrían sido adoptadas y adaptadas de modelos europeos hace no más de cien años (Sherzer 1994).

La lengua **teribe**, llamada también tiribí, terraba, norteño, quequexque y naso, es hablada en las aldeas naso-teribes y en menor medida en la ciudad de Changuinola.

El idioma teribe atraviesa por una situación delicada, pues luego de más de treinta años de incidencia de una secta religiosa que impulsaba el abandono de esta lengua por parte de sus hablantes, hoy se encuentra en severo riesgo: la mayoría de la población tiene al castellano como su idioma de uso predominante. Ante esa situación, el actual Pru, o rey naso-teribe, impulsa acciones tendientes a la recuperación cultural e idiomática de la población: "Hemos creado un grupo cultural tradicional y escribimos un libro sobre las historias de nuestro pasado. Desgraciadamente, ya que los profesores enseñan sólo en español, nuestros niños no hablan más el Naso, olvidan su lengua materna así como también sus bailes típicos. Quieren cacao moderno y pan, cosas de lo cual casi no tenemos acceso en nuestro territorio" (Sevenier y Bouquemont 2004).

La lengua **ngöbere**, conocida también como movere, guaymí, chiriquí y tolé, es hablada por la mayoría de la población del pueblo Ngöbe, la cual en un muy alto porcentaje (92%) la tiene como materna. Es alta también la proporción de mujeres ngöbes monolingües. Sólo 8% de la población es bilingüe de ngöbere y castellano; el resto es monolingüe (World Bank 2000). Por su parte, existe un sector minoritario de ngöbes que ya no habla su lengua constituido por 9% de la población de entre seis y dieciocho años de edad *(ibid.).*

La lengua **buglere** es llamada también bokotá, bogotá, bobota, bofota, bukueta, norteño, murire, sabanero, veraguás sabanero. Algunos consideran que el bokotá y el buglere son dialectos inteligibles entre sí de una misma lengua, pero los mismos hablantes sienten que no es fácil entenderse entre buglés y bokotás (www.native-languages.org). Como en el caso del ngöbere, el buglere sigue siendo transmitido generacionalmente, y una alta proporción de la población conserva y emplea el idioma en su vida cotidiana, en los territorios en los que habitan bokotas y buglés.

Ngöbes y buglés salen poco de sus comarcas o asentamientos y no tienen tanto contacto con la sociedad hispano-hablante, como sí es el caso, por ejemplo, de los kunas. No obstante, este contacto va en aumento, producto tanto del turismo como de la incursión en su territorio de compañías extractivas.

Finalmente, la lengua **bribri** mantendría en Panamá la misma estabilidad relativa que caracteriza al bribri en Costa Rica, sería hablada por la mayoría de sus miembros, diferenciándose en este sentido de los problemas de retracción que marcan a su vecina naso-teribe.

En términos generales, la población panameña está compuesta por 83% de monolingües hispano-parlantes y por 15% de población bilingüe de castellano y otras lenguas. Únicamente 2% de la población nacional no habla el castellano (World Bank 2000).

Uno de cada cinco indígenas no habla castellano, y aproximadamente un cuarto de la población ngöbe-buglé

y kuna está compuesta de individuos monolingües en lengua indígena, dato último que contrasta con la situación de los emberá, pueblo en el cual sólo 2% está compuesto por monolingües de lengua indígena *(ibid.).* Como se ha señalado, esta situación parece ir de la mano, de un lado, con la mayor permanencia continua en la comunidad y, de otro, con la migración hacia los centros urbanos. Así, las mujeres, quienes permanecen más en la comunidad, tienen mayor y mejor conocimiento del idioma ancestral; *grosso modo*, dos mujeres indígenas por cada hombre serían monolingües en lengua indígena. Salvo el caso de los niños de seis a once años de edad, la posibilidad de hablar castellano en la comunidad indígena disminuye con la edad *(ibid.).*

EDUCACIÓN

Todas las lenguas indígenas del Caribe panameño cuentan hoy con alfabeto reconocido y con algunos textos escritos, que podrían ser utilizados en la educación. Sin embargo, los servicios educativos en lengua propia llegan fundamentalmente a población kuna y ngöbe-buglé, aunque no a todos los niños y adultos que asisten a programas educativos formales. Los más favorecidos históricamente por los programas de educación bilingüe han sido los kunas, quienes han recibido cooperación de diversas fuentes, a través de su instituto de cooperación dependiente del Consejo General Kuna.

Los kunas tienen la mayor escolaridad promedio de toda la población indígena (seis años), frente a los ngöbe-buglés con la menor (tres años). La cobertura escolar entre los indígenas es insuficiente, sobre todo en los niveles de educación inicial (14%) y educación secundaria (16%), siendo todavía muy pocos los que asisten a la universidad. Los kunas son los que más cuadros profesionales han logrado formar.

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) no ha merecido la suficiente atención del gobierno panameño, aunque la existencia de programas oficiales de esta índole se remonta a la década de 1970. Mientras que los educandos indígenas son 10% de la población escolar en el nivel nacional de entre cinco y veinticuatro años de edad, este sector recibe únicamente 5% de la inversión anual nacional en educación *(ibid.).* Por su parte, el castellano constituye la lengua predominante de la educación, incluso entre los indígenas, aunque en el estudio citado 15% de los educandos reconoció hablar la lengua indígena en el aula y en clase en la educación primaria *(ibid.).* Según este mismo diagnóstico: "Una educación bilingüe en el nivel de educación primaria debería promoverse allí donde fuera necesaria, para ayudar a los estudiantes indígenas monolingües a hacer la transición hacia el mundo hispano hablante, y eventualmente escapar de la pobreza" (World Bank 2000:13, la traducción del original inglés es mía).

Según el Ministerio de Educación, la EIB es concebida como un proceso educativo que responde a los conflictos existentes en las sociedades multiculturales. Lleva a los individuos de distintas culturas de un país mucho más allá de la tolerancia y de la coexistencia pacifica, ubicándonos en una sociedad de convivencia y trueque de valores en equidad social e igualdad de condiciones. Se dirige a la construcción de una sociedad plurilingüe y pluricultural, el reconocimiento mutuo y el respeto de la diversidad cultural étnica y lingüística (www.mineduc.gob.pa/EDJA, consulta del 19 de enero de 2009).

BIBLIOGRAFÍA

ASPECTOS GENERALES Y VENEZUELA CARIBEÑA

Alvarez, J. 2003. "Hacia una gramática pedagógica para la revitalización del idioma paraujano/añu". Ponencia presentada en el XXII **Encuentro Nacional de Docentes e Investigadores de la Lingüística.** Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda-Instituto de Tecnología Alonso Gomero, Santa Ana de Coro.

Allais, M.L. 2004. "Población indígena de Venezuela según los censos oficiales". Conferencia en la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. Documento inédito.

———. 2007. "Análisis del Censo Indígena 2001". Documento inédito del Instituto Nacional de Estadísticas.

Arango Ochoa, R. y E. Sánchez Gutiérrez. 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia. En el umbral del nuevo milenio**. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación – Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord..). **Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF/PROEIB Andes.

Dupouy, W. 1958. "Noticias de los indios Japrería". **Antropológica** 4:1-16.

Goulet J.G. y M.A.Jusayu.1978. **El idioma guajiro; sus fonemas, su ortografía, su morfología.** Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Jahn, A. 1927. **Los aborígenes del Occidente de Venezuela.** Caracas: Litografía y Tipografía del Comercio.

Jaramillo, O. 1984. **Etnografía de Colombia, Hoya del Catatumbo y Serranía de Perijá. Indígenas Bari y Yuko-Yukpa.** Bogotá: ICAN-Colcultura.

———. 1987. "Yuko-Yukpa" en F. Correa y X. Pachón (eds.) **Introducción a la Colombia amerindia.** Bogotá: ICAN / Colcultura. 75-82.

Mansen, R. y D. Captain. 2000 "El idioma wayuu (o guajiro)" en M. S. González de Pérez y Mª L. Rodríguez de Montes (eds.) **Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva.** Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 795-810.

Mosonyi, E. 2000. **La situación de las lenguas indígenas de Venezuela**. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.

Patte, M.F. 1978. "Étude Phonologique de la Langue Añu (Paraujano) Parlee dans la Région de Sinamaica (Vénézuéla)". **Amerindia** 3: 57-83.

Perrin, M. 1980. **El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros.** Traducción de Fernando Núñez. Caracas: Monte Avila Editores,

Ruddle, K. 1977. "El sistema de autosubsistencia de los indios yukpa". **Montalbán.** vol. 6, 559-738. (Caracas).

Ruddle K. y Wilbert, J. 1983. "Los Yukpa".en W. Coppens (ed.) **Los aborígenes de Venezuela. Vol. 2,** Monografía, No. 29. Caracas: Fundación La Salle. 32-124.

COLOMBIA CARIBEÑA

Aguirre, D. 1993. "Lenguas vernáculas sobrevivientes en P. Leyva (ed.) **Colombia Pacífico. T I**. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente "José Celestino Mutis". FEN. 311-325.

Arango, R. y E. Sánchez. 2004. **Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio**. Bogotá: DNP.

Atlas en DVD. 2009. Complemento de I. Sichra (coord.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. UNICEF/PROEIB Andes.

Bodnar, Y. 2000. "La Educación Indígena en Colombia" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas Indígenas de Colombia. Una visión descriptiva**. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 811-821.

Broadbent, S. 1964. **Los chibchas. Organización socio-política**. Bogotá; Universidad Nacional de Colombia. Serie Latinoamericana. Bogotá, Imprenta Nacional.

De Friedemann, N. 1983. **Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Del Castillo, N. 1982. **Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Hoyos, M. 1996. "El embera del Río Napipí". Tesis de posgrado en Etnolingüística, Universidad de los Andes. Bogotá.

Jaramillo, O. 1987 Barí en Introducción a la Colombia Amerindia. http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/bari.htm

Landaburu, J. 1993. "Conclusiones del seminario sobre clasificación de lenguas indígenas de Colombia" en M.L. Rodríguez de Montes (comp.) **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia.** Bogotá: Biblioteca Ezequiel Uricoechea. Instituto Caro y Cuervo. 313-330.

Llerena, R. 1987. **La lengua Cuna**. Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Indígenas. Universidad de los Andes.

Martinus, F. 1999. "The origin of the adjectival participle in *Papiamentu*" en K. Zimmermann (ed.). **Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa**. Madrid: Biblioteca Ibero-Americana. 231-250.

Megenney, W. 1986**. El palenquero un lenguaje post-criollo de Colombia.** Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Meisel, A y G. Pérez. 2006. **Geografía física y poblamiento en la Costa Caribe colombiana.** En **Documentos de Trabajo sobre Economía Regional.** Cartagena: Banco de la República, CEER.

Meléndez, M. 2000. "Lenguas aborígenes de las Serranías Perijá y Motilones" en M.E. González de Pérez y M.L. Rodríguez de Montes (coords.) **Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva.** Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 707-708.

O'Flynn, C. 1996. **Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo sanandresano**. Bogotá: Universidad de los Andes, CCELA.

Pardo, M. 1987. **"**Indígenas del Chocó" en R. Pineda (dir.) **Introducción a la Colombia Amerindia.** Edición original: Bogotá: Editorial Presencia, Instituto Colombiano de Antropología. Consulta en línea: http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/index.htm en Agosto de 2008.

Pardo, M. y D. Aguirre. 1993. "Dialectología chocó" en M.L. Rodríguez de Montes. (comp.) **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia**. Bogotá: Biblioteca Ezequiel Uricoechea. Instituto Caro y Cuervo. 269-312.

Patiño-Roselli,C. 1991. **Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Pérez van Leenden, F. 1997. **Wayunaiki: Estado, sociedad y contacto**. Maracaibo: Universidad de la Guajira. Universidad del Zulia.

Pérez-Tejedor, J.P. 2004. **El criollo de Palenque de San Basilio: Una visión estructural de su lengua**. Bogotá: Universidad de los Andes.

Perl, M. 1999. "Problemas actuales de la estandarización del papiamentu" en K. Zimmermann (ed.). **Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa**. Madrid, Biblioteca Ibero-Americana. 251-260.

Quilis, A. 1996. "La lengua española en Filipinas" en M. Alvar (dir.) **Manual de dialectología hispánica. El español de América**. Madrid: Ariel. 233-243.

Robayo, C. 1990. "Investigación y asesoría en lingüística para las escuelas yuko". Informe de investigación. Medellín: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes.

Rodríguez de Montes, M.L. (comp. y ed.). 1993. **Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia.** Ponencias presentadas en el Seminario-Taller realizado en el Instituto Caro y Cuervo. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Romoli, K. 1987. **Los de la lengua cueva.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Ediciones Tercer Mundo.

Triana y Antorveza, H. 1997. **Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV-XIX).** Tomo I: Estudio Preliminar. Biblioteca Ezequiel Uricoechea. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Trillos, M. 2002. **Ayer y hoy del Caribe Colombiano en sus lenguas**. Bogotá: Observatorio del Caribe-ICFES.

———.2003. **Pasión y vida de las lenguas colombianas.** Colección Colombia Ciencia y Tecnología. Vol. II. Bogotá: Colciencias

———. 2005. **Lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Una perspectiva histórico-comparativa.** Bogotá: Universidad de los Andes.

———. 2006. "Fronteras y límites lingüísticos en el Caribe colombiano" en A. Abello. **El Caribe en la nación colombiana.** Memorias. Bogotá: Museo Nacional de Colombia – Observatorio del Caribe.

Varios. 2000. **Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena (Tomo II**/ Edición original: Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Consulta en línea: http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geograf2/indice.htm consultado en agosto de 2008.

Varios. 2000**. Geografía humana de Colombia, Región Andina Central (Tomo IV, volumen III)** Edición original: Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Consulta en línea: http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geoco4v3/indice.htm consultado en agosto de 2008.

PANAMÁ CARIBEÑO

Bartolomé, M. y A. Barabás. 1998. "Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los kuna de Panamá". **Alteridades** 8(16). 159-174.

Castillo, B. 2007. "La participación política de los pueblos indígenas en Panamá: una visión desde dentro" en Instituto Interamericano de Derechos Humanos (ed.) **Estudios sobre participación política indígena. Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá y Perú**. San José: IIDH. 111-138.

Constenla, A. 1993. "La familia chibcha" en M.L. Montes (ed.). **Estado actual de las lenguas indígenas de Colombia**. Ponencias presentadas en el seminario-taller realizado en el Instituto Caro y Cuervo (febrero 10, 11 y 12). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 75-125.

———.1995. "Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento pasado de sus hablantes". **Boletín del Museo del Oro**. 38-39. 13-56.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y El Caribe) y BID (Banco Interamericano de Desarrollo). 2005. **Los pueblos indígenas de Panamá. Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2000**. Santiago de Chile: CEPAL.

Kam, Jorge. S.f. "La revolución tule de 1925. La república de los hombres". Mimeo.

Mezúa, F.; J. Bernardo y A. Alvarado. 2003. **Iniciativa de orientación general para el desarrollo estratégico de los pueblos indígenas**. Panamá: RUTA. Unidad regional de asistencia técnica. Mimeo.

Moresco, M. 2005. "I cuna do Panama". Latinoamerica.online. www.http:// www.latinoamerica-online.info/soc05/indigeni05_moresco_cuna.html

Nordenskiold, E. 1938. **An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians**. Gotemburgo: Goteborgs Museum.

Picón, C.; J. Alemancia e I. Golcher. 1998. **Pueblos indígenas de Panamá: hacedores de cultura e historia**. Panamá: UNESCO.

Quesada, M. 1983. "Dermatoglìficos en 2 poblaciones indígenas guaymi de Costa Rica". **Revista de Biología Tropical**. Nov. 31 (2). 269-275.

Sevenier, G. 2004a. "The Kunas of the San Blas archipelago of Panama: an autonomous warrior tribe". http://gsevenier.online.fr/kunacultureeng.html.

———. 2004b. Hiden "Face of the Kuna World : Wuala, a little village of the Comarca Wargandi, Panama". http://gsevenier.online.fr/kunawualaeng.html.

Sevenier, G. y J. Bouquemont. 2004. "El rey de la tribu naso-teribe, Tito Santa Ana, Río Teribe, Panamá". En www.bocas.com/odesen. Consulta 10.01.09.

Severi, C. 1996. **La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia**. Quito: Abya Yala.

Sherzer, J. 1991. **Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through Its Discourse**. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture No. 21. Cambridge: Cambridge University Press.

———.1994. "The Kuna and Columbus: Encounters and Confrontations of Discourse". **American Anthropologist**. 96(4). 902-924.

Stanley Icaza, J. s.f. "A 80 años del secreto de la serpiente". En www.latinoamerica-online.com/info/soc05/indigeni05.09.icaza_kuna.html. Consulta 04.01.09.

Torres, R. de Arauz. 1999. **Panamá indígena**. Panamá: Biblioteca de la Nacionalidad. Autoridad del Canal de Panamá.

World Bank. 2000. **Panama Poverty Assessment. Priorities and Strategies for Poverty Reduction**. Washington, D.C: WB.

Foto: Nicolai Schäfer, *Coconut* / wikimedia.org

BAJA CENTROAMÉRICA

FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones, con el asesoramiento de Arja Koskinen y con base en Ethnologue (2006).

ASPECTOS GENERALES

ARJA KOSKINEN

INTRODUCCIÓN

El istmo centroamericano comprende siete países, 10 fronteras políticas y casi 35 millones de habitantes. En una extensión de 533.000 km^2 se asientan sociedades multiculturales y multilingües que albergan grupos indígenas, afrocaribeños, mestizos y blancos. Centroamérica comparte la característica común geográfica de valles o tierras bajas en sus costas atlántica y pacífica, tierras y montañas altas en su corredor central, bosques tropicales con variedad de flora y fauna.

Estas características geográficas propiciaron procesos socioculturales particulares. Así, la influencia del inglés y de los pueblos afroamericanos es mayor en las tierras costeñas caribeñas, y con ellos la de lenguas criollas (creoles) caribeñas, además de los pueblos nativos. El cinturón del Pacífico es aún el núcleo de la población hispano hablante. Los pueblos nativos de las tierras altas centrales se han hispanizado considerablemente, pero aún se mantienen algunos enclaves indígenas, como el de los pueblos Bibri y Cabécar en Costa Rica. Otros pueblos, en cambio, se han hispanizado al grado de casi de perder sus lenguas, como el Jicaque o el Lenca, o hasta desaparecer como el Matagalpa, el Subtiaba, el Monibo o el Chorotega.

Centroamérica puede dividirse en dos áreas culturales y lingüísticas: Mesoamérica y Baja Centroamérica. La primera comprende parte de México y de Centroamérica, y dentro de ésta se incluye la costa del Pacífico de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Nicoya (Costa Rica). Se entiende como Baja Centroamérica a la zona cultural y lingüística ubicada en el Atlántico de Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá.

En este capítulo se presenta una mirada más amplia de Baja Centroamérica, que abarca los países de Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador y Honduras. El capítulo IX (Caribe) también incluye seis de los ocho pueblos indígenas asentados en Panamá que habitan en las cercanías de las costas del Caribe son identificados como caribeños.

Según el Segundo informe sobre desarrollo humano en Centroamérica y Panamá (PNUD 2003b), la región presenta severas fracturas regionales en su desarrollo humano:

- Brechas en logros del desarrollo humano entre países; en el istmo coexisten dos (o tres, si se incluye a Belice) países líderes de América Latina y cuatro que ocupan varios de los últimos lugares en el hemisferio.
- Brechas territoriales internas en todos los países. A la par de enclaves modernos en capitales y ciudades principales, existen vastas zonas pobres y de baja productividad, usualmente las zonas rurales y las fronterizas.
- Múltiples y amplias brechas entre grupos sociales: entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres, entre indígenas, afrocaribeños y no indígenas, por ejemplo. Estas brechas de equidad han generado una extensa pobreza y han excluido a las mayorías del acceso a servicios sociales y a los beneficios del desarrollo.
- Brechas en el desempeño económico, políticas y marcos jurídicos.
- Una desarticulación física y cultural de la zona atlántica centroamericana, la de mayor extensión y riqueza biológica con respecto a la zona pacífica, donde reside la mayor parte de la población.
- Fragilidad y vulnerabilidad social y ambiental de las sociedades centroamericanas. Las principales ciudades e infraestructura física y económica están en zonas de alto riesgo y la pobreza rural más severa se concentra en zonas críticas para el abastecimiento de agua y la preservación de la biodiversidad regional.

DEMOGRAFÍA

El año 2003, la población de Centroamérica era cercana a 38.700.000 habitantes, y se estima que en 2015 alcanzará los 49.400.000. Este crecimiento se asocia a cambios en la estructura por edad y a la urbanización, factores que ejercen una fuerte presión en términos del acceso a servicios y, en general, a las oportunidades de desarrollo humano. Así por ejemplo, la población en edad escolar pasó de 5.900.000 en 1970 a 11.500.000 en 2000. Para el adecuado manejo de esta presión es clave la presencia de instituciones y políticas públicas que, con un marco más amplio de recursos y un uso más eficaz de los mismos, asuman los efectos del crecimiento poblacional, mediante el aumento de la oferta escolar, los programas de generación de empleo y la atención de la salud de grupos específicos (PNUD 2003b).

Los pueblos indígenas y afrodescendientes del área de Baja Centroamérica presentada en este capítulo del Atlas por países, son los siguientes:

- En Panamá: Bokota, Bribri, Buglé, Kuna, Embera y Wounana, Ngöbe, Teribe y la población afrodescendiente.

FUENTE: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 64. @derechos reservados

- En Costa Rica: Bribi, Cabecar, Guaymí, Guatuso, Boruca, Huetar, Teribe y la población afrodescendiente.
- En Nicaragua: Rama, Miskitu, Sumu (Mayangna y Ulwa), Garífuna, Creole (kriol), Nahoa, Matagalpa, Chorotega y Xiu-sutiava.
- En Honduras: Garífuna (Garínagu), Negro de habla creole/inglés, Lenca, Ch'orti', Tolupán o Jicaque, Pech, Tawahka, Miskitu y Nahoa.
- En El Salvador: Pipil, Lenca y Cacaopera.

En 2000, la población indígena de Centroamérica se estimó entre seis y siete millones de personas. El siguiente cuadro muestra las cifras de población indígena, según los censos y según otras fuentes, en los países de Baja Centroamérica, incluyendo en esta área Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras y El Salvador.

Cuadro X.1 **Población nacional e indígena en el área Baja Centroamérica, según última ronda de censos**

PAÍSES	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA SEGÚN CENSOS	PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA SEGÚN CENSOS %	POBLACIÓN INDÍGENA SEGÚN OTRAS FUENTES	PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA SEGÚN OTRAS FUENTES %	REFERENCIAS Y OBSERVACIONES
Costa Rica	3.810.179	63.876	1,7			*
El Salvador	5.744.113	11.488	0,2	550.000	9,57	**
Honduras	6.076.885	427.943	7,04	840.000 – 1.050.000	12,0-15,0	***
Nicaragua	5.142.098	292.244	5,68	534.300	10,39	
Panamá	2.839.177	285.231	10,03	285.000	10,03	*
Total población Baja Centroamérica	**23.612.452**	**1.045.769**	**4,42**			

** Grünberg (2002) propone 500.000 a 600.000 indígenas. Dice este autor: "Uno de los fenómenos más interesantes en Centroamérica es el resurgimiento de los movimientos indígenas en El Salvador, abarcando un tercio del espacio físico del país de apenas 21.000 km^2 y una cantidad entre 500 y 600.000 campesinos salvadoreños de tradición Nahua-Pipil, Lenca o Cacaopera, en una población total de más de 6 millones de habitantes, lo que representa entre el 7 y 9% de la población total".
*** "Perfil de pueblos indígenas y negros de Honduras", publicado en 2002, y Federaciones de los pueblos indígenas.
*** Las cifras de Costa Rica y Panamá no incluyen la población afrodescendiente.
FUENTE: Atlas en DVD (2009) y fuentes citadas.

En prácticamente todos los países del área, la cifra oficial del porcentaje de población indígena que habita en cada país no coincide con los estimados que establecen las propias comunidades afrodescendientes e indígenas. Esto ocurre por factores que tienen que ver con procedimientos o instrumentos inadecuados de censo y subregistro. También por factores relacionados con la autodeterminación (también denominada autoadscripción o pertenencia) de las personas durante los censos ya que, en las circunstancias de desprestigio social y discriminación existentes hacia estos pueblos, se esconde la identidad propia. Esta discrepancia en mediciones porcentuales es una tarea por resolver; la superación del subregistro de personas afrodescendientes e indígenas en los censos y la visibilidad estadística de éstos y otros grupos vulnerables es una actual preocupación internacional.

CULTURAS Y SOCIEDADES

Las poblaciones indígenas han sufrido una larga historia de discriminación y desigualdad. Esto lo ilustran con claridad los indicadores de pobreza y analfabetismo. Aunque el nivel general de alfabetización es muy alto en Costa Rica y Panamá, la población indígena tiene porcentajes bastante menores que la no indígena (diferencias de 15 y 30%, respectivamente). En Nicaragua se observan menores diferencias entre ambos grupos y destaca un nivel general de alfabetización bajo.

Las lenguas y culturas de Centroamérica se extienden desde Yucatán y Chiapas (México) hasta el archipiélago de Kuna Yala (Panamá). Su presencia es masiva en los altiplanos y las tierras bajas del Petén, en Guatemala, y se va dispersando al descender hacia Honduras, El Salvador y Nicaragua. Los pueblos indígenas del sureste habitan las tierras bajas de la vertiente caribeña, en las montañas de Talamanca (Costa Rica) y en varios enclaves del centro de Honduras. El pueblo Lenca, que vive en las montañas del occidente de Honduras y en el oriente de El Salvador, se asienta en un espacio de transición entre las culturas indígenas mesoamericanas y las del sureste centroamericano. El pueblo Garífuna vive en las costas de Belice y Honduras y en la Costa Caribe Nicaragüense. Los afrocaribeños se ubican a lo largo de la costa caribeña de la región centroamericana.

El sistema de economía neoliberal imperante ha forzado a los pueblos indígenas y afrodescendientes de Centroamérica a desarrollar una estrategia de defensa de sus tierras y territorios. Desde 1980, se ha prestado gran atención a la lucha sociopolítica moderna de los pueblos indígenas, la cual es conocida como resistencia. En Baja Centroamérica, esta resistencia contemporánea indígena, así como los movimientos de revitalización, han aparecido en la esfera pública como fuerzas políticas que piden básicamente el reconocimiento de los derechos, la tierra y la cultura indígenas. Los pueblos indígenas han exigido cambios políticos y reformas constitucionales en sus respectivos países. Para comprender los problemas de los afroamericanos y los pueblos indígenas a lo largo de las Américas, es necesario echar una mirada a la recién pasada historia y al periodo colonial.

La resistencia contemporánea afroamericana e indígena ha ocurrido al mismo tiempo que los cambios sociopolíticos y socioeconómicos que han tenido lugar en América Latina.

El periodo de las luchas izquierdistas contra gobiernos dictatoriales o conservadores en América Latina acabó con la caída del Comunismo a finales de los años ochenta. Esto hizo que la lucha de los grupos de izquierda decayera. Los gobiernos de países centroamericanos empezaron a firmar tratados de paz con los grupos opuestos y los grupos izquierdistas fueron incorporados en la vida política de su país.

Durante la segunda mitad de los años ochenta y la primera mitad de los noventa, se legislaron nuevas reglas de la economía política. Por ejemplo, la privatización se volvió prioridad. Se privatizaron tierras y todos los servicios públicos. Se pusieron tierras nativas y territorios en manos de empresas privadas sin consultar a los pueblos afectados. La mano de obra barata fue empleada en los países en vías de desarrollo y se establecieron las fábricas extranjeras y el mecanismo de la maquila.

En el período de pacificación centroamericana y aplicación de la nueva economía política internacional, los grupos afroamericanos e indígenas surgieron en la arena pública como una nueva fuerza política. Varios grupos de descendientes indígenas y africanos se manifestaron públicamente con demandas por sus tierras y su expresión cultural. En Centroamérica, se hizo frecuente la movilización de comunidades indígenas a las capitales y las ciudades: miskitus, ramas y sumus en la Costa Caribe de Nicaragua; los lencas, peches, tawahkas, chortis, mayas, miskitus y garínagus del oeste, sur y las áreas norteñas de Honduras.

Al mismo tiempo, la movilización popular de descendientes afroamericanos se hizo importante en los diferentes países a lo largo de Centroamérica y América del Sur. Entre ellos estaban la comunidad de los garínagus en Guatemala, Belice, Honduras; la comunidad creole o kriol de Nicaragua y las organizaciones negras en Costa Rica, Panamá, las Islas del Caribe, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela y Brasil. Esta nueva movilización de los

descendientes de los indígenas y africanos creó organizaciones enteras de solidaridad dentro de las esferas rural y urbana y a lo largo del continente, lo que les ayudó a tomar conciencia de sus derechos y a defenderlos.

El aumento de la conciencia de identidad fue otro elemento importante que ayudó a las comunidades indígenas y afrodescendientes en la lucha por sus derechos. La preparación para la conmemoración del V Centenario del arribo de Cristóbal Colón a las Américas aumentó el conocimiento del pueblo indígena de su identidad y sus derechos. La movilización continental más grande celebrada por los pueblos indígenas y afroamericanos en 1992 a lo largo del continente ayudó a reflexionar sobre su historia, sus valores culturales, asì como a ver el pasado evaluando la política empleada por los colonos europeos en las Américas (Winn 1993: 269). La marginación de los pueblos nativos por parte de los gobiernos, la toma constante de sus tierras, se volvieron algunos de los problemas importantes que crearon el ambiente para la reaparición de los indígenas y afroamericanos en la movilización pública para exigir sus derechos en sus respectivos países.

Los nuevos datos de antropología política sostienen que los orígenes y la formación de la marginación de los afroamericanos e indígenas comenzó desde el tiempo de la Conquista y el periodo colonial en las Américas (Winn 1993; Polanco 1997). Peter Winn considera que la composición de la sociedad latinoamericana y la cultura sociopolítica en las Américas era "un legado de la experiencia colonial" (Winn 1993: 40). El americano nativo y las personas afroamericanas fueron vistas por los conquistadores europeos y colonizadores como unas sociedades de salvajes que necesitaban ser cristianizados y civilizados, lo cual significaba ser adoptadas en la religión y las culturas europeas (*op. cit.*: 242).

Fuente: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica.* Norman: University of Oklahoma Press, 17. @derechos reservados

PARTICULARIDADES SUBREGIONALES

El Salvador. Un estudio reciente definió a los indígenas de El Salvador como "pueblos o agrupaciones mayoritariamente rurales con fuerte ascendencia indígena y autodefinidos como indígenas". Una encuesta efectuada en 2001 detectó 67 comunidades en las cuales se observaba la persistencia de rasgos y prácticas culturales indígenas. El estudio también identificó tres pueblos: Nahua/Pipil, Lenca y Cacaopera. Las lenguas lenca y cacaopera no sobreviven lingüísticamente; la lengua nahua o pipil es hablada por algunos ancianos y sólo en familia (PNUD 2003b).

Honduras y Nicaragua. En estos dos países confluyen pueblos y culturas en forma mucho más marcada que en el resto del área. En Honduras, los garífunas se extienden a lo largo de la costa caribeña hasta la desembocadura del río Sico o Tinto, distribuidos en 43 pueblos y aldeas. En las islas de la Bahía habitan grupos afrocaribeños, hablantes de creole de base inglesa. Los pueblos Lenca y el pueblo Tolupán o Xicaque están distribuidos en 28 tribus, en los municipios de Yoro, Olanchito, Victoria, Negrito, Yorito, Orica y Morazán; la mayoría de ellos ya no habla su lengua. El pueblo Pech o Paya habita en el oriente de la Moskitia hondureña y el noroeste del departamento de Olancho, en 12 comunidades. El pueblo Tawahka o Sumu vive en el interior de la Moskitia hondureña, en siete comunidades. El pueblo Miskitu se asienta ampliamente sobre la Moskitia de Nicaragua. En las tierras bajas de la costa caribeña de ese país conviven miskitus, sumus, ramas, garífunas y afrocaribeños. En el centro y el occidente se ubican algunos pueblos de tradición cultural mesoamericana: Nahua, Nicarao, Subtiaba y Matagalpa, los cuales, también, pueden caracterizarse como campesinos de tradición indígena.

Foto: wikimedia.org

Costa Rica y Panamá. Los pueblos indígenas de estos países tienen un importante rasgo en común: en su mayoría habitan en territorios delimitados, reconocidos por el Estado y ubicados en el trópico húmedo. En Costa Rica existen 22 territorios indígenas pertenecientes a los pueblos Maleku, Cabécar, Bribri, Térraba, Boruca, Guaymí, Huetar y Chorotega. Estos dos últimos pueblos muestran un grado tan fuerte de aculturación que se los puede considerar como campesinos de tradición indígena. En Panamá, la comarca indígena Kuna Yala quedó legalmente establecida en 1953, luego de largas luchas con el Estado. En 1983 se estableció la comarca Emberá-Wounaan y, más recientemente, la comarca kuna de Madungandi (1996), la Ngöbe-Buglé (1997) y la de Wargandi (2000). El pueblo Naso Teribe lucha todavía por una comarca propia en la zona del río Sixaola, en la frontera con Costa Rica. En las tierras indígenas del Darién se localizan 81 comunidades de más de cinco casas, agrupadas en 20 "zonas de subsistencia". Hay traslapes entre los territorios abarcados por las diferentes "zonas", y las comunidades involucradas pertenecen a tres pueblos diferentes: Emberá, Wounaan y Kuna.

En el análisis de los datos estadísticos poblacionales de Honduras, se observa que este país tiene uno de los más elevados índices de crecimiento humano del istmo centroamericano (2,3-2,6%) y que la proporción de población joven es alta, llegando a 40-42% la cantidad de personas menores de quince años (UNFPA 2005), con una edad media poblacional de dieciocho-veinte años. Más de 40% de la población total está en edad escolar. Se anota además que Honduras, junto con Haití y Guatemala, es el país de la región con menores índices de urbanización en todo el contexto latinoamericano y que tiene un alto índice de emigración internacional, siendo México y Estados Unidos los principales destinos de movilización (*ibid.*). También es una característica de ambos países una distribución equitativa poblacional entre hombres y mujeres, llegando a ser casi de 50-50% (datos UNFPA 2003).

Por otra parte, según análisis de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (Rangel 2005) y de múltiples estudios existentes, las poblaciones afrodescendientes e indígenas integran el sector con mayor índice de pobreza en Honduras, así como en el resto de países del continente, contando con los indicadores económicos más bajos, escaso reconocimiento cultural y bajo o nulo acceso a instancias de decisión. En Honduras, de 53% de personas en el país viviendo en situación de pobreza, la mayoría pertenece a los grupos afrohondureños e indígenas.

El Informe de Desarrollo Humano del PNUD Honduras 2006 plantea un alto índice de desarrollo en varios municipios de la costa caribe, donde habitan principalmente garífunas, miskitus y afrodescendientes. Se podría pensar que en dichas áreas estos pueblos gozan de mejores condiciones de calidad de vida pues son quienes primordialmente se dedican a la actividad que brinda mayores beneficios económicos: la pesca de langosta. No obstante, este aparente progreso es opacado por el hecho de que esta actividad ocurre sólo por temporadas y se maneja de tal manera que deja secuelas funestas en las comunidades, por ejemplo un alto porcentaje de personas lisiadas por síndrome de descompresión inadecuada (Tassi 2004).

En años recientes, los pueblos indígenas y afrodescendientes se han convertido en actores sociales y políticos que reivindican para sí el derecho de autoadscripción, llamándose pueblos, naciones o comunidades étnicas con derechos inéditos hace veinte o treinta años. Se han creado organizaciones diversas y heterogéneas, que reflejan la amplia variedad de condiciones demográficas, económicas, sociales y culturales de estas comunidades. Aunque en muchos casos enfrentan problemas similares, relacionados sobre todo con la protección de su patrimonio natural y cultural, las soluciones que adoptan son tan variadas como sus propias tradiciones y los contextos políticos en que se desenvuelven en cada uno de los países.

Con el tiempo se vio la necesidad de crear un organismo para todos los indígenas de Centroamérica, para tener más fuerza ante los estados. El Consejo Indígena de Centro América (CICA) fue instalado formalmente en 1995, con un plan estratégico, que abarca el fortalecimiento de procesos de concertación de las estructuras propias de los pueblos indígenas y acciones encaminadas al logro del desarrollo de los mismos. El CICA se define como órgano propio de los pueblos indígenas de la región y tiene su sede regional en San José y está integrado por siete consejos nacionales.

La agenda prioritaria del CICA se puede resumir en las siguientes siete áreas: derechos indígenas, identidad y cultura,

economía indígena, seguridad alimentaria, comunicación e información, fortalecimiento organizativo, mujer indígena, e integración centroamericana desde la perspectiva indígena.

Consejos nacionales miembros del CICA:

BENIC	Consejo Indígena Nacional de Belice
CDPM	Comité para el Decenio del Pueblo Maya de Guatemala
CCNIS	Consejo Coordinador Nacional Indígena de El Salvador
COONAPIP	Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá
MNICR	Mesa Nacional Indígena de Costa Rica
MIN	Movimiento Indígena de Nicaragua
CONPAH	Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras

La población afrodescendiente está organizada en el plano centroamericano en la Organización Negra Centroamericana (ONECA), una red de organizaciones afrodescendientes de Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Belice, Honduras, Guatemala y la diáspora centroamericana que vive en Estados Unidos. Entre otros, es miembro del Comité Consultivo del Sistema de la Integración Centroamericana (CC SICA) como también del Foro de la Sociedad Civil en Ambiente y Desarrollo (FOSCAD).

FUENTE: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 98. @derechos reservados

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

Las familias lingüísticas en las que se reparten las lenguas presentes en el territorio presentado aqui son la familia Jicaque, la familia Misumalpa, la estirpe Chibcha, la familia Chocó, la familia Yuto-nahua, la familia Maya, la familia Arawak y la familia Lenca. La que tiene mayor número de miembros y está distribuida de manera más amplia en el área, en Costa Rica, Nicaragua, Honduras y Panamá, es la familia Chibcha.

Entre las lenguas vivas, las que tienen mayor número de hablantes son el miskitu (ciento veinticinco mil o más), el guaymí (alrededor de ciento doce mil) y el kuna (cincuenta mil o más). Con poblaciones que van de cinco mil a quince mil hablantes, se sitúan, entre otros, el sumu, el bribri y el cabécar. Las demás tienen menos de tres mil. Muy próximo a la extinción está el rama, y el boruca ya está extinto (Constenla 2004).

Se conocen datos directamente recogidos –si bien de naturaleza muy variada– de las siguientes 10 lenguas extintas: lenca del El Salvador (familia Lenca), jicaque del Palmar (familia Jicaque), cacaopera, matagalpa (familia Misumalpa), dorasque, chánguena, atanques, muisca, duit (estirpe Chibcha). Otras lenguas extintas, como el huetar y el quepo de Costa Rica, el cueva de Panamá, el nutabe y el malibú de Colombia, se conocen tan sólo por medio de vocablos conservados en crónicas de la época de la Conquista y la Colonia o en variedades del castellano actual, como elementos de sustrato (*ibid.*). En cuanto al lenca de Honduras, según la mayoría de las fuentes (por ejemplo, Constenla 2004), ya está extingido, pero hay información de la existencia de aproximadamente 10 hablantes.

FAMILIA CHIBCHA

Las lenguas de la familia lingüística Chibcha en Baja Centroamérica son las siguientes:

Guaymi o Ngöbere	Panamá y Costa Rica
Kuna	Panamá
Buglére	Panamá y Costa Rica
Teribe	Panamá y Costa Rica
Cabécar	Costa Rica
Guatuso	Costa Rica
Boruca	Costa Rica
Bribri	Costa Rica y Panamá
Huétar	Costa Rica
Rama	Nicaragua
Paya	Honduras

FAMILIA MISUMALPA

Todas las lenguas de esta familia se localizan en Baja Centroamérica: miskitu; la subfamilia sumu con dos lenguas, ulwa y mayangna, esta última hablada por tres pueblos: panamahka, tuahka y tawahka. Integraba también esta familia el matagalpa o cacaopera, hoy extinto.

Otros plantean que las lenguas de la familia Misumalpa y las lenguas de la familia Chibcha están genéticamente relacionadas, y que forman una familia más grande llamada Macro-Chibcha (Salamanca 2007).

Foto: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica.* Norman: University of Oklahoma Press, p. 16. @derechos reservados.

FAMILIA CHOCÓ

Se trata de una familia lingüística formada por tres idiomas hablados en la vertiente del Pacífico colombiano y zonas aledañas, así como en Panamá (costa del Pacífico). Se divide en dos ramas, waunana o noanama y emberá (cada una con variedades dialectales).

FAMILIA MAYA

Se trata de una extensa familia de lenguas, algunas de las cuales tienen algunos hablantes en países de Baja Centroamérica, pero la gran mayoría se ubica en la región mesoamericana. En Baja Centroamérica se hablan el ch'orti' (Honduras) y el q'eqchi (El Salvador).

FAMILIA YUTO-NAHUA

La familia Yuto-nahua se extiende desde el sur de Estados Unidos hasta alcanzar la Baja Centroamérica, con hablantes de una variedad de la lengua náhuatl conocida como pipil en El Salvador .

FAMILIA JICAQUE

Lengua independiente hablada en Honduras. Según Campbell y Oltrogge (1980), se trata en realidad de dos lenguas emparentadas: jicaque occidental (otrora hablado en El Palmar) y tol o jicaque oriental (de la Montaña de la Flor).

FAMILIA LENCA

La afiliación lingüística de la lengua lenca no está clara; para algunos es una lengua independiente o sin clasificar (Campbell 1976; Gordon 2005) y para otros es una lengua de la familia Chibcha (Constenla 1981).

FAMILIA ARAWAK

Las lenguas de la familia Arawak se encuentran dispersas en gran parte de Sudamérica. El garífuna es la única lengua de esta familia presente en Baja Centroamérica.

LENGUAS CRIOLLAS (CREOLES)

Se hablan lenguas criollas (creoles) de base inglesa en Costa Rica, Panamá, Nicaragua y Belice. Además, la lengua de los isleños ("negros ingleses") de las Islas de la Bahía en Honduras puede clasificarse como una lengua criolla (creole), aunque la población prefiere llamarla ´inglés´.

Cuadro X.2 **Lenguas indígenas de Centroamérica y sus hablantes**

PAÍS	LENGUA	FAMILIA	NÚMERO DE HABLANTES
El Salvador	pipil	Yuto-nahua	20
Honduras	ch'orti'	Maya	10
	lenca	Lenca	10
	garífuna	Arawak	40.000
	miskitu	Misumalpa	29.000
	pech	Chibcha	1.000
	sumu	Misumalpa	700
	tol	Jicaque	350
Nicaragua	miskitu	Misumalpa	154.000
	sumu	Misumalpa	6.700
	rama	Chibcha	24
Costa Rica	boruca	Chibcha	extinto
	bribri	Chibcha	11.000
	cabécar	Chibcha	9.000
	guatuso	Chibcha	350
	teribe	Chibcha	5
	buglére	Chibcha	1.000
	guaymí	Chibcha	2.500
Panamá	buglére	Chibcha	2.500
	emberá	Chocó	35.000
	guaymí	Chibcha	150.000
	kuna	Chibcha	65.000
	teribe	Chibcha	3.000
	waunana	Chocó	3.000

Cabe señalar que es muy difícil hacer un censo real y confiable sobre los hablantes de una lengua, y los datos pueden variar mucho en otras fuentes.

Fuente: Proyecto PROLIBCA (www.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/ personal/lehmann/ling/sprachen/chibcha/chibcha_index.html).

En los datos del Programa Lenguas Indígenas de la Baja Centroamérica: descripción, tipología y revitalización (PROLIBCA), así como en la publicación del Ethnologue (Gordon 2005) también aparece la lengua q'eqchi' en El Salvador, con 12,200 hablantes. En el subcapítulo de El Salvador, este pueblo no está mencionado de manera específica: está incorporado en el censo nacional del año 2000, clasificado en la categoría "pertenecientes a otras etnias" sin identificar, que resulta ser 27% del total de los pueblos indígenas.

Como se puede ver, hay grandes diferencias en la vitalidad de las diferentes lenguas, y hasta de una misma lengua en países vecinos. Por ejemplo, en Panamá hay aproximadamente tres mil teribe hablantes, mientras en Costa Rica, solamente cinco personas hablan la lengua, siendo la población total de teribes en este país 621 personas. También, aunque no se refleja en este cuadro, la vitalidad de la lengua garífuna varía considerablemente entre dos países vecinos: en Honduras se habla en todas las generaciones de la población de aproximadamente doscientas mil personas, mientras que en Nicaragua tiene solamente unos veinte a treinta hablantes, de una población de 3.271 personas. La lengua bribri se registra con 11.000 hablantes en Costa Rica, es decir, prácticamente toda la población bribri, pero no está mencionada entre las lenguas indígenas de Panamá, donde según el último censo hay una población de aproximadamente dos mil quinientos bribris.

Las lenguas en peligro de extinción son el pipil en El Salvador, con aproximadamente veinte hablantes y el rama en Nicaragua, con aproximadamente veinte-cuarenta hablantes. En el caso del lenca en Honduras, según los datos del PROLIBCA, todavía existen 10 hablantes; un estudio reciente ha identificado este número de semihablantes, pero aún así clasifica a la lengua como "prácticamente extinta" (Adelaar – Quesada 2007: 202).

Foto: Alfredo Bianco Geymet, wikimedia.org

Cuadro X.3 **Organizaciones indígenas en Baja Centroamérica**

PAÍS	ORGANIZACIÓN
COSTA RICA	Asociación Cultural Indígena Teribe-Térraba
	Asociación Cultural Sejekto de Costa Rica
	Asociación de Mujeres Indígenas de Térraba
	Asociación Indígena Bribrí Cabagra
	Asociación Pueblos Indios de Costa Rica
	Asociación Regional Aborigen del Dikes (ARADIKES)
	Centro para el Desarrollo Indígena
	Liga Maya Internacional
	Mesa Nacional Indígena de Costa Rica
EL SALVADOR	Alcaldía del Común, Izalco
	Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas del Salvador (ACCIES)
	Asociación de Comunidades Lenca de Guatajiagua (ACOLGUA)
	Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Náhuat (ADESCOIN)
	Asociación de Pueblos Indígenas Mayas de Cuscatlán (APIMAYCO)
	Asociación de Rescate Cultural (ARCO)
	Asociación de Trabajadores Agrícolas Indígenas Salvadoreños (ADTAIS)
	Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS)
	Asociación Nacional Indígena Tierra Sagrada (ANITISA)
	Asociación para el Rescate de la Cultura Ancestral (ARCAS)
	Consejo Coordinador Nacional Indígena del Salvador
	Consejo de Ajquijab Maya de Occidente
	Consejo Nacional Indio Salvadoreño (CONAIS)
	Consejo Ukarsukulwa Warrima Kakawira
	Instituto para el Rescate Ancestral Indígena Salvadoreño (RAIS)
	Movimiento Autóctono Indígena Salvadoreño (MAIS)
	Movimiento Indígena Nonualquense (MIN)
HONDURAS	Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH)
	Federación Indígena Tawahka de Honduras
	Moskitia Asla Takanka-Unidad de la Moskitia (MASTA)
	Moskitia Pawisa Apiska
	Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO)
	Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH)
	RAYAKA
	Solidaridad y Desarrollo de la Moskitia

NICARAGUA	Asociación Afrogarífuna Nicaragüense (AAGANIC)
	Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA)
	Centro de Investigación y Capacitación Cultural de los Indígenas Mayangna (DITALYANG)
	Fundación Cultural Miskut
	Fundación Tuahka
	Nación Comunitaria Moskitia
	SUKAWALA . Organización Nacional de las Comunidades Indígenas Mayangna de Nicaragua
	YATAMA (YAPTI TASBA MASRAKA NANIH ASLATAKANKA)
PANAMÁ	Acción Cultural Ngöbe (ACUN)
	Asociación de Estudiantes Ngöbe Buglé de la Universidad de Panamá
	Asociación de Mujeres Ngöbe
	Asociación de Profesionales Ngöbe
	Asociación Gardi Sugdup
	Asociación Inabakinya
	Asociación Kunas Unidos por Napguana
	Centro Iguanagsy para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas
	Centro Indígena para el Desarrollo y la Conservación Ambiental
	Colectivo DULENEGA
	Congreso General Embera-Wounana
	Congreso General Kuna
	Congreso General Ngöbe-Buglé
	Cooperativa Productores de Molas, r.l.
	Coordinadora Comarcal de Mujeres Embera-Wounana
	Coordinadora Nacional de los Pueblos Indígenas de Panama (COONAPIP)
	Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá
	Federación de Organizaciones Artesanales Ngöbe Buglé
	Fundación Dobbo Yala
	Fundación Embera para el Desarrollo
	Fundación para el Desarrollo Indígena UAGUITUPU
	Fundación para la Promoción del Conocimiento Indígena (FPCI)
	Instituto de Investigaciones KOSKUN KALU
	Instituto para el Desarrollo Integral de Kuna Yala (IDIKY)

PANAMÁ

ARJA KOSKINEN

INTRODUCCIÓN

Panamá tiene una superficie total de 75.517 km², incluyendo numerosas islas. Los sistemas montañosos atraviesan todo el país, y entre ellos hay colinas –con altitudes que oscilan entre los 90 y los 460 m.s.n.m–, valles fértiles y bien drenados, y llanuras. La región está densamente cubierta de bosques y matorrales, y se observan algunos pliegues, crestas y mesetas altas, aunque bastante dispersas. Las dos cadenas de montañas forman una cuenca en la que nacen casi 325 ríos y corrientes que desembocan en el Pacífico, y 150 en el Caribe.

Panamá presenta una población muy diversa, conformada por mestizos, indígenas, afrodescendientes, descendientes de europeos y descendientes de asiáticos, principalmente chinos. Desde inicios de la República se reconocía la existencia de cuatro grandes pueblos sobrevivientes: Kuna, Guaymí, Chocó y Bokota. Con el tiempo se identificaron otros. Culturalmente, la procedencia geográfica de los grupos indígenas responde básicamente al área circuncaribe y a la de selva tropical.

Aquí se presenta a todos los pueblos indígenas y afrocaribeños del país, sin hacer división entre las zonas de Baja Centroamérica y del Caribe.

Foto: wikimedia.org

DEMOGRAFÍA

De acuerdo con el último censo nacional realizado el año 2000, Panamá tiene 2.839.177 habitantes, los cuales se encuentran distribuidos en una superficie de 75,517 km^2, con una densidad de población de 37,6 habitantes por km^2. En áreas urbanas habita 63% de la población. En la provincia de Panamá –eje principal de desarrollo económico y el principal polo de atracción de los migrantes del país– se concentra 70% de la población.

El censo registró a su vez 285.231 personas que declararon ser indígenas, los cuales representan 10% de la población total del país; 51% se concentra en distintas comarcas que abarcan más de 20% de la superficie del territorio nacional. Pese a su número y al territorio de que disponen, esta población ha estado sumida en un aislamiento histórico, debido a la dispersión y al difícil acceso a las áreas que habitan. Su marginación se evidencia en los altos niveles de pobreza y pobreza extrema que muestran, pese a la implementación de políticas sociales. Sin embargo, la dispersión y el aislamiento han servido para que conserven su cultura y las prácticas tradicionales de interrelación con el medio natural del que disponen. Esta interacción con el medio se fundamenta en la cosmovisión y espiritualidad propia de cada etnia (CEPAL 2005:34-35).

Cuadro X.4 Población indígena según provincia, censos 1990 y 2000

PROVINCIA	1990	2000
Bocas del Toro	55.405	49.294
Coclé	221	641
Colón	2.684	4.540
Chiriquí	63.377	28.011
Darién	15.168	11.332
Herrera	179	367
Los Santos	38	168
Panamá	16.840	40.121
Veraguas	8.555	5.117
Comarca Kuna Yala	31.802	31.294
Comarca Embera		7.630
Comarca Ngöbe Buglé		106.716
Total	**194.269**	**285.231**

FUENTE: Tomado de CEPAL 2005, basado en Dirección de Estadística y Censo 2001. Castillero (1982); Alvarado (2002).

Según los datos del censo de 2000, la población indígena dentro de las comarcas es de 145.640 personas y fuera de las comarcas 139.591 personas.

PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES DE PANAMÁ

LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En el Censo del año 2000, se autoidentificaron como indígenas 285.231 personas (10% de la población). La distribución por pueblos muestra amplia mayoría de indígenas ngöbes (59,4%), seguida por 21,7% de kunas. El 18,9% restante se distribuye en seis pueblos; entre los minoritarios se encuentran el Teribe, el Bribri y el Bokota (los cuales representan 1,2%, 0,9% y 0,3% respectivamente).

Además, hay aproximadamente 87.404 indígenas que habitan en áreas rurales fuera de la comarca.

Cuadro X.5 Población según pueblos indígenas en 1990 y 2000

ETNIA	1990		2000	
	POBLACIÓN	%	POBLACIÓN	%
Kuna	47.298	24,4	61.707	21,7
Ngöbe	123.626	63,7	169.130	59,4
Buglé			17.731	6,2
Teribe	2.194	1,1	3.305	1,2
Bokota	3.748	1,9	993	0,3
Embera	14.659	7,6	22.485	7,9
Wounana	2.605	1,3	6.882	2,4
Bribri			2.521	0,9
Otros no declarados			477	
Total	**194.130**	**100,0**	**285.231**	**100,0**

FUENTE: PNUD (2003b).

En 1990, la población indígena comprendía 8,3 % de la población total. En 2000, ascendió a 10,1%.

A partir del censo de 1990, con un único cuestionario aplicado a la población total, se censó a la población indígena según un criterio de autoidentificación. Esto significó que fuesen considerados independientemente del lugar que habitan dentro del territorio nacional, indagando además sobre el grupo indígena al que pertenecían. Es importante señalar que en el censo de 2000 se abre la categoría de los grupos indígenas incorporando a los bribris y subdividiendo al pueblo Guaymí en Ngöbe y Buglé; esto último en concordancia con la ley que creó la Comarca Ngöbe-Buglé (CEPAL 2005:28).

Las comarcas indígenas reconocidas hasta ahora son cinco: Kuna Yala, Emberá-Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé y Wargandi, establecidas mediante leyes que fueron promulgadas entre 1938 (Kuna Yala) y 2000 (Wargandi).

Todavía falta definir la Comarca Teribe-Naso, en estudio desde 1977, y las tierras de los bribris en la frontera con Costa Rica. Además, varias comunidades ngöbes en las provincias de Chiriquí y Veraguas, comunidades kunas en el alto Tuyra, y unas cuarenta y siete comunidades emberás y wounanas en el Chocó fuera de las dos Comarcas de Cémaco y Sambú, que formaron su propio Congreso General de Tierras Colectivas para la defensa de sus intereses (Grünberg 2002).

Uno de los elementos del régimen especial de las comarcas indígenas son sus instituciones políticas. En una provincia, la autoridad máxima es el gobernador, mientras que en las comarcas indígenas el máximo organismo de expresión y de decisión son los congresos indígenas, aunque exista en ellas la figura del gobernador, quien es el representante del Órgano Ejecutivo ante dichos congresos (Valiente 2002: 20).

FOTO: wikimedia.org

Cuadro X.6 **Localización geográfica de los pueblos indígenas**

GRUPO O PUEBLO	LOCALIZACIÓN
Kuna	Descienden de tribus migratorias que llegaron a Darién en el siglo XVII ocuparon la región norte y las Islas del archipiélago de las Mulatas –despobladas por la extinción de los Caribes–, movilizándose después cerca de la costa caribeña de San Blas con la incursión de los españoles. Están localizados en el oriente del país, principalmente en la región insular y costera del archipiélago de San Blas en el Caribe, en lo que es la Comarca Kuna Yala; en la región continental de pluviselvas del río Bayano, en la Comarca de Madungandí; en el distrito de Chepo, en el este de la Provincia de Panamá; en el alto del río Chucunaque y las afluentes del río Tuira, en la Comarca de Wargandí; y en el distrito de Pinogana (Darién) y cerca de la frontera con Colombia, donde se encuentran las comunidades de Púcuro y Paya, dentro del Parque Nacional del Darién.
Emberá y Wounaan	Originarios del Chocó colombiano, ingresaron al país a finales del siglo XVII y principios del XVIII, ocupando el territorio que iban dejando los kunas debido al enfrentamiento. Se ubicaron en la vertiente del Pacífico del Darién, en las márgenes de los ríos Jaqué, Sambú y Balsas, y posteriormente se extendieron por la cuenca de los ríos Chucunaque y Tuira. Proceden también de otras tribus migratorias que vinieron después de la conquista y poblaron la región meridional en Darién, y de las mezclas de los indios panameños de esa región y los caucanos de Colombia. Los emberás y los wounaanas están localizados en el oriente del país, principalmente en la Comarca Emberá y en tierras colectivas, como comunidades dispersas en la provincia de Darién, en especial en los distritos de Chepigana y Pinogana, hasta las cercanías de Colombia, y en el este de la provincia de Panamá.
Ngöbe y Buglé (1)	Descendientes de tribus milenarias que poblaban Chiriquí y las provincias centrales, y de los chibchas de la parte baja de Centroamérica e istmo de Panamá. Los ngöbes y los buglés se conocían anteriormente como un solo pueblo grande, los guaymíes, asentados desde la frontera de Costa Rica hasta las provincias centrales, que convivían con otros pueblos. Sin embargo, los buglés –antes llamados los "guaymíes sabaneros" por haber habitado y migrado junto con los guaymíes– son una etnia separada de los ngöbes o los guaymíes (Quesada 1999). Es el grupo más numeroso, localizado en el Occidente del país, principalmente en la Comarca Ngöbe-Buglé. Los ngöbes se encuentran también en comunidades de las provincias de Bocas del Toro, Chiriquí y Veraguas, mientras que los buglés en parte de Bocas del Toro y Veraguas.
Bokota (2)	Es uno de los grupos indígenas más pequeños. Es poco conocido en el occidente del país. Fueron identificados en 1927. Habitan pequeñas comunidades diseminadas entre el oriente de Bocas del Toro y en las regiones vecinas del noroeste de Veraguas.
Naso Teribe	Su procedencia se asocia estrechamente con los talamancas de Costa Rica. En los siglos XVIII y XIX fueron influidos por los miskitus, de quienes adoptaron la estructura monárquica. Se les ha conocido como térrabas, nasos, textis y tojares, y hoy día, como nasos, teribes o tlorios. Es un grupo minoritario que se ubica en el occidente del país, a orillas de los ríos Teribe (afluente del Changuinola) y San Juan, en el Corregimiento de Guabito en Bocas del Toro, muy cerca de la frontera con Costa Rica.
Bribri	Habitan en la región fronteriza con Costa Rica, en las riberas del río Yorkin y Sixaola, en el distrito de Guabito, en Bocas del Toro. Es un pueblo minoritario y menos conocido, por lo que en 1911 se planteaba que debían considerarse costarricenses, en donde se ubica la mayoría, ya que en el país no tenía la condición tribal ni numérica de los otros grupos. Son mencionados por historiadores, pero considerándolos ya sea guaymíes, ngöbes y bokotas, por sus semejanzas en costumbres y tradiciones.

(1) En documentos suele encontrarse que ngöbe también se escribe como gnöbe o ngöbe.
(2) De conformidad con los fines del presente estudio, se mantiene el grupo bokota. No obstante, investigadores indígenas panameños identifican siete pueblos indígenas, y para ellos los bokota son buglé.
FUENTE: CEPAL 2005, basado en Dirección de Estadística y Censo (2001); Castillero (1882); Alvarado (2002).

Mapa X.2 **Pueblos indígenas en Panamá**

- Bokota
- Bribri
- Buglé
- Embera
- Kuna
- Ngöbe
- Teribe
- Wounana

FUENTE: Elaboración de Fredy Valdivia, con base en Atlas en DVD (2009).

LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE

Una debilidad seria en los censos realizados en Panamá es no tomar en cuenta a la población afrodescendiente. Sin embargo, en enero de 2007 se creó el Consejo Nacional de la Etnia Negra, adscrito al Ministerio de la Presidencia, como un organismo consultivo y asesor para la promoción y desarrollo de los mecanismos de reconocimiento e integración igualitaria de la etnia negra, vista como un segmento importante de la sociedad panameña (Decreto Ejecutivo 116, Art. 1). Entre otros, tiene el fin de contribuir al desarrollo integral de la cultura de la etnia negra de Panamá; servir de vehículo de formación y divulgación de la afropanameñidad; dar a conocer las manifestaciones y aportes culturales de la etnia negra al país; instar a las entidades públicas, por conducto del Ministerio de la Presidencia, a que en las normas jurídicas reglamentarias que se dicten y en los procedimientos administrativos se cumpla con el principio de igualdad de oportunidades para el acceso a los servicios públicos.

ASPECTOS TERRITORIALES, SOCIALES Y ECONÓMICOS

Las comarcas indígenas son elementos presentes en la legislación y en el ámbito socio-político que proceden de tradiciones jurídicas separadas y con funciones relativamente distintas. El movimiento indígena logró rescatar el concepto de comarca, que responde a la no adjudicación de la tierra, por un lado, por la relación ancestral Madre Tierra -Naturaleza; y por otro, como garante de no enajenación por terceros. Lucha por el reconocimiento de su estructura política administrativa tradicional, de su autonomía, de su identidad y de sus valores históricos culturales, como parte del sistema nacional. Estos principios han estado presentes en las leyes de creación de las actuales comarcas indígenas. La vasta experiencia de los kunas –pioneros en este campo– es un modelo para los otros grupos indígenas panameños y del exterior, razón por la que en cada ley comarcal y su carta orgánica administrativa se perfecciona la visión de sus derechos (cepal 2005:17).

En las tasas de analfabetismo, se observan las grandes brechas existentes entre la población no indígena y la indígena. En el nivel nacional, la población indígena registra un porcentaje de analfabetismo de 34,5% en la población de diez años y más, en contraste con 5,1% de la no indígena. Inclusive, los indígenas que residen en áreas urbanas registran un porcentaje superior al del resto del país, pero inferior al de la población indígena del área rural. En el nivel de los pueblos indígenas, los bribris son los que presentan el porcentaje más bajo (6%), seguidos de los teribes y de los kunas (14,5% y 18,6%, respectivamente), registrándose entre los primeros las menores disparidades por sexo. Si las tasas de analfabetismo total indígena reflejan grandes disparidades en comparación con el total nacional, en contraste están los ngöbes y los buglés, que tienen 33,7% y 31,8% de población de 15 años y más analfabeta. El acceso al sistema educativo tiene una gran incidencia en el analfabetismo que registran las comarcas, ya que los niveles alcanzados por la población indígena y no indígena en éstas son superiores a los del resto del país. A su vez, la población indígena que está fuera de las comarcas presenta niveles inferiores a los registrados por la población de quince años y más que habita dentro de ellas. (Wolrd Bank 2000)

En resumen, entre los posibles factores causales de estas disparidades pueden identificarse la ubicación geográfica de los pueblos étnicos en las diferentes provincias y comarcas –muchos de los cuales guardan o preservan un comportamiento de aislamiento que actúa como condición adversa para el mejoramiento de sus niveles educativos–, y la oferta educativa existente en estas áreas, que suele ser escasa y con falta de pertinencia cultural.

Hay grandes diferencias en el nivel de ingreso entre la población no indígena y la indígena, al margen de que estén ubicados en áreas urbanas o rurales: mientras el 36% de la población indígena no tiene ingresos, en la población no indígena 3,5% está en esa condición. Por otro lado, se observa que la población que no tiene ingresos tanto en un grupo como en el otro, se localiza en el área rural. (Traducido de World Bank 2000)

El verticalismo gubernamental y la influencia de la empresa privada imponen papeles pasivos al indígena, en lo que atañe a decisión, planificación y gestión, lo que es incompatible con una concepción del desarrollo económico que aspire a ser unificadora de los intereses de diversos grupos, lo que crearía beneficios entre sí, y propiciar desarrollos modernos de nivel macroeconómico (Branca 2003).

LENGUAS

Según los datos del Programa Lenguas Indígenas de la Baja Centroamérica: descripción, tipología y revitalización, de la Universidad de Costa Rica y la Universidad de Erfurt, en Alemania, el número de hablantes de las diferentes lenguas ascendería a 258.500.

Cuadro X.7 **Número de hablantes de las lenguas indígenas en Panamá**

LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	HABLANTES
buglére	Chibcha	2.500
emberá	Chocó	35.000
ngobere (guaymí)	Chibcha	150.000
kuna	Chibcha	65.000
teribe	Chibcha	3.000
waunana	Chocó	3.000

FUENTE: PROLIBCA, www.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal /lehmann/ling/sprachen/chibcha/chibcha_index.html

Comparando estas cifras con la población total de cada pueblo indígena, se puede constatar que las lenguas kuna, guaymí o ngobere, emberá y teribe tienen alta vitalidad, mientras que el buglére está en declinación. La lengua bribri no está mencionada entre las lenguas indígenas de Panamá, aunque en el país se registra una población de 2.521 bribris.

FOTO: wikimedia.org

EDUCACIÓN

Entre la población no indígena, los residentes de zonas urbanas presentan diez años como promedio de escolaridad, en comparación con la población no indígena de las zonas rurales, que tienen seis años aprobados. Sin embargo, no se observan diferencias significativas en relación con los años aprobados por hombres y mujeres. Al contrario, la población indígena registra una brecha de escolaridad entre mujeres y hombres, alcanzando dos años aprobados en las zonas rurales. Cuando el área de residencia es urbana, la situación mejora para todos los pueblos, sin embargo, se mantienen las diferencias por sexo, resultando beneficiados los del sexo masculino. Los ngöbes y buglés registran el menor promedio de años aprobados, siendo más bajo aún entre las mujeres de estas etnias, quienes alcanzan menos de tres años de estudio. Llama la atención el elevado promedio de los bribris –especialmente de las mujeres–, inclusive en el medio rural muestran los mayores niveles de instrucción formal.

El comportamiento de la asistencia escolar en todos los grupos indígenas está determinado por factores como la oferta educativa, los patrones culturales, la situación económica y la inserción en el mercado laboral. Sobre esto último, las actividades agropecuarias son las que mayormente inciden en la asistencia escolar de esta población, ya que la misma está estrechamente relacionada con la variabilidad temporal y espacial, lo que implica una inserción en determinadas temporadas del año y el traslado a diferentes áreas de la geografía nacional. La oferta educacional para el área rural de difícil acceso se concentra en el nivel primario con escuelas de tipo multigrado. Estas escuelas se convierten en algunos casos en un factor de expulsión, porque no se enfocan en las necesidades particulares de las etnias, a lo que se suma la falta de una educación bilingüe intercultural y una oferta educativa acorde con la realidad cultural y social de los grupos étnicos. Por otra parte, la falta de oferta de nivel secundario obliga a los jóvenes a migrar a centros urbanos para satisfacer su demanda (CEPAL 2004:67).

Las modificaciones hechas en 1995 a la Ley Orgánica de Educación (Ley 34) se dirigieron precisamente a solucionar esta problemática, reconociéndose por primera

vez el derecho de los pueblos indígenas de Panamá a un sistema educativo congruente con su cultura, por medio de los siguientes artículos:

> *Artículo 11:* La educación para las comunidades indígenas se fundamenta en el derecho de éstas de preservar, desarrollar y respetar su identidad y patrimonio cultural.
> *Artículo 12:* La educación para las comunidades indígenas se enmarca dentro de los principios y objetivos generales de la educación nacional y se desarrollará conforme a las características, objetivos y metodología de la educación bilingüe intercultural.
> *Artículo 308:* La aplicación del currículo en las comunidades indígenas, para todos los niveles y modalidades, tomará en cuenta las particularidades y necesidades de cada grupo y será planificado por especialistas del Ministerio de Educación en consulta con educadores indígenas recomendados por sus respectivas asociaciones o gremios.
> *Artículo 309:* Los contenidos de los programas de estudios en las comunidades indígenas incorporarán los elementos y valores de cada una de estas culturas.
> *Artículo 310:* El Estado garantizará la ejecución de programas especiales con metodología bilingüe - intercultural para la educación del adulto indígena, con el objeto de que éste logre la reafirmación de su identidad étnica cultural y mejore su condición y nivel de vida.
> *Artículo 336:* El Ministerio de Educación garantizará que el personal docente y administrativo que ejerza funciones en las comunidades indígenas tenga una formación bilingüe, con dominio del español y de la lengua indígena de la región.

En 1996, el Ministerio de Educación, con el apoyo de la UNESCO y del Sistema de Naciones Unidas en Panamá, elaboró la denominada Estrategia Decenal de Modernización de la Educación Panameña (1997-2006), con el objetivo de guiar e impulsar el proceso de aplicación progresiva de las reformas introducidas por la Ley 34 de 1995. En lo que atañe a los pueblos indígenas, la *Estrategia* reconoció que "a pesar de la amplia expansión de la cobertura escolar, el sistema educativo panameño presenta síntomas apreciables de inequidad y reducida eficiencia" y que "la falta de oportunidades de acceso, de permanencia exitosa y de continuidad dentro del sistema educativo, de sectores rurales, indígenas y urbano marginales, refuerza las condiciones de pobreza de esta población y constituye un obstáculo a la democratización y al progreso económico y social del país".

Durante 1998, el Gobierno de Panamá dio los primeros pasos en la implantación de los nuevos preceptos de la Ley 34 de 1995, con la creación dentro del Ministerio de Educación de una Unidad de Educación Bilingüe Intercultural, adscrita a la Dirección General de Educación.

En las leyes que crearon las comarcas Emberá-Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé y Wargandi, se define claramente que la educación en las comarcas debe ser bilingüe e intercultural. En cuanto a la educación para el pueblo kuna, el Congreso General Kuna creó una Comisión de Educación que desde 2001 ha realizado actividades orientadas a concienciar a la dirigencia y a las orga-

Foto: M. Ostrander, *Mujer ngöbe*, Panamá, UNICEF.

nizaciones kunas sobre la educación bilingüe intercultural (EBI). Así, en el marco de este Programa, entre mayo de 2004 y julio de 2005 se ejecutó en Kuna Yala el Proyecto Educación Bilingüe Intercultural, cuyas acciones supusieron la primera fase del proyecto. Durante esa etapa inicial, las acciones contribuyeron a preparar a los sectores sociales clave de Kuna Yala y del Ministerio de Educación para participar en el proceso de implantación de la EBI en la comarca. Las actividades favorecieron una amplia discusión y participación de todos los actores implicados y contribuyeron a generar información actualizada, necesaria para orientar el futuro desarrollo de la EBI. De igual forma, durante la primera fase del proyecto se produjo un logro que puede considerarse histórico: la unificación de los criterios sobre la lectoescritura de la lengua kuna, con el consenso de la dirigencia y de los profesionales kunas y lingüistas que tienen experiencia en la materia. El alfabeto kuna adoptado está en proceso de ser oficializado por ley de la República de Panamá.

El proyecto Implementación de la EBI en los territorios kunas de Panamá da continuidad a las acciones emprendidas en 2004, cuando se sentaron las bases de la EBI. La segunda etapa del proyecto (2005 – 2009) tiene como meta definir el modelo kuna de EBI y acompañar al Ministerio de Educación y a las autoridades kunas en el proceso de su implantación oficial, no sólo en la comarca Kuna Yala, sino también en otros lugares de Panamá con población kuna, desde el nivel preescolar hasta el tercer grado de enseñanza básica.

En 2005 se inició el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en favor de los siete pueblos indígenas del país. Este plan abarca desde la educación básica primaria hasta la adolescencia y tiene como objetivo atender las crecientes demandas de los pueblos indígenas de disponer de proyectos educativos adecuados a sus particularidades lingüístico-culturales. Los grandes temas en su primera etapa son reducir el analfabetismo en 50% en los próximos cinco años, por un lado, y, por el otro, institucionalizar la educación intercultural bilingüe.

Foto: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, p. 16. @derechos reservados.

COSTA RICA

ARJA KOSKINEN

INTRODUCCIÓN

Costa Rica tiene una superficie de 51.100 km^2 y una población de 3.810.179 habitantes. Limita al este y noreste con el Mar Caribe; al oeste y sur con el Océano Pacífico; al sureste con Panamá y al norte con Nicaragua. Tiene una diversidad de flora y fauna de las mayores del mundo. Las regiones más altas están en el centro del país, y las bajas, que son más extensas y llanas, en la vertiente del Caribe y hacia el norte.

La costa del Mar Caribe, de 212 km de largo, se extiende de noreste a sureste y con ella se distinguen dos secciones: Río San Juan - Limón (que va del límite con Nicaragua a la ciudad de Limón) y Limón - Río Sixaola (de la ciudad de Limón al límite con Panamá). El litoral Pacífico, con una extensión de más de 1.200 km de costa, presenta variedad de paisajes, islas, golfos, puntas, manglares, ensenadas y penínsulas que se extienden de frontera a frontera, desde Bahía Salinas hasta Punta Burica.

El Estado costarricense reconoce ocho culturas indígenas y 24 territorios indígenas, que se denominan en la legislación anterior a 1992 "reservas indígenas", aproximadamente 7% del total del territorio nacional. Además, el país tiene una población afrodescendiente en la Costa Caribe.

Consideramos aquí como parte de Baja Centroamérica a todos los pueblos indígenas y afrodescendientes de Costa Rica, incluyendo los pueblos del Caribe, sin división geográfica en los pueblos de zona intermedia y del Caribe.

DEMOGRAFÍA

El IX Censo Nacional de Población del año 2000 incluyó dos acciones para obtener información estadística sobre la población indígena del país: *a)* una pregunta sobre etnia y *b)* una boleta censal ampliada dentro de los 22 territorios indígenas establecidos. Esto hizo posible no sólo ubicar geográficamente a los indígenas dentro o fuera de los territorios, sino también comparar su situación con la de los demás habitantes del país y entre los residentes en los mismos territorios indígenas. La pertenencia de la población a un grupo indígena se determinó con base en el autorreconocimiento o autoadscripción de cada persona a esa etnia, de acuerdo con lo expresado por la misma persona o por un informante.

Cuadro X.8 **Distribución de la población de Costa Rica por etnia**

INDÍGENA	NEGRA O AFROCOSTARRICENSE	CHINA	NINGUNA ANTERIOR	IGNORADO	TOTAL
63.876	72.784	7.873	3.568.471	97.175	3.810.179
1,68%	1,91%	0,21%	93,66%	2,55%	100%

FUENTE: Censo Costa Rica 2000.

En el censo se reconocen ocho pueblos indígenas: Huetar, Chorotega, Teribe, Boruka, Guaymí, Bríbri, Cabécar y Maleku, con una cantidad total de 63.876 personas. Cabe señalar que el pueblo Buglé es ignorado en el censo por estar incluido en el Guaymí.

Cuadro X.9 **Ubicación de la población indígena por provincia**

PROVINCIA	POBLACIÓN INDÍGENA	% POBLACIÓN INDÍGENA
Alajuela	3.467	0,5
Cartago	4.261	1,0
Guanacaste	4.663	1,8
Heredia	2.213	0,9
Limón	25.016	7,4
Puntarenas	15.035	4,2
San José	9.220	0,7
TOTAL	**63.876**	**1,7**

FUENTE: Censo Costa Rica 2000.

FOTO: M. Martin, *Mujeres guaymis*, Costa Rica, 2007, UNICEF.

Cuadro X.10 **Pueblos y territorios indígenas por distribución y población indígena y no indígena en Costa Rica**

PUEBLOS Y TERRITORIOS INDÍGENAS	POBLACIÓN						% NACIDOS EN EL EXTRANJERO
	TOTAL		INDÍGENA		NO INDÍGENA		
	CANTIDAD	%	CANTIDAD	%	CANTIDAD	%	
Territorios	**33.128**	**100,0**	**27.041**	**81,6**	**6.087**	**18,4**	**2,3**
Pueblo Bribri	11.062	33,4	9.645	87,2	1.417	12,8	1,7
Salitre	1.403	4,2	1.285	91,6	118	8,4	0,1
Cabagra	2.353	7,1	1.683	71,5	670	28,5	0,1
Talamanca Bribri	6.866	20,7	6.467	94,2	399	5,8	1,8
Kekoldi-Cocles	440	1,3	210	47,7	230	52,3	13,2
Pueblo Brunca o Boruca	3.936	11,9	2.017	51,2	1.919	48,8	0,4
Boruca	2.954	8,9	1.386	46,9	1.568	53,1	0,4
Rey Curre	982	3,0	631	64,3	351	35,7	0,5
Pueblo Cabécar	10.175	30,7	9.861	96,9	314	3,1	0,2
Alto Chirripo	4.701	14,2	4.619	98,3	82	1,7	0,0
Ujarras	1.030	3,1	855	83,0	175	17,0	0,6
Tayni	1.817	5,5	1.807	99,4	10	0,6	0,3
Talamanca Cabécar	1.369	4,1	1.335	97,5	34	2,5	0,7
Telire	536	1,6	536	100,0	0	0,0	0,0
Bajo Chirripo	372	1,1	363	97,6	9	2,4	0,3
Nairi Awari	350	1,1	346	98,9	4	1,1	0,3
Pueblo Chorotega	995	3,0	868	87,2	127	12,8	0,4
Matambu	995	3,0	868	87,2	127	12,8	0,4
Pueblo Guaymí	2.729	8,2	2.563	93,9	166	6,1	15,6
Abrojo-Montezuma	406	1,2	387	95,3	19	4,7	10,3
Osa	118	0,4	114	96,6	4	3,4	8,5
Conte-Burica	1.111	3,4	971	87,4	140	12,6	15,8
Coto-Brus	1.094	3,3	1.091	99,7	3	0,3	18,1
Pueblo Maleku	1.115	3,4	460	41,3	655	58,7	5,1
Guatuso	1.115	3,4	460	41,3	655	58,7	5,1
Pueblo Teribe o Terraba	1.425	4,3	621	43,6	804	56,4	1,3
Terraba	1.425	4,3	621	43,6	804	56,4	1,3
Pueblo Huetar	1.691	5,1	1.006	59,5	685	40,5	1,1
Zapaton	466	1,4	54	11,6	412	88,4	1,3
Quitirrisi	1.225	3,7	952	273	77,7	22,3	1,1

FUENTE: Censo Costa Rica 2000.

El objetivo principal del censo de 2000 en cuanto a la población indígena fue obtener un diagnóstico de su composición étnica, facilitar la construcción de un marco de referencia para posteriores estudios específicos y obtener información relevante sobre las particularidades de sus territorios (Solano 2004:344). Se incluyó una pregunta para conocer la pertenencia por autoadscripción de la población a los más significativos grupos étnicos que conforman la diversidad cultural del país. La pregunta se formulaba para todas las personas, nacionales y extranjeras y, en general, fue respondida por un informante del hogar, quedando expresada de la siguiente forma: "¿Pertenece [...] a la cultura indígena, afrocostarricense o negra, china?"

La boleta ampliada se aplicó a todas las personas residentes en los territorios indígenas, independientemente de que se adscribieran o no a grupos indígenas, lo cual, junto con la delimitación de los territorios, permitió no sólo comparaciones entre las características de los diferentes territorios y sus pobladores (indígenas o no), sino también entre éstos y los resultados obtenidos para el resto del país. Además de las preguntas básicas, se incluyeron preguntas sobre pueblo indígena de pertenencia; uso de lengua indígena; lengua materna y acceso a la tierra. Los resultados del censo de 2000 muestran contrastes importantes, no sólo entre los pueblos y territorios indígenas, sino también entre quienes se reconocen como indígenas y quienes no lo hacen, diferencias que se traducen en situaciones de mayor o menor vulnerabilidad social de las poblaciones.

Foto: M. Ostrander, *Niñas ngöbes*, Panamá, UNICEF.

PUEBLOS INDÍGENAS EN COSTA RICA

En Costa Rica, según el Decreto 20645 del año 1991, hay ocho pueblos indígenas, distribuidos en 22 reservas indígenas:

1. Bribri (Salitre, Cabagra, Bribri de Talamanca y Kekoldi o Cocles)
2. Cabécar (Chirripo, Bajo Chirripó, Nairi-Awairi, Tayni, Telire, Cabécar de Talamanca y Ujarrás)
3. Guaymí (Guaymí de Coto Brus, Abrojo de Montezuma, Conte-Burica y Guaymí de Osa)
4. Brunca (Boruca y Curré)
5. Térraba (Térraba)
6. Huetar o Pacacua (Quitirrisí y Zapatón)
7. Maleku o Guatuso (Guatuso)
8. Chorotega (Matambú).

En el Decreto 22072 del año 1992, se aumentó a 24 el número de los territorios. Según el Dictamen de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de 2007 (art. 4), los 24 territorios indígenas son los siguientes:

- Ngöbe Buglé de Conte Burica
- Ngöbe Buglé de Coto Brus
- Ngöbe Buglé Altos de San Antonio
- Ngöbe Buglé de Abrojo Montezuma
- Ngöbe Buglé de Osa
- Duchi Ñak (Cabécar de Bajo Chirripó, Matina),
- Duchí (Cabécar de Alto Chirripó, Turrialba)
- Nairi Awari de Pacuarito de Matina
- Cabécar de Alto Telire
- Cabécar de Tayní (Valle de La Estrella)
- Talamanca Cabécar
- Talamanca Bribrí
- Këköldi de Talamanca
- Quitirrisí de Mora
- Zapatón de Puriscal
- Salitre de Buenos Aires
- Ujarrás de Buenos Aires
- Cabagra de Buenos Aires
- Boruca de Buenos Aires

- Térraba de Buenos Aires
- Yimba Cajc (Curré de Buenos Aires)
- China Kichá de Pérez Zeledón
- Matambú de Hojancha
- Nicoya, Maleku de Guatuso

Según Miguel Angel Quesada (1999), los pueblos indígenas ubicados en estos territorios, son nueve: evidentemente, los bokotas o buglés suelen estar incluidos en el pueblo guaymí.

Chorotega. Habita la reserva indígena de Matambú, en la península de Nicoya, provincia de Guanacaste. A la llegada de los españoles ocuparon la península de Nicoya y la actual provincia de Guanacaste, además de estar extendidos por Nicaragua y Honduras. Fueron los primeros del actual territorio costarricense en ser sojuzgados. Los chorotegas son lingüística y culturalmente mesoamericanos, no Chibcha del área Baja Centroamérica; son el grupo más sureño de Mesoamérica.

Huetar. Se encuentra en la región sur de la provincia de San José, en el Valle Central. Habita dos reservas indígenas, la de Quitirrisí (cantón de Mora) y la de Zapatón (cantón de Puriscal), pero se han detectado pobladores de origen huetar en otras zonas de los cantones de Puriscal y Acosta, especialmente en las márgenes del Río Grande o de Candelaria, además de los poblados de Cerritos y El Nene, en el cantón de Aguirre, provincia de Puntarenas. La presencia de estos grupos en la provincia de Puntarenas se debe a migraciones que ocurrieron durante la primera mitad del siglo XX. Los huetares fueron el grupo más importante y poderoso del país durante el siglo XVI; poblaban todo el Valle Central hasta la costa del Pacífico y, por el oeste, la Cordillera de Guanacaste, razón por la cual los españoles los llamaron en un principio "indios de la sierra" (*cfr.* M. Peralta 1883:54).

Guatuso. Habita la reserva indígena de Guatuso, en la sección noroeste de la provincia de Alajuela, cerca de la frontera con Nicaragua. La primera mención que se hace de ellos data de 1756.

Cabécar. Habita la Cordillera de Talamanca, dentro de las reservas indígenas de Nairi-Awari, Chirripó, Tayni, Telire, Talamanca Cabécar y, por la vertiente del Pacífico Sur, en Ujarrás. Otros se encuentran diseminados por el cantón de Buenos Aires, provincia de Puntarenas.

Bribri. Está situado en la vertiente atlántica (provincia de Limón), dentro de las reservas indígenas de Cocles, Talamanca Bribri, y en la vertiente del Pacífico (provincia de Puntarenas), en las de Salitre y Cabagra.

Térraba. Habita la reserva indígena de Térraba, al sureste de la provincia de Puntarenas. Son descendientes de los teribes, en la costa atlántica de Panamá, entre Changuinola y Bocas del Toro. Su presencia en Costa Rica responde a una inmigración forzada por parte de los misioneros a finales del siglo XVII.

Boruca. Está situado en las reservas indígenas de Boruca y Curré, al sureste de la provincia de Puntarenas.

Guaymí. Habita las reservas indígenas de Coto Brus, Abrojo Montezuma, Osa y Conte Burica, al sureste de la provincia de Puntarenas, colindando con Panamá. Su presencia en Costa Rica data de algunas décadas, pero durante la Colonia habitaban la región de Bocas del Toro, en la vertiente atlántica, hoy jurisdicción panameña, pero perteneciente a Costa Rica hasta 1944. En virtud de esta situación, y después de varios debates y revueltas, los guaymíes, que durante las últimas cuatro décadas se han asentado dentro de las actuales fronteras costarricenses, fueron declarados, según la ley 7225 del 19 de abril de 1991 de la Asamblea Legislativa de Costa Rica, "costarricenses por nacimiento".

Bokota: Habita los mismos territorios que los guaymíes e inmigraron a Costa Rica con éstos. Los bokotas siempre han habitado y migrado junto con los guaymíes, razón por la cual se los conoce también como "guaymíes sabaneros". Hasta el momento, la presencia de este grupo, llamado también la etnia Buglé, hablante del buglére, ha sido ignorada. Son aproximadamente cuatrocientas personas que viven en la Reserva Indígena Guaymí, en Limoncito de Coto Brus. De hecho, en Panamá, viven en la Comarca indígena Ngöbe-Buglé. Su lengua está emparentada con el guaymí, pero es claramente otro idioma.

En las áreas definidas como territorios indígenas habitan 33.128 personas, es decir, 0,9% de la población del país. Los pueblos Bribri y Cabécar agrupan en sus territorios 64% de esta población. Un aspecto que llama la atención es el hecho de que dentro de los territorios habiten no indígenas (18,4%), lo cual puede deberse, por una parte, a no autorreconocerse como indígena, como consecuencia de una pérdida de la tradición cultural y, por otra, a la inmigración de pobladores de otras zonas del país, incluso extranjeros. En algunos de los territorios se observa el predominio de la población no indígena. Entre los bribris, el territorio Kekoldi Cocles tiene 52% de no indígenas; entre los bruncas, el territorio Boruca, 53%; los guatusos muestran 59%; los térrabas, 56%, y entre el pueblo Huetar, los de Zapatón, 88%. En el resto de territorios predomina la población indígena, destacándose el pueblo Cabécar, donde todos sus territorios, excepto Ujarrás, tienen porcentajes superiores a 97% de habitantes indígenas. Otros territorios como Salitre, Talamanca Bribri, Abrojo Montezuma, Osa y Coto Brus, tienen menos de 10% de población no indígena.

Los territorios más grandes en cuanto a cantidad de habitantes son Talamanca Bribri (20,7%), Alto Chirripó o Duchi (14,2%), Boruca (8,9%) y Cabagra (7,1%). En el resto de los territorios se acumula el restante 49% de la población, sobresaliendo entre los menos poblados Osa (0,4%) y Bajo Chirripó, Nairi Awari, Abrojo Montezuma, Kekoldi Cocles y Zapatón, cada uno con menos de 1,5% de la población. Por otra parte, es interesante que de los 63 876 indígenas que habitan en el país, 18% se declaró nacido en el extranjero, principalmente en Nicaragua y Panamá, lo cual indica que los indígenas costarricenses representan 1,3% de la población total. Los indígenas residentes en la periferia y en el resto del país tienen porcentajes elevados de población nacida en el extranjero (20 y 38%, respectivamente), respecto a los otros grupos y al promedio nacional (7,6%). Cabe señalar, además, que dentro de los territorios habitan no indígenas extranjeros (4,6%) (Solano 2004).

Cuadro X.11 Población total indígena y no indígena, según ubicación geográfica

UBICACIÓN	POBLACIÓN				
	TOTAL	INDÍGENA		NO INDÍGENA	
		CANTIDAD	%	CANTIDAD	%
Costa Rica	3.810.179	63.876	1,7	3.746.303	98,3
Territorios indígenas	33.128	27.041	81,6	6.087	18,4
Periferia (distritos aledaños)	195.295	11.641	6,0	183.654	94,0
Resto del país	3.581.756	25.194	0,7	3.556.562	99,3

FUENTE: Censo Costa Rica 2000.

Otro elemento que caracteriza a estas diferentes poblaciones es el hecho de que todos los territorios indígenas y, por consiguiente, sus habitantes se ubican en zonas netamente rurales. Los indígenas residentes en la periferia ya tienen un pequeño componente urbano (14%), asociado a la cabecera de algunos distritos, mientras que los ubicados en el resto del país prefieren zonas rurales, aunque el componente urbano resulta importante (46,5%) (Solano 2004).

Cuadro X.12 Población indígena que vive en los territorios indígenas, según pueblo

PUEBLO	POBLACIÓN EN TERRITORIO INDÍGENA
Bribri	9.636
Boruca	2.017
Cabécar	9.861
Chorotega	868
Guaymí	2.563
Huetar	1.006
Maleku	460
Teribe	621
TOTAL	**27.032**

FUENTE: Censo Costa Rica (2000).

Mapa X.3 **Pueblos indígenas en Costa Rica**

- Boruca
- Bribri
- Cabécar
- Chorotega
- Guaymí
- Huetar
- Maleku
- Teribe

Fuente: Elaboración de Fredy Valdivia, con base en Atlas en DVD (2009).

La estructura por sexo y edad muestra que la población en territorios indígenas es la más joven de todas, situación que cambia paulatinamente conforme se da un alejamiento de los territorios. Respecto a la estructura por edad se observa que, dentro de los territorios, los indígenas de 65 años y más representan 3,4% y los no indígenas 5,1%. Fuera de los territorios, esta cifra alcanza 5,6% para los no indígenas. Por otra parte, en promedio, se observa para el país una relación de 100 hombres por cada 100 mujeres. Sin embargo, los indígenas muestran un patrón diferente, pasando de un índice de 105 para los que están en el resto del país, a uno de 107 dentro de territorios, donde también llama la atención la población no indígena, que tiene una relación de 120 hombres por 100 mujeres. En cuanto al promedio de hijos(as) nacidos vivos de las mujeres de 15 años y más, se hace evidente que las mujeres indígenas y las que habitan dentro de los territorios tienen más hijos(as) que el resto. Este promedio es considerablemente más bajo fuera de los territorios: 4,1 hijos(as) para las mujeres indígenas de los territorios y 3,1 para las mujeres indígenas del resto del país. Sin embargo, estas cifras siempre son superiores a las de las mujeres residentes en el resto del país (Solano 2004: 350-351).

LA POBLACIÓN AFROCOSTARRICENSE

Costa Rica tiene una población afrocostarricense considerable. Está compuesta mayoritariamente por descendientes de jamaiquinos que se trasladaron a la Costa Caribe costarricense en el marco de dos procesos particulares de desarrollo: la construcción del ferrocarril al Atlántico y las primeras explotaciones bananeras, entre 1872 y 1921. Debido a las ideas racistas de la sociedad dominante costarricense, durante ese tiempo y hasta los años cincuenta del siglo pasado, no se permitió o no se fomentó que la población afrocaribeña se trasladara al Valle Central o al Pacífico, todo a pesar del traslado de los cultivos de banano de la United Fruit Company a la región de Golfito, a fines de los años treinta y principios de los cuarenta, compañía que había contratado una abundante mano de obra afrocaribeña mientras explotó las ricas tierras del valle de Talamanca. Esto explica que la población afrocaribeña se asentara en poblados en la Costa Caribe, como Puerto Limón, Cahuita y Puerto Viejo.

Según el censo 2000, la población afrocostarricence comprende 72.784 habitantes, representando 1,9% de la población total del país.

Cuadro X.13 **Provincia de nacimiento y provincia de residencia de la población afrocostarricense**

PROVINCIA	% DE "NEGROS" CENSADOS EN 1950 QUE RESIDÍAN ALLÍ	% DE AFROCOSTARRICENSES CENSADOS EN 2000 QUE DIJERON HABER NACIDO ALLÍ	% DE AFROCOSTARRICENSES CENSADOS EN 2000 QUE EN ESE MOMENTO RESIDÍAN ALLÍ
Alajuela	0,30	3,74	3,01
Cartago	0,97	3,72	2,19
Guanacaste	0,13	4,27	1,36
Heredia	0,15	1,85	3,00
Limón	90,94	64,25	74,37
Puntarenas	2,92	4,03	1,76
San José	4,59	11,79	14,30
En el extranjero		6,36	
Total	**100,00**	**100,00**	**100,00**

FUENTE: Putnam (2004:389).

Los afrocostarricenses captados por el censo conforman la etnia más urbana del país, con excepción de los "chinos". Por otro lado, cabe resaltar el grado de concentración geográfica de esta población. En conjunto, el casco urbano de San José, el casco urbano de Limón y las áreas rurales de Limón engloban 83,2% de los afrocostarricenses censados (Putnam 2004:378).

Cabe destacar que los hijos tienden a identificarse como afrocostarricenses con mayor frecuencia que los cónyuges mismos. Es decir, parece ser más frecuente que el hijo de una pareja mixta se identifique como afrocostarricense, a que se identifique como "ninguno" o "ignorado". Al parecer, las uniones mixtas no estarían funcionando como un mecanismo de "blanqueamiento", es decir, como parte de una estrategia personal para dejar atrás la adscripción étnica afrocostarricense a favor de la identidad "sin etnia" o "blanca". Al contrario, dentro de los hogares mixtos parece haber una preferencia por identificarse con la herencia afro (*op. cit.*:383-384).

ASPECTOS TERRITORIALES, SOCIALES Y ECONÓMICOS

Los indígenas que habitan en los territorios son los que presentan condiciones socioeconómicas más desfavorables, sobre todo si se los compara con los no indígenas que residen fuera de los territorios. Dentro de los territorios también se observan diferencias importantes, ya que hay territorios que muestran mejores indicadores que otros, siendo los pertenecientes a los pueblos Cabécar y Guaymí, en general, los más desfavorecidos (Solano 2004).

Los pueblos no poseen títulos de propiedad sobre sus tierras, lo que les limita al emprender acciones de desarrollo en agricultura, micro empresas o a ser sujetos de crédito o de inversión mancomunada. Los indígenas constituyen el sector más deprimido del país, productiva, laboral y económicamente, pese a tener dentro de sus territorios las condiciones ambientales y el resguardo de los recursos naturales más grandes y de mayor riqueza y valor. El acceso a los servicios, la infraestructura y los beneficios estatales también es muy limitado, lo cual se justifica aduciendo difíciles condiciones geográficas, accesos limitados y poca comunicación, que imposibilitan la presencia eficaz de los entes estatales.

Según el Censo de 2000, la población afrocostarricense tiene indicadores de bienestar socioeconómico cercanos (y en algunos casos superiores) a los de la población costarricense total, superando en cada caso ampliamente las cifras globales para la provincia de Limón.

Históricamente, la población negra ha planteado sus luchas reivindicativas en torno a la efectiva participación dentro del Estado costarricense, lo cual en buena medida se ha logrado, incorporándose algunos cuadros a los partidos políticos, profesionalizándose, asumiendo responsabilidades en instituciones públicas y privadas. Si bien existe una cultura o rasgos de una cultura afrocaribeña en la población negra costarricense, que se expresa en su idioma, en su arte culinario, y probablemente en muchos otros aspectos, cabe señalar que no se ha conformado un movimiento con el objeto de plantear, para esta población, una situación de derechos distinta de la de otros ciudadanos: la lucha de la población afrocaribeña ha sido por la participación ciudadana, contra el racismo y la segregación que la marginaban. A pesar de que los indígenas han sufrido también la discriminación, sus reivindicaciones se han dirigido mucho más a la posibilidad de mantener sus tierras y culturas propias y desarrollarlas a partir de sus propios criterios, que al solo goce de los derechos ciudadanos que pueden tener como costarricenses. Estas diferencias explican que ambas poblaciones no hayan conformado, a la fecha, un frente de reivindicaciones comunes (Guevara 2000:117-118).

LENGUAS

LAS LENGUAS Y SU VITALIDAD

La Constitución política da cierto reconocimiento a las lenguas indígenas y su mantenimiento; la reforma al Artículo 76 expresa: "El español es el idioma oficial de la Nación. No obstante, el Estado velará por el mantenimiento y cultivo de las lenguas indígenas nacionales" (Reforma Constitucional 7878 del 27 de mayo de 1999).

Se reconoce oficialmente la existencia de seis lenguas indígenas, aunque en realidad se hablan siete: el término "guaymí" comprende dos lenguas, el ngöbére y el buglére. El huetar y el chorotega o mangue son dos lenguas que se extinguieron en los últimos siglos. Las seis lenguas indígenas cuya existencia se reconoce son el bribri, el cabécar, el guaymí, el malecu o guatuso, el boruca o brunca y el térraba. Las dos últimas ya están seriamente amenazadas, y entre las restantes hay diversos niveles de mantenimiento, que varían incluso de una comunidad a otra, y también entre las familias de una misma comunidad (Rojas 1999).

Todas las lenguas indígenas que hoy se hablan en Costa Rica pertenecen a la estirpe Chibchanse. Según Quesada (1999) el térraba y el teribe forman la subfamilia Tiribí; sin embargo, investigaciones posteriores han establecido que térraba no es una lengua independiente, sino un dialecto de la lengua teribe (Quesada 2000).

De acuerdo con la presentación del programa de investigación PROLIBCA de la Universidad Nacional de Costa Rica y la Universidad de Erfurt, Alemania, son 23.855 los hablantes de las diferentes lenguas.

Cuadro X.14 **Número de hablantes de las lenguas indígenas de Costa Rica**

LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	HABLANTES
boruca	Chibcha	extinto
bribri	Chibcha	11.000
buglére	Chibcha	1.000
cabécar	Chibcha	9.000
guatuso	Chibcha	350
guaymí	Chibcha	2.500
teribe	Chibcha	5

Según la misma fuente, la última hablante monolingüe del boruca murió recientemente (2003). Sin embargo, la comunidad indígena Boruca de Costa Rica busca, como parte de una estrategia de conservar su cultura e identidad, rescatar la lengua boruca con acciones concretas en la escuela del pueblo (actualidad.terra.es/cultura/articulo/indigenas_costa_rica_1678799.htm – 29.06.2007).

En resumen, todas las lenguas indígenas muestran un gran debilitamiento en relación con los siglos pasados, situación que va de la mano con la declinación e incluso la pérdida de muchos de los rasgos culturales propios de los pueblos indígenas. Esa es una de las razones por las que las comunidades indígenas, que en décadas anteriores habían mostrado una actitud pasiva e indiferente ante la pérdida cultural y lingüística, han empezado a mostrar una gran preocupación y a realizar esfuerzos y acciones concretas, buscando detener ese proceso. Una de las razones que han contribuido a crear una situación desfavorable para las lenguas indígenas es la idea republicana de crear una nación unificada, uniforme, reunida bajo una sola lengua y una cultura "nacional", lo que no sólo ha excluido a otros grupos, sino que incluso ha llevado al cuestionamiento legal de permitir la expresión de las culturas y lenguas de grupos minoritarios (Rojas 1999).

En el censo de 2000, se presentaron dos preguntas sobre lenguas a todas las personas que residían dentro de los territorios: 1) "¿Habla (nombre) alguna lengua indígena?", haciendo referencia a la capacidad de hablar la lengua vernácula o ancestral de un grupo indígena; 2) "¿En qué lengua o idioma aprendió a hablar (nombre)?", especificando entre *a)* Lengua indígena, *b)* Sólo en español, y *c)* Otra lengua o idioma, con lo cual se pretendió conocer la "vitalidad" de las lenguas indígenas (Solano 2004).

Con base en los datos del censo, entre los territorios donde más se habla una lengua indígena destacan los pueblos Cabécar (84,4%) y Guaymí (84,5%). Son a la vez los que tienen menos proporción de habitantes no indígenas y porcentajes elevados de analfabetismo. Por su parte, 71% de los indígenas guatusos hablan alguna lengua indígena,

a pesar de tener una alta proporción de no indígenas. Entre los bribris, 62% habla lengua indígena. La proporción de indígenas que hablan lengua indígena es muy baja en los territorios Boruca (5,7%), Rey Curré (4,2%) y Térraba (4,1%), y prácticamente inexistente en los territorios Matambú, Zapatón y Quitirrisí. Cabe señalar que la lengua boruca ya está extinta, así que el 5,2% reportado debe referirse a hablantes de otra lengua indígena.

Cuadro X.15 **Indicadores educativos y de lengua indígena según pueblos y territorios indígenas**

PUEBLOS Y TERRITORIOS INDÍGENAS	% ANALFABETISMO	ESCOLARIDAD PROMEDIO	% ASISTENCIA EDUCACIÓN BÁSICA	% CON SECUNDARIA O MÁS	POBLACIÓN INDÍGENA			NO INDÍGENAS QUE HABLAN LENGUA INDÍGENA
					HABLA LENGUA INDÍGENA	LENGUA NATAL INDÍGENA	LENGUA NATAL ESPAÑOL	
Territorios	**26,6**	**3,6**	**58,3**	**9,9**	**61,8**	**59,7**	**33,7**	**0,8**
Pueblo Bribri	19,9	4,2	63,0	11,0	62,0	55,2	37,9	1,7
Pueblo Brunca o Boruca	9,6	4,9	72,8	16,8	5,2	3,8	94,8	0,1
Pueblo Cabécar	50,7	1,7	40,1	3,5	84,4	86,5	6,8	2,1
Pueblo Chorotega	13,0	5,2	74,9	17,2	0,1	0,3	88,8	0,0
Pueblo Guaymi	27,6	3,1	64,9	5,5	84,5	85,2	5,3	1,4
Pueblo Maleku (Guatuso)	10,8	4,8	76,2	12,5	71,1	49,0	41,6	0,9
Pueblo Teribe o Terraba	10,2	4,5	64,0	10,7	4,1	4,3	86,3	0,6
Pueblo Huetar	13,5	5,0	78,6	16,5	0,7	0,8	98,2	0,6

FUENTE: Elaboración propia, con base en el Censo Costa Rica 2000.

La lengua de la población afrocostarricense es un criollo de base inglesa, llamado creole limonese (o inglés limonese) por la ubicación geográfica de sus hablantes. También se le conoce como Mekaytelyuw (palabras muy usadas en creole; en inglés *Let me tell you* ´déjame contarte´), nombre que refleja los problemas de prejuicio y racismo que no permiten aceptar que se trata de una lengua. Según los datos del Ethnologue, tiene aproximadamente 55.100 hablantes, pero este número puede ser mucho menor debido al cambio lingüístico hacia el castellano.

En Costa Rica, el maleku y el teribe son las dos únicas lenguas que tienen una gramática aceptada; del cabécar sólo existe un diccionario y una introducción pequeña y del bribri y del guaymí no existe una gramática profesional, aunque esta última es una lengua con aproximadamente 150.000 hablantes en Costa Rica y Panamá. En el marco del programa de investigación PROLIBCA se estudiará la estructura gramatical y la tipología de ocho lenguas indígenas de la Baja Centroamérica, entre otras. Además de las lenguas bribri, cabécar, guaymí y buglére en Costa Rica, se incluyen las lenguas miskitu y sumu en Nicaragua así como chocó y emberá en Panamá. También se incluye el boruca, aunque ésta ya se considera una lengua muerta (Quesada 2000, citado en Barrantes 2007).

EDUCACIÓN

El censo de 2000, resumido en Solano (2004), muestra que los residentes en los territorios indígenas tienen condiciones educativas desfavorables y que éstas tienden a mejorar conforme las poblaciones se alejan de los mismos. Esto refleja, en primera instancia, problemas importantes de acceso al sistema educativo. Por ejemplo, al comparar el analfabetismo entre la población no indígena del resto del país (4,5%) con las otras poblaciones, se observan diferencias importantes, en las que sobresalen los indígenas dentro de territorios con 30%, mientras que los demás indígenas y los no indígenas que habitan en los territorios tienen porcentajes que oscilan entre 12 y 15% de analfabetismo.

Respecto a la asistencia de la población de cinco a quince años a la educación general básica, se observa que mientras 85% de los niños(as) y adolescentes no indígenas del resto del país asiste a algún centro de enseñanza, solamente 56% de los indígenas dentro de territorios tiene esta oportunidad. Aún más crítica es la situación en el nivel de secundaria: al comparar la población de quince años y más que tiene al menos un año de secundaria aprobado, las cifras pasan de 46% para las personas no indígenas del resto del país, a 9% para los indígenas dentro de territorios –una diferencia de 37 puntos porcentuales.

Consecuentemente, la escolaridad promedio de los indígenas en los territorios es 3,4 años, cifra que alcanza 7,6 años para los pobladores no indígenas del resto del país. Asimismo, el porcentaje de analfabetismo se muestra superior al promedio nacional (4,8%), aunque varía considerablemente entre territorios: en general, el pueblo Cabécar presenta porcentajes más desfavorables (50,7%).

Cuadro X.16 **Indicadores de educación según población**

POBLACIÓN	% DE ANALFABETISMO	ESCOLARIDAD PROMEDIO	% DE ASISTENCIA EDUCACIÓN BÁSICA	% CON SECUNDARIA Y MÁS
Indígena en territorio indígena	30,2	3,4	56,4	9,1
Indígena en periferia indígena	15,3	5,0	69,0	22,6
Indígena en el resto del país	11,8	5,9	73,9	33,2
No indígena en territorio indígena	12,8	4,6	67,7	12,8
No indígena en el resto del país	4,5	7,6	85,0	46,4

FUENTE: Elaboración propia, con base en el Censo Costa Rica 2000.

En 10 de los territorios, la asistencia a la educación general básica supera 70%, y en cuatro no se alcanza 40%. Estos últimos territorios pertenecen todos al pueblo Cabécar. Aún más, ninguno de los territorios supera 25% de población con un nivel de secundaria o mayor. Los niveles de escolaridad promedio más bajos se encuentran en los pueblos Cabécar y Guaymí, con 1,7 y 3,1 años de educación, respectivamente (Solano 2004:353-354).

Por su parte, la población afrocostarricence muestra avances notables en el campo de la educación. La tasa de asistencia escolar entre los adolescentes afrocostarricenses de 13 a 17 años de edad es de 73,87%, por encima del promedio nacional (68,11%). La proporción de afrocostarricenses que han logrado una educación secundaria, o más, es marcadamente mayor que la de la población mestiza. En los niveles académicos más altos se observa una diferenciación por sexo de las tendencias étnicas. La proporción de mujeres universitarias es mayor entre la población afrocostarricense que entre cualquier otro grupo étnico, con excepción del chino. En cambio, los hombres

afrocostarricenses están subrrepresentados en el nivel universitario.

El Decreto Ejecutivo 22072 (1993) crea el Subsistema de Educación Indígena en el Ministerio de Educación Pública, con el objetivo general de desarrollar progresivamente la educación bilingüe y bicultural en las reservas indígenas oficialmente reconocidas. Constata que 16 de las reservas indígenas todavía mantienen el uso de sus idiomas maternos: el cabécar, el bribrí, el guaymí, el maleku y el boruca, y que consecuentemente es necesario poner en marcha un programa especial para que la educación indígena bilingüe y bicultural sea pertinente con la realidad social, natural y cultural de cada una de las reservas indígenas y de cada uno de los grupos étnicos, respetando la autodeterminación concedida a estas comunidades.

El Ministerio de Educación Pública desarrolla desde 1996 un programa de enseñanza de lenguas indígenas. En 2004, dentro de los territorios, existían 170 escuelas, donde se ofrecía una materia de enseñanza de la lengua indígena que correspondía a cada pueblo, con excepción de los pueblos Chorotega y Huetar, donde ya nadie habla la lengua autóctona (Solano 2004). En 1997, mediante la resolución 34 – 97, el Consejo Superior de Educación estableció como parte del plan de estudios de las escuelas indígenas dos asignaturas: lengua indígena, con tres clases semanales, y cultura indígena, con dos. El Servicio Civil Docente creó el puesto de "Maestro de lengua indígena", con especialidad en cada una de las lenguas reconocidas. Al año 2004, había 48 maestros itinerantes para la enseñanza de las lenguas indígenas. De ellos, 18 enseñan bribri, 18 cabécar, uno térraba, tres boruca, uno malecu y siete ngöbére. Todos estos docentes, y también los docentes de los cursos de cultura indígena, eran hablantes fluidos de la lengua indígena y miembros de las comunidades indígenas (Rojas 1999: 5-7).

Foto: M. Martin, *Niños cabécares,* Costa Rica, 2008, UNICEF.

Sin embargo, el programa enfrenta muchos problemas. Según Rojas (1999), la carencia de una planificación educativa y cultural, así como la política, permiten la intromisión en la toma de decisiones de gente no capacitada para influir en el programa. La carencia de políticas culturales obstaculiza la coordinación y la delimitación de funciones de las instancias, organizaciones y dependencias gubernamentales cuyas acciones involucran a las instituciones educativas de los territorios indígenas, y por esa descoordinación se duplican gastos y esfuerzos, se contradicen decisiones técnicas, legales y administrativas y se crean divisiones dentro de las comunidades indígenas. Los recursos destinados a la producción de materiales didácticos son muy escasos. Además, los docentes de lenguas indígenas han sufrido discriminación por parte de algunos maestros regulares, directores de instituciones y autoridades locales del mismo Ministerio de Educación. El maestro de lengua indígena, que no se considera tal a raíz de esta realidad, se relega, se autodiscrimina, o, lo que es peor, acaba asumiendo como correctas las actitudes de quienes lo desvalorizan. En la mayoría de los casos, esto se debe de que los maestros de lengua indígena no tienen preparación en docencia: algunos ni siquiera han terminado la secundaria. Por otro lado, cuan-

do poseen un título reconocido por el Ministerio, llegan a ser directores, como el caso de Térraba, donde el director de la escuela primaria es un boruca.

Uno de los problemas más difíciles que enfrenta el maestro de lengua indígena es la diversidad de niveles de uso por los alumnos. Con mucha frecuencia, en la misma aula debe atender niños que hablan perfectamente la lengua indígena, niños que la entienden pero no la hablan, niños que no la entienden ni la hablan pero que en sus hogares la oyen hablar y niños que no tienen fuera de la escuela ningún contacto con la lengua indígena.

Si bien es cierto que la legislación indígena existente compromete al Estado a desarrollar una educación bilingüe, esto no ha sido posible por la misma carencia de una política educativa, principalmente en lo referente a la atención de la diversidad cultural, la escasez de personal dentro del mismo Departamento de Educación Indígena y la condición monolingüe de un gran número de los maestros regulares que atienden las instituciones educativas indígenas. La educación bilingüe vendría a fortalecer y complementar el programa de Enseñanza de las Lenguas Indígenas y, sobre todo, permitiría un gran crecimiento de estas lenguas (*op. cit.*: 8-9).

Finalmente, una de los limitantes más graves en la atención educativa dirigida a pueblos y comunidades indígenas en Costa Rica es que se encuentra legalmente restringida y limitada a la población indígena que habita dentro de las 24 "reservas" (territorios indígenas) formalmente constituidas, tomando en cuenta que, según el censo de 2000, 56,2% de la población total indígena nacional se ubica fuera de los territorios indígenas. Es decir, no reciben atención educativa especializada para fortalecer la identidad, la cosmovisión y los valores culturales indígenas autóctonos.

Foto: M. Ostrander, *Niñas ngöbes,* Panamá, UNICEF.

INSTITUCIONES Y PUBLICACIONES

La Universidad de Costa Rica, a través de su Instituto de Investigaciones Lingüísticas (INIL), creado en 1998, está encargada de la promoción e investigación de las lenguas indígenas del país. Con la creación del Programa "Lenguas y Artes Verbales Indígenas", el INIL agrupa las investigaciones de tema indígena en un esfuerzo conjunto de los investigadores por preservar y mantener estas lenguas, todas en peligro de extinción. Los proyectos y las publicaciones del INIL y su antecedente en la Universidad, la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura cubren una variedad de temas lingüísticos y culturales, entre otros, diccionarios de algunas de las lenguas.

La Universidad Nacional de Costa Rica tiene un programa de investigación, el PROLIBCA, que pretende "articular de manera sistemática proyectos y actividades encaminadas a la descripción, análisis y rescate de las lenguas indígenas de la Baja Centroamérica". Como inicio de la etapa de descripción, ya han iniciado tres proyectos de descripción gramatical, centrados en tres lenguas de Costa Rica: buglére, boruca y guaymí. Se espera tener gramáticas descriptivas de esas lenguas para 2010.

NICARAGUA

ARJA KOSKINEN

INTRODUCCIÓN

Nicaragua tiene un área total de 129.494 km^2 (el área terrestre, de 120.254 km^2) y contiene una diversidad de climas y terrenos. La geografía física del país lo divide en tres zonas: tierras bajas del Pacífico, las regiones montañosas centrales más húmedas, más frescas, y las tierras bajas caribeñas.

Nicaragua comprende, por su historia, geografía y demografía, dos regiones muy distintas: el Pacífico (incluyendo la parte central y norte del país) y el Atlántico. El Atlántico, incluyendo las dos regiones autónomas y el departamento Río San Juan, tiene una superficie de 67.906,90 km^2 (aproximadamente 56% de todo el país). La población del Atlántico, sin embargo, solamente representa 14% de la población total del país. En el Atlántico se localiza el mayor potencial de recursos naturales –forestales, pesqueros, mineros, entre otros– de todo el país.

En la región del Pacífico habitan los pueblos indígenas de ascendencia cacaopera, chorotega, xiu-subtiava y nahoa. En la región del Atlántico, en la Costa Caribe, se ubican lenguas y culturas indígenas y afrodescendientes: miskitu; sumu (mayangna y ulwa); rama; garífuna, con raíces indígenas y africanas; y kriol (creole), de población afrodescendiente.

Foto: Arja Koskinen, *Últimos rama-hablantes monolingües,* Bluefields, RAAS, Nicaragua.

DEMOGRAFÍA

El VIII Censo Nacional de Población de 2005 es el último realizado en el país. Según sus datos, el total de la población nicaragüense es de 5.142.098 habitantes: 2.778.257 (54%) en la zona del Pacífico, 1.647.605 (32%) en la zona Central y Norte y 716.236 (14%) en el Atlántico (las regiones autónomas y el Río San Juan). En el Atlántico, la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN) tiene una población de 314.130 personas: 28% urbana y 72% rural; la población de la Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS) es de 306.510 personas en total: 36,9% urbano y 62,1%rural.

La Ley de Autonomía, en su artículo 12, da a los miembros de las comunidades de la Costa Atlántica el derecho de definir y decidir su propia identidad étnica. En este censo se pregunta por primera vez sobre el autorreconocimiento o pertenencia a pueblos indígenas o comunidades étnicas a todas las personas residentes en el territorio nacional.

Cuadro X.17 **Población autoidentificada como perteneciente a pueblos indígenas o comunidades étnicas**

PUEBLO INDÍGENA O COMUNIDAD ÉTNICA	TOTAL	URBANO	RURAL
Cacaopera-Matagalpa	15.240	3.874	11.366
Chorotega-Mange	46.002	11.808	34.194
Creole (Kriol)	19.890	18.219	1.671
Garífuna	3.271	2.033	1.238
Mayangna-Sumu	9.756	1.080	8.676
Mestizo de la Costa Caribe	112.253	49.611	62.642
Miskitu	120.817	45.445	75.372
Nahoa-Nicarao	11.113	4.955	6.158
Rama	4.185	1.907	2.278
Ulwa	698	433	265
Xiu-Sutiava	19.949	16.047	3.902
Otro	13.740	8.835	4.905
No sabe	47.473	16.461	31.012
Ignorado	19.460	10.974	8.486
Total del país	**443.847**	**191.682**	**252.165**

FUENTE: Censo Nicaragua (2005).

FOTO: Arturo Zamora / Plan Nicaragua. Comunidades Miskitas del Llano Norte en Bilwi, comunidades de Pánua y Sisin, 2008.

Los datos del Censo muestran un total de 443.847 personas pertenecientes a los pueblos indígenas y comunidades étnicas del país. En este total están incluidos también los mestizos de la Costa Caribe, un grupo poblacional que según la Ley de Autonomía conforma una comunidad étnica específica en las Regiones Autónomas. Eliminando a este grupo de las estadísticas, por no ser un pueblo indígena ni de ascendencia africana, el total de población perteneciente a los pueblos indígenas y afrodescendientes es 331.594 personas, que representa 6,4% de la población total del país.

Es importante tomar en cuenta cifras de otras fuentes, porque hay una discrepancia muy significativa en la información; el censo de 2005 presenta datos mucho más bajos que las otras fuentes. De acuerdo con las cifras alternativas, los pueblos indígenas y afrodescendientes representan un total de 10,4% de la población del país.

PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES DE NICARAGUA

Por razones históricas y geográficas, los pueblos indígenas de Nicaragua se dividen en dos partes: los pueblos del Pacífico, incluyendo la parte central y norte del país, y los de la Costa Caribe. La población afrodescendiente, en su mayoría, se encuentra en la Costa Caribe.

Cuadro X.18 **Porcentaje de población indígena y afrodescendiente en Nicaragua**

PUEBLO	%
Cacaopera-matagalpa	4,6
Chorotega o mangue	13,9
Garífuna	0,98
Kriol	5,9
Mayangna-sumu	2,94
Miskitu	36,4
Nahoa-nicarao	3,35
Rama	1,26
Ulwa	0,21
Xiu-subtiava	6,0
Ignorado	15,0

FUENTE: Censo Nicaragua (2005).

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL PACÍFICO, CENTRAL Y NORTE

En el caso de los pueblos indígenas del Pacífico, Central y Norte, un estudio de base sobre las condiciones de vida de los pueblos indígenas del Pacífico, Norte y Centro de Nicaragua de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de 2006 (Olguín Martínez 2006), muestra datos mucho más elevados que el censo de 2005: la diferencia es de 240.696 personas. El siguiente cuadro muestra la diferencia en la información estadística sobre los cuatro pueblos:

Cuadro X.19 **Datos poblacionales de los pueblos indígenas del Pacifico, Norte y Central – una comparación**

PUEBLO INDÍGENA O COMUNIDAD ÉTNICA	CENSO 2005	OIT
Cacaopera-Matagalpa	15.240	98.000
Chorotega-Nahua-Mange	46.002	166.000
Nahoa-Nicarao	11.113	20.000
Xiu-Sutiava	19.949	49.000
Total	**92.304**	**333.000**

FUENTE: Elaboración propia con base en el Censo Nicaragua (2005) y OIT en Olguín Martínez (2006).

En las últimas décadas, en la región del Pacífico, Norte y Centro de Nicaragua, los descendientes de las culturas Cacaopera, Chorotega, Xiu y Nahoa reclaman al Estado el reconocimiento de su existencia como *ascendencias indígenas*, por el hecho de descender de poblaciones que

habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la Conquista o la Colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (*ibid.*).

Estas ascendencias indígenas totalizan 333.000 personas, aproximadamente 6,07% de la población total del país. La ascendencia de mayor población es la chorotega, con 166.000 personas, la cual se encuentra dispersa en seis departamentos del país: Madriz, Nueva Segovia, Jinotega, Matagalpa, Chinandega y Masaya; en segundo lugar, se ubican los cacaoteras, con 98.000 miembros, los cuales están radicados en el departamento de Matagalpa; los xius, con 49.000 integrantes, ocupan el tercer lugar, están ubicados en su mayoría en el departamento de León y parte del departamento Chinandega; en cuarto lugar están los nahoas, con 20.000 personas, ubicados en el departamento de Rivas.

Las cuatro ascendencias indígenas del Pacífico, Central y Norte de Nicaragua conforman 22 pueblos indígenas, nombrados así por los propios indígenas. Estas delimitaciones políticas y administrativas han sido históricamente denominadas pueblos indígenas, porque en muchos casos están amparadas por un título real que designa pueblo indígena a ese territorio. Estos 22 pueblos indígenas abarcan nueve departamentos y 29 municipios del país. En la región del Pacífico se ubican los pueblos indígenas en los departamentos de Rivas, Masaya, León y Chinandega; en el Centro, en los departamentos de Matagalpa, Jinotega, y en la zona Norte, en los departamentos de Nueva Segovia y Madriz (Olguín Martínez 2006).

Los pueblos indígenas del Pacifico, Central y Norte se han organizado en coordinadoras. La Coordinadora Diriangen representa a los pueblos indígenas de Matagalpa, Jinotega, Sebaco y Muy Muy. La Coordinadora Nicarao organiza a los pueblos indígenas del Ostional, Urbaite Las Pilas, Veracruz del Zapotal, Nancimi y Salinas de Nahualapa. La Coordinadora Chorotega representa a los pueblos indígenas de Mozonte, San José de Cusmapa, San Lucas, Li-Telpaneca y Totogalpa. Los Pueblos de Oriente son Monimbó, San Juan de Oriente y Nindiri. Los Pueblos de Occidente son Sutiava y Virgen del Hato (Dictamen de Ley de Pueblos Indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua 2006).

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CARIBE

También en el caso de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe, hay un desacuerdo significativo entre los datos del censo de 2005 y los censos regionales realizados por organizaciones o instancias regionales.

La Costa Caribe nicaragüense nunca fue colonizada por los españoles; fueron los ingleses quienes lograron penetrar la zona después de la fundación de la *Providence Company* en Londres en 1630, con el objetivo de crear una colonia puritana y desarrollar actividades comerciales. Con esto inició la influencia inglesa en la Costa, el "*indirect rule*", pasando por el Reino Mosquito, el Protectorado Inglés y la Reserva Mosquita como región autónoma hasta la anexión forzosa de la Costa Caribe a Nicaragua en 1894 por el presidente nicaragüense de entonces, el general Zelaya. Por su historia, que difiere drásticamente de la región del Pacífico, la Costa Caribe es una región multiétnica y pluricultural en la que viven siete pueblos indígenas y afrodescendientes.

El pueblo **Miskitu** (Miskito; en fuentes históricas también Misquito, Mosquito), con una población de aproximadamente 150.000 personas, es el pueblo indígena más grande de la Costa Caribe. Según una investigación realizada por la Fundación para la Autonomía el Desarrollo y de la Costa Atlántica de Nicaragua (FADCANIC) (2002), los miskitus constituyen 36,35% de la población de la región norte y 4,53% de la región sur. En el Atlántico Norte, se asientan en unas 250 comunidades a lo largo del río Coco o Wangki, en el municipio de Waspán; en los litorales costeros de ambas regiones y en los llanos del municipio de Puerto Cabezas. En el Atlántico Sur viven en el municipio Desembocadura del Río Grande de Matagalpa, en las comunidades de Kara, Sandy Bay Sirpi y Walpa. Además, en el municipio Laguna de Perlas, más al sur, hay algunas comunidades miskitas que han sufrido en variados grados el desplazamiento lingüístico hacia el kriol: Tasbapauni, Kakabila y Raitipura.

La conformación étnica del pueblo Miskitu, ocurrida durante los siglos XVI y XVII, fue una consecuencia

derivada de los procesos de expansión colonial que los ingleses y los españoles desarrollaron en el Caribe y las costas centroamericanas (Jenkins 1986: 26-27). Según datos históricos, en 1639, a raíz de un motín, un barco portugués que transportaba esclavos procedentes del golfo de Guinea, en África, encalló en las costas del Caribe nicaragüense. Centenares de negros se dirigieron en masa a la costa, donde fueron recibidos y aceptados por los miskitus, con quienes se mezclaron.

Los sumus (también sumos*)* se dividen en los pueblos **Mayangna** (Sumu del norte) y el **Ulwa** (Sumu del sur). Los mayangnas en Nicaragua se dividen en los pueblos **Panamahka** y **Tuahka** (Tawahka), ubicados en la zona minera de la RAAN. En cuanto al nombre del pueblo, hay que notar que, para una parte de la población, la palabra sumu –cuyo origen no es claro– tiene connotaciones negativas, especialmente entre los miskitus, así que prefieren denominarse mayangnas (la palabra mayangna es el pronombre de primera persona plural inclusivo). Otros, sin embargo, quieren preservar la denominación Sumu por ser la que utilizaron sus antepasados, destacando que la connotación negativa solamente se encuentra en la mente de los otros grupos. Actualmente está en uso común una combinación de los dos, Sumu-mayangna, para hacer referencia al pueblo Sumu en su totalidad; sin embargo, no es correcto, porque el nombre Mayangna se refiere solamente al Sumu del norte (Panamahka y Tuahka), y no al pueblo Ulwa.

Los ulwas, el pueblo Sumu del sur, con una población de aproximadamente 1.200 personas, se ubican mayoritariamente en la comunidad de Karawala, en el municipio Desembocadura del Río Grande, RAAS. Antes ocupaban un territorio extenso: como centro de la región de la población ulwa (en fuentes históricas:ulba, wulwa, woolwa, ulua) se menciona la parte media superior del Río Grande de Matagalpa, una región que abarca parte de los actuales departamentos de Matagalpa, Boaco, Chontales y de las regiones autónomas del Atlántico Sur y Norte (Houwald 2003:115-116).

Cuadro X.20 **Datos poblacionales de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe nicaragüense: una comparación**

PUEBLO INDÍGENA/ AFRODESCENDIENTE	CENSO 2005	OTRAS FUENTES	COMENTARIOS
Garífuna	3.271	2.109 (5)	
Kriol	19.890	30.000 (1)	El censo oficial es muy bajo.
Mayangna: - Panamahka - Tuahka	 9.756	25.050 (2) 16.283 8.767	El censo oficial es muy bajo y no diferencia entre panamahka y tuahka.
Miskitu	120.817	150.000 (1)	
Rama	4.185	1.600 (4)	El censo oficial es muy alto.
Ulwa	698	2.400 (3)	El censo oficial es muy bajo.
Total	**158,617**	**201,339**	

(1) Ethnologue
(2) SUKAWALA 2007: 27.450 mayangnas y ulwas
Asociación Tuahka, ADISCITTBA: 35% de la población mayangna es tuahka.
(3) Censo Comunal Karawala 2007.
(4) Gobierno Territorial Rama-Kriol (2007); Grinevald (2003).
(5) Censo Garífuna 2003. FOREIBCA-URACCAN.
FUENTE: Elaboración propia.

El pueblo **Rama,** con una población aproximada de mil quinientas personas, vive disperso en la zona sur de la RAAS. La concentración rama más grande se encuentra en la isla de Rama Cay, aproximadamente cinco kilómetros al sur de la ciudad de Bluefields, en la Región Autónoma del Atlántico Sur. Según el Gobierno Territorial Rama-Kriol, el territorio oficial de los ramas comprende seis comunidades ramas (Rama Cay, Punta de Águila, Zompopera, Samu Kat, Río Indio y Río Kukra) y tres comunidades rama-krioles (Monkey Point, Río Indio, Punta Gorda). El territorio ancestral rama cubrió un área extensa, desde el río Escondido en el norte hasta el río San Juan en el sur, y desde los cayos a lo largo de la costa hasta tierra adentro, en la vecindad del lago de Nicaragua (Riverstone 2004: 34-58). Las comunidades en tierra firme tienen grandes problemas con la migración incontrolada de mestizos del Pacífico, los que expanden la frontera agrícola más y más hacía las costas del Caribe, causando conflictos severos, traslados de los ramas de sus comunidades ancestrales y hasta muertos.

El pueblo **Garífuna** se compone de aproximadamente tres mil personas en Nicaragua. Desciende de pueblos africanos e indígenas arawakos y caribes que entraron en contacto durante la época colonial en las Antillas Menores; de ahí fueron desterrados por los ingleses a la Costa Caribe hondureña en la segunda mitad del siglo XVIII, tras continuas rebeliones armadas. Como pueblo, los garífunas proceden de la isla de San Vicente, de donde fueron deportados a partir de 1797 por los conquistadores ingleses hacia algunas islas deshabitadas situadas frente a la costa atlántica de Honduras, resultando la mayoría de la población muerta en el camino. Desde allí pasaron a habitar en tierra continental de ese país, Belice y Guatemala, y pequeños grupos se extendieron luego hacia otros territorios. Algunas familias garífunas llegaron desde Honduras a Nicaragua a fines del siglo XIX, a la cuenca de Laguna de Perlas. Primero habitaron las comunidades de San Vicente (1880-1881) y Lauba (Ibo Point) (1892), después La Fe (1896) y Justo Point (1907). En 1912, el garífuna John Sambola fundó la comunidad de Orinoco, ahora el más grande asentamiento de esa etnia en la región (Figueroa 1999).

Los **krioles** (creoles) son una población afrodescendiente de aproximadamente treinta mil personas; viven mayoritariamente en la RAAS, en los municipios de Bluefields, Laguna de Perlas y Corn Island. Además, hay concentraciones de krioles en Bilwi (Puerto Cabezas) en la RAAN, así como en Prinzapolka y en las Minas. Los krioles, en su gran mayoría –al contrario de lo que sucede con otros pueblos étnicos costeños, especialmente los indígenas–, no tienen arraigo comunitario, entendido como presencia y permanencia continua en tierras comunales. Salvo algunas familias que viven en ríos cercanos a Bluefields, Río Escondido y parte de la Cuenca de Laguna de Perlas, históricamente la mayoría se ha asentado en los centros urbanos de las regiones costeñas.

Foto: wikimedia.org

Mapa X.4 **Pueblos indígenas en Nicaragua**

- Cacaopera, Matagalpa
- Chorotega
- Garífuna
- Mayangna
- Miskitu
- Nahoa-Nicarao
- Rama
- Ulwa
- Xiu Sutiaba

Fuente: Elaboración Fredy Valdivia, con base en Atlas en DVD (2009).

ASPECTOS TERRITORIALES, SOCIALES Y ECONÓMICOS

Nicaragua es, después de Haití, el país más pobre de América Latina. La guerra de los años ochenta, los gobiernos neoliberales subsiguientes y los desastres naturales han dejado el país en una situación económicamente delicada y políticamente dividida, obstaculizando su desarrollo.

Nicaragua tiene avances significativos respecto del reconocimiento legal de los derechos ancestrales sobre las tierras. La sentencia de la Corte Interamericana de Justicia en contra de Nicaragua por la concesión de Awastingni fue determinante para lograr la aprobación de la Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz en 2002 (Ley 445), que entró en vigencia en 2003.

La ley está dirigida a garantizar a los pueblos indígenas y comunidades étnicas el pleno reconocimiento de los derechos de propiedad comunal, uso, administración, manejo de las tierras tradicionales y recursos naturales, mediante la demarcación y titulación, para el manejo comunitario de los territorios por sus históricos propietarios. Los primeros títulos fueron otorgados a comunidades mayangnas y miskitas de la RAAN. La administración del presidente Enrique Bolaños entregó seis títulos de propiedad comunal, los cuales fueron invalidados por el gobierno de Daniel Ortega, porque fueron registrados a favor del Estado de Nicaragua. Sólo el título del territorio Mayagna Sauni As fue otorgado en 2007 a nombre de las comunidades indígenas mayangnas.

En la RAAS, el primer título se otorgó en 2008 al bloque de las 16 comunidades de la Desembocadura del Río Grande, llamado "Unidad de hijos e hijas de la Desembocadura del Río Grande".

Según el diagnóstico de la pobreza (Instituto Nacional de Información de Desarrollo –INIDE– 2007), se estima que en 2005, la pobreza general en Nicaragua era de 48,3%, y la pobreza extrema, de 17,2%. La pobreza rural sigue siendo más extensa y profunda que la urbana. Las dos regiones con mayor incidencia de pobreza general fueron la Central Rural, con 76,8%, y el Atlántico Rural, con 76,6%. Desde 1995 hasta 2005, para la pobreza extrema, los aumentos más importantes se localizan en el Atlántico Rural (7,3%) y en el Pacífico Rural (4;5%) (*ibid.*). Estas cifras reflejan de manera explícita la situación económica y social de los pueblos indígenas y afrodescendientes, ubicados por su mayoría en las zonas rurales del Pacífico, Central, Norte y Atlántico.

LENGUAS

El marco legal relativo al uso y desarrollo de las lenguas de la Costa Caribe es sólido. La Constitución de 1987 establece el estatus de las lenguas regionales como lenguas de uso oficial, además del español, y el derecho de las comunidades de la Costa Atlántica a la libre expresión y preservación de sus lenguas, así como a la educación en sus lenguas maternas. La Ley de Autonomía (Ley 28 de 1987) es aún más específica en cuanto a los derechos lingüísticos y culturales, estableciendo, entre otros, que

> los habitantes de las Comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho a preservar y desarrollar sus lenguas, religiones y culturas; [...] a la educación en su lengua materna y en español, mediante programas que recojan su patrimonio histórico, su sistema de valores, las tradiciones y características de su medio ambiente, todo de acuerdo con el sistema educativo nacional; [..] administrar los programas de salud, educación; [...] promover el estudio, fomento, desarrollo, preservación y difusión de las culturas tradicionales de las Comunidades de la Costa Atlántica, así como su patrimonio histórico, artístico, lingüístico y cultural (Artículos 8 y 11).

En 1993 se aprobó la Ley de Lenguas (Ley 162), en la cual se establece: "Las lenguas miskitu, creole, sumu, garífuna y rama son lenguas de uso oficial en las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica" (Artículo 4).

Los pueblos indígenas del Pacífico, Central y Norte sufrieron un desplazamiento lingüístico de sus lenguas originarias al castellano, como consecuencia de la conquista española. Las lenguas nahuatl, sutiava, mange y matagalpa han desaparecido en Nicaragua, aunque persisten a través de vocablos que todavía se utilizan entre la población, así como en la toponimia.

En cuanto a las lenguas de los pueblos de la Costa Caribe Nicaragüense, no existe censo confiable del número de hablantes de las diferentes lenguas.

El **miskitu** tiene las variantes mam, baymuna, wangki, tawira y cabo (Ethnologue). En Nicaragua, la variante wangki se habla en el norte de la región (Río Coco, Las Minas, Puerto Cabezas, con su cabecera Bilwi), y tawira más al sur o suroeste. En la RAAS, en el municipio de Laguna de Perlas hay comunidades miskitas (Tasbapauni, Kakabila, Raitipura, Set Net Point), donde existen diferentes niveles de desplazamiento lingüístico hacia el kriol (véase

Foto: Arturo Zamora / Plan Nicaragua. Comunidades Miskitas del Llano Norte en Bilwi, comunidades de Pánua y Sisin, 2008.

Jamieson 2007). La normalización de la lengua miskita está en proceso: se organizaron varios talleres del desarrollo de esta lengua en el periodo 2000-2005, dirigidos por el Instituto de Promoción e Investigación Lingüística y Rescate Cultural (IPILC) de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) y con participación de maestros y técnicos miskitus de las diferentes zonas de la Moskitia. Además, se hicieron planes para establecer un consejo o academia de la lengua miskita como instancia consejera y normativa, junto con representantes de Honduras.

Las dos variantes de la lengua **mayangna** (sumu septentrional), panamahka y tuahka, se hablan mayoritariamente en el Triángulo Minero, en los municipios de Rosita, Bonanza y Siuna. La mayoría de la población mayangna tiene al miskitu como segunda lengua. Los tuahkas están en un proceso de desplazamiento lingüístico hacia el miskitu. Una gran parte de la población, especialmente los jóvenes, tiene al miskitu como su primera lengua, pero las comunidades tuahkas tienen fuertes aspiraciones de recuperar espacio para su lengua y fortalecer el aprendizaje de la lengua en la escuela y en las comunidades. Para fines del desarrollo de la lengua se ha formado un equipo de lingüistas autóctonos panamahkas y tuahkas, capacitado por la doctora Elena Benedicto, del grupo Lingüistas por Nicaragua, en trabajo conjunto con IPILC-URACCAN.

La lengua **ulwa,** sumu meridional, se habla casi exclusivamente en la comunidad de Karawala, en el municipio Desembocadura del Río Grande, RAAS. La población ulwa ha estado en proceso de sustituir su lengua originaria ulwa por el miskitu, aunque todavía hay un gran número de ulwa hablantes hasta en el grupo de niños. Está en marcha la revitalización del ulwa y su reaprendizaje en la escuela de Karawala como lengua materna. La población ulwa se caracteriza por ser el pueblo más multilingüe de la Costa Caribe, con manejo de hasta cinco lenguas: ulwa, miskitu, kriol, mayangna y castellano. El Comité del Idioma Ulwa (Codiul-Uyutmubal), establecido en 1988 con el apoyo de Lingüistas por Nicaragua, ha trabajado para el desarrollo de la lengua ulwa en la normalización, elaboración de neologismos y elaboración de textos y materiales de apoyo para niños en la escuela preescolar y primaria.

La lengua **rama** pertenece a la familia Chibcha; y los pocos hablantes que aún la mantienen habitan en el sur de la Costa Atlántica. Los ramas han sufrido un desplazamiento lingüístico hacia el kriol, aunque todavía existen unos cincuenta hablantes en las comunidades de tierra firme. Está en marcha la revitalización del rama y su reaprendizaje en la escuela de Rama Cay como lengua originaria del pueblo rama. La escritura de rama fue establecida en los años ochenta, a través del trabajo lingüístico de la doctora Colette Grinevald (Craig) como parte del trabajo del grupo Lingüistas por Nicaragua.

La lengua **garífuna** es hablada en Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua. Pertenece a la familia Arawak. Se estima que es hablada en la actualidad por unas ciento treinta mil personas, la mayor parte en Honduras, aunque algunas fuentes consideran que llegan a quinientas mil los miembros de esta etnia. Las comunidades garífunas en la cuenca de Laguna de Perlas han sufrido un desplazamiento lingüístico de su lengua originaria garífuna al kriol. Hoy se encuentran aproximadamente treinta personas, entre ancianos y ancianas, que todavía hablan la lengua. Sin embargo, la comunidad garífuna tiene un fuerte deseo de recuperar su lengua, y se está desarrollando un proceso de revitalización de la misma y su reaprendizaje como lengua originaria del pueblo Garífuna en la escuela de Orinoco.

La lengua **kriol** de la Costa Caribe es un criollo de base léxica inglesa. Pertenece a la rama de los krioles del Atlántico del Oeste, junto con los de Belice, Jamaica y San Andrés. Las lenguas krioles en la región del Caribe tienen muchas similitudes. El desarrollo de la escritura ha avanzado en países como Belice, Jamaica y Colombia (San Andrés), donde ya hay producción literaria. En el caso de Nicaragua, desde los años 1980 ha habido intentos de escribir en kriol, hasta 2001, en que se inició un trabajo sistemático de desarrollo de la ortografía del kriol, dirigido por el IPILC, de la URACCAN y con participación de maestros y técnicos krioles de las diferentes comunidades kriol hablantes.

Cabe señalar que las habilidades lingüísticas del castellano dependen del grado de inmigración de mestizos a los territorios originarios de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y además son producto de su enseñanza en la escuela.

Cuadro X.21 **Situación sociolingüística de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe Nicaragüense**

PUEBLO/ETNIA	UBICACIÓN	LENGUA ORIGINARIA	PRIMERA LENGUA	SEGUNDA(S) LENGUA(S)	COMENTARIOS
Miskitu	RAAN: municipios de Puerto Cabezas, Waspam, Prinzapolka, Rosita, Bonanza RAAS: Desembocadura del Río Grande, Laguna de Perlas	miskitu	miskitu kriol	kriol, castellano miskitu, castellano	El kriol es la primera lengua en varias comunidades miskitas de la RAAS; una parte todavía habla miskitu como segunda lengua. Además, en algunos casos en la RAAN, el kriol es la segunda lengua.
Mayangna: -panamahka -tuahka	RAAN: Las Minas Prinzapolka Jinotega-Bocay	panamahka tuahka	panamahka tuahka miskitu	miskitu, castellano miskitu, castellano tuahka, castellano	Las comunidades tuahkas sufren el desplazamiento lingüístico del tuahka al miskitu, pero hay esfuerzos para revertir el proceso.
Ulwa	RAAS: Karawala (Bluefields)	ulwa	ulwa miskitu	miskitu, kriol, panamahka, castellano ulwa, kriol, panamahka, castellano	Los ulwas son el pueblo más multilingue de la Costa Caribe. La lengua originaria ulwa ha sido desplazada por el miskitu, pero está en recuperación.
Rama	RAAS: seis comunidades rama al sur de Bluefields	rama	kriol	castellano	La lengua rama ha sido desplazada por el kriol. Quedan aproximadamente treinta-cuarenta rama hablantes en las comunidades de tierra firme (en Rama Cay: un hablante). En proceso de revitalización.
Kriol	RAAS: municipios de Laguna de Perlas, Corn Island, Bluefields, Desembocadura del Río Grande RAAN: municipios de Puerto Cabezas, Prinzapolka (Las Minas)	kriol	kriol	castellano, inglés	Los conocimientos de inglés varían mucho. Asimismo, la ubicación de las variantes en el continuo kriol.
Garífuna	RAAS: Laguna de Perlas – Orinoco, La Fe, San Vicente, Brown Bank, Bluefields	garífuna	kriol	castellano, inglés	La lengua garífuna ha sido desplazada por el kriol. Quedan aproximadamente veinte-treinta garífuna hablantes. Está en proceso de revitalización.

FUENTE: Elaboración propia.

EDUCACIÓN

La anexión forzada de la Costa Caribe a la Nicaragua hispana en 1894 marcó el inicio de una fuerte hispanización de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la región, que continuó hasta 1979, cuando triunfó la Revolución Sandinista. Uno de los primeros logros del gobierno que surgió de ésta fue la Campaña Nacional de Alfabetización (1980). Esta campaña se inició en castellano, también en la Costa Caribe, pero después de fuertes protestas se incorporaron tres lenguas más al programa: miskitu, sumu (panamahka) e inglés. Este esfuerzo sirvió de base para las exigencias de los pueblos de la Costa, que querían cambiar la educación, de manera que en ésta también se tomara en cuenta su historia, su cultura, su cosmovisión y su ciencia; es decir, todo el conocimiento y la sabiduría acumulados por los pueblos indígenas y afrocaribeños. Estas demandas fueron escuchadas y el Programa de EIB se inició en 1984 (primero como educación bicultural bilingüe, luego como educación bilingüe intercultural, y después, como hasta ahora, educación intercultural bilingüe).

Hasta 2007, el Programa de EIB se desarrolló oficialmente en tres lenguas: miskitu, mayangna (panamahka) e inglés, con el castellano como segunda lengua. Desde el comienzo se incorporó a las comunidades rama y garífuna al programa kriol, y a la comunidad ulwa al programa miskitu. Las comunidades tuahkas estaban inmersas en el programa mayangna, que se desarrolló en la variante panamahka. Sin embargo, con el proceso de autonomía, también los pueblos más pequeños comenzaron a buscar la revitalización de sus lenguas originarias. El resultado de estos esfuerzos fue la inclusión del rama en Rama Cay, el garífuna en Orinoco y el ulwa en Karawala, como asignaturas "no-oficiales" en el nivel preescolar y en las primeras estapas de la escuela primaria, con dos horas semanales.

En los noventa, los pueblos de la Costa alzaron su voz para demandar un sistema de educación global y pertinente basado en la autonomía, los derechos humanos lingüísticos, la democracia y la interculturalidad. La situación en el campo de la educación presentaba un desarrollo desalentador: el Ministerio de Educación estaba intentando estrangular lentamente a la EIB, mediante la reducción del apoyo a un mínimo, de manera que el programa sólo lograba seguir adelante con la ayuda de algunas organizaciones no gubernamentales europeas. En 2000, el promedio de escolaridad de los niños en las áreas rurales de la Costa Caribe fue de 2,1 años; varios años menos que en la región del Pacífico. Las pocas escuelas secundarias existentes tenían tasas de matrícula extremadamente bajas y no existía oferta de educación superior. La situación cambió de manera radical con el establecimiento de las dos universidades costeñas, la URACCAN, y Bluefields Indian Caribbean University (BICU), lo que ha generado una diferencia notable en la preparación de recursos humanos de la región para la región.

La URACCAN ha tenido un papel central en la formulación del Sistema Educativo Autonómico Regional (SEAR) como la respuesta de la Costa a la búsqueda de pertinencia y de mayor compromiso con la autonomía, la interculturalidad y el desarrollo humano sustentable de sus comunidades y la región. Con este modelo, se busca formar personas con alta autoestima y orgullo de su identidad étnica, cultural y lingüística, para contribuir a la unidad nacional en la diversidad. La Ley General de Educación (Ley 582), de 2006, establece que el SEAR es uno de los subsistemas de la educación nicaragüense y cubre todos los niveles del sector educativo de las regiones autónomas.

El SEAR introduce la educación intercultural multilingüe (EIM), desde preescolar hasta la enseñanza superior. El trabajo curricular comenzó en 2000 con apoyo de IPILC-URACCAN, y las Escuelas Normales en Bilwi (RAAN) y Bluefields (RAAS) comenzaron a implementar el nuevo currículo EIM en 2003.

El nuevo plan de estudios de primaria se aplicó en un número de escuelas piloto a partir del año 2007 en la RAAS. Se aumentó el número de lenguas maternas a cinco: miskitu, panamahka, tuahka, ulwa y kriol. Además, el nuevo currículo tiene al kriol como primera lengua de los niños kriol, rama y garífuna, lo que representa un paso importante a la luz de los derechos humanos lingüísticos; hasta el momento se había usado el inglés como si fuese la lengua materna de los niños.

También el rama y el garífuna, dos lenguas originarias con unos treinta a cincuenta hablantes cada una, tienen

su espacio oficial en el nuevo currículo como la tercera lengua de los niños rama y garífuna. La necesidad ahora es capacitar más maestros en la lengua y elaborar materiales pertinentes a la realidad de los niños rama y garífuna en sus comunidades.

Los pueblos indígenas del Pacifico han establecido sus demandas principales en la interculturalidad, en materias de derecho, historia, geografía, lenguaje y ciencias naturales.

No existen estadísticas educativas comparativas entre los pueblos indígenas y no indígenas. El Ministerio de Educación no utiliza los indicadores de pueblo indígena ni de lengua en su sistema estadístico oficial. Los únicos datos disponibles son por área geográfica, especialmente para los pueblos de la Costa Caribe, la RAAN y la RAAS, y dentro de éstas, el número de estudiantes en la EIB –sin olvidar que todavía hay muchos niños indígenas y afrodescendientes fuera del sistema de la EIB.

No hay una sola frase o párrafo que aluda a la cobertura de la EIB en los diferentes niveles. Útil también sería saber si, habida cuenta de la autonomía, los gobiernos regionales disponen de información propia al respecto.

Foto: Arja Koskinen, *Estudiantes de Escuela Normal Bluefields aprendiendo kriol*, Nicaragua.

INSTITUCIONES Y PUBLICACIONES

La URACCAN es la universidad comunitaria intercultural de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas. Para formar a los formadores de la EIB, se estableció en 1998 la carrera de Licenciatura en EIB. Esta es apoyada por el IPILC, que promueve la revitalización y el fortalecimiento de las lenguas regionales, llevando a cabo investigaciones y capacitaciones para la documentación y normalización de las lenguas. El IPILC, entre otros, ha llevado a cabo dos proyectos grandes de apoyo a la EIB en el periodo 2000-2004. Además, ha realizado un trabajo amplio en la normalización de la lengua miskitu y en el desarrollo de la escritura de la lengua kriol. Se ha formado un equipo de lingüistas autóctonos panamahkas y tuahkas, y se han publicado cuentos, mitos, leyendas, diccionarios y otros materiales de los diferentes pueblos en sus respectivas lenguas.

El Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) fue la cuna del trabajo lingüístico en la Costa Caribe en los años ochenta, cuando las universidades todavía no existían. En esa década, un grupo de lingüistas, *Lingüistas por Nicaragua*, apoyó la documentación de las lenguas regionales. El CIDCA ha publicado una gran variedad de artículos importantes sobre las lenguas y culturas de la Costa Caribe en su Revista del Caribe Nicaragüense *Wani,* con resúmenes en miskitu, mayangna y ulwa, además de publicaciones de gramáticas y diccionarios de miskitu y mayangna.

Foto: Arja Koskinen, *Niñas garífunas celebrando el 19 de noviembre*, Orinoco, Nicaragua.

Con el apoyo del doctor Ken Hale, de Lingüistas por Nicaragua, se creó en 1988 el Comité del Idioma Ulwa (CODIUL - Ulwah Yulka Tunak Muihka Balna –UYUTMUBAL), con seis miembros de la comunidad de Karawala. Desde entonces, CODIUL está trabajando para el fortalecimiento del ulwa.

La máxima representación del pueblo mayangna es la organización indígena Sumu Kalpapakna Wahaini Lani (SUKAWALA), fundada en 1974. Se ha involucrado activamente en temas educativos como planificación y gestión educativa por medio de talleres, foros y otras actividades.

En el caso de los derechos educativos de los tuahkas, específicamente en cuanto al derecho a la EIB en su propia variante lingüística, las organizaciones tuahkas jugaron un papel importante al mantener contactos estrechos con el nivel central del Ministerio de Educación y con el Gobierno Regional de la RAAN para poder introducir un nuevo Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI)-Tuahka, ya aprobado pero que aún no funciona.

En el caso de los garífunas, se ha formado un Consejo de Expertos de la Lengua Garífuna (COSELEGA), en el contexto de un proyecto de la UNESCO, responsable de la orientación y parte de actividades del componente de la revitalización lingüística para promover el desarrollo lexical de la lengua y la estandarización de su ortografía. Además, la Asociación de los Afrogarífunas de Nicaragua (AAGANIC) y la Comisión del Rescate Cultural en Orinoco trabajan para el mismo fin.

En el proceso del desarrollo de la escritura del kriol, se estableció una comisión, *Kriol Komishan*, con miembros de las diferentes comunidades krioles, para fortalecer el trabajo de la normalización del kriol. Para el desarrollo de la lengua miskita, hay planes del establecimiento de una instancia técnico-normativa que vele por el desarrollo de la lengua y su normalización, como trabajo conjunto entre los miskitus de Honduras y Nicaragua.

Foto: wikimedia.org

EL SALVADOR

JORGE LEMUS

INTRODUCCIÓN

A pesar de la *invisibilidad* que padecen y de la persecución, explotación y represión de que han sido objeto en el pasado, los pueblos indígenas de El Salvador se niegan a desaparecer. Aunque oficialmente sólo representan 0,2% de la población, según el último censo poblacional (Dirección General de Estadística y Censos –DIGESTYC, 2008), su presencia es innegable en muchas zonas del territorio. De los 14 departamentos del país, 13 cuentan con comunidades que tienen una clara ascendencia indígena y en las cuales se pueden identificar costumbres y tradiciones ancestrales. En general, la población salvadoreña ha hecho propias a través de la historia muchas de las costumbres y características culturales que identifican a los indígenas. Además, el castellano salvadoreño se ha enriquecido con un sustrato de vocablos de las lenguas vernáculas, especialmente del náhuatl o pipil. La presencia de grupos étnicos claramente identificados como indígenas en El Salvador requiere un cambio de políticas gubernamentales hacia estas minorías. En la actualidad, no existen programas estatales de EIB ni políticas socioeconómicas que beneficien directamente a estos grupos étnicos.

DEMOGRAFÍA

La población de El Salvador, según el Censo de Población y Vivienda 2007, es de 5.744.113 habitantes, 0,2% de los cuales se identifica como indígena de alguna de las etnias conocidas, lo que equivale a 11.488 personas. De esta cantidad, 15,1% se considera lenca, 31,3% cacaopera (el nombre que han adoptado actualmente es Kakawira), 26,6% pipil y el resto (27%) perteneciente a otras etnias sin identificar (incluyendo al pueblo Q'eqchi', que, según datos de Ethnologue (Gordon 2005), representa a 12.200 personas en El Salvador. (Esta cifra muestra claramente que el Censo 2007 es demasiado bajo, porque solamente el número de los kekchis sobrepasa el total del Censo –nota de editora–.) Este número ha sido cuestionado por asociaciones indígenas locales y académicos, queconsideran que la cantidad de indígenas en este país es mayor. El censo muestra, por ejemplo, que el número de cacaoperas es superior al de los pipiles, cuando en la realidad los pipiles sobrepasan en número y presencia visible a cualquier otro pueblo indígena en el país. Un dato importante que ilustra el resurgimiento de la identidad indígena en El Salvador es el número de organizaciones indígenas. Antes de los Acuerdos de Paz de 1992, la única organización indígena conocida era la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS). Hoy día, existen al menos 17 organizaciones indígenas y alrededor de 53 cofradías, mayordomías y hermandades.

Mapa X.5 **Pueblos indígenas en El Salvador**

Fuente: Elaboración de Fredy Valdivia, con base en Atlas en DVD (2009).

PUEBLOS INDÍGENAS EN EL SALVADOR

Cuadro X.22 **Pueblos indígenas en El Salvador**

PUEBLO	HETEROGLOTÓNIMO	AUTOGLOTÓNIMO	POBLACIÓN	UBICACIÓN GEOGRÁFICA	# DE HABLANTES
Lenca	Lenca	Lenca, Potón	1.735	Departamentos de Usulután, San Miguel, Morazán y La Unión	Sin hablantes Lengua extinta
Cacaopera	Cacaopera, ulúa	Kakawira	3.596	Departamento de Morazán y norte del departamento de La Unión	Sin hablantes Lengua extinta
Pipil	Pipil/Náhuat, también a las tribus pipiles que se encontraban en los departamentos de San Vicente y La Paz se las conoce como los "nonualcos"	Nahua	3.056	Pequeños grupos esparcidos en el occidente y centro del país, especialmente en el departamento de Sonsonate, y grupos aislados en los departamentos de Ahuachapán, Santa Ana, La Libertad, San Salvador, Cuscatlán, San Vicente y La Paz.	96 Lengua en severo peligro de extinción

FUENTE: Investigación de campo del autor y datos del Censo de Población 2007 (Digestyc 2008).

El pueblo **Lenca** pobló el oriente del país (Usulután, San Miguel, Morazán y la Unión) y tenía como frontera natural el río Lempa, que lo separaba del pueblo Pipil. Los lencas salvadoreños, también conocidos como potones, dejaron de hablar su idioma a mediados del siglo pasado. No está clara la afiliación lingüística de esta lengua; para algunos es una lengua sin clasificar (Campbell 1976), y para otros es una lengua Chibcha (Constenla 1981). La artesanía que identifica a esta zona es el barro negro. En la actualidad, la cultura lenca ha sido absorbida por la cultura ladina (o mestiza) dominante, por lo que muy pocas personas se identifican como lencas o potones. Algunas asociaciones indígenas reivindican la cultura lenca.

Cacaopera es un pueblo indígena pequeño, que ha logrado sobrevivir hasta la actualidad. Habita en las mismas zonas del departamento de Morazán y el norte de La Unión que habitaba antaño. Aunque su lengua ya está extinta, mantiene algunas tradiciones locales, como el famoso baile de los emplumados, que representa a la serpiente emplumada Xochiquetzal. La lengua cacaopera, también conocida como ulúa, pertenece a la familia Misumalpa, emparentada con el miskitu y el sumu de Nicaragua. Se hacen esfuerzos locales por mantener viva la identidad indígena, incluyendo la recopilación de algunos vocablos de esta lengua.

Topónimos lencas

Gotera
"cerro alto"

Guatjiagua
"lugar con cultivos de tabaco"

Perquín
"camino de brasas o de carbones encendidos"

El pueblo **Pipil** es descendiente de emigrantes nahuas que llegaron a Centroamérica en diversas olas migratorias entre los años 800 y 1300 d.C., aproximadamente (véanse Fowler 1985, Lemus 2004). En El Salvador, estos grupos poblaron el occidente y el centro del país, donde desarrollaron una cultura propia y se convirtieron en la cultura dominante de la región. Su idioma, el pipil o náhuatl, es la única lengua indígena que aún se habla en El Salvador.

La decadencia de los pueblos indígenas y sus lenguas es un proceso histórico que comenzó con la Conquista española y que los ha llevado al punto de extinción. Los indígenas actuales son un grupo étnico de difícil definición, ya que el mestizaje y el sincretismo cultural los hace pasar inadvertidos, confundiéndose a simple vista con el salvadoreño promedio y, más aún, con los campesinos. Las características externas encontradas en otras etnias, tales como la vestimenta y la lengua, dejaron ya hace mucho tiempo de ser rasgos distintivos. Por este motivo, los indígenas han sido *invisibilizados* por la sociedad salvadoreña en general; y para muchos, los indígenas y sus lenguas ya no existen en el país. Sin embargo, aún existen numerosas poblaciones con rasgos indígenas.

Mapa X.6 **Población salvadoreña con ascendencia indígena**

FUENTE: Tomado del Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador (Concultura *et al.* 2003).

SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SALVADOREÑOS

La invisibilización, la represión y la explotación de la que han sido objeto los pueblos indígenas de El Salvador a través de la historia los ha conducido a un estado de extrema pobreza, con un desarrollo inferior al promedio nacional.

Cuadro X.24 **Indicadores de desarrollo de la población indígena en El Salvador**

INDICADOR	PROMEDIO NACIONAL (%)	PUEBLOS INDÍGENAS (%)	
	DATOS CONCULTURA	DATOS OPS	DATOS UNICEF
Vivienda con piso de tierra	39,4%	86,9%	67,14%
Vivienda improvisada	———.	18,2%	7,33%
Sin servicio de agua potable	40%	91,6%	78,36%
Sin letrinas	31,7%	37,2%	38,6%
Sin servicio de recolección de basura	69,8%	99,7%	———.
Hogares en pobreza relativa	25,7%	61,1%	61,1%
Hogares en pobreza extrema	18,9%	38,3%	38,3%
Mortalidad infantil	35%	42,49%	42,49%
Cobertura del seguro social	17%	3,2%	3,2%
Cobertura de control prenatal	74,2%	26%	26%
Analfabetismo (10-65 años)	21,5%	40,50%	35,24%
Tasa neta de escolaridad (1-6 años)	———.	———.	38,6%
Tasa neta de escolaridad (7-9 años)	———.	———.	14,21%
Tasa de desempleo abierto por c/100 población económicamente activa (pea)	7,5%	23,8%	———.
Mortalidad infantil (por 1000 nacidos vivos)	35%	42,49%	42,49%

FUENTE: Elaboración propia, con base en OPS (1999), UNICEF (1998) y Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) y otros (2003).

La vergüenza de "ser indígena" y las implicaciones sociales que eso ha tenido desde la Conquista y la Colonia han obligado a los indígenas salvadoreños a negar su identidad cultural y a despreciar su ascendencia indígena. Esta negación se reforzó más aún después de la masacre de que fueron objeto en 1932 las comunidades indígenas y campesinas del occidente del país por el dictador Maximiliano Hernández Martínez, quien ordenó la matanza, calificando de comunistas, a los campesinos e indígenas que se levantaron en armas para exigir una mejor distribución de la riqueza y la devolución de las tierras comunales. A partir de entonces, ser indígena era sinónimo de comunista y revoltoso y, por lo tanto, sujeto de represión estatal. Esto obligó a la negación de la identidad indígena y al abandono de la transmisión intergeneracional de la lengua.

LENGUAS

No existe en El Salvador ninguna comunidad que se pueda considerar completamente indígena, aunque sí existen comunidades, como Santo Domingo de Guzmán, Cuisnahuat, Nahuizalco e Izalco, en el departamento de Sonsonate, que tienen alta presencia indígena y que se identifican cultural y lingüísticamente como pipiles. Fuera de Sonsonate, son pocas las comunidades que tienen alta presencia indígena. Algunas, como Tacuba (Ahuachapán) y Panchimalco (San Salvador), aún tienen vestigios culturales nahuas. Otras etnias, como los cacaoperas (Morazán), han logrado mantener algunas características culturales indígenas, aunque no su lengua. Ya Campbell señalaba en 1975 que únicamente había entonces algunos ancianos que recordaban palabras y frases sueltas en cacaopera. "Todos son viejos y al parecer se trata de los nietos de la última generación que usaba la lengua para comunicarse" (Campbell 1975:45). Como grupo lingüístico, los lencas dejaron de existir mucho antes que los cacaoperas. Se han encontrado vestigios de potón (variante lenca) en algunas zonas del oriente del país, pero ya nadie recuerda palabras ni frases completas en el idioma. La única lengua indígena que subsiste en El Salvador es el pipil o náhuatl. Las investigaciones de campo realizadas por el autor y los testimonios de los pipiles de la región de Sonsonate establecen que el número de hablantes de náhuatl es cercano a los doscientos, lo cual contrasta con el censo nacional, que identifica solamente a 96.

Al aplicar el índice de vitalidad lingüística propuesto por el grupo de expertos en lenguas en peligro de extinción convocado por la UNESCO (2003), el pipil queda ubicado en el último nivel de amenaza, como se puede observar en el siguiente cuadro:

Foto: M. Martin, *Niño cabécar,* Costa Rica, 2008, UNICEF.

Cuadro X.25 **Índice de vitalidad lingüística de las lenguas indígenas salvadoreñas**

FACTOR	LENGUA					
	NAHUAT O PIPIL		CACAOPERA		LENCA	
	NIVEL	COMENTARIOS	NIVEL	COMENTARIOS	NIVEL	COMENTARIOS
1. Transmisión intergeneracional de la lengua	1	Únicamente unos pocos ancianos en la generación de abuelos y bisabuelos hablan el idioma. La transmisión intergeneracional cesó completamente con los abuelos.	0	La lengua se dejó de hablar desde mediados del siglo pasado. No existe ya ninguna generación viva de hablantes.	0	La lengua se dejó de hablar desde mediados del siglo pasado. No existe ya ninguna generación viva de hablantes.
2. Número absoluto de hablantes	1	Menos de 200 ancianos hablan el idioma, con diferentes grados de dominio. La lengua dominante de todos es el castelalno. No hay hablantes monolingües.	0	No hay hablantes.	0	No hay hablantes. Algunos ancianos recuerdan palabras sueltas.
3. Porcentaje de hablantes con respecto a la población total del país.	1	El porcentaje aproximado de hablantes pipiles es 0,00004%.	0	No hay hablantes.	0	No hay hablantes.
4. Ambientes en los que se utiliza el idioma	1	Los ancianos rara vez utilizan el idioma entre ellos. No existen ámbitos sociales en los cuales sea el idioma de preferencia.	0	Ninguno.	0	Ninguno.
5. Adaptación a nuevos medios y los medios de comunicación	0	El idioma no se utiliza en ningún nuevo medio.	0	No se utiliza en ningún nuevo medio.	0	No se utiliza en ningún nuevo medio.
6. Materiales para la educación lingüística y la alfabetización	2	Existen estudios gramaticales y algunos textos para la enseñanza básica del pipil. No existe literatura original escrita en pipil, sólo transcripciones de tradición oral. Diversos autores utilizan alfabetos diferentes basados en el sistema de escritura española para escribir el pipil.	0	Existen algunos estudios incompletos del cacaopera. No existen gramáticas ni diccionarios de lengua. Se ha publicado una cartilla que recoge vocablos kakawiras.	0	No existen estudios sobre la lengua, sólo pequeñas referencias y listas de palabras.
7. Políticas y actitudes lingüísticas institucionales y gubernamentales, incluyendo el estatus oficial y uso de la lengua	1	No existen acciones estatales orientadas a la promoción y el estudio de las lenguas vernáculas. La única lengua oficial del país es el castellano. Las comunidades no ven el aspecto lingüístico como importante en su vida.				

8. Actitudes de los miembros de la comunidad hacia su propio idioma	1	Sólo unos pocos miembros de la comunidad apoyan los esfuerzos de revitalización. El resto es indiferente ya que considera que hablar pipil no le significa ningún beneficio tangible.	0	No es un punto importante de sus reivindicaciones sociales. Unas pocas personas se preocupan por estudiar algo de la lengua.	0	No es un punto importante de sus reivindicaciones sociales. Nadie estudia la lengua.
9. Cantidad y calidad de la documentación existente	3	Existen estudios gramaticales con diferentes niveles de profundidad; existen diccionarios publicados y textos para el aprendizaje del idioma. No hay literatura original en el idioma.	0	Se han publicado algunos artículos sobre la lengua, pero no existe ningún trabajo completo.	0	Se han publicado algunos artículos que hacen referencia al Lenca, pero no existe ningún estudio completo.
Estado de la lengua		**Peligro severo de extinción**		**Extinta**		**Extinta**

FUENTE: Elaboración propia del autor.

El nivel de vitalidad de la lengua en el cuadro anterior varía entre 0 (lengua extinta) y 5 (lengua saludable). En la mayoría de los factores, el pipil se encuentra en el nivel 1; es decir, de amenaza extrema. Las demás lenguas indígenas salvadoreñas ya están en el nivel 0.

ESFUERZOS PARA LA REVITALIZACIÓN DEL NAHUAT / PIPIL

De los tres pueblos indígenas que aún se pueden identificar en el país (lencas, cacaoperas y pipiles), únicamente los pipiles han mantenido su lengua, aunque hablada por un grupo muy pequeño de ancianos esparcidos en pequeños poblados en el departamento de Sonsonate (especialmente Santo Domingo de Guzmán y Cuisnahuat). Las posibilidades de revitalización de esta lengua, aunque moribunda, son reales. Las otras lenguas ya no cuentan con hablantes y los datos lingüísticos de ellas son muy escasos, por lo que reconstruirlas e intentar un proceso de resurrección es una tarea de casi imposible consecución. Por tal motivo, los esfuerzos de revitalización se han concentrado únicamente en el náhuat o pipil.

La mayor parte de estudios sobre las lenguas minoritarias y el contacto lingüístico han demostrado que en condiciones de asimetría política y socioeconómica, las comunidades optan por el monolingüismo, seleccionando el idioma de más prestigio y abandonando la lengua de menor estatus lingüístico. De hecho, ésta es una decisión práctica que responde a las necesidades sociolingüísticas de la comunidad. ¿Para qué hablar dos idiomas si uno es suficiente para llevar a cabo todas las funciones sociales? ¿Por qué hablar la lengua minoritaria si ello te coloca en el nivel más bajo de la escala social? ¿Por qué molestarse en aprender la lengua nativa si hay otras necesidades más inmediatas para la comunidad, como son la comida, la vivienda, la escuela, la salud, etc.? ¿Por qué aprender el idioma ancestral si no es reconocido legalmente y, por lo tanto, ninguna transacción comercial o legal se puede llevar a cabo en él? ¿Por qué hablar la lengua indígena si no se utiliza como medio de instrucción en la escuela?

La respuesta a las preguntas anteriores revela que ningún programa de revitalización lingüística puede tener éxito si no toma en cuenta otros problemas sociales de índole más práctica y no le devuelve el sentido de solidaridad, unidad e identidad al pueblo indígena. Tomando en cuenta estos elementos, se ha diseñado un modelo de revitalización que incluye factores extralingüísticos que inciden

directamente en el éxito del proceso de revitalización. El modelo está siendo aplicado por la Universidad Don Bosco y cuenta con la colaboración del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) y las escuelas participantes del proyecto (véase la lista de escuelas en el anexo 2).

El modelo propuesto consta de cinco componentes o dimensiones que deben incluirse en el proceso de revitalización del náhuat y la revalorización de su cultura. Los componentes son los siguientes:

- *Identidad cultural*. Si el sentido de pertenencia a la etnia específica no se recupera por la comunidad, cualquier esfuerzo de revitalización tendrá poco o ningún éxito.
- *Corpus lingüístico*. No se puede iniciar un proceso de revitalización sin la existencia de suficientes estudios y materiales sobre el idioma que sirvan de base para la producción de textos educativos y de otra índole.
- *Legislación*. Los esfuerzos de revitalización deben ir acompañados de leyes que protejan y promuevan el uso del lenguaje minoritario.
- *Educación*. El proceso de revitalización debe incluir un programa de EIB en las comunidades donde todavía hay hablantes.
- *Bienestar social*. Los aspectos socioeconómicos de las comunidades indígenas motivan muchas de sus acciones.

La revitalización tiene que estar acompañada de elementos que potencialmente ayuden a mejorar la situación de extrema pobreza en la que se encuentran las comunidades indígenas. Aunque la falta de desarrollo de alguno de los componentes tiene efectos negativos en el proceso de revitalización, el componente de mayor importancia es la recuperación de la identidad cultural, ya que ésta impulsa el desarrollo de los otros. Algunas organizaciones indígenas, como el Consejo Coordinador Nacional Indígena del Salvador (CCNIS) y la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), han hecho pequeños esfuerzos para la enseñanza del pipil a sus miembros y han desarrollado textos básicos de la lengua (cartillas). Sin embargo, el único proyecto sistemático y de mayor alcance es el auspiciado por la Universidad Don Bosco, con la colaboración de Concultura. Actualmente, hay 11 escuelas públicas participantes del proyecto, con un total de 2.734 niños de 2º a 6º grado que reciben clases de náhuat/pipil como lengua extranjera; más de 50 maestros han sido capacitados en educación intercultural bilingüe y lengua pipil (véase el anexo 2); se ha publicado una serie de libros para el aprendizaje del pipil con un enfoque comunicativo (niveles 1 y 2); se ha fundado un centro de documentación sobre lenguas y pueblos indígenas de El Salvador en la ciudad de Izalco, Sonsonate; y se han realizado muchas otras actividades tendientes a promover la lengua y la cultura pipiles. Estas acciones no pretenden revertir enteramente el cambio lingüístico que se ha dado históricamente en El Salvador, sino despertar conciencia en la sociedad para la realización de otras acciones que redunden en una verdadera revitalización de la lengua y las culturas autóctonas del país. El nivel de dominio del pipil que logran los niños en las escuelas del proyecto no es suficiente para llamarlos completamente bilingües ni para pretender que utilicen la lengua en sus actividades cotidianas. Se aspira a llevarlos a un nivel intermedio de dominio de la lengua y a incentivar la interacción intergeneracional (abuelos-nietos) en las comunidades en las que aún hay hablantes pipiles. El proyecto, sin embargo, incluye el programa de la "Cuna Náhuat", que busca formar un nido lingüístico de niños entre tres y cinco años en Santo Domingo de Guzmán, donde se encuentra la mayor comunidad pipil del país. Esta cuna

Foto: wikimedia.org

sería atendida por mujeres náhuat hablantes, y quienes utilizarían como lengua de interacción con los niños únicamente el pipil, propiciando un ambiente de inmersión total que permita el desarrollo natural del pipil por los niños. Aún no se cuenta con el financiamiento para este programa del proyecto, pero se espera llevarlo a cabo con trabajo voluntario de las comunidades y pequeños aportes de patrocinadores externos.

Parte del proyecto también incluye la estandarización de la lengua y la adopción de un alfabeto. Diversos autores han utilizado arbitrariamente el alfabeto del castellano para escribir el náhuat, redundando en una gran variedad de alfabetos.

Cuadro X.26 **Alfabeto nahuat / pipil**

FONEMA	GRAFEMA	EJEMPLO	
/a/	a	kal	casa
/e/	e	ne	el/la
/i/	i	tit	fuego
/u/	u	ume	dos
/tʃ/	ch	chiwit	canasto
/k/	k	kumal	comal
/l/	l	lala	naranja
/m/	m	miki	morir
/n/	n	nan	mamá
/p/	p	pewa	empezar
/kʷ/	kw	takwa	comer
/s/	s	se	uno
/t/	t	tutut	pájaro
/j/	y	yey	tres
/w/	w	awakat	aguacate
/ʃ/	sh	padiush	gracias
/tş/	tz	piltzin	niño
/h/	j	naja	yo

Fuente: Lemus (2008:55).

El éxito de este proyecto de revitalización depende del apoyo que reciben las comunidades y las escuelas participantes de los profesores voluntarios y del apoyo institucional de la Universidad Don Bosco y Concultura.

Imagen: El Cipitío. Personaje de leyenda salvadoreña, wikimedia.org.

ANEXO 1
ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE EL SALVADOR

1. Alcaldía del Común, Izalco
2. Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES)
3. Asociación de Comunidades Lenca de Guatajiagua (ACOLGUA)
4. Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Náhuat (ADESCOIN)
5. Asociación de Pueblos Indígenas Mayas de Cuscatlán (APIMAYCO)
6. Asociación de Rescate Cultural (ARCO)
7. Asociación de Trabajadores Agrícolas Indígenas Salvadoreños (ADTAIS)
8. Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS)
9. Asociación Nacional Indígena Tierra Sagrada (ANITISA)
10. Asociación para el Rescate de la Cultura Ancestral (ARCAS)
11. Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS)
12. Consejo de Ajquijab Maya de Occidente
13. Consejo Nacional Indio Salvadoreño (CONAIS)
14. Consejo Ukarsukulwa Warrima Kakawira
15. Instituto para el Rescate Ancestral Indígena Salvadoreño (RAIS)
16. Movimiento Autóctono Indígena Salvadoreño (MAIS)
17. Movimiento Indígena Nonualquense (MIN)

ANEXO 2
ESCUELAS PILOTO DEL PROYECTO DE REVITALIZACIÓN DEL NÁHUAT

AÑO LECTIVO 2008

CENTRO ESCOLAR	NIÑOS ESTUDIANDO NAHUAT	MAESTROS DE NAHUAT	UBICACIÓN
Dr. Mario Calvo Marroquín	665	2	Izalco, Sonsonate
Pavlo VI	600	3	Nahuizalco, Sonsonate
Anal Arriba	115	1	Cantón Anal Arriba, Nahuizalco, Sonsonate
Tajcuilujlan	70	1	Cantón Tajcuilujlan, Nahuizalco, Sonsonate
Sabana Grande	70	1	Cantón Sabana Grande, Nahuizalco, Sonsonate
Santo Domingo de Guzmán	166	1	Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate
Tapalchukut	89	1	Cantón Tapalchukut, Izalco, Sonsonate
San Diego	45	1	Cantón San Diego, Izalco, Sonsonate
Santa Teresa	264	2	Caserío Santa Teresa, Armenia, Sonsonate
Quebrada Española	150	1	Cantón Quebrada Española, Izalco, Sonsonate
Alberto Varela	600	4	San Juan Talpa, La Paz
TOTALES	**2.734**	**18**	

Foto: Paul Martinez, *Niños miskitus en escuela bilingüe,* Honduras, Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas y Afroantillanas de Honduras / Secretaría de Educación (PRONEEAAH/SE)

HONDURAS

AMADEO BONILLA ALVAREZ Y ARJA KOSKINEN

INTRODUCCIÓN

Honduras se encuentra entre dos océanos, al norte el Océano Atlántico (Mar Caribe) donde cuenta con numerosas islas (entre ellas las Islas de la Bahía), cayos e islotes, y al sur el Océano Pacífico, que también tiene un considerable número de islas. Su extensión territorial es de 122.703 km^2, la mayor parte de la cual es montañosa y forestal.

Honduras ha reconocido oficialmente el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe del país (Acuerdo 0719-EP-94 del 3 de agosto de 1994). Los pueblos indígenas y afrodescendientes forman 7,2% de la población nacional, según el censo de 2001, y están ubicados principalmente en 15 departamentos. Algunos de estos pueblos están concentrados en áreas específicas y han podido conservar su cultura. Los pueblos indígenas y afrodescendientes son los siguientes: Lenca, Miskitu, Tawahka, Garífuna, Ch'orti', Negro inglés, Tolupán y Pech (Censo de Población y Vivienda 2001).

La mayoría de la población hondureña vive en el área rural (55%). Las áreas urbanas más pobladas son el Distrito Central (27,5%) y San Pedro Sula (16,0%). El área rural tiene la mayor parte de la población; existe una gran brecha desfavorable a esta área en la distribución de la riqueza, bienes de producción y dotación de servicios públicos con relación al área urbana, especialmente con las ciudades mencionadas. El país tiene altos índices de pobreza, sobre todo en el área rural (Encuesta de Hogares 2006).

DEMOGRAFÍA

El último censo nacional se levantó en 2001. La población total es de 7.415.972 habitantes, 3.594.357 (48,5%) de los cuales son hombres y 3.821.615 (51,5%) mujeres. La pregunta en la boleta censal del año 2001 para esta categoría, que se aplicó a todas las personas, dice: ¿A qué grupo poblacional pertenece? Posteriormente, las opciones de respuesta son: Garífuna, Negro Inglés, Tolupán, Pech (Paya), Misquito, Lenca, Tawahka (Sumo), Ch'orti' y otro. Según el censo, la población indígena y afrodescendiente asciende a 440.313 personas, equivalente a 7,0% de la población del país, dividida en ocho pueblos.

El pueblo Lenca es el más numeroso, seguido por el Miskitu, el Garífuna y el Ch'orti'.

Además, existen los nahuas, un pueblo cuya población no está muy identificada y no es generalmente reconocida como pueblo indígena.

Cuadro X.27 **Pueblos indígenas y afrodescendientes según el Censo 2001**

PUEBLO	POBLACIÓN SEGÚN EL CENSO 2001	PORCENTAJE DEL TOTAL DE LA POBLACIÓN INDÍGENA Y AFRODESCENDIENTE
Negro inglés o Creole	12.370	2,8
Ch'orti'	34.453	7,8
Garífuna	46.448	10,5
Lenca	279.507	63,5
Miskitu	51.607	11,7
Pech	3.848	0,9
Tawahka	2.463	0,6
Tolupán	9.617	2,2
Total	**440.313**	**100**

FUENTE: Elaboración propia.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES EN HONDURAS

Los datos sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes del censo de 2001 han sido criticados por ser demasiado bajos. Fuentes alternativas dan cuenta de cifras mayores a las oficiales.

Cuadro X.28 **Pueblos indígenas y afrodescendientes en otras fuentes**

PUEBLO	UBICACIÓN ACTUAL	POBLACIÓN ACTUAL	
Ch'orti'	Copán, Ocotepeque	5-000	6.000
Garífuna	Litoral Atlántico, desde Puerto Cortés hasta Gracias a Dios, Islas de la Bahía, Cayos Cochinos y ciudades importantes	250.000	200.000
Lenca	Intibucá, Lempira, Ocotepeque y pequeños poblados en La Paz, Santa Bárbara y Francisco Morazán.	292.000	110.000
Miskitu	Gracias a Dios y pequeñas conglomeraciones en ciudades importantes	40.000	64.000
Negro de habla inglesa o Creole	Litoral Atlántico, Islas de la Bahía	32-000	80.000
Pech o Paya	Olancho, Colón, Gracias a Dios	2.672	2.900
Tawahka Sumu	Río Patuca, Gracias a Dios, Olancho	1.746	1.350
Tolupán o Xicaque	Yoro, Francisco Morazán	35.000	25.000
TOTAL		**658.478**	**493.000**

Fuente: Elaboración propia con base en Traa (2000:2). La segunda columna de población actual es de Grünberg (2002: 5), basada en datos de "Pueblos Indígenas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica y el Sur de México", National Geographics and Native Lands 2002 y "Perfil de los Pueblos Indígenas", Banco Mundial 2000-2002.

Foto: Dennis Garcia / wikimedia.org

El pueblo **Lenca** ocupa parte del territorio de Honduras y El Salvador desde tiempos precolombinos. La mayoría de los lencas, el pueblo indígena más numeroso según los estimados contemporáneos, vive en el suroccidente del país. Durante la conquista española, los lencas organizaron una guerra de resistencia que duró cerca de doce años y terminó con la muerte del cacique Lempira en 1537.

El territorio lenca está en una zona montañosa y es altamente discontinuo por los asentamientos hispanoladinos. Puesto que los lencas ocupaban una región rica en recursos agrícolas y minerales y de clima agradable al europeo, los colonos españoles se asentaron en su territorio, por lo que este pueblo fue afectado de manera más directa y permanentemente por la dominación colonial que otras etnias periféricas, hecho que contribuyó y aceleró su proceso de ladinización. Los lencas actuales continúan viviendo en asentamientos caracterizados por un patrón disperso, en pequeñas aldeas y caseríos en condiciones de pobreza rural, principalmente en los departamentos de La Paz, Intibucá y Lempira; secundariamente, en zonas específicas de los departamentos de Comayagua, Francisco Morazán y Santa Bárbara. Los lencas son agricultores de subsistencia, que ejercen su actividad en tierras de vocación forestal, porque a causa de los procesos históricos de ocupación del territorio, los asentamientos étnicos fueron desplazados hacia las zonas de ladera, que no son aptas para la agricultura. A pesar de este desplazamiento hacia tierras menos fértiles, debido a la existencia de una cultura de producción agrícola única, basada en el cultivo de maíz y frijol, siguieron practicando la agricultura por medio de la rotación de suelos y, a pesar de la acelerada erosión, sin la aplicación de técnicas de conservación (von Gleich y Gálvez 1999: 18).

La afiliación lingüística de la lengua lenca no está clara; para algunos es una lengua sin clasificar (Campbell 1976; Gordon 2005) y para otros es una lengua Chibcha (Constenla 1981).

Los estudios etnohistóricos han demostrado que los **garífunas** han sido uno de los grupos afrodescendientes en las Américas que nunca fue esclavizado y que sigue conservando muchos aspectos de su cultura ancestral. A lo largo de más de trecientos años, los garífunas han experimentado constantes desafíos a los que han respondido de acuerdo con las nuevas demandas surgidas del contacto con otras culturas. La cultura garífuna todavía posee muchos elementos de los pueblos indígenas de las tierras bajas de la Amazonía como el idioma, el sistema de cultivo, los bailes en círculo y varias prácticas religiosas y creencias (Suazo 1997). Sin embargo, sus ancestros africanos también han dejado una influencia profunda en sus bailes, las tradiciones orales, los estilos del tambor, estructura social y su sistema religioso (vea Kerns 1997:22; Suazo 1997).

Los garífunas han mantenido una unidad étnica expresada principalmente en el habla de su lengua materna, el garífuna, su idioma común, junto con el inglés creole y el castellano. La lengua garífuna es una lengua Arawak; se deriva de lenguas africanas, el caribe nativo –con influencia léxica del francés– y el inglés, y se conformó en la isla de San Vincente (Suazo 1994:4-5). El garífuna se habla en Honduras, Nicaragua, Guatemala y Belice.

Garínagu es una palabra en plural que se refiere a la sociedad garífuna entera (Garínagu en plural, Garífuna en singular)

Garífuna –una persona en singular– también se refiere al idioma hablado por el mismo grupo en Centroamérica, localizado particularmente en Belice, Honduras, Guatemala, Nicaragua y también en Estados Unidos.

La lengua **pech** pertenecece a la familia Chibcha, que fue hablada en el pasado. Antes de que América fuera conquistada, había grupos originarios que emigraron de la parte norteña de Sudamérica, trayendo con ellos su lengua y su cultura, hasta llegar a lo que se conoce hoy como Honduras. La familia Chibcha alcanzó igualmente a otros países vecinos tales como Costa Rica. Algunos autores dicen que el pech está relacionado con otra familia lingüística, el Arawak.

La palabra pech significa gente. Al idioma se le considera "la lengua de la gente"; "pechakwa" significa "algún otro" u "otra persona". La gente refiere a veces al pech como "payas", pero paya o pahaya es palabra discriminatoria; esa fue la denominación usada por los conquistadores españoles. El pech ha poseído durante muchos siglos un territorio enorme, que va del río Patuca hasta el cabo Gracias a Dios. También estaba en las Islas de la Bahía, por lo menos hasta el siglo XVII; por ejemplo, Guanaja, isla que pertenece a la bahía, deriva de la palabra "wanak", palabra pech que significa "esa nube".

Foto: Dennis Garcia/ wikimedia.org

Los peches fueron perseguidos por los miskitos, presionados por los ingleses, para venderlos como esclavos en Indias del Oeste durante lo siglos XVI y XVII. Se considera que la cultura pech tiene unos tres mil años de antigüedad y aún se conserva su lengua y su cosmovisión.

El pueblo **Ch'orti'** está compuesto de gente maya, de la parte llamada "Maya Ch'orti'". Su lengua es hablada en Guatemala y en Honduras, en la frontera que comparten ambos países en el área de Copán. Su pasado nos remite al imperio maya. Copán es uno de los monumentos más importantes de la cultura maya. Los chortíes de Honduras viven en zonas montañosas del municipio de Copán Ruinas y del municipio de Nuevo Ocotepeque, en la región suroccidental del país que colinda con Guatemala y El Salvador. En el municipio de Copán Ruinas, las principales aldeas son Carrizalón, Boca del Monte, Corralito, Ostuman, El Zapote, El Tigre, Choncó y San Isidro, todas ellas con poblaciones mayores de 100 habitantes. En el departamento de Ocotepeque su principal asentamiento es la Comuna de San Andrés, conocida con el nombre Antigua Ocotepeque por la población ladina. Ubicada en el valle de Sesecapa, cuyas tierras son regadas por el río Marchala, la comunidad estuvo amparada en sus orígenes por un título de tierra ejidal de los indios de San Andrés, con una extensión de 7.275 hectáreas.

El pueblo **Tolupán** representa una de las culturas más antiguas que habitan Honduras. Se ha calculado que tiene cerca de cinco mil años de existencia. Hasta el siglo XVI, los tolupanes habitaban junto con la gente maya en el valle de Sula; el territorio de sus antepasados era muy amplio. Se extendía del enchufe del río Ulúa hasta los proximidades de Trujillo y hasta la parte norteña de lo que conocemos hoy como Comayagua; estaban en Francisco Morazán y en Olancho. Durante la época colonial, fueron perseguidos y capturados como animales, y por esa razón huyeron a Montaña de la Flor.

Ahora, los tolupanes, tolpanes o jicaques viven en el departamento de Yoro, distribuidos en una amplia zona, y en un territorio relativamente pequeño conocido como la Montaña de la Flor, que se localiza en el extremo nororiental del departamento Francisco Morazán. Los dos

territorios no son realmente muy distantes el uno del otro, pero no hay continuidad étnica, pues entre ambos viven campesinos de ascendencia hispano-ladina. En el territorio de la Montaña de la Flor se asentó un pequeño grupo de tolupanes emparentados alrededor de 1860. Llegaron como expatriados de su propia tierra, pues habían huido de trabajos forzados a que eran sometidos por el gobernador de Yoro. La Flor se convirtió literalmente en su reducto, donde pudieron vivir tranquilos en cierto aislamiento voluntario durante cierto tiempo y conservar su autonomía, sus tradiciones y sus costumbres, entre ellas la lengua tol, en mayor grado de lo que les fue posible a los de Yoro (von Gleich y Gálvez 1999: 23-24).

El pueblo **Miskitu** ocupa lo que se conoce hoy como la costa hondureña y nicaragüense, compartida con el pueblo Sumu: los panamahkas, tuahkas y tawahkas. Antes de la invasión española, la Moskitia era territorio ancestral pech. El pueblo Miskitu vino del actual territorio de Nicaragua, donde compartieron el espacio con el pueblo Nicarao de Nicaragua y con el Sumu. Con estos dos grupos lucharon por el territorio. Vivieron cerca del lago Nicaragua, y en los valles Real del departamento de Chontales. En sus viajes alcanzaron la costa del Caribe; viajaron río abajo del Coco y del Prinzapolka. La lengua miskitu pertenece a la familia lingüística Misumalpa, junto con las lenguas sumus: mayangna (panamahka, tuahka y tawahka) y ulwa.

El pueblo **Sumu Tawahka** de Honduras se relaciona con los otros pueblos Sumu de Nicaragua: los mayangnas (panamahkas y tuahkas) y los ulwas. Los tawahkas hondureños viven en la parte oriental del país, en los departamentos Gracias a Dios y Olancho en las márgenes del río Patuca Alto. Viven principalmente en cinco comunidades, siguiendo el curso contrario del río: Krausirpe ("carao pequeño" en lengua miskita), con 65 casas; Krautara ("carao grande" en lengua miskita); Yapuwas ("río del lagarto" en lengua tawahka); Kamakasna ("comida de iguana" en lengua tawahka) y Parawás ("río del pará" ´zacate´ en lengua tawahka).

Los tawahkas ocupan la Zona de Reserva Indígena Tawahka, que abarca una extensión de 77.000 ha., cuya legalización se tramita actualmente en el Congreso Nacional. Sin embargo, "la toponimia del sector atlántico y en especial las localidades más viejas y accidentes topográficos de importancia tienen muchas más raíces de la lengua sumu que de la miskita, sugiriendo que son más antiguas y que las distintas tribus Sumu eran muy numerosas y abarcaban una enorme área de distribución ocupando casi todo el atlántico y buena parte de la región [oriental] del país" (Jenkins 1986: 36). Esta cita referida a Nicaragua también es aplicable a Honduras. Si su extensión territorial era grande, su población también era mayor, pues ascendía –según estimaciones hechas por Conzemius hace sesenta años– "aproximadamente a 3.000 y 3.500 habitantes incluyendo todas las tribus Sumu (tawahkas, panamakas y ulwas que viven en la República de Nicaragua)". También advertía ya este autor que "están rápidamente disminuyendo en número y no está lejos el día que desaparecerán completamente o serán absorbidos por los miskitus" (Conzemius 1984: 45). Sin embargo, según estimaciones hechas en la actualidad, se calcula que "entre todas las tribus Sumu incluyendo las que viven en Honduras y Nicaragua ascienden a 9.000 indígenas", (IHAH/PNUD/Conpah 1993: 8, Norwood 1997: xi). Según los datos de la organización nacional sumu Sukawala, en Nicaragua viven 27.450 sumus (Sukawala, Censo 2007).

Mapa X.7 **Pueblos indígenas en Honduras**

- Ch'orti'
- Garífuna
- Lenca
- Miskitu
- Pech
- Tawahka
- Tolupán

FUENTE: Elaboración de Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

NEGROS INGLESES* O CREOLES

*Denominación que utilizan los autores según el uso en el país.

Los negros ingleses o creoles están concentrados principalmente en las Islas de la Bahía, especialmente en las de Roatán y Guanaja, y en algunas ciudades hondureñas del litoral Caribe, como Puerto Cortés, Tela y La Ceiba. Últimamente, algunos han emigrado a las principales ciudades –Tegucigalpa, San Pedro Sula y otros centros urbanos del interior–. Al igual que los garífunas, muchos trabajan como marineros y también han emigrado a Estados Unidos o Gran Caimán, isla con la cual existen fuertes relaciones comerciales y culturales (Amaya 2008).

Por otro lado, con respecto al origen histórico de los negros ingleses o creoles, ya habíamos aludido antes que la población actual desciende de dos contingentes que llegaron en dos oleadas diferentes: la primera a raíz de la introducción de esclavos negros de Jamaica, Caimán y Belice por los británicos, entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX, y luego, el segundo contingente con la llegada de obreros negros procedentes de Jamaica y otras islas anglófonas, arribados en los albores del siglo XX para laborar en las empresas transnacionales del banano (*ibid.*).

ASPECTOS TERRITORIALES, SOCIALES Y ECONÓMICOS

La Constitución política reconoce legalmente a las comunidades indígenas y obliga al Estado a "dictar medidas de protección de los derechos e intereses de las comunidades indígenas existentes en el país, especialmente de las tierras y bosques donde estuvieran asentadas" (Artículo 346).

El movimiento indígena de Honduras, generado a fines de los años ochenta, cobró impulso en las luchas agrarias, tomando por sorpresa a la clase dirigente del país. El factor que unificó este movimiento fue exactamente la cuestión de las tierras comunales, cuya posesión fue amenazada por los nuevos frentes de expansión económica, constituidos por terratenientes, empresarios, militares y campesinos de la frontera agrícola en avanzada hacia las tierras bajas del norte. Se formó un bloque interétnico de los pueblos indígenas de tradición campesina, con alianzas con otras organizaciones populares y no gubernamentales, contrarrestando a los terratenientes y la frontera agrícola. Los pueblos más marginados y despojados de sus territorios, como el Ch'orti', el Lenca y el Tolupán del área central y occidental del país, han avanzado en un proceso de reconocimiento y legalización de sus tierras comunales. Sin embargo, los pueblos de las tierras bajas de la Costa Caribe, el Miskitu, el Pech, el Tawahka y el Garífuna han tenido problemas graves para un arreglo satisfactorio de sus reclamos de tierras y territorios, a pesar de la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1994 por Honduras. El Instituto Nacional Agrario (INE) ha otorgado títulos comunales a los pueblos en las tierras altas, pero en la Moskitia –casi en su totalidad habitada por los pueblos Miskitu, Pech, Garífuna, Tawahka– no se han legalizado tierras por un conflicto evidente entre los intereses del Estado en los recursos naturales y como reserva para la expansión de la frontera agrícola y ganadera (Grünberg 2002: 13-14).

El caso de los garífunas constituye un ejemplo del proceso de lucha desarrollado por los pueblos. Cuando los garífunas se establecieron en la Costa Norte de Honduras en 1797, ellos seleccionaron un área aislada para preservar su tierra, su autonomía y su libertad como lo hicieron cuando estaban todavía en St. Vincent. "Cuando los caribes se establecieron a lo largo de la costa de Centro América, en el siglo XVIII, ellos nuevamente seleccionaron los sitios aislados" (Kerns 1997: 31). En ese momento, esos lugares eran "no deseados". Los garífunas hondureños comprendieron que un título legal de la tierra era necesario. Alrededor de 1907, durante la presidencia de Manuel Bonilla, los garífunas viajaron a Tegucigalpa para solicitar los títulos comunales de sus tierras, de los llamados ejidos (Murillo 1997:34). Con la protección del ejido, los garífunas vivieron en condiciones autónomas y pacíficas gran parte del siglo XX.

El gobierno hondureño invalidó el estatus comunal o ejidal de sus tierras ancestrales al crear una nueva ley agraria, permitiendo así a los usurpadores entrar en su territorio. La década de los ochenta se volvió un tiempo de lucha dura para los garífunas. Empezaron a sentir las presiones de personas foráneas que querían apropiarse de su tierra, como consecuencia de la nueva política agraria en el país. Varios artículos de la reforma a la ley agraria chocaban directamente con el uso comunal de su tierra y la posesión del foráneo quedaba favorecida. Hoy por hoy, el gobierno central de Honduras sigue declarando territorios de reserva nacionales los poblados de pueblos indígenas y afrodescendientes sin la debida aprobación y el reconocimiento de su presencia ancestral en esas áreas, pese a que este país ha ratificado el Convenio 169 de la OIT.

Las relaciones desiguales entre las clases, terratenientes y comunidades garífunas, constituyen una evidencia de la falta de voluntad de la élite rica posesionada en la tierra para negociar. En este contexto, desde los años 1980 y 1990, terratenientes adinerados, principalmente miembros del ejército, y dueños de empresas agrarias han tomado la tierra de los garífunas para pastura de ganado y para las plantaciones de palma africana en gran escala. Los garífunas han sido incapaces de recuperar muchas de las áreas usurpadas. Su proceso de apelación no ha tenido el éxito deseado. En algunos casos, los hacendados consiguen títulos de propiedad que fueron duplicados sobre los documentos de título ejidales otorgados ancestralmente a los garífunas.

Para resolver este problema, los garífunas y otros grupos indígenas de Honduras hicieron varios viajes a Tegucigalpa para pedir nuevos títulos de propiedad. A través de sus organizaciones nacionales sostuvieron reuniones con el presidente de Honduras, Rafael Callejas, y el director de la Institución Agraria Nacional en Tegucigalpa para obtener con prontitud los títulos de tierra, basados en los antiguos ejidos y la medida de sus territorios ancestrales. Las organizaciones nacionales como "Organización Negra Fraternal de Honduras" (OFRANEH), "La Organización de Desarrollo Étnico Comunitario" (ODECO) y "La Pastoral Garífuna" llevaron las negociaciones con el gobierno nacional en la defensa de tierra. Este proceso todavía no se ha podido concretar, debido a la burocracia del gobierno hondureño. El pueblo Garífuna únicamente ha logrado que a algunas de sus comunidades se le actualicen sus documentos ancestrales de propiedad comunal.

Foto: Paul Martinez, *Niña chort'i en escuela bilingüe,* Honduras, PRONEEAAH/SE.

La población indígena vive primordialmente en zonas rurales, en poblados de menos de dos mil habitantes, y conforme a la clasificación de Pineda Portillo (1997), en la zona atrasada o en la zona subdesarrollada, con excepción de los garífunas que viven en el corredor de desarrollo y algunos lencas en áreas de influencia inmediata al corredor. Todos los pueblos indígenas y afrodescendientes comparten la característica de pertenecer a la población más pobre del país. También, comparten una historia de sufrimiento, marginación y discriminación racial a partir de la conquista. Desde entonces, han tenido que soportar injusticias que se cometen contra sus intereses, sobre todo en relación con su tierra, como grupos humanos culturalmente distintos al resto de la población hondureña. La situación social de los indígenas se deterioró cada vez más debido al descuido de los gobiernos de turno, los mayores responsables del proceso de desintegración. Han sido saqueados, humillados y relegados a condiciones infrahumanas (von Gleich y Gálvez 1999: 2).

Se encuentra en situación de pobreza 62,1% de los hogares indígenas, con un ingreso inferior al valor de la canasta básica. En el área rural el porcentaje es mayor (68,9%) que en el área urbana (55,3%). La mayoría de la población indígena vive en el área rural y su nivel educativo es bajo, dos condicionantes para que su nivel de ingreso también sea inferior, por lo que la mayoría de sus hogares está en situación de pobreza, y muchos de ellos en pobreza extrema (Encuesta de Hogares 2006).

La mayor parte de los pueblos indígenas tiene una economía de subsistencia, basada en remesas que los migrantes envían a sus familiares, la pesca artesanal y el buceo, el cultivo de granos básicos y la venta de servicios y artesanía en lugares turísticos. La situación económica contemporánea de los pueblos indígenas en Honduras se caracteriza por ingresos mínimos, desempleo y subempleo debido a su bajo nivel de educación y formación profesional y a una inserción forzada el mercado en condiciones de dependencia, como asalariados o como pequeños productores de productos agrarios.

LENGUAS

La Constitución política del país establece que "el idioma oficial de Honduras es el español. El estado protegerá su pureza e incrementará su enseñanza" (Artículo 6). Además, amplía la defensa cultural de la nación, al afirmarse que "toda riqueza antropológica, arqueológica, histórica y artística de Honduras forma parte del patrimonio cultural de la Nación. La Ley establecerá las normas que servirán de base para su conservación, restauración, mantenimiento y restitución en su caso" (Artículos 172, 173).

La Ley del patrimonio cultural de la nación (Decreto 220-1997) reconoce las diferentes manifestaciones del patrimonio cultural, dentro del cual se consideran incluidas las manifestaciones culturales de los indígenas vivos, sus lenguas, sus tradiciones, sus sistemas de valores, sus ritos, danzas, comidas, artesanías y demás.

El Decreto Legislativo 26-1994, mediante el cual Honduras ratifica el Convenio 169 de la OIT, reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su identidad, diversidad y diferencias de los estados nacionales.

LAS LENGUAS Y SU VITALIDAD

Cuadro X.29 **Lenguas y su vitalidad**

LENGUA	FAMILIA LINGÜÍSTICA	VITALIDAD	COMENTARIOS
lenca	Independiente	Extinto	
ch'orti'	Maya	Extinto	Esfuerzos de revitalización.
tolupan/tol/jicaque	Independiente	En peligro de extinción	
pech	Chibcha	30-50% hablantes del total de la población	Esfuerzos de revitalización.
miskitu	Misumalpa	En uso por todas las generaciones	
tawahka	Misumalpa	En uso por todas las generaciones	Debilitándose.
garifuna	Arawak	En uso por todas las generaciones	
inglés / creole	Germánica / Creole	En uso por todas las generaciones	La comunidad negra de las Islas de Bahía prefiere llamar a su lengua inglés. También se puede clasificar como creole de base inglesa.

Fuente: Elaboración Amadeo Alvarez Bonilla.

Las etnias de Honduras se diferencian por su magnitud pero también por su grado de aculturación a la sociedad ladina mayoritaria. Esto se refleja o en el abandono de su lengua, como es el caso de los lencas, o en un bilingüismo de transición entre los peches, tawahkas y un mantenimiento de la lengua nativa, como en los miskitos y los tolupanes, que viven bastante retirados, o una persistencia cultural notable entre los ch'orties (von Gleich y Gálvez 1999).

El castellano se habla en todas las comunidades del país; el nivel del bilingüismo castellano-lengua indígena varía de una región a otra donde están asentados los grupos indígenas. El bilingüismo es mayor entre los hombres que entre las mujeres y está más presente en los jóvenes que en los adultos.

Los movimientos indígenas han jugado un papel importante en la lucha por el desarrollo de su cultura y la defensa de sus lenguas; han significado un despertar entre las comunidades, sobre todo al exigir una educación bilingüe. El surgimiento de organizaciones indígenas como Moskitia Asla Takanda (MASTA), Federación de Tribus Xicaques de Yoro (FETRIXY), Federación de Tribus Pech (FETRIP), Organizacion Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras

(ONILH) y otras que luchan por el desarrollo como Moskitia Pawisa Apiska (MOPAWI), han presionado para que la cultura y la defensa del idioma indígena sean respetadas. Ya existe un proyecto de ley de protección al indígena, en el que se reconoce la diversidad cultural y lingüística de Honduras y se propone una educación bilingüe para los pueblos indígenas del país.

Los pueblos **Lenca** y **Ch'orti'** han perdido su lengua. Hablan español como su lengua materna. Sin embargo, como parte del renacimiento organizativo y la lucha en defensa de sus derechos agrarios actualmente en proceso, se han interesado en recuperarla. En la vecina Guatemala, en la región adyacente de Chiquimula, viven unos 60.000 ch'orties que han conservado en mayor grado su lengua y otras tradiciones culturales. Se ha iniciado un modesto intercambio de maestros de Guatemala para apoyar la educación bilingüe de los chortíes (von Gleich y Gálvez 1999: 21-22).

El pueblo **Tolupán** habla por lo regular el español, con excepción de algunos adultos que dicen algunas oraciones en su lengua nativa y, en algunas comunidades, como la tribu de Hoyo, Jimilla y Locomapa, hay hablantes del idioma ancestral, pero no son fluidos. Los que permanecieron en el departamento de Yoro han perdido su lengua pero han mantenido su cultura viva. Muchas personas del grupo de tolupanes de Yoro están intentando hoy recuperar su lengua. Se llaman a sí mismos "toulpan" o "tolpan" y, según ellos, el nombre de su lengua significa ´atol de maiz´; es decir, las ´gachas de avena del maíz´. Otro nombre por el que son conocidos es "xicaques", también escrito como "jicaques", nombre que conservan con la designación de su organización.

Más o menos un 50% El pueblo **Pech** habla su lengua, y todos hablan el español. Según el censo etnodemográfico del pueblo Pech, llevado a cabo como un proyecto

Foto: Paul Martinez, *Niña pech en escuela bilingüe,* Honduras, PRONEEAAH/SE.

conjunto entre el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) y la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, en el año 1994 había 2.079 personas peches en 14 poblados, y entre ellos se registraron 981 hablantes de pech. Las mujeres reportaron usar el pech más que los hombres.

Los pueblos **Miskitu, Garífuna, Tawahka** y los creoles aprenden su lengua materna en casa con sus padres, y hablan el castellano como segunda lengua.

Miskitu es una lengua de la familia Misumalpa, hablada en Honduras y Nicaragua. Es la más vital de las lenguas indígenas de ambos países, hablada por todas las generaciones.

Tawahka, con las variantes panamahka y tuahka de Nicaragua, forma la parte de sumu septentrional, mayangna, que junto con el sumu meridional, ulwa, integran el grupo lingüístico Sumu. El sumu y las lenguas del grupo matagalpa –matagalpa y cacaopera, hoy extintas– se agrupan en una sola rama, Sumalpa, a la que se une la rama del miskitu (Benedicto y Hale 2004).

El tawahka es trilingüe por excelencia: habla tawahka como lengua materna, y el miskitu y el castellano como segundas lenguas, en ese orden. Se podría decir que es emblemático si presumiera de su habilidad lingüística, pero no, por lo siguiente: el tawahka no elige ser trilingüe, ya que esta condición le es históricamente impuesta. Además, ese trilingüismo ha variado y variará con el tiempo; de uno subordinado (dominio de la lengua nativa) a uno coordinado en la actualidad (dominio de las tres lenguas), proceso de clara tendencia hacia el desplazamiento de la lengua nativa. Esto se comprueba si revisamos los apuntes de Conzemius, el mejor etnógrafo de este grupo indígena, quien decía, hace más de sesenta años: "Todos los varones sumus saben el miskito o el español (y aun ambos), dependiendo de su vecindad a los establecimientos miskitos o ladinos. Las mujeres, sin embargo, difícilmente hablan otra lengua que la nativa" (Conzemius 1984: 47).

Sin embargo, según los datos etnográficos de Amadeo Alvarez, sólo una mujer de 327 encuestados resultó ser monolingüe en lengua tawahka: Venancia Sánchez (recién reubicada entre Kamakasna y Parawás), no habla la miskitu porque procedía de una zona sin influencia de otras lenguas. En cambio, existen monolingües, pero en lengua miskita, 14 mujeres que forman matrimonio con los tawahkas, que por hablar la lengua franca no necesitan comunicarse en tawahka. Como se ve, las mujeres tawahkas han dejado de ser monolingües (y con ello, la lengua ha ido perdiendo sus funciones comunicativas y reproductivas vitales para su mantenimiento). El trilingüismo coordinado de la mujer (deducido por el dominio del castellano) es tal que, si se realizase un estudio comparativo sobre la competencia lingüística miskitu y castellano entre hombres y mujeres, no arrojaría muchas diferencias.

La comunidad lingüística tawahka tiene una relación asimétrica con la comunidad lingüística miskitu, resultando esta última más vital. La primera se ve cada vez más reducida y, como consecuencia, más deprimida. La gente tawahka habla miskitu, pero los miskitus no hablan tawahka.

EDUCACIÓN

Los pueblos indígenas enfrentan enormes retos en materia de acceso a los servicios sociales básicos como la educación. El porcentaje de analfabetos sigue siendo mayor entre los indígenas (22,85%) que entre los mestizos y los blancos (17,46%) (Informe sobre Desarrollo Humano Honduras 2006: 48).

La consulta que se hizo a los pueblos indígenas y negros de Honduras, realizada por Gloria Lara y su equipo de trabajo en el año 2000 (Perfil de los Pueblos Indígenas y Negros en Honduras 2002) refleja los siguientes datos estadísticos sobre la escolaridad promedio de cada uno de los pueblos, comenzando con el pueblo con la escolaridad más alta: Miskitu 8 años, isleños 8 años, Lenca 6 años, Garífuna 5,4 años, Pech 5,2 años, Nahua/nahoa 4,5 años, Tolupan 3,4 años, Ch'orti' 3,2 años y Tawahka 2,5 años.

LA OFICIALIZACIÓN DE LA POLÍTICA BILINGÜE E INTERCULTURAL EN HONDURAS

El 3 de agosto de 1994 se aprobó el Acuerdo Presidencial 0719-EP. En este documento, entre otros aspectos, se señala:

- El Estado hondureño reconoce "el carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad hondureña y asume dicha diversidad como recurso para el desarrollo interno, en particular para el desarrollo integral de las comunidades nacionales."
- La Educación Bilingüe Intercultural propiciará el rescate, potenciación y desarrollo de las lenguas y culturas indígenas al mismo tiempo, permitirá a los estudiantes indígenas, el adecuado manejo de la lengua oficial, así como el de los elementos estratégicos de la cultura nacional y universal, en tanto estos contribuyen al desarrollo integral de dichas etnias y de toda la sociedad.
- La Educación Bilingüe Intercultural promoverá un bilingüismo de mantenimiento para rescatar y desarrollar las lenguas vernáculas.
- Para las etnias que poseen una lengua a punto de extinguirse o que han perdido definitivamente su lengua vernácula y ahora son monolingües en español, la educación partirá de la cultura ancestral, sin desmedro de facilitar el acceso y manejo de la cultura nacional y universal.
- Para la modalidad de la Educación Bilingüe Intercultural y en vista de la prioridad estatal a favor de una población cuya lengua dominante es la lengua vernácula, la política de educación será de bilingüismo en lenguas vernáculas maternas, como medio principal de comunicación pedagógica y de rescate y desarrollo de estas mismas lenguas.
- Institucionalizar la Educación Bilingüe Intercultural mediante la creación del Programa Nacional de Educación Para las Etnias Autóctonas de Honduras, PRONEEAH, en sus modalidades Bilingüe e Intercultural, que dependerá de la Secretaria de Educación Pública.

El PRONEEAH tendrá a cargo la planificación, organización desarrollo, supervisión y evaluación de los recursos educativos que faciliten y tecnifiquen la educación de las poblaciones indígenas y afroantillanas del país. No obstante, aunque ha habido algún avance, aún falta mucho para la implementación total de este Acuerdo. En la planificación de las estrategias de desarrollo nacional no se ve una atención diferenciada para las poblaciones étnicas, sino que se les da un tratamiento como iguales a la población mestiza.

En atención a la transformación curricular, se han elaborado nuevos currículos de educación pre-básica y de educación básica, los cuales han sido adecuados a la EBI de acuerdo con la política de atención a la diversidad. Recientemente se elaboraron los textos de lenguaje EBI en siete lenguas autóctonas y afrodescendientes del primero al cuarto grado y los textos de los mismos grados en castellano como segunda lengua. Sin embargo, el currículo nacional básico en cuanto a la EBI no fue inicialmente diseñado para el contexto indígena; es una adecuación curricular y, como tal, no es muy pertinente a la realidad y a las necesidades de los niños indígenas. (Diseño Curricular Nacional para la Educación Básica Contextualizado a las Culturas Indígenas y Afroantillanas. PRONEEAAH, Secretaría de Educación).

En 1994 se creó el Programa Nacional para las Etnias Autóctonas y Afroantillanas de Honduras (PRONEEAAH), el cual se institucionalizó en 1997 mediante el decreto 93-97 del Congreso Nacional, con el objetivo de planificar, supervisar y evaluar los servicios educativos a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. El PRONEEAAH surgió del Convenio de Cooperación entre la Secretaría de Educación y la Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), en 1993. Con este Convenio se reconocen los derechos de los pueblos indígenas a una EBI de calidad, que parta de los conocimientos y experiencias propias, potenciando y desarrollando las lenguas indígenas y usándolas como lenguas instrumentales, junto alcastellano, en todo el proceso escolar, para responder a las expectativas sociales de cada una de las distintas co-

munidades indígenas y negras de Honduras. El PRONEEAH fue legalizado con la aprobación del Acuerdo Presidencial 0719 en 1994.

Lamentablemente, el PRONEEAAH no ha podido hasta ahora incidir en un desarrollo efectivo de la EBI en las aulas. Se han elaborado textos en las lenguas autóctonas y se han capacitado docentes EBI, pero todavía con limitaciones.

Las federaciones indígenas, cada vez que entra un nuevo secretario de Educación, le presentan sus demandas, y ha habido firma de acuerdos con algunos de ellos, que han traído algunos progresos. En 2006, el Ministro de Educación firmó los siguientes acuerdos:

- Oficialización del Modelo Educativo Intercultural Bilingüe, elaborado y validado por el PRONEEAAH, en los centros educativos propuestos por las federaciones de los pueblos indígenas y afrohondureñas, para centros piloto y garantizar la creación de plazas docentes para su funcionamiento.
- Concursos especiales para plazas docentes en las comunidades indígenas y afrodescendientes, con el consenso de las respectivas Federaciones, Secretaría de Educación y PRONEEAAH.
- Continuidad funcionaria de los docentes en formación EBI, de los centros educativos donde laboran sin el consentimiento de las respectivas comunidades y Federaciones.
- Atención a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT artículo 27, con relación a que los programas y los servicios educativos destinados a los pueblos interesados se desarrollen y apliquen para responder a sus necesidades particulares.
- Oficialización de la EBI en el departamento Gracias a Dios, por ser eminentemente indígena, en los niveles de pre-básica y básica, con ciertos requisitos para el nombramiento de los directores departamentales en ese departamento.
- Conversión del PRONEEAAH en una Dirección General de Educación Bilingüe.
- Mejoramiento de la infraestructura de los centros educativos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, iniciando con las escuelas seleccionadas como pilotos

Las experiencias en educación indígena y negra en el país surgen por el deseo de reducir los altos índices de ausentismo, reprobación y repetición escolar, producto de una educación que no ha respetado los valores culturales y lingüísticos de la población culturalmente diferenciada. Los esfuerzos de los pueblos indígenas y negros de Honduras por lograr una educación más pertinente se iniciaron en 1990 con la Organización del Comité de Educación Bilingüe Intercultural para la Moskitia Hondureña (CEBIMH). En 1993, se creó un programa piloto de educación bilingüe para la comunidad garífuna que no logró sistematizarse como la experiencia miskita.

- Apertura de 12 centros de educación básica en los pueblos Tawahka (1), Tolupán (4), Ch'orti' (2) y Lenca (4), los cuales ya fueron solicitados y algunos ya están aprobados.
- Inicio de una nueva etapa del Programa de Formación Docente para el pueblo Lenca, Ch'orti', Pech, Miskitu, Isleño y Tolpán.
- Asignación de 1.000 becas para los pueblos indígenas y afrodescendientes, canalizadas a través del PRONEEAAH y las federaciones.

(Documento de compromiso entre las federaciones y el secretario de Educación. 2006).

Hasta la fecha, estos acuerdos no se han cumplido.

En lo que sigue, presentamos algunos proyectos ya realizados para la implementación de la EBI.

EL Programa de Educación Bilingue del pueblo Tawahka (PEBIT) fue creado formalmente en 1995 mediante un Convenio firmado entre la Secretaría de Educación, la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), la Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, el Fondo Hondureño de Inversión Social y la Federación Indígena Tawahka de Honduras, con el objetivo de formación de docentes, producción de planes de estudio y textos, investigación lingüística y etnográfica y construcción de edificios escolares.

El Programa de investigación lingüística y de la cultura tawahka se concibió ligado al Programa de Formación, con el propósito de lograr la descripción de la lengua y la cultura tawahka, con los productos finales siguientes: un sistema gráfico de la lengua, una cartilla de lecto-escritura, un esbozo de gramática escolar, un diccionario bilingue tawahka-español y un currículo educativo bilingüe intercultural diferenciado. En el proceso de normalización de la lengua tawahka, se trató de que el sistema no fuera muy diferente del sistema gráfico adoptado por el sumu de Nicaragua y del sistema gráfico miskitu, por las relaciones que mantienen con estos dos pueblos.

Los materiales que lograron elaborar durante el Programa de Formación fueron los siguientes: una cartilla de preescolar, una de primer grado, un diccionario de unas 2.400 entradas y una propuesta curricular de primero a tercer grado, los cuales se encuentran en la etapa de documento borrador, archivados en el IHAH. Al finalizar el PEBIT, en 2005, los graduados del Programa de Formación se integraron en una "Organización de Desarrollo de la Educación Intercultural Bilingue Tawahka", para continuar los esfuerzos por la implementación de la educación intercultural bilingüe en el pueblo Tawahka, lo cual no ha sido posible porque los docentes que laboran en las comunidades tawahkas, no son tawahkas (Experiencias Exitosas de EIB en Honduras, PRONEEAAH, Secretaría de Educación 2005).

En 1990, la ONG Moskitia Pawisa (MOPAWI), (Moskitia en desarrollo) promovió la integración de un *Comité de Educación Bilingüe Intercultural para la Moskitia Hondureña* (CEBIMH), con el fín de combatir los altos índices de ausentismo, reprobación y repitencia escolar provocados por una educación ajena a los valores lingüísticos y culturales del pueblo Miskitu. El CEBIMH inició la experiencia de educación intercultural bilingüe en 12 escuelas, en 1992, para lo cual involucró a 60 docentes, quienes fueron capacitados –con muchas limitaciones– en técnicas de enseñanza de segunda lengua, adecuación curricular y otros contenidos afines. En el contexto del proyecto se prepararon los materiales de lectoescritura en miskitu, material para español como segunda lengua y matemáticas para el primer grado, además de una guía metodológica para los docentes. Sin embargo, al terminar la experiencia piloto, por reubicaciones del personal por el director departamental de Educación, el programa quedó sin dirección y vino en retroceso (*ibid.*).

Además, en los años ochenta se realizó un programa piloto de alfabetización en algunas comunidades garífunas. Se elaboró una cartilla de alfabetización y una guía para el docente, pero con muchas limitaciones en la metodología apropiada en la enseñanza de la L1 y L2. Después, contando con que gran cantidad de profesionales docentes son bilingües, se ha podido hacer una normalización de la lengua, una gramática escolar, un diccionario escolar garífuna y varias publicaciones sobre su cultura. (*ibid.*).

Foto: Frank E. Read, *Belize (British Honduras),* 1914 / wikimedia.org

PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

ARJA KOSKINEN

INDÍGENAS Y AFROCARIBEÑOS

En países como Honduras, Nicaragua y Costa Rica es conocido que la población afrodescendiente se ha integrado, en ciertos casos, al movimiento indígena. En Honduras, el pueblo Garífuna participa plenamente en las organizaciones de reivindicación indígena, por lo que es considerado pueblo indígena en el nivel oficial.

El caso de Nicaragua es diferente. El Estatuto de Autonomía de 1987 establece una autonomía regional donde todas las etnias, indígenas o no, tienen los mismos derechos; los que se categorizan como indígenas (miskitus, sumus y ramas), los afrodescendientes (krioles y garífunas), y hasta la población mestiza, resultado una inmigración desde el Pacífico hacia la Costa Caribe. Es decir, no se planteó diferencias en cuanto a los derechos de los "costeños". La cultura garífuna es una cultura que combina rasgos de origen africano y rasgos de los pueblos indígenas, pero la lengua garífuna es una lengua fundamentalmente indígena. Como constata Palacio (2008), los garífunas han sido indígenas por cientos y miles de años.

En Costa Rica, según Guevara (2000), las reivindicaciones de los pueblos indígenas como tales, en sus diferentes manifestaciones, como movimientos particulares de una región o territorio, o como movimientos generales en el nivel nacional, no han planteado la participación de la población afrocaribeña. Por ejemplo, en Talamanca, región habitada por comunidades indígenas y afrocaribeñas, ambas poblaciones pueden a veces haber coincidido en ciertas reivindicaciones comunes. Sin embargo, cuando se ha tratado de reivindicaciones relacionadas con el reconocimiento de derechos propiamente indígenas, las organizaciones bribris y cabécares han actuado sin la participación de la comunidad afrocaribeña. Lo mismo ha ocurrido cuando la comunidad afrocaribeña se ha tratado de organizar para plantear algunas reivindicaciones específicas y no ha contado con la participación indígena. Guevara (2000) plantea que no es un fenómeno de mutua exclusión, sino de reconocimiento mutuo (aunque probablemente jamás verbalizado) que constituyen sectores con expectativas e intereses distintos. Así, la población afrocaribeña no se autodefine como indígena ni es vista como indígena por los otros pueblos de la región.

PARTICIPACIÓN

Es necesario desarrollar modelos autogestionarios tomando en cuenta la participación plena de las comunidades indígenas y afrodescendientes. En la relación con el Estado se necesita definir las formas de decisiones en asuntos relacionados con los pueblos indígenas y afrodescendientes y asegurar una co-planificación y un co-manejo de los planes y programas en los diferentes campos de acción.

COORDINACIÓN

Para toda planificación en el campo lingüístico, cultural y educativo es de vital importancia conocer y revisar todo el trabajo que ya han desarrollado las autoridades gubernamentales y no gubernamentales para poder ubicarse en el campo con la mejor eficiencia y sin perder recursos por duplicar esfuerzos. La información requerida está muchas veces dispersa y es difícil de obtener, así que la prioridad debería ser la formación de un banco de datos confiable para las lenguas y culturas indígenas y de descendencia africana, tomando en cuenta la situación actual y las acciones realizadas.

Además de compartir orígenes, cultura e identidad, los afrodescendientes de la región afrontan problemáticas sociales con características de esclavización, colonización, discriminación y exclusión. La pobreza, la desigualdad socioeconómica y la marginalidad en la mayoría de las sociedades afrodescendientes de América Latina se convierten en una condición oprobiosa compartida (Antón y Del Popolo 2008).

CENSOS

Un primer paso importante sería realizar un censo confiable del número de hablantes de las varias lenguas indígenas y de descendencia africana para conocer el grado de peligro que sufren. La realización de tal censo no es una tarea fácil: primeramente es logísticamente complejo realizar censos en esta región. Segundo, es importante tener en mente que las características multiétnicas y multilingües de la región han creado relaciones complejas entre todas sus lenguas. En primer lugar, algunos grupos lingüísticos han sufrido presiones históricas para asimilarse, no solamente a la lengua oficial nacional, sino también a otras lenguas minoritarias vecinas. En segundo lugar, las presiones que inducen la pérdida o la conservación de una lengua varían de comunidad en comunidad, aun dentro del mismo grupo indígena/étnico, según su ubicación, su interacción con las economías local y nacional, y otras variables.

En tales circunstancias, habrá que diseñar con cuidado las preguntas de cualquier censo lingüístico que se realice, para evitar conseguir datos distorsionados. Por ejemplo, las preguntas tradicionales tienden a suponer una relación directa entre la identidad indígena / étnica que reivindica un informante y su capacidad de hablar la lengua originaria del grupo, y, por tanto, entre la fuerza demográfica de un pueblo indígena / étnico y el grado de peligro que padece su lengua. Ninguna de estas suposiciones es válida en situaciones como la Costa Caribe de Nicaragua, situaciones que, vale decir, ocurren con frecuencia por todo el mundo. Un individuo tiene perfecto derecho a auto-adscribirse a una etnia determinada sin hablar su lengua originaria.

INVESTIGACIONES

En muchos casos faltan investigaciones sociolingüísticas sobre el grado del uso de las lenguas en las diferentes comunidades para poder planificar y diseñar un programa adecuado para cada situación. Los resultados de las investigaciones sirven, además, para realizar acciones de información y sensibilización de la población en cuanto a la importancia y el valor de su lengua materna u originaria como parte del empoderamiento de su pueblo, pero también en el nivel de la diversidad y biodiversidad en el mundo. Se necesita capacitación sobre los aspectos del desarrollo de un bilingüismo de cuna y un bi- o multilingüismo de mantenimiento y desarrollo, pensando en el papel de la lengua materna en todo el aprendizaje y desarrollo intelectual de un individuo.

Además de investigaciones sociolingüísticas, hay necesidad de realizar una amplia gama de investigaciones lingüísticas y culturales y retroalimentar con los resultados a los pueblos mismos y, de manera especifica, a los maestros de los programas de educación indígena e intercultural multilingüe: especialmente los más jóvenes miembros de los pueblos indígenas y afrodescendientes que tienen un conocimiento muy limitado de la historia, cultura y cosmovisión de su pueblo. Las lenguas son generalmente poco investigadas y requieren más normalización (o estandarización, si es lo que quiere el pueblo). Estas investigaciones deben ser desarrolladas de manera participativa (Investigación Acción Participativa – IAP).

FORMACIÓN DE LINGÜISTAS Y SOCIOLINGÜISTAS AUTÓCTONOS

Cualquier programa de revitalización debe involucrar de manera activa a miembros de las comunidades indígenas y afrodescendientes en el trabajo. La formación de equipos de lingüistas y sociolingüistas autóctonos para cada pueblo es central; el papel de los técnicos y expertos ajenos es importante como equipo formador y de seguimiento, pero sin involucramiento de personas locales de los pueblos mismos no hay sostenibilidad en las acciones.

COOPERACIÓN E INTERCAMBIO DENTRO DE LA REGIÓN CENTROAMERICANA

En la región centroamericana existen varios pueblos ubicados en dos o más países vecinos, ofreciendo una excelente oportunidad para realizar acciones comunes y de intercambio entre los países; por ejemplo los miskitus y mayangnas en Honduras y Nicaragua, los garifunas en Honduras, Nicaragua, Guatemala y Belice y la población afrodescendiente en Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Guatemala, Belice y Panamá. Cabe señalar, sin embargo, que la situación lingüística y sociolingüística de los pueblos mencionados es diferente en cada país, así que las acciones tienen que ser planificadas y diseñadas de manera individual.

En el caso de Nicaragua, es crucial tomar en cuenta los siguientes puntos:

- **Ley General de Educación y el SEAR**

Por el momento, hay un sistema paralelo de dirección y administración del sector educación con el Ministerio de Educación y las secretarías de Educación, lo cual causa confusión en la comunidad educativa y en la sociedad en general. El gobierno tendría que priorizar urgentemente la implementación de la Ley General de Educación, capítulo IV: Subsistema Educativo Autonómico Regional (SEAR), y traspasar los recursos humanos y financieros correspondientes a la educación en las regiones autónomas a los gobiernos regionales. El Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) ha perdido mucha de su fuerza por la espera de la regionalización de la educación, pero el SEAR todavía no funciona de manera eficiente por falta de dicho traspaso; la comunidad educativa de la Costa se siente frustrada y engañada. El planificador de cualquier programa o acción educativo tiene que tomar en cuenta la complejidad de esta situación y las consecuencias para su trabajo.

- **Transformación curricular de la EIM**

La transformación curricular de la EIM (ver pág. 786) en las regiones autónomas en el marco del SEAR ha sido un proceso altamente participativo; se realizó con las comisiones curriculares con maestros y técnicos locales y regionales y se consultó en varias etapas con las comunidades. Sin embargo, el proceso requiere mucho empuje, mucha sensibilizacion, capacitacion y elaboración de textos y materiales de apoyo para poder tener éxito. En la planificación es necesario tomar muy en cuenta los planes existentes sobre el desarrollo del currículo.

- **Estadísticas escolares**

Las estadísticas escolares no son confiables y no especifican indicadores de etnia y lengua materna. En el marco del SEAR hay planes de elaborar un sistema regional de estadísticas y monitoreo que facilitará la planificación considerablemente.

En el caso de Costa Rica**,** y de acuerdo con Rojas Chávez 1999, hay que resolver, entre otros, algunas limitaciones del programa de EIB:

- Normalización y estandarización de los sistemas de escritura y de las ortografías de todas las lenguas indígenas
- Aprobación por el Consejo Superior de Educación de todos los programas para la enseñanza de las lenguas indígenas como lengua materna y como segunda lengua, en todos los niveles de la Enseñanza General Básica.
- Desarrollo de una estrategia de atención de la diversidad lingüística que pueda ser puesta en práctica en las instituciones educativas en las que los niños hablan diferentes lenguas, o muestran diversos niveles de manejo y de uso de las lenguas indígenas. Esta estrategia también deberá resolver la desatención que sufren los niños que asisten a escuelas que están fuera de los territorios indígenas.
- Incremento y coordinación de la producción de libros de texto para el desarrollo de los programas en todos los niveles.
- Estabilidad laboral de los maestros de lenguas indígenas.
- Capacitación a los docentes de lenguas indígenas para asumir la conducción y ejecución del programa de Enseñanza de las Lenguas Indígenas, desde sus propias expectativas y como miembros de las comunidades indígenas.
- Implementación de EIB en las comunidades que reúnen las condiciones para el desarrollo de este tipo de programas.

Foto: Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli 2003. *Historical Atlas of Centralamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 17. @derechos reservados.

BIBLIOGRAFÍA

Adelaar, W. & J.D.Quesada. 2007. "Meso-América" en C. Moseley (ed.) **Encyclopedia of the World's Endangered Languages**. New York: Routledge. 197-209.

Alvarado, E. 2002. **Perfil de los Pueblos Indígenas de Panamá.** Panamá: Banco Mundial.

Amaya, J.A.. 2008 **Los negros ingleses o creoles de Honduras: etnohistoria, racismo, nacionalismo y construcción de imaginarios nacionales excluyentes en Honduras**.Honduras: Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM).

www.caratula.net/Archivo/N17-0407/Secciones/Critica.html. Consulta 08/2008.

Antón, J., F. Del Popolo. 2008. **Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos**. Versión preliminar. Santiago de Chile: Proyecto CEPAL-Comisión Europea.

Atlas en DVD. 2009. I. Sichra (coord). **Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina**. UNICEF/PUNPROEIB Andes.

Banco Mundial. 2004**. Desigualdad en América Latina y el Caribe: ¿Ruptura con la historia?** Disponible en: www.banco-mundial.org.

Barrantes V. J. 2007. "Una gramática para las lenguas indígenas". **Campus**, Oficina de Comunicación, UNA. (versión digital)

Benedicto, E., K. Hale. 2004. "¿Sumu, Mayangna, Tuahka, Panamahka, Ulwa? Lengua e identidad étnica". **Revista del Caribe Nicaragüense Wani** Nr. 38. 6-24.

Branca, J.L. 2003. "Los Pueblos Indígenas de Panamá". **América Indígena**. Volumen LIX, Nr. 1. 1-3.

Campbell, L. 1975. "El estado actual y la afinidad genética de la lengua indígena de cacaopera". **La Universidad**. Revista de la Universidad de El Salvador. enero-febrero. 45-54.

Campbell, L. 1976. "The last Lenca". **International Journal of American Linguistics** 42(1): 73-78.

Campbell L., D. Oltrogge. 1980. "Proto-Tol (Jicaque)". **IJAL** 46/3: 205-223.

Castillero, E. J. 1982. **Historia de Panamá**, (octava edición), Panamá: Editora Renovación.

CEPAL. 2005. **Los pueblos indígenas de Panamá: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2000.** Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CONCULTURA y otros. 2003. **Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador.** San Salvador: Ministerio de Educación.

Constenla, A. 1981. **Las lenguas indígenas costarricenses y sus afinidades sureñas.** San José: Ateneo.

———. 1987. "Elementos de Fonología Comparada de las Lenguas Misumalpas". **Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica** 13 (1), 129-161.

———. 1995. "Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes." **Boletín Museo del Oro** Nr. 38-39. 13-55.

———. 2004. El estudio de las lenguas de la Baja Centroamérica desde el siglo XVI hasta el presente. Estudios de Lingüística Chibcha. www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-32018492_ITM

Conzemius, E. 1984 (1932). **Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua**. San José: Asociación Libro Libre.

DIGESTYC. 2008. **Censo de Población y Vivienda de El Salvador 2007**, disponible en http://www.censos.gob.sv/

Dirección de Estadística y Censo. 2001. **Panamá en Cifras 1996-2000**. Panamá: Contraloría General de la República.

INDH. 2002. **Proyecto Informe Nacional de Desarrollo Humano Panamá 2002.** Panamá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Dirección de Estadística y Censo. 2001. **Panamá en Cifras 1996-2000**. Panamá: Contraloría General de la República.

Fabre, A. 2005. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Edición digital. butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html

FADCANIC 2002: **Laguna de Perlas: Caracterizacion municipal político-administrativa y socioeconómica.** www.fadcanic.org.ni/investigacion/investigacion8.htm

Figueroa, D. 1999. Historia del Pueblo Garífuna en Nicaragua, en Victor Obando Sancho et al. **Orinoco – Revitalización Cultural del Pueblo Garífuna de la Costa Caribe Nicaragüense.** Managua: Ediciones URACCAN. 19-42.

Fowler, W. 1985. "Ethnohistoric sources on the pipil-nicarao of Central America: a critical analysis." **Ethnohistory** 32(1):37-62

Freeland, J., C. Grinevald y E. Benedicto. 2006. "Las lenguas indígenas y autóctonas de la Costa Caribe de Nicaragua. Información para ser tomada en cuenta en la compilación del informe IDH sobre Nicaragua para la ONU". Con contribuciones de D. Salamanca, T. Green, A. Koskinen y G. McLean Herrera (Borrador).

Gonzalez, N. 1988. **Sojourners of the Caribbean. Illinois:** University of Illinois Press.

_____. 1989. **La Historia del Pueblo Garífuna.** Tegucigalpa: Ed. Litografía López.

Gordon, R. G., Jr. (ed.). 2005. **Ethnologue: Languages of the World**. Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International.

Grinevald, C. 2003. "Educación Intercultural y Multilingüe: El caso de los Ramas" en **Revista del Caribe Nicaragüense Wani**. No. 34. 20-38.

Grünberg, G. 2002. **Tierras y territorios indígenas en Centroamérica**. www.latautonomy.org/Grunbergtierras_indigCA2003.pdf

Guevara, M. 2000. **Perfil de los Pueblos Indígenas de Costa Rica, informe final.** Disponible en: wbln0018.worldbank.org/.../40e93b74784fc9d985256ee8005a94b1/$FILE/Perfiles_Costarica_spa.pdf.

Hale, Ch. R. 1999. **Resistance and Contradiction.** Stanford: Stanford University Press,

Hale, K. 1991. "El Ulwa Sumu Meridional, un idioma distinto?". **Revista del Caribe Nicaragüense Wani.** No. 11. 27-50.

Harvey, N. 1998. **Chiapas Rebellion.** Durham: Duke University Press.

Honduras 1993. **Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras**. Tegucigalpa: IHAH/PNUD/CONPAH.

Houwald von, G. 2003. **Mayangna. Apuntes sobre la historia de los indígenas Sumu en Centroamerica.** Managua: Fundación Vida.

IDH-CC. 2005. **Informe de Desarrollo Humano 2005, Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe, ¿Nicaragua asume su diversidad?** Managua: PNUD.

Idiáquez, J. 1997. **El Culto a Los Ancestros**. Tegucigalpa: Ed. Instituto Histórico Centroamericano.

IESALC. 2003. **La Educación Superior para los pueblos indígenas de América Latina: caso Costa Rica.** IES/2003/ED/PI/64. Digital Observatory for Higher Education in Latin America and the Caribbean. Disponible en www.iesalc.unesco.org.ve.

INDH. 2002. **Proyecto Informe Nacional de Desarrollo Humano Panamá 2002.** Panamá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

INEC. 2000. **IX Censo Nacional de Población y V de Vivienda 2000**. San José: Instituto Nacional de Estadistica y Censos.

INEC. 2001. **Encuesta Nicaragüense de Demografía y Salud.** Managua: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) y Ministerio de Salud (MINSA).

INEC 2005. **El VIII Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 2005**. Managua: Instituto Nacional de Estadisticas y Censos.

Instituto Nacional de Estadística Honduras www.ine-hn.org/Portada/centro.htm

INIDE 2007. **Perfil y características de los pobres en Nicaragua 2005**. Managua: Instituto Nacional de Información y Desarrollo.

Isaac, H. 1975. **Idols of the Tribe.** New York: Harper & Row.

Jamieson, M. 2007. "¿Miskito o criollo? Identidad étnica y economia moral en una comunidad miskita en Nicaragua". **Revista del Caribe Nicaragüense Wani.** No. 48. Managua: CIDCA-UCA. 6-24.

Jenkins, J. 1986. **El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los mískitos.** Managua: Editorial Vanguardia.

Kaufman, T. 1988. **Clasificación de las lenguas chibchas.** Manuscrito.

Kerns, V. 1997. **Women and the Ancestors Black Carib kinship and Ritual,** Ed. University of Illinois Press.

Lara, G. 2002. **Perfil de pueblos indígenas y negros de Honduras.** Tegucigalpa: Unidad Regional de Asistencia Técnica RUTA/ Banco Mundial.

Lemus, J E. et al. 1997. **Estudios Lingüísticos**. San Salvador: CONCULTURA.

Lemus, J. E. 2004. "El pueblo pipil y su lengua". **Científica** 5:7-28 (San Salvador).

———. 2008. "Un modelo de revitalización lingüística: el caso del náhuat o pipil de El Salvador". **Revista Diá-logos** Nr.1, Año 2. 48-61.

Murillo, S. 1997. **Loubavagu**; Tegucigalpa: Ed. Litografía López.

Netting, R. M. 1986. **Cultural Ecology.** Longgrove, IL: Waveland Press.

Norwood, S. 1997. **Gramática de las lenguas sumu**. Managua: CIDCA.

Olguín Martínez, G. (ed.) 2006. **Estudio de base sobre las condiciones de vida de los pueblos indígenas del Pacífico, Norte y Centro de Nicaragua**. San José: Oficina Internacional del Trabajo.

OPS, CONCULTURA, CCNIS. 1999. **Salud y calidad de vida de los pueblos indígenas en El Salvador**. San Salvador.

Painter, M. y W. Durham. 1995. **The Social Causes of Environmental Destruction in Latin America.** Michigan: The University of Michigan Press.

Palacio, J. 2008. "How did the Garifuna become an indigenous people? - Reconstructing the cultural persona of an African-native American people in Central America". **Revista Pueblos y Fronteras**, digital núm. 4, dic. 2007 – mayo 2008. http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx

Pineda, N. 1997. **Geografía de Honduras**. Tegucigalpa: Guaymuras.

PNUD. 2003a. **Informe sobre desarrollo humano. El Salvador 2003, Desafíos y Opciones en Tiempos de Globalización**. El Salvador: PNUD.

PNUD. 2003b. **Segundo Informe sobre Desarrollo Humano en Centroamérica y Panamá**. Programa Estado de la Región. Panamá: PNUD.

PNUD. 2005. **Informe 262**. **Indicadores municipales sobre desarrollo humano y los objetivos de desarrollo del Milenio.** El Salvador: PNUD.

Polanco D., H. 1997. **Indigenous People In Latin America**. Westview Press.

Putnam W., L. E. 2004. "La población afrocostarricence según los datos del censo de 2000" en L. Rosero Bixby (ed.): **Costa Rica a la Luz del Censo del 2000**. San José: Centro Centroamericano de Población (CCP) de la Universidad de Costa Rica. Proyecto Estado de la Nación. Instituto Nacional de Estadística y Censo. 375-398.

Quesada, M. A. 1999. "Situación actual y futuro de las lenguas indígenas de Costa Rica". **Estudios de Lingüística Chibcha**. Vol. 18-19. 7-34.

Quesada, J.D. 2000. **A Grammar of Teribe.** Munich: Lincom-Europa.

Rangel, M. 2005. **La población afrodescendiente en América Latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio**. Santiago: Naciones Unidas, CEPAL.

República de Honduras. 2003. **Censo de Población y Vivienda 2001**. Tegucigalpa: INE.

Rivadeneira, L. 2001. **Guatemala: población y desarrollo. Un diagnóstico sociodemográfico**. Ciudad de Guatemala: CEPAL.

Riverstone, G. 2004. **Living in the land of our ancestors: Rama Indian and Creole territory in Caribbean Nicaragua**. Managua: ASDI.

Rojas, C. 1999. **La enseñanza de las lenguas indígenas en Costa Rica. Departamento de Educación Indígena**. Ministerio de Educación Pública. Disponible en: www.unesco.or.cr/portalcultural/lenguas1.pdf

Suazo, S. 1994. **Conversemos en Garífuna.** Tegucigalpa: Ed. Editorial Guymuras.

_____ 1997. **La Sociedad Garífuna.** Tegucigalpa: Ed. Litografía Lopez

Solano Salazar, E. 2004. "La población indígena en Costa Rica según el censo 2000" en L. Rosero Bixby (ed.) **Costa Rica a la Luz del Censo del 2000**. San José: Centro Centroamericano de Población (CCP) de la Universidad de Costa Rica. Proyecto Estado de la Nación. Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC). 341-373.

Swinnen, J. 1997. **Political Economy of Agrarian Reform in Central and Eastern Europe**. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.

Tassi, G. 2004. **La muerte acecha a buzos indígenas.** Tierramérica, servicio de información sobre medio ambiente y desarrollo de la agencia internacional de noticias Inter Press Service (IPS) bajo auspicio de la ONU. http://www.tierramerica.info

Traa, X. 2000. **Evaluación Social y Plan de desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras.** Tegucigalpa: Banco Mundial/Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS). Disponible en www.hn-fhis.rtfdewbln0018.worldbank.org, 2000.

UNESCO. 1996. **Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing**. Paris: UNESCO.

UNESCO Ad Hoc Expert Group on Endangered Languages. 2003. **Language Vitality and Endangerment.** Disponible en http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00120-EN.pdf

UNFPA. 2005. **La base de datos del Fondo de Población de las Naciones Unidas UNFPA.** Disponible en http://www.unfpa.org/profile/honduras.cfm.

http://www.unfpa.org/profile/guatemala.cfm.

UNICEF/Dirección General de Estadísticas y Censos DIGESTYC. 1998. **Encuesta de Hogares y Propósitos Múltiples.** El Salvador: UNICEF/ DIGESTYC**.**

Valiente, A. (comp.) 2002. **Derechos de los Pueblos Indígenas de Panamá.** Serie Normativa y Jurisprudencia Indígena. Proyecto Fortalecimiento de la Capacidad de Defensa Legal de los Pueblos Indígenas. San José: OIT-San José, Costa Rica y CEALP-Centro de Asistencia Legal Popular, Panamá.

Von Gleich, U. y E. Gálvez. 1999. **Pobreza étnica en Honduras.** Washington: Banco Mundial.

Werner, P. 2000. **Época temprana de León Viejo: Una historia de la primera capital de Nicaragua.** Managua: Fondo Editorial INC-ASDI.

Winn, P. 1993. **Americas**. New York: Panteon Press.

http://www.nativeweb.org/ftsearch.php

http://www.estadonacion.or.cr/Region2003/Paginas/prensa/Resumen-8.pdf

http://www.museosdecostarica.com/gruposindigenas.htm

http://www.nativeplanet.org/indigenous/maya/mayahistory.htm

http://www.geographos.com/mapas/?p=106

Foto: (c)2006 Derek Ramsey / wikimedia.org

MESOAMÉRICA

Mapa XI.1 **Pueblos indígenas de Mesoamérica**

FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones, con base en INALI.

ASPECTOS GENERALES

ERNESTO DÍAZ COUDER

Mesoamérica es una de las pocas regiones del mundo que ha dado origen a una civilización por completo original: su tecnología, su escritura, sus formas de organización social, se sustentan todas en una visión del mundo propia de la región. Los diversos pueblos mesoamericanos refinaron los principios de esa civilización y los adaptaron a sus particularidades culturales. Así, Mesoamérica es, a la vez, una pluralidad de pueblos y lenguas, unidos todos por una misma tradición cultural y, al final, por una misma historia.

La extensión de la región mesoamericana está delimitada por la distribución de 43 rasgos culturales, de acuerdo con el influyente trabajo de Paul Kirchoff (1943). Si bien la discusión original consideraba solamente elementos culturales con una visión más bien histórica y arqueológica, los límites de Mesoamérica han sido aceptados también en términos lingüísticos (Suárez 1983; Campbell, Kaufman y Smith 1986).

Mesoamérica es una zona de gran diversidad lingüística; sin embargo, encontramos una amplia difusión de rasgos lingüísticos similares a través de lenguas estructural y tipológicamente distintas (Campbell, Kaufman y Smith Stark 1986), lo que revela un intenso contacto social entre los pueblos de la región que propició el surgimiento de un área lingüística diferenciada de las regiones vecinas al norte y al sur.

DEMOGRAFÍA

La población indígena de Mesoamérica se estima en cerca de trece millones de personas, agrupadas en 67 pueblos distribuidos en seis países. Este número no incluye a los miembros de pueblos indígenas originarios de esos mismos países pero que no pertenecen a los grupos mesoamericanos. Es decir, la población indígena total de cada país es mayor que la del cuadro XI.1.

México y Guatemala concentran prácticamente la totalidad de la población indígena mesoamericana (99%).

Debido a la falta de criterios censales comunes entre los diversos países, es difícil tener una estimación precisa. En México se define demográficamente a la población indígena como aquella que reside en hogares cuyo jefe de familia o su cónyuge habla lengua indígena. En Guatemala, en cambio, se registra individualmente según su pertenencia a un grupo étnico. En Belice se registran por origen étnico –que es una categoría que mezcla etnias con nacionalidad y raza– mientras que en Nicaragua se registran como pueblos o etnias.

Cuadro XI.1 **Población indígena mesoamericana por país**

PAÍS	POBLACIÓN
Belice	17.375
El Salvador	8.386
Guatemala	4.515.793
Honduras	360
México	9.533.126
Nicaragua	77.064
Total general	14.152.104

FUENTE: II Conteo de Población y Vivienda 2005; INE Censo 2002; SIB 2000; Redatam; Ethnologue.

El número de hablantes por lengua varía considerablemente. Va de lenguas con más de un millón de hablantes a comunidades de menos de mil hablantes. Las lenguas con menos de mil hablantes son las que se encuentran en mayor peligro de desaparecer. Menos apremiante, pero no menos vulnerable, es la situación de las lenguas con menos de cincuenta mil hablantes, que, como se aprecia en el cuadro XI.2, son la mayoría de las lenguas mesoamericanas. Si bien su número de hablantes no las ubica como en peligro inminente de extinción, es necesario establecer condiciones que estabilicen su uso como idiomas de uso habitual en sus comunidades. De no hacerse así, el riesgo de que su vitalidad disminuya es muy grande, y estaríamos enfrentando una situación grave en una generación o dos.

Cuadro XI.2 **Número de hablantes por lenguas en Mesoamérica**

NÚMERO DE HABLANTES	NÚMERO DE LENGUAS
Menos de 1 000	6
1 000 a 50 000	32
50 000 a 200 000	14
200 000 a 500 000	7
500 000 a 1 000 000	4
Más de 1 000 000	2

FUENTE: II Conteo de Población y Vivienda 2005; INE Censo 2002; SIB 2000; Redatam; Ethnologue.

Las seis lenguas más amenazadas son el jicaque en Honduras, el q'atuk y el lacandón en Chiapas, así como el tlahuica del Estado de México, el chocholteco y el ixcateco en Oaxaca. En realidad, con la posible excepción del lacandón, se trata de lenguas obsolescentes: conocidas por gente de edad avanzada pero que ya no la hablan habitualmente. En casos como estos es muy difícil revertir el proceso de desplazamiento lingüístico, por lo que es indispensable realizar trabajos de documentación y, de ser posible, acciones de enseñanza del idioma a algunos jóvenes para su preservación.

Por otra parte, 13 lenguas cuentan con más de doscientos mil hablantes, lo que las convierte en comunidades lingüísticas viables para un desarrollo lingüístico que actualice y amplíe sus funciones comunicativas.

El mayor número de lenguas se encuentra en México, así como la mayor diversidad lingüística, ya que si bien en Guatemala se hablan 23 idiomas mesoamericanos, la mayor parte de ellos pertenecen a la familia Maya; mientras que las lenguas de México se distribuyen en al menos seis familias distintas, lo que significa que la diversidad estructural es mucho mayor, y, por tanto, también lo son los retos para la educación y otros temas de atención lingüística.

Cuadro XI.3 **Distribución de lenguas mesoamericanas por país**

PAÍS	LENGUAS
Belice	2
Costa Rica	1
El Salvador	1
Guatemala	23
Honduras	3
México	51
Nicaragua	3

FUENTE: II Conteo de Población y Vivienda 2005; INE Censo 2002; SIB 2000; Redatam; Ethnologue.

La tasa de fertilidad en las regiones indígenas es, por lo regular, sustancialmente más alta que entre la población no indígena. Esto ha contribuido para que, a lo largo del siglo XX, el número de hablantes de lenguas indígenas se haya incrementado. No obstante, el desplazamiento de las lenguas originarias por el español es un proceso que continúa sin pausa, de manera que, a pesar de la mayor tasa de fertilidad, la proporción de hablantes de lenguas indígenas es cada vez menor respecto de la población total.

CULTURAS Y SOCIEDADES

Muchos de los rasgos más característicos de los indígenas mesoamericanos actuales se desarrollaron en tiempos de la Colonia española, tales como la organización en comunidades campesinas autónomas; el sistema cívico-religioso de gobierno; los rituales adaptados a las formas católicas; las mayordomías o conducción de festividades religiosas comunales, etc. Aunque el origen prehispánico de las culturas indígenas actuales es claramente discernible, también es claro que han cambiado sustancialmente.

Algunos de esos rasgos de la cultura prehispánica aún pueden reconocerse en las culturas indígenas contemporáneas, aunque con diversos grados de conservación. Por ejemplo, todavía los indígenas mesoamericanos son pueblos esencialmente campesinos, aunque cada vez más como parte de su imaginario identitario que como actividad preponderante real. De todas formas, maíz, fríjol y calabaza siguen siendo alimentos y cultivos básicos en torno a los cuales se organiza el trabajo familiar en las comunidades campesinas, y la cultura intelectual de los indígenas urbanos. Comercio e intercambio siguen siendo aspectos esenciales de la economía indígena (incluso el comercio informal en zonas urbanas) como complemento de la producción campesina para el autoconsumo, como siempre ha sido para las poblaciones campesinas. El mantenimiento de prácticas rituales y de sus instituciones tradicionales aún son significativas en la vida indígena rural, especialmente en las zonas más conservadoras (altos de Guatemala y de Chiapas, Montaña de Guerrero y Sierra Norte de Puebla), y, por supuesto, es significativo también la retención de sus idiomas nativos pese a la enorme presión ejercida por las sociedades nacionales para sustituirlos por la lengua nacional. El mantenimiento de las lenguas implica no sólo un habla distinta, sino formas diferentes de (re)producir las relaciones sociales, así como formas distintas de comprender y expresar el mundo social y el natural.

Una de las características más conspicuas de Mesoamérica es la continuidad –con las adaptaciones necesarias al contexto político y económico de cada época– de la piedra angular de la civilización mesoamericana: la comunidad o *altépetl* en náhuatl.

Se trata de una entidad político-territorial, a la que se pertenece por residencia, parentesco y, de manera muy importante, por el cumplimiento de las obligaciones públi-

Altépetl significa literalmente 'agua-cerro' *(al-tepetl)*, pero refleja la idea fundadora de la civilización mesoamericana del surgimiento de una colina de las aguas primordiales para dar origen al mundo (civilizado). De ahí el sentido de las pirámides (cerros simbólicos), en ocasiones rodeadas de agua (primordial), como centros del poder político. El sentido en español sería 'ciudad' o 'ciudad capital', ya que los *altepeme* con frecuencia tenían otras aldeas bajo su dominio, incluso otros *altepeme*. Además, estaban compuestos por unidades menores ('barrios' las llamaron los primeros cronistas), compuestos a su vez por grupos de familias emparentadas *(calpulli)*. Este es el origen de la organización campesina mesoamericana. Aunque con cambios profundos como consecuencia de su integración a la Corona Española primero y a los estados nacionales de México y Centroamérica después, aún es posible reconocer sus rasgos prehispánicos.

cas para con la comunidad. Es ésta la clave de la identidad indígena en Mesoamérica, ya que se pertenece, no tanto a una etnia (huaves, chontales, triquis), como a una comunidad (San Bartolomé Zoogocho, Cuetzalan). Desde el punto de vista de los residentes en este tipo de comunidad, los descendientes de miembros de la comunidad que ya no residen en ella y, sobre todo, que no han cumplido con obligaciones comunitarias, no tienen derecho como miembros de la misma, aunque sean hablantes fluidos de la lengua o mantengan una gran lealtad a su herencia cultural.

Por otra parte, la organización política del *altépetl* supone que cada uno de ellos es una entidad autónoma y soberana, independientemente de su tamaño. Cada una de esas entidades tiene una variedad de habla distintiva que preserva celosamente como símbolo de su autonomía. Es decir, la organización social indígena mesoamericana tiende a enfatizar el carácter único de cada *altépetl*. No es que sean distintos. Siguen las mismas pautas de la tradición mesoamericana, pero cada uno de ellos tiene una combinación única de los rasgos que la distinguen: santo patrón, vestido, habla, rituales, discursos, adornos, ocupación, etc. Lo que Manning Nash (1967:35) escribió acerca de los Altos de Guatemala vale para Mesoamérica en general:

> Un solo tipo cultural, o una sola tradición maya, domina en los Altos cuando se la considera como una unidad, pero la tradición varía en infinidad de pequeñas formas de una localidad a otra […] Igual que un caleidoscopio, los mismos elementos se combinan y recombinan de una aldea a otra en diferentes patrones culturales y en diferentes ordenamientos sociales. Los Altos de Guatemala difieren no tanto en la presencia o ausencia de ciertos rasgos como en la forma en que esos rasgos se combinan, se enfatizan o se integran en un sitio particular.

Esta situación hace a la organización social mesoamericana radicalmente distinta de la tradición europea que tiende a asociar identidad étnica (o nacional) con la lengua. No hay correspondencia entre comunidad y lengua. O, en todo caso, la correspondencia (y la lealtad) idiomática es con el *altépetl*, con la comunidad local. Las implicaciones son profundas. Sin embargo, la descripción de Nash parte de una idea de comunidad corporada construida en el saber antropológico entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX. La situación ha cambiado mucho desde entonces, aunque existen continuidades importantes (Warman 2003).

Por otra parte, la tendencia demográfica de las últimas décadas –en México, sobre todo– comienza a crear situaciones de inestabilidad de los principios de identidad indígena. Cada vez son más las familias y los jóvenes que residen fuera de sus comunidades de origen; cada vez es mayor la interacción y la dependencia de las comunidades mismas de las instituciones y de las redes socioeconómicas nacionales; cada vez es mayor la integración laboral de la población indígena a la sociedad nacional; cada vez son más altos los niveles educativos en la población indígena. Todo lo anterior, sin embargo, no significa necesariamente la pérdida de su identidad. Incluso, con frecuencia ocurre lo contrario. La consciencia y el orgullo de ser indígena es cada vez mayor, con un consecuente fortalecimiento de la identidad y de la lealtad a la tradición cultural indígena, pero sobre bases distintas. Ya no se sustenta en la pertenencia a una comunidad rural específica, sino en rasgos culturales más genéricos: lengua, organización social, valores de solidaridad, vestido, prácticas rituales o festivas.

Como con cualquier otra generalización, algunos matices y excepciones son necesarios. Por ejemplo, la existencia de comunidades no esencialmente campesinas, como los fabricantes y comerciantes de amates (papel artesanal decorado con motivos y colores tradicionales) de Xalitla en Guerrero o los zapotecos del Valle de Oaxaca dedicados a la producción mercantil de artesanías textiles (Cohen 2000; Good 1988); o los huaves en el Istmo de Tehuantepec, que suelen llamarse a sí mismos "mareños", para destacar su ocupación de pescadores. Se debe matizar también la continuidad del sistema cívico-religioso, ya que, al menos en México, hay una creciente separación de los ámbitos cívicos y religiosos en muchas regiones indígenas. Debe señalarse también el constante cambio de una economía de prestigio sustentada en contribución a la comunidad a una economía monetarizada.

El último aspecto tiene implicaciones significativas, en la medida en que la economía de los indígenas mesoamericanos es cada vez más dependiente de la circulación de dinero, lo que los impulsa a realizar actividades que puedan proveerlo, por ejemplo, cultivos comerciales como café, bananas o tabaco (o incluso cultivos ilegales); trabajo asalariado como jornaleros agrícolas o en las ciudades; producción y venta de artesanías o alimentos y bebidas locales. Sin embargo, aún estas actividades comerciales con frecuencia son sólo complementos al trabajo agrícola familiar; lo que con orgullo llaman "trabajar la tierra". Así la 'participación' en la economía de mercado es más bien relativa ya que no implica una total integración de las comunidades indígenas a la economía nacional. Se trata de un esfuerzo más por adaptar la comunidad a las actuales condiciones políticas y económicas. Sin embargo, la creciente importancia del dinero está modificando las relaciones sociales de las comunidades, haciéndolas cada vez más dependientes, o interrelacionadas, con los mercados regionales, nacionales e internacionales, y propiciando crecientes flujos migratorios.

En parte relacionado con lo anterior, se observa una creciente tendencia a abandonar la religión católica en favor de religiones evangelistas. La fusión entre organización comunitaria y religión católica construida a lo largo de la Colonia y buena parte del siglo XIX viene imponiendo una cada vez más onerosa carga para los comuneros indígenas, por lo que constituye una crecientemente difí-

Foto: R. Chews, Guatemala, UNICEF, 2006.

cil escala de ascenso social, que en muchas localidades viene perdiendo vitalidad. Incluso en los casos en que este sistema continúa con vitalidad, la espera para tener acceso a los puestos de prestigio es en algunos casos de muchos años, lo que en los hechos constituye una barrera infranqueable para los jóvenes con aspiraciones de liderazgo provenientes de su mayor educación, fortuna económica o relaciones políticas. El tránsito a religiones evangelistas los exime de obligaciones comunales asociadas al catolicismo, a la vez que abre vías nuevas de movilidad social e influencia en la comunidad: predicadores, técnicos profesionales, pequeños empresarios agrícolas, de comercio o transporte.

El proceso de liberalización económica que se ha extendido por todo el mundo a partir de los últimos decenios del siglo XX (emblemáticamente a partir de la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética), al que se han sumado los países de la región mesoamericana, ha provocado profundos cambios sociales, como consecuencia de los ajustes económicos y políticos implantados. La relación de los pueblos indígenas con el Estado y con la sociedad, al igual que muchos otros sectores (campesinos, obreros, empresarios, comerciantes, profesionistas, pensionados, burócratas, empleados, etc.) ha sido modificada radicalmente, al menos en el cuerpo legal.

Cuadro XI.4 **Últimas determinaciones legales referidas a los pueblos indígenas en Mesoamérica**

PAÍS	AÑO	LEY	CONTENIDO
México	2001	Adenda al Artículo Segundo Constitucional	Reconoce la pluralidad de la nación mexicana y el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía.
México	2003	Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas	Reconoce a las lenguas indígenas como nacionales, validas en todo el territorio nacional, y parte del patrimonio cultural de la nación; establece el derecho a hablarlas en público o en privado y prohíbe la discriminación por el idioma.
México	2008	Catálogo de Lenguas Indígenas	Establece las entidades lingüísticas indígenas protegidas por la Ley.
Guatemala	1996	Acuerdos de Paz Firme y Duradera	Importantes reconocimientos legales y facultades para representantes de los pueblos indígenas como ciudadanos con derechos diferenciados.
Guatemala	1995	Acuerdo sobre la identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas	El reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de una nación de unidad nacional multiétnica, pluricultural y multilingüe. El respeto y el ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos es la base de una nueva convivencia que refleje la diversidad de su nación.
Guatemala	2003	Ley de Idiomas Nacionales	Reconocimiento del uso de los idiomas indígenas en Guatemala, tanto en esferas públicas como privadas, obligando a la comunicación pública en dichos idiomas (traducción de leyes, educación, servicios públicos, etc.).

FUENTE: Elaboración propia.

Los cambios se han traducido también en nuevas instituciones destinadas a dar forma el nuevo orden en lo referente a los pueblos indígenas. Así, en México se crearon la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) en 2001 y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en 2003, y se llevó a cabo la transformación del Instituto Nacional Indigenista en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, también en 2003. En Guatemala, por su parte, destaca la creación de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala en 1990 y la Ley de Idiomas en 2003.

Los cambios no han sido sólo en el nivel oficial e institucional, sino también –y quizás principalmente– en las sociedades indígenas mismas. Si bien la población indígena todavía es mayoritariamente rural, cada vez es mayor la población indígena urbana, y seguirá aumentando. Ahora hay una creciente presencia de profesionales e intelectuales indígenas que disputan cada vez más en los espacios públicos los derechos de sus pueblos, tanto en foros nacionales como internacionales. La migración dentro de los territorios nacionales e internacionales está generando nuevos procesos de identidad social y transformación cultural, a la vez que demanda la adquisición de un nuevo capital cultural. En consecuencia, la idea de la comunidad indígena corporada y campesina, construida a partir de los estudios etnográficos de mediados del siglo XX, está cambiando rápidamente. La migración temporal o permanente de sectores importantes de la población indígena modifica necesariamente las prácticas sociales indígenas. Por ejemplo, se calculan alrededor de cien mil mixtecos en Estados Unidos, mientras que en México residían unos cuatrocientos mil en 2005.

En una comunidad nahua de Veracruz, uno puede ver cruzar la plaza a una mujer todavía joven, vestida totalmente a la usanza tradicional, llevando de la mano a su hijo de unos siete años, vistiendo él zapatos tenis, gorra de beisbolista, chamarra deportiva con alusión a equipos profesionales norteamericanos y con vistosa *backpack* para sus útiles escolares. En San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, es común ver a familias aún habituadas a vestir sus trajes tradicionales, hablando su lengua entre ellos, comprando en un gran supermercado porque ahí los precios son fijos y no tienen que regatear, lo que usualmente es en su perjucio. En una comunidad totonaca, unos jóvenes del lugar recién llegados de vuelta de la ciudad de México eran vistos con reprobación por los viejos al asistir a una boda con peinado punk y el calzón de manta tradicional. Jóvenes mixtecos, tsotsiles o zapotecos forman grupos de rock y cantan piezas en su idioma, y en ocasiones lo mezclan con música tradicional.
Son todas imágenes cotidianas, pero que nos dicen que algo está cambiando. Nuestras concepciones y proyectos deben ser capaces de dar cuenta de ese cambio, de otro modo corremos el riesgo de no comprender los procesos y cambios actuales y podemos incrementar aún más la distancia que nos separa de las comunidades indígenas, justo ahora que buscamos el ideal de la inclusión social y su integración política en naciones plurales.

Los pueblos indígenas están insertos ya en procesos globales. Así, vemos la asociación de comunidades y organizaciones indígenas con movimientos ambientalistas en busca de estrategias para un desarrollo sustentable con base en sus conocimientos tradicionales y sus formas propias de

organización social para el trabajo y la distribución de las utilidades. Un caso destacado ha sido la exportación de café orgánico por parte de organizaciones indígenas mayas en Chiapas y Guatemala. Pero también vemos una creciente influencia del cultivo y tráfico de estupefacientes junto con la violencia y circulación de dinero que le acompaña en otras regiones. En estos casos, es clara la vinculación con organizaciones que operan por encima de los estados nacionales.

El contacto cultural de los jóvenes indígenas rurales con los centros urbanos suele darse con los sectores más excluidos en las ciudades; por tanto, frecuentemente son influidos por grupos contraculturales.

Al igual que en el resto del mundo, las generaciones más jóvenes de indígenas están enteradas de las tendencias hegemónicas. Aun en comunidades sumamente aisladas, los muchachos y las muchachas visten, dentro de sus posibilidades, igual que en cualquier ciudad; aspiran a estudiar y trabajar en cuestiones de informática y las computadoras se han convertido en artículo de primera necesidad; los niños se entretienen con videojuegos en las tiendas de cada localidad. Como decía un anciano de origen zoque de sus hijos, quienes ya no quieren trabajar el campo, no porque no haya campo, sino porque el estilo de vida campesino ya no satisface las aspiraciones de las nuevas generaciones. Una vida basada en el autoconsumo y el intercambio, en la que el acceso al dinero en efectivo es muy limitado, es vista como una seria limitación para la movilidad social.

Los idiomas y su uso también están cambiando. Con la introducción de nuevas prácticas sociales que utilizan el español como vehículo de comunicación (educación, impartición de justicia, medios de comunicación, servicios de salud, participación electoral, crédito, comercio, trabajo asalariado), las lenguas indígenas tienden a perder vitalidad. Entender la vitalidad de las lenguas como parte de la vida social de toda la comunidad, en lugar de tomar una perspectiva estrechamente culturalista (centrada en la preservación cultural), es esencial para encontrar estrategias que integren las lenguas indígenas a las prácticas sociales actuales. Las prácticas sociales tradicionales están cambiando rápidamente y, con ellas, están cambiando también las prácticas comunicativas asociadas, y son éstas últimas las que dan sustento a las lenguas indígenas.

El aumento de los hablantes de lengua indígena en ámbitos urbanos está originando nuevos procesos sociolingüísticos. Por una parte, el ambiente urbano es en general poco propicio para el mantenimiento de las lenguas indígenas, pero la creciente migración indígena a las ciudades contribuye a mantener pequeñas comunidades que conservan su lengua como medio habitual en la interacción cotidiana. A su vez, el uso de lenguas indígenas en las ciudades propicia el empleo de lenguas indígenas en contextos urbanos de los que han estado excluidas hasta ahora, dando lugar a la adaptación de registros y estilos adecuados a esos nuevos contextos: conversaciones telefónicas, ayuda en tareas escolares, actividades bancarias, narraciones que incluyen transportes públicos, etc. Así, por ejemplo, el tren subterráneo es llamado "ciempiés" por viejos zapotecos de visita en la ciudad de México, o la memoria USB de las computadoras es llamada *chipotzin* entre jóvenes nahuas del norte de Veracruz, por analogía con una pequeña garrapata nativa de la región.

INALI. 2007. Edición facsimilar de la obra **Alfabeto Popular para la Escritura del Zapoteco del Istmo** del ILV de 1956. México: INALI.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS MESOAMERICANAS

La idea de agrupar a las lenguas en "familias" es una analogía con los árboles genealógicos familiares. Las lenguas con características similares debidas a un origen común se consideran relacionadas o emparentadas y, por tanto, se agrupan en "familias". Inversamente, las lenguas que no comparten rasgos comunes carecen de relación o parentesco y pertenecen, por tanto, a familias distintas. Así, una familia lingüística es un conjunto de lenguas con características estructurales compartidas, debidas a un origen común. Una familia puede constar de varias lenguas o de una sola e, incluso, sus integrantes pueden formar subgrupos o subfamilias. Para seguir con la analogía, podría decirse que abarca tanto a una familia nuclear como a una familia extensa, es decir, puede hacer referencia a un conjunto de familias o subfamilias lingüísticas. Existen lenguas muy cercanas (hermanas, por así decir) y parecidas, mientras que la relación con otras es menor y con otras más el vínculo puede ser muy distante.

Las lenguas de Mesoamérica se distribuyen en cinco familias, más cinco lenguas independientes, es decir, sin relación con otra lengua (cuadro XI.5).

Cuadro XI.5 **Familias lingüísticas existentes en Mesoamérica**

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS DE MESOAMÉRICA			
FAMILIAS LINGÜÍSTICAS	PAÍSES	LENGUAS INDEPENDIENTES	PAÍSES
Maya	México, Guatemala, Honduras, Belice	Lenca	Honduras
Otomangue	México	Xinca	Guatemala
Yuto-nahua	México, El Salvador	Huave	México
Totonaco-tepehua	México	Tequistlateco o chontal de Oaxaca	México
Mixe-zoque	México	P'urhépecha	México

FUENTE: Elaboración propia.

En sentido estricto, habría que decir que son diez familias lingüísticas, postulando una familia para cada lengua independiente. Las lenguas de cada familia suelen agruparse en conjuntos y subconjuntos más pequeños, según su grado de similitud.

Pero la diversidad interna de las familias hace que las lenguas que las componen, aunque emparentadas, sean muy distintas entre sí. El zapoteco, por ejemplo, es un conjunto de lenguas con una diferenciación interna semejante a la de las lenguas romances. Ello supone que las variedades de zapoteco son tan distintas entre sí como el castellano del francés o el catalán del portugués. Y el zapoteco es sólo uno de los agrupamientos lingüísticos dentro del tronco al que pertenece, el Otomangue. De hecho, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México reconoce 62 variedades del zapoteco ininteligibles entre sí. Y no es el caso extremo. Para el mixteco se reconocen alrededor de 80 variedades ininteligibles entre sí. Sin embargo, esta posición no es aceptada por todos y habrá que esperar un tiempo antes de tener un consenso al respecto. Sobre todo, porque la delimitación de una lengua es, en gran medida, resultado de procesos de integración cultural o política que, para el caso de las lenguas originarias de la región, recién están comenzando.

Foto: "Mapa de Tenochtitlan atribuido a Hernán Cortés" Cortés, H. 1524 Praeclara de Nova maris Oceani Hyspania Narratio. Nüremberg.
Tomado de Urrutia, M.C. y K. Libura. 1992. Ecos de la conquista. México: Patria. 84.

Este mapa atribuido a Cortés tampoco refleja la realidad. En él vemos las calzadas que conducen a la ciudad lacustre, la gran plaza con sus recintos sagrados y la muralla que la rodea. Sin embargo, hoy día sabemos que la ciudad no ocupaba la mayor parte del lago, ni tenía esa forma redonda ideal que se le atribuye. Es muy probable que el plano fuera reelaborado en la imprenta, adquiriendo las proporciones típicas con que se representaban las ciudades isleñas medievales y renacentistas.

FAMILIA MAYA

Los pueblos mayas se concentran en tres grandes regiones: las tierras altas de Guatemala y los altos de Chiapas y las tierras bajas de la península de Yucatán. Las tierras altas de Guatemala se dividen a su vez en tres subregiones: occidental, central y oriental. Como es común en Mesoamérica, estas subregiones corresponden aproximadamente tanto a fronteras geográficas como dialectales. Por ejemplo, la rama yucateca (yucateco, lacandón, mopán e itzá), junto con el grupo chol, se localizan todos en las tierras bajas de Yucatán. Las lenguas tzeltal y tsotsil ocupan los altos de Chiapas. Las lenguas q'anjob'alanas (tojolabal, chuj, q'anjob'al, akateko, poptí y q'atok) y las del grupo mam (teko, mam, awakateco e ixil) corresponden al occidente de Guatemala. La zona centro de Guatemala es el territorio de los pueblos k'iche's (uspanteko, k'iche', sipakapa, sakapulteko, tz'utujil, kaqchikel, pokomam, pokomchi' y q'eqchi').

La rama huasteca consta de una sola lengua, y es el único asentamiento maya fuera del sur de México y Guatemala. Es también el más divergente en términos lingüísticos, lo que supone una muy antigua separación del resto del grupo maya. Los hablantes de esta lengua se llaman a sí mismos *tenek*. Los hablantes de esta lengua se encuentran en San Luis Potosí, Veracruz y Tamaulipas.

Las lenguas de la rama yucateca tienen pocos hablantes, con excepción del maya yucateco, que cuenta con algo menos de un millón de hablantes. El lacandón es más un nombre geográfico que étnico. Los lacandones recibieron ese nombre porque se asentaban a lo largo del río Lakantún cuando los españoles supieron de ellos en el siglo XVII. Se trata de descendientes de origen chol, ch'orti' y yucateco que se internaron en la selva lacandona huyendo de los españoles y las epidemias. Originalmente había dos grupos lacandones: uno estaba formado por hablantes de yucateco, y otro por hablantes de una mezcla de chol y ch'orti', pero actualmente, todos los lacandones son hablantes de una variedad de yucateco.

Los hablantes de mopán se desplazaron de su tierra nativa en el departamento del Petén en Guatemala hacia territorio de Belice para escapar del trabajo forzado, la leva militar y el pago excesivo de impuestos. Hoy día los mopanes se concentran en el distrito de Toledo y en menor número en Stann Creek y Cayo. Algunos mopanes permancen en El Petén en San Luis, Poptun, Melchor y Dolores.

El itza, hablado también en El Petén, y cercanamente emparentado con el mopán, actualmente cuenta con unos pocos cientos de hablantes, con suerte, no obstante que fueron el último pueblo maya conquistado. Se habla en seis aldeas: Flores, San Benito, San Andrés, San José, Sayaxche y La Libertad.

Los hablantes de tzeltal y tsoltsil se asientan en los alrededores de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas. Tienen una población significativa para los estándares mesoamericanos: unos trescientos mil hablantes cada lengua. Ambos pueblos figuran entre los menos integrados a la cultura nacional y, en consecuencia, están también entre los pueblos indígenas con mayor tasa de monolingüismo.

Hay tres zonas dialectales del tzeltal. Una agrupa a las comunidades de Petalcingo, Yajalon, Chilon, Sitala, Bachajon, Guaquitepec, Tenango, Sibaca, Ocosingo, y Altamirano. La segunda se compone por las comunidades de Oxchuc, Abasolo, Cancuc y Tenejapa. El tercer dialecto se habla en Aguacatenango, Amatenago y Pinola. El tsotsil tiene cuatro grupos dialectales. El primero agrupa las comunidades de Simovel, Huetiupan y Chalchihuitá; el segundo a San Andrés Larraínzar, Santiago, Santa Marta, Las Magdalenas y San Juan El Bosque; el tercero incluye a Chenalhó, Mitontic, Chamula y Zinacantán; el último corresponde al habla de Huistan, Totolapa y San Bartolo.

La rama chol se extiende desde las tierras bajas de Tabasco y Chiapas hasta el oriente de Guatemala en la frontera con Honduras. A pesar de la considerable distancia que separa al ch'orti' del chol y el chontal, hay clara evidencia de su cercanía lingüística. De hecho, ch'orti' y chol tienen una alta inteligibilidad. En los municipios de Jocotan, Olapa y Camotán, el ch'orti' todavía es lengua materna, mientras que en Quetzaltepeque, San Jacinto, Ipala y Concepción de las Minas está desapareciendo (o ha desaparecido), aunque aún permanecen elementos culturales.

El chontal se habla en los municipios de Nacajuca, Centla, Centro y Macuspana, en Tabasco. El territorio chol se ubica principalmente en Chiapas.

El tojolabal se habla en el municipio de Las Margaritas, La Independencia y La Trinitaria, todos en Chiapas. El chuj se habla tanto en México como en Guatemala. Hay dos dialectos de chuj, uno en San Mateo Ixtatan y otro en torno a San Sebastián Coatán.

El q'anjob'al, el akateko y el poptí forman un grupo muy cercano. Hasta muy recientemente, el akateko era frecuentemente clasificado como un dialecto del q'anjob'al. Las diferencias entre q'anjob'al y poptí no son mucho mayores que entre q'anjob'al y akateko.

El q'atok corresponde al habla de Motozintla, en el sureste de Chiapas. Tiene muy pocos hablantes y está en peligro de desaparecer. Vale la pena notar que esta lengua se encuentra lejos del territorio q'anjob'al, en el norte de Huehuetenango, pese a estar emparentadas.

Las lenguas de la rama Mam se ubican en las montañas occidentales de Guatemala. La gran mayoría de los hablantes de esta lengua se asienta en territorio de Guatemala, pero una pequeña parte reside en comunidades mexicanas. El Mam es un pueblo numeroso y la lengua se habla en muchas comunidades, que se agrupan en tres grandes dialectos, aunque hacen falta subdivisiones más detalladas para dar cuenta de las variaciones lingüísticas.

El awakateko se habla únicamente en Aguacatlán, pero no es la única lengua que se habla ahí. El dialecto mam de Chiantla, también se habla en Aguacatlán, y recientemente fue reconocido por el Estado de Guatemala como una lengua más bajo el nombre de Chalchiteco. El ixil se habla en la misma región, en los altos de Guatemala, en el departamenteo de Huehuetenango y el Quiché, en tres lugares principalmente: Chajul, Coatzal y Santa Maria Nebaj.

El k'iche' es la lengua maya con mayor número de hablantes, y la segunda en Mesoamérica, sólo superada por el náhuatl. Se divide en cuatro áreas dialectales en numerosas localidades. En Cubulco y Rabinal (Baja Verapaz) se habla el achi', que constituye una subdivisión de los dialectos centrales del k'iche', sin embargo, ha sido reconocida como un idioma por el Estado de Guatemala. El sipakapa se habla en Sicapaca, en El Quiché, y el sakapulteko en Sacapulas en el departamento de San Marcos. El tz'utujil, por su parte, se habla en seis comunidades en las orillas del lago Atitlán. El kaqchikel es una lengua con numerosos hablantes que se divide en cuatro áreas dialectales al norte y al oeste del lago Atitlán.

El q'eqchi' es también una lengua con muchos hablantes en Alta Verapaz y El Petén. También tiene hablantes en el Distrito de Toledo, en Belice. Los miembros del pueblo q'eqchi' se asentaron en Belice hacia finales del siglo XIX, y migraciones posteriores han sido posibles gracias a los contactos con los primeros asentamientos en Belice. Sin embargo, las diferencias dialectales son menores.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Gráfico XI.1 **Familia lingüística Maya**

Fuente: Campbell (1997: 163).

FAMILIA OTOMANGUE

Esta familia es una de las más antiguas en la región mesoamericana, junto con la familia Hokana, si es que finalmente se demuestra la existencia de esta última. Con excepción del pame y del chichimeca-jonas, todas las lenguas de esta familia se hablan en territorio mesoamericano. Todos estos idiomas se caracterizan por ser tonales, lo que, evidentemente, es un rasgo característico de este grupo.

Es un conjunto de lenguas sumamente diferenciado. Muchas de las lenguas que aparecen en el diagrama de la familia otomangue (gráfico XI.2) son en realidad complejos lingüísticos que se subdividen a su vez en numerosas variedades tan distintas entre sí que, con frecuencia, son mutuamente ininteligibles. Tal es el caso del chinanteco, el mixteco y el zapoteco. Cada una de estas etiquetas nombra en realidad a complejos lingüísticos que incluyen variantes ininteligibles entre sí. No hay acuerdo en cuanto al número de lenguas que componen cada complejo. Dependiendo del criterio utilizado, para el zapoteco, el número va de seis a más de sesenta. El criterio que resulta en mayor número de variantes es la inteligibilidad. Sin embargo, este criterio es muy poco confiable porque depende de otros factores como la familiaridad con otras variedades o las actitudes hacia los hablantes de esas variedades. Más útil es la semejanza estructural. Con este criterio, las "lenguas" zapotecas serían entre seis y ocho, un número mucho más realista. Además, se intercalan cuestiones de orden etnopolítico, ya que varios líderes e intelectuales zapotecos (historiadores, literatos, antropólogos) están elaborando interpretaciones unitarias de la identidad y la lengua zapoteca.

Con algunas variantes y desfases de tiempo, lo mismo ocurre con los otros complejos lingüísticos. Por ejemplo, la Academia de la Lengua Mixteca ha venido trabajando durante años para unificar su idioma, a pesar de las evidentes diferencias en el habla de cada región mixteca, debido a su interés por consolidar la identidad etnopolítica de su pueblo.

En cualquier caso, la cuestión de la demarcación de las "lenguas" otomangues está lejos de haberse definido, pero no por razones lingüísticas, sino debido a consideraciones etnopolíticas principalmente. Lo cierto es que la Otomangue es una familia particularmente compleja y difícil para las instituciones nacionales, en parte por su diversidad, en parte por sus particularidades gramaticales y en parte por los procesos etnopolíticos en curso.

FAMILIA YUTO-NAHUA

La familia Yuto-nahua es un gran complejo lingüístico que se extiende desde Estados Unidos hasta El Salvador en Centroamérica. Las lenguas de la rama Sur de esta familia se hablan todas en territorio de México y Centroamérica. Casi todas ellas, con la única excepción del náhuatl (y el pipil, una variante náhuatl asociada al sur de Veracruz) se localizan dentro de la región geocultural de Oasisamérica. El náhuatl, por su parte, se habla en Mesoamérica. De hecho, los hablantes de esta lengua venidos del norte se adentraron y asentaron en Mesoamérica cuando esta región ya estaba claramente conformada en términos culturales. Si bien los nahuas habrían de convertirse en el pueblo dominante de Mesoamérica en el momento de la Conquista española, al hacerlo adoptaron la cultura (pero no las lenguas) de los pueblos conquistados. Actualmente, los pueblos nahua hablantes de Guatemala, El Salvador y Nicaragua han perdido su idioma, aunque aún se reconocen como pueblos originarios. Solamente en El Salvador permanecen algunos hablantes de náhuatl, conocido como pipil, pero es ya un habla en serio peligro de desaparecer.

Los nahuas, los yutoaztecas mesoamericanos, se asientan principalmente en el Valle de México, el estado de Morelos, San Luis Potosí, Hidalgo, Estado de México, el Distrito Federal, Tlaxcala y el norte de Veracruz y Puebla. Hay un grupo nahua importante también en Guerrero. Grupos comparativamente menores de nahuas se localizan en Michoacán y Nayarit –donde se les conoce como "mexicaneros"– en Durango y en el sur de Veracruz.

Aunque el idioma se ha perdido considerablemente en el Valle de México, la influencia de las tradiciones nahuas es tan grande, que podría decirse que la cultura popular en esta zona no es sino la continuación de la cultura nahua.

Las diferencias dialectales son relativamente menores. Se reconocen básicamente cuatro regiones nahuas: la occidental, en Michoacán y Nayarit; el centro, en las tierras altas centrales; el norte, en el norte de Veracruz y el norte de Puebla; y, finalmente, la oriental, del sur de Veracruz.

Gráfico XI.2 **Familia lingüística Otomangue**

† = extinta
FUENTE: Campbell (1997: 158).

Gráfico XI.3 **Familia lingüística Yuto-nahua**

† = extinta
Fuente: Campbell (1997: 158).

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

FAMILIA MIXE-ZOQUE

Estas lenguas se ubican en tres regiones geográficas principalmente: en el sur de Veracruz en el Golfo de México, el occidente de Chiapas y el oriente de Oaxaca. Los nombres mixe y zoque hacen referencia por lo regular al mixe de Oaxaca y al zoque de Chiapas respectivamente. El sayulteco y el oluteco, ambas lenguas mixes, forman junto con las lenguas zoques del Golfo (texistepec, ayapa y soteapan), lo que se conoce como el pueblo Popoluca (no confundir con el pueblo Popoloca de la familia Otomangue). El término Popoluca es un gentilicio aplicado a los pueblos mixes y zoques del sur de Veracruz, pasando por alto sus diferencias idiomáticas. Incluso entre los hablantes de esas lenguas es habitual que se identifiquen más como popolucas que como zoques o mixes. Sin embargo, la difusión de su filiación idiomática comienza a tener efectos en su identidad, aunque todavía de manera muy incipiente.

Los mixes de Oaxaca son el único pueblo que ha logrado integrar su territorio en una unidad político-administrativa, ya que los municipios donde se asienta la población hablante de mixe componen el distrito del mismo nombre.

Las lenguas del Golfo, tanto mixes como zoques, están en un avanzado estado de desplazamiento por el español. Quedan pocos hablantes, la mayoría adultos. En cambio entre los zoques de Oaxaca y Chiapas y los mixes de Oaxaca, los niños todavía aprenden habitualmente el idioma de sus padres, aunque el bilingüismo es alto entre los jóvenes.

Los hablantes de estas lenguas son descendientes de la cultura Olmeca del Golfo en Tabasco, que es considerada la cuna de la civilización mesoamericana. De ahí tomaron el sistema de escritura los pueblos mayas; de ellos provienen los principios fundamentales de la civilización mesoamericana: la montaña surgida del agua primordial como principio cosmogónico (el cerro-agua o altepetl de los nahuas); el calendario, la escritura, la numeración, la arquitectura de las pirámides, etc., todo lo cual es motivo de orgullo de los pueblos mixe-zoques actuales.

Gráfico XI.4 **Familia Mixe-zoque**

FUENTE: Campbell (1997: 162).

FAMILIA TOTONACO-TEPEHUA

Esta familia se compone de dos lenguas solamente, el totonaco y el tepehua. Ambas lenguas se hablan en territorios colindantes. El tepehua se habla en comunidades de la sierra oriente de Hidalgo en el municipio de Huehuetla, en el norte de Puebla en el municipio de Pantepec y en el norte de Veracruz en los municipios de Ixhuatlán de Madero, Texcatepec, Tlachichilco y Zontecomatlán. El totonaco, por su parte, se habla desde el Golfo de México, al oriente, hasta las sierras del norte de Puebla, al occidente, y desde la desembocadura del río Cazones en el Golfo de México, al norte, hasta el río La Antigua, al sur.

El tepehua no es una lengua numerosa (algo más de ocho mil hablantes) y es muy poco conocida y estudiada. Tiene tres variantes: Huehuetla, Tlachichilco y Pisaflores (ésta última en el municipio de Ixhuatlán de Madero).

El totonaco, en cambio, es una lengua con un considerable número de hablantes en Mesoamérica (alrededor de doscientos treinta mil). También se divide en tres zonas dialectales principales: la zona norte, en torno al municipio de Mecapalapa; la zona del sur en Misantla; y la zona Zacatlán-Papantla. Esta tercera zona dialectal suele subdivirse en dos, la serrana (en Puebla) y la de tierras bajas (en Papantla). Se distinguen porque la variante serrana no conserva la serie de consonantes (oclusivas) glotalizadas, que es una característica general del totonaco compartida con las lenguas mayas –lo que ha dado pie, entre otros elementos, para postular una posible relación entre la familia Totonaco-tepehua y la familia Maya, pero no ha sido posible establecer de manera definitiva tal relación.

La existencia de tres variantes totonacas coincide con una de las interpretaciones etimológicas del nombre totonaco, la cual viene siendo difundida y reclamada por maestros totonacos. De acuerdo con ésta, el nombre totonaco (tutunakú en su lengua) proviene de tutu (tres) y nakú (corazón), y significa 'tres corazones'. Cada 'corazón' haría referencia a un gran centro ceremonial prehispánico: Tajín en Papantla, Zempoala, cerca del puerto de Veracruz, y Yohualichan, en la Sierra Norte de Puebla, cerca de Cuetzalan. Algunas historias de la tradición oral parecen coincidir con esta división en tres entidades totonacas antiguas, pero refleja más que nada un acuerdo de docentes totonacos para nativizar –y con ello legitimar– su identidad y el nombre con el que son conocidos.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

LENGUAS INDEPENDIENTES

En la región mesoamericana encontramos cinco lenguas sin relación alguna con otra. Se trata de familias lingüísticas con una sola lengua. Es el caso del lenca, el xinca, el huave, el p'urhépecha, y el tequistlateco. No deja de sorprender que en un espacio relativamente pequeño existan tantas lenguas independientes. Incluso la teoría de una rápida expansión y diferenciación lingüística de las bandas de cazadores y recolectores que poblaron inicialmente las Américas parece poco útil (Dixon 1997).

Aunque se han postulado hipótesis acerca de una posible relación del lenca con el xinca, o con las lenguas chibchas vecinas, o incluso con las lenguas mayas, ninguna ofrece suficiente sustento, por lo que debe considerarse como una lengua independiente. Hoy día el lenca es una lengua prácticamente extinta. De acuerdo con Chapman (1984: 544, 547):

> [Los lenca] no son un grupo étnico sino comunidades y aun familias aisladas que conservan y elaboran una tradición. En su mayoría, los campesinos del área son de fuerte ascendencia indígena lenca fácilmente apreciable en sus rasgos físicos, pero solamente algunas comunidades y familias están dentro de la tradición. [Más aún,] [f]alta un idioma autóctono entre los lencas contemporáneos.

Sabemos que se hablaban al menos dos lenguas lencas no muy cercanas entre sí: el lenca de Honduras y el lenca de El Salvador. Aunque en sentido estricto el lenca se habla fuera de los márgenes de Mesoamérica, la orientación cultural actual de sus descendientes es más similar a las de los pueblos mesoamericanos mayas que a sus vecinos chibchas del sur.

El xinca se hablaba en un territorio que se extendía por Guatemala, Honduras y El Salvador. Ninguna de las relaciones propuestas tiene suficiente sustento, por lo que no es posible conocer el origen del pueblo Xinca. El hecho de que los términos para la agricultura en xinca son préstamos del maya, sugiere que no eran un pueblo agricultor antes de entrar en contacto con los mayas. En la actualidad, es una lengua con muy pocos hablantes.

El huave es hablado por unos dieciséis mil hablantes de cinco años o más (según el conteo de población de 2005) en el Istmo de Tehuantepec, en el sur de México. Las localidades principales donde se habla esta lengua son San Dionisio del Mar, San Mateo del Mar y San Francisco del Mar, en las costas de las lagunas del Golfo de Tehuantepec, en el Pacífico del estado de Oaxaca. El nombre de las localidades indica ya la vocación pesquera actual de los huaves y que sean conocidos también como "mareños". Es una zona muy erosionada, con pocos recursos agrícolas –de ahí la economía pesquera de los huaves–y de gran pobreza. La creciente presencia de población e industria no indígena en la región está contribuyendo a una rápida pérdida del idioma y de la identidad de los huaves. El puerto petrolero de Salina Cruz está a sólo 22 kilómetros de San Mateo del Mar.

Las cuatro comunidades principales se dividen entre dos variantes lingüísticas, una en torno a San Mateo del Mar y la otra en San Dionisio y San Francisco del Mar. La comunicación entre San Mateo y los otros dos municipios no es fácil. Hay que rodear la laguna del Golfo de Tehuantepec por tierra, o viajar por mar cuando el viento lo permite.

La lengua p'urhépecha se habla en el estado Michoacán, en el occidente de México. El origen del pueblo P'urhépecha y la filiación de su lengua son todavía desconocidos. La lengua es distinta del resto de las lenguas mesoamericanas. Quizás una de sus características más distintivas es la presencia de casos nominales, rasgo inexistente en el resto de las lenguas de la región. Aunque es una de las lenguas indígenas mejor documentadas y conocidas, todavía es mucho lo que falta por indagar, no sólo acerca de su origen y filiación, sino acerca de sus estructuras gramaticales. En algunas localidades está seriamente amenazada de desaparecer, pero en otras goza de una razonable vitalidad todavía. Cuenta con poco más de cien mil hablantes. Michoacán se ha convertido en una zona de gran expulsión migratoria a los Estados Unidos de América, lo que ha afectado también a las comunidades p'urhépechas. El pueblo P'urhépecha no habita una zona marginada, lo que ha dado lugar, por una parte, a una ma-

yor "modernización" de su población con el consecuente debilitamiento de la cultura y la lengua propias, pero, por otra parte, ha fortalecido la intelectualidad y al liderazgo p'urhépecha, contribuyendo con ello a una revitalización de la defensa de su herencia cultural y lingüística.

El tequistlateco o chontal de Oaxaca se habla en el sur del estado de Oaxaca, en varias comunidades ubicadas tanto en la costa como en la montaña. Se trata de un grupo relativamente pequeño, entre tres mil y cuatro mil hablantes. La pérdida del idioma es preocupante y se ha acelerado considerablemente en las últimas décadas. Se subdivide en tres variantes principales, conocidas por una de las comunidades donde se hablan. La más extensa y que da nombre a la lengua es la variante de Magdalena Tequisistlán, hablada también en varios otros municipios. También se la conoce como chontal alto, porque las comunidades donde se habla están en zona de montaña. Le sigue la variante de Huamelula, hablada en los municipios de San Pedro Huamelula, Santiago Astata y Santo Domingo Tehuantepec, en la costa, por lo que también se conoce como chontal de la costa. Finalmente, está la variante del municipio de Santa María Ecatepec, ubicado entre las dos anteriores (montaña y costa). Si bien esta variante es generalmente reconocida como distinta en algún grado de las otras dos, culturalmente sólo se distinguen dos grupos tequistlatecas: los de Tequisistlán o alto y el de Huamelula o de la costa, con el municipio de Santa María Ecatepec unido a la región alta. Durante buena parte del siglo XX solía clasificarse a esta lengua, junto con el seri de Sonora en el norte de México y con el jicaque en Honduras, dentro de la postulada familia Hokana. Pero las evidencias aportadas hasta ahora no son suficientes para sostener dicha relación, especialmente con el seri. La vinculación con el jicaque no está del todo descartada, pero tampoco definitivamente establecida. Conviene notar que tanto el jicaque como el seri están fuera del área mesoamericana, el primero en el sur, en la baja Centroamérica, y el seri en la región de Oasisamérica.

Si se considera al cuitlateco (recientemente desaparecido), en la región Mesoamérica tendríamos seis lenguas independientes. Parece un número alto para una región relativamente pequeña, pero es una muestra más de la gran diversidad tipológica de las lenguas mesoamericanas.

LENGUAS E IDENTIDAD

Popularmente, se cree que existe una relación directa entre lengua y pueblo: cada pueblo tiene su propia lengua, distinta de otras. Los cuadros y listas sobre lenguas y pueblos indígenas tienden a fortalecer el supuesto de que, en efecto, se trata de entidades claramente diferenciadas, pero no es así. No siempre es posible establecer con claridad cuando la diferencia entre dos variedades lingüísticas es lo suficientemente grande para considerarlas lenguas distintas. Y, por tanto, la base lingüística para diferenciar un pueblo de otro es igualmente difusa. El criterio más elemental para determinar los límites entre lenguas es la inteligibilidad. Sin embargo, aún con este criterio las cosas no son tan sencillas. La diversidad lingüística mesoamericana es resultado de un más bien complejo proceso que involucra el cambio interno de las lenguas y la separación geográfica, pero también están involucrados factores que contribuyen a delimitar la identidad social de los hablantes y los límites entre un pueblo y otro, o entre una lengua y otra.

Como señala Jorge Suárez (1983:15) para el zapoteco,

> Los hablantes de Yatzeche [A] pueden entender la variedad de Ocotlán [B], y los hablantes de Tilquiapan [C] pueden entender la variedad de Yatzeche [A], pero los hablantes de Tilquiapan [C] y de Ocotlán [B] no se entienden entre sí; la inteligibilidad es mutua entre Tilquiapan [C] y Yatzeche [A], pero mientras los hablantes de Yatzeche [A] entienden a los de Ocotlán [B] la inversa no ocurre. Si este fuera un ejemplo aislado podría dársele un tratamiento *ad hoc*, pero casos como éste ocurren frecuentemente en el área.

Los ejemplos de este tipo pueden multiplicarse indefinidamente. En una situación así no es fácil determinar las fronteras entre una lengua y otra. Aquí suelen entrar en juego factores sociológicos, históricos, culturales o geográficos que inciden en la identidad de un pueblo y su lengua. Es decir, no siempre es el idioma el que da identidad a un pueblo (aunque puede ser un elemento utilizable para ese propósito), más bien la identidad del pueblo contribuye a individualizar su habla y a distinguirla de otras, propiciando así la percepción de lenguas distintas. En otras palabras, la distinción entre lenguas no es sólo una cuestión lingüística, sino también es el resultado de procesos políticos y socioculturales. Por eso, los proyectos y programas de fortalecimiento lingüístico no pueden estar separados de los horizontes etnopolíticos de los propios pueblos indígenas.

El cuadro XI.6 ilustra la diferencia de los sistemas pronominales en algunas variedades del zapoteco. Como puede observarse, la diferencia es considerable aún en un aspecto altamente codificado, como son los pronombres. Este breve ejemplo muestra diferencias fonológicas significativas, como la pérdida del contraste de la articulación *lenis/fortis* o la presencia de una sexta vocal en algunas variantes. Pero no sólo hay diferencias fonéticas en la pronunciación, sino que incluso el inventario de pronombres es distinto. Un rasgo muy extendido (pero no universal) del zapoteco es la presencia de cuatro formas pronominales para la tercera persona: *familiar*, para referirse a personas del mismo o menor estatus social (pares, compañeros, amigos, niños, etc.); *respeto* para referirse a personas de mayor estatus social que el hablante (autoridades, gente de mayor edad o jerarquía, o para expresar deferencia); una forma pronominal más se utiliza cuando se habla de *animales*; y un pronombre de tercera persona *inanimado*, es decir, que se utiliza cuando se habla de cosas no animadas. Por "no animadas" debe entenderse un género gramatical (una clase de palabras) y no de un rasgo semántico para seres sin vida. Pero hay otras formas de uso más restringido a algunas pocas variantes, como el pronombre femenino de respeto en yagallo, o una forma para hablar de espíritus u otras entidades especialmente distinguidas en choapan.

Cuadro XI.6 **Formas pronominales zapotecas**

PERSONA GRAMATICAL	I CHOAPAN	II TEOTITLÁN	III TEXMELUCAN	IV ATEPEC	V ISTMO	VI YATE	VII YAGALLO
1	-(g/w)a'	Naa' -a	inte	nada', a'	-a'	neda' / -a'	-a'
2 familiar	-la'	lui -u	lu'	le, -(l)o'	(l)u'	-o'	-(n)u'
2 respeto		yubyu	k^{w}ia/lu				
3 familiar	-bi(/)	laaN, -aN	labi, bi	le' -(n)e'	be, Ø	-be'	-bi'
3 respeto	-(n/g)ə		lee, -ne	lebo', -bo'		-(n)e'	-ä
3 femenino, respeto							-nu
3 animado	-ba'	lam, -m	laba, -ba	leb, -(ə)b	me, Ø	-ba'	-ba'
3 inanimado	-na, -n	laiN, -iN	la, -na	len, -(ə)n	ni, Ø	-n	o
3 espíritus	-da						
4 inclusivo	-ro	to-nouN, uN	lntu'	neto', -to'	nu	-džo'	-ru'
4 exclusivo	-ndo'		ri/u	chi'o, -cho	du	-to'	-tu'
5	-le	lui-tu, -tu	Lebi', le	le'e, le	tu	-le'	-lu'
6	-yaka+3	laa-da', -da'	laka+3	3+ga'ak	ka+3	-gak+3	(la)-gaka+3

N = nasal, alveopalatal, *lenis* (articulada con poca tensión de la lengua)
FUENTE: Díaz Couder 1996.

La estructura verbal zapoteca se entiende mejor como un sistema aspectual, es decir, los elementos que se manifiestan gramaticalmente atienden a la manera o aspecto (concluida, en proceso, por iniciar, que se repite habitualmente, etc.) en que se encuentra la acción del verbo, no al tiempo o momento relativo de su ocurrencia (pasado, presente, futuro). El inventario de aspectos verbales es más extenso en Villa Alta y en el Istmo de Tehuantepec, pero cada región tiene un inventario distinto. Debido a esto, la forma de expresar las mismas ideas o sucesos se expresa de manera diferente, aunque en todos los casos se sigue la gramática zapoteca básica. Diferencias como éstas hacen que las variantes del zapoteco parezcan más distintas de lo que realmente son, ya que la comprensión o inteligibilidad mutua mejora muy rápidamente cuando un hablante se familiariza con otra variante. No obstante, en algunos casos, casi es como aprender lenguas distintas.

Cuadro XI.7 **Aspectos verbales zapotecos**

CHOAPAN	VALLE (1)	VALLES (2)	VILLA ALTA	ISTMO	SIERRA
No-causativo	Incipiativo	Potencial	Potencial	Potencial	Futuro
Causativo	Continuativo	Continuativo	Continuativo	Continuativo	Presente
Imperativo	Perfecto	Completivo	Completivo	Completivo	Pretérito
Infinitivo	Frecuentativo	Irreal	Estativo	Irreal	Alejamiento
Impersonal	Gerundivo		Acercamiento	Incompletivo	Acercamiento
	Imperativo		Alejamiento	Perfectivo	Repetitivo
			Frecuentativo	Estativo	
			Repetitivo	Habitual	

Fuente: Díaz Couder 1996

Foto: M. Ramos, Pueblo Tzotzil, México, UNICEF.

El cuadro XI.8 ilustra una característica común a la mayoría de las lenguas mayas: el uso de clasificadores numerales. El léxico maya forma clases de palabras que se hacen manifiestas al numerarse. Los números no son abstractos, sino que se debe decir el tipo de objeto que se numera: cosas extensas, alargadas, seres humanos, etcétera.

Cuadro XI.8 **Clasificadores numerales en algunas lenguas de la familia Maya**

CHONTAL DE TABASCO	MAYA YUCATECO	TSELTAL	CHOL
Un-**ts'it** tšab 'una vela'	Hun-**kuul** che' 'un árbol' (uno-**planta** árbol)	oʃ **lehch** te' 'tres plantas' (tres **cosa-plana** madera)	Cha'-**koht** chihmay 'dos venados' (dos-**animal** venado)
Un-**šim** kakaw 'un grano de cacao'	Ka'-**kuul** h'as 'dos bananos' (dos-**planta** banano)	oʃ t**ehk** te' 'tres árboles' (tres **planta** madera)	Cha'-**p'ehl** hab' 'dos años' (dos-**cosa** año)
Un-**k'e**pop 'una estera'	oʃ-**túul** winik 'tres hombres' (tres-**animado** homb-tre)	lahun **k'as** si' 'diez trozos de leña' (diez **cosa-rota** leña)	
Un-**tu** ahlo 'un niño	ka'-**túul** pèek' 'dos perros' (dos-**animado** perro)		
Un-**tek** te' 'un' árbol'	oʃ-**p'éel** na 'tres casas' (tres-**inanimado** casa)		
Un-**sats'** sum 'un trozo de cuerda'			
Un-**som** išim 'un puñado de elote'			

FUENTE: Suárez (1983).

EJEMPLOS DE LA DIVERSIDAD ESTRUCTURAL ENTRE LENGUAS MESOAMERICANAS

El náhuatl es un idioma con una gran capacidad para la composición de palabras. En una palabra se dice lo que en lenguas como el español requiere oraciones enteras.

Náhuatl
nikintlakwaltisneki
Ni-ki-n-tła-kwal-ti-s-neki
Yo-a él-plural-ello-comer-causativo-futuro-querer
Les quiero dar de comer

FUENTE: Suárez 1983

El tono o altura de la voz es un elemento distintivo en la fonología del chinanteco. Es decir, un cambio de tono cambia el significado de la palabra de la misma manera que el cambio de una consonante o una vocal.

Chinanteco
Kuu?^{32} 'duele'
Kuu?^{23} 'apretado'
Kuu^{413} 'piedra'
Kuuh 'genital'

Nota: Los números indican la altura tonal de la sílaba
FUENTE: Hernández 2002

Postal del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

En chinanteco se utilizan palabras distintas para diferenciar el género gramatical en partes significativas de su léxico.

Cuadro XI.9 **Género gramatical en chinanteco**

	SERES VIVOS	INANIMADO	GLOSA
Número	Jaan^{31}	koo^{31}	uno
	Ganh^{343}	tuh^{343}	dos
	Gaan^{31}	‘nï^{23}	tres
Verbo	Ti‘i^{5}	Tin‘na^{5}	Yo pinto
	Ti‘i^{3}	Tin‘nu^{3}	Tú pintas
	Ti‘i	Tin‘ni	Él pinta
Adjetivos	‘Vin‘^{34}	‘vi‘^{34}	Negro
	Kuään^{31}	Kuää^{31}	Largo
	Korröön	Korröö	Igual

Nota: Los números indican la altura tonal de la sílaba
FUENTE: Hernández 2002.

La misma idea se expresa con construcciones oracionales distintas en cada lengua.

Cuadro XI.10 **Tipo oracional en algunas lenguas mesoamericanas**

LENGUA	Los chiles se van a volver rojos	GLOSA LITERAL
Mixe	cɔhpc yʌ niy y?etwɔny	rojo/ese chile/va-a-volver
Chinanteco	mɨ^{3}?ɨ^{4}y ũũ ^{3} d^{y}a?^{4} mɨ^{1}? ũũ^{4} nɨ^{3}	ya-pondrán/rojo/plural/chile
Mazateco	hñą^{4} nę^{4} ku^{4}mą^{3} k?a^{3}nj^{1}	chile/se-hará-él/rojo
Chocho	sá xniã ndú gátsè zàmẽngã rù	los/chiles/rojos/se-van-a-volver/ellos-frutos

Nota: Los números indican la altura tonal de la sílaba
FUENTE: Archivo de lenguas indígenas de El Colegio de México.

Las palabras para designar a los números en distintas lenguas dan una ligera idea de la enorme diferencia entre ellas. El mazateco, chatino y zapoteco pertenecen a la familia Otomangue, chatino y zapoteco son parte de un subgrupo otomangue, y las dos últimas columnas refieren a sendas variedades de zapoteco, por ello puede uno notar una progresiva semejanza entre ellas. Las cuatro primeras columnas corresponden a lenguas de diferentes familias por lo que son completamente distintas.

Cuadro XI.11 **Numerales en lenguas de distintas familias**

	TOTONACO	NÁHUATL	MAYA	MIXE	MAZATECO	CHATINO	ZAPOTECO IXTLÁN	ZAPOTECO ZOOGOCHO
1	laktin	ce	hun	t'oc	ngu[2]	tsaka	ttubi	to
2	lakatú'	ome	ka'a	metjtsc	jyan[1]	tukua	chuppá	chop
3	lakatú'tun	yei	óox	toojc	ñuju[31]	sna	tsunná	shonhe
4	lakatā'ti'	nahui	kan	mactaaxc	hñu[1]	jakua	tappa	tap
5	lakaquitzis	macuilli	ho'	mugooxc	yatu[32]	kayu	gàyù'	gayo'
6	lakachāxan	chicuace	wak	tojtuc	jyun[2]	skua	sh:ùppà	zh:op
7	lakatojon	chicome	uk	vuxtojtuc	yatu[32]	kati	gatsí	galle
8	lakatzeyan	chicueyi	waxak	todojtuc	jyin[2]	snu	sh:unú'	zh:ono'
9	lakan'jās	chicnahui	bolon	taxtojtuc	ñaja[2]	kaa	gà	ga
10	lakacāuj	matlactli	lahun	majc	të[3]	tii	tsìi	shi

Nota: Los números indican la altura tonal de la sílaba

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

GUATEMALA

LUCÍA VERDUGO

INTRODUCCIÓN

La mayoría de la población indígena de Guatemala es hablante de alguno de los 22 idiomas pertenecientes a la familia lingüística Maya. Esta familia lingüística tiene sus raíces en un idioma común hablado quizás hace más de cinco mil años a lo largo de la región mesoamericana, cuyo nombre se desconoce pero que, por ser el tronco común de muchos idiomas, fue llamado protomaya por Kaufman (1974 y 1976). Hay estudios de reconstrucción lingüística que han demostrado que los idiomas mayas actuales tienen un nexo común entre sí, no sólo en lo fonémico, morfológico y léxico, sino en lo relativo a sintaxis y pragmática. Pero, además de ser una familia lingüística, culturalmente comparten muchos rasgos comunes todas las comunidades lingüísticas que conforman esta gran familia. Es el caso, por ejemplo, del cultivo del maíz y otros productos agrícolas relacionados con éste, como la calabaza, el frijol de enredo, el camote, etc., el cual se practica en todas las comunidades lingüísticas. Otro rasgo importante, indicador de unidad cultural, es el uso de los diferentes calendarios mayas, con algunas variantes mínimas en toda el área maya. Así, hay una serie de rasgos compartidos que manifiestan la unidad lingüística y cultural con los antiguos mayas de la época Preclásica y Clásica, conocida comúnmente como la gran civilización maya. Aparte de los idiomas mayas que se hablan actualmente en el país, hay dos idiomas adicionales hablados por poblaciones más reducidas: el xinka y el garífuna.

Foto: Vicky Silva.

DEMOGRAFÍA

Guatemala es un país multilingüe y étnicamente diverso, en el que conviven 25 comunidades lingüísticas que comparten un territorio de 108.000 km^2. En el país se hablan 22 lenguas que tienen sus raíces en el protomaya, el xinka, el garífuna y el castellano, que es la lengua oficial del país. Según el censo de 2002, de los 11.237.196 habitantes (para el año 2008 se calculaba que había 13 millones), 4.710.440 se identificaban como indígenas (41%), y 6.626.756 como no indígenas (59%). De ese 41% de población indígena, 39,3% declaró ser maya, y 1,7% xinka y garífuna. El castellano es la lengua franca utilizada para la realización de las diversas actividades productivas en la múltiple vida social y política, quienes no lo hablan están en una gran desventaja comunicativa interétnica. Así también, quienes no hablan un idioma maya, garífuna o xinka tienen menos posibilidades de comprender a fondo la diversidad inherente a la sociedad guatemalteca.

La población indígena de Guatemala está ubicada principalmente en 12 de los 22 departamentos que conforman la división administrativo-territorial del país. En el Informe de Desarrollo Humano 2005, se reporta una proporción significativa de población indígena: cinco departamentos (Totonicapán, Sololá, Alta Verapaz, Quiché y Chimaltenango) presentan porcentajes entre 75 y 100%; en otros cuatro departamentos (Huehuetenango, Baja Verapaz, Quetzaltenango y Suchitépequez) representa entre 50 y 75% del total. En tres casos, Sacatepéquez, San Marcos y Petén, la población indígena representa entre 25 y 50% de la población total y en los otros 10 departamentos del país el porcentaje es menor de 25%. Si bien hay una importante concentración de indígenas en el altiplano central, en el noroccidente y en la región norte, a la vez se dan superposiciones físicas y lingüísticas en todos los departamentos del país, debido a procesos crecientes de movilización de esta población.

PUEBLOS INDÍGENAS DE GUATEMALA

Como pueblo sujeto de deberes y derechos, la autoadscripción del pueblo Maya actual toma forma a partir de los Acuerdos de Paz, específicamente en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Al respecto, este Acuerdo dice: "Se reconoce la identidad del pueblo Maya así como las identidades de los pueblos Garífuna y Xinka, dentro de la unidad de la nación guatemalteca, y el gobierno se compromete en promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución de la República en este sentido".

Por otro lado, en el escenario nacional también hay otros idiomas indígenas que no pertenecen a la familia de idiomas mayas. Este es el caso del xinka y el garífuna. El primero, en una situación especial, ya que hace muy pocos años se inició un movimiento de autoadscripción al idioma y a la cultura, a pesar de que una buena parte de la población ya no habla el idioma; sin embargo, día a día aumenta el número de personas del área xinka que se autoidentifican como tales. Además, hay esfuerzos cada vez mayores por iniciar un proceso de reversión de la extinción del idioma. Los ancianos y los adultos que aún hablan el idioma están conscientes de que deben enseñarlo a los niños y los jóvenes que no lo hablan.

Como producto de los movimientos reivindicativos mundiales, los garífunas han cobrado conciencia de la importancia de reivindicar su lengua y su cultura. Este idioma ha sido reconocido por el Estado de Guatemala en el Acuerdo Indígena. Otra característica de este pueblo es que traspasa las fronteras del país y se identifica cada vez más con garífunas de Honduras, Nicaragua y Belice, con quienes mantiene comunicación por razones comerciales, familiares y culturales. También va en aumento el contacto con otros pueblos afrodescendientes de Centroamérica.

Mapa XI.2 **Pueblos indígenas en Guatemala**

- Achi
- Akateko
- Awakateko
- Ch'orti'
- Chuj
- Itza'
- Ixil
- Jakalteko
- Kaqchikel
- K'iche'
- Mam
- Mopán
- Poqomam
- Poqomchi'
- Q'anjob'al
- Q'eqchi'
- Sakapulteko
- Sipakapense
- Tektiteko
- Tz'utujil
- Uspanteko
- Xinka

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

EL PUEBLO MAYA

En el censo de 2002, del total de personas que declararon pertenecer al pueblo Maya, las cuatro lenguas predominantes en el país son el k'iche' (28%), el q'eqchi' (19,3%), el kaqchikel (18,9%) y el mam (14%), como se observa en el cuadro XI.12.

Cuadro XI.12 **Población maya por sexo, según pertenencia étnica (Censo 2002)**

PERTENENCIA ÉTNICA MAYA	TOTAL DE INDIVIDUOS	HOMBRES	MUJERES
Total	4.411.964	2.166.408	2.245.556
Achi'	105.992	51.863	54.129
Akateko	39.370	18.455	20.915
Awakateko	11.068	5.207	5.861
Ch'orti'	46.833	23.468	23.365
Chuj	64.438	31.667	32.771
Itza'	1.983	969	1.014
Ixil	95.315	46.690	48.625
Jakalteco (Popti')	47.024	22.706	24.318
Kaqchikel	832.968	411.878	421.090
K'iche'	1.270.953	614.027	656.926
Mam	617.171	299.805	317.366
Mopan	2.891	1.481	1.410
Poqomam	42.009	20.679	21.330
Poqomchi'	114.423	56.916	57.507
Q'anjob'al	159.030	78.392	80.638
Q'eqchi'	852.012	428.410	423.602
Sakapulteko	9.763	4.593	5.170
Sipakapense	10.652	5.312	5.340
Tektiteko	2.077	1.008	1.069
Tz'utujil	78.498	39.157	39.341
Uspanteko	7.494	3.725	3.769

Nota: En este cuadro no aparece el ***Chalchiteko,*** de reciente reconocimiento por el Congreso de la República.
FUENTE: *Censos Nacionales : XI de población y VI de habitación.* (2002). Instituto Nacional de Estadística –INE-, Guatemala.

LOS GARÍFUNAS EN GUATEMALA

La cultura garífuna tiene su origen a inicios del siglo XVII, en la isla de San Vicente, Antillas Menores, a raíz de la llegada a ese lugar de un grupo de africanos que venían en un barco negrero portugués que se dirigía a Brasil. Los africanos se refugiaron en la isla, en donde iniciaron un proceso de mestizaje con el pueblo Caribe, originario del continente, del que adoptaron sus costumbres y lenguas. Durante el periodo colonial (1797 a 1820), estos habitantes fueron conocidos como caribes negros vicentinos; en la época independiente, 1821 en adelante, se les conoció como morenos, pero ya desde 1980 se les identificó como garífunas, tal como ellos se autodenominan. En el Segundo Congreso Lingüístico Nacional, celebrado en Quetzaltenango en 1984, la delegación de Livingston se presentó formalmente como comunidad lingüística garífuna, y en el Acuerdo Sobre Identidad y Derechos Indígenas reconoció el carácter del pueblo Garífuna en la unidad del Estado guatemalteco.

Las comunidades garífunas han pasado por sucesivas migraciones; actualmente, están ubicadas en regiones de la costa atlántica del istmo centroamericano, de Belice a Nicaragua; su mayor concentración poblacional está en Honduras. Algunos datos, no oficiales, indican que son aproximadamente cien mil personas, localizadas en 36 comunidades y cuatro asentamientos (en los cuatro países). La comunidad garífuna ubicada en Guatemala –especialmente en Livingston y Puerto Barrios, Izabal– asciende a 6.000 personas, y poco menos de la mitad de la población ha emigrado a Estados Unidos y Belice. Según el censo de 2002, la población garífuna comprende 5.040 personas.

LOS XINKAS

Desde la época de la conquista española en 1524, se reconoce la presencia del idioma xinka popoluca según la *Descripción Geográfica y Moral de la Diócesis de Goathemala.*

El 17 de octubre de 1884, Daniel G. Brinton expone ante la Sociedad Filosófica Americana la presencia de los xinkas en Guatemala. De acuerdo con Brinton, la localización precisa del pueblo Xinka se encontraba sobre el río Los Esclavos y sus ramales que se vierten en el océano Pacífico. Su área comprendía los departamentos de Santa Rosa y Jutiapa, aproximadamente 50 millas a lo largo de la costa y 60 millas en la tierra, colindaban al occidente con los pipiles, al norte con los poqomames y al oriente con los popolucas de Conguaco. También abarcaba parte de Escuintla y de El Salvador. El territorio xinka abarcaba Atiquipaque, Taxisco, Guazacapán, Nancinta, Tecuaco, Zinacantán, Pasaco, Nestiquipaque, Guanagazapa, Chiquimulilla, Ixhuatán, Los Esclavos, Jumaytepeque y Yupiltepeque. Vocablos como Sansare, Sansirisay, Sanarate, Ipala y Yampuk son de origen xinka.

El censo de 2002 define a la zona suroriente de Guatemala (Santa Rosa, Jutiapa, Jalapa) como una zona con poca presencia indígena, en donde solamente existe entre 0,8% y 7,5% de concentración de población indígena. De esos porcentajes, aproximadamente dieciséis mil personas se identifican como xinka. Los datos del censo de 2002 contrastan con los datos recabados por el Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala –Papxigua-, realizado en 2003 y 2004.

Esta instancia de representación xinka reporta que la población que se considera xinkali es de 164.613 personas, de un total de 249.361 habitantes, que representan aproximadamente 66% de la población total del área. Sin embargo, de los que se autoadscriben como xinka, muy pocos son los que hablan el idioma xinka, y los pocos que lo hablan son ancianos. En el cuadro XI.13 se reportan únicamente datos de autoadscripción xinka en el área de influencia del Parlamento Xinka. Los datos podrían aumentar si se ampliara la cobertura y la atención del Parlamento a otras comunidades y departamentos considerados con población xinka.

Cuadro XI.13 **Cobertura del Parlamento Xinka**

DEPARTAMENTO	MUNICIPIO	COMUNIDAD	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN XINKA	XINKA %
Santa Rosa	Guazacapán	Comunidad Xinka de Guazacapán (8 comunidades, 4 barrios)	15.712	12.988	82,60
	Chiquimulilla	Chiquimulilla (5 comunidades, 2 barrios), comunidad Xinka, Las Lomas, El Pajal	43.623	8.250	18,90
	Taxisco	Comunidad Xinka de Taxisco (5 comunidades, 2 barrios)	22.620	5.500	24,31
	San Juan Tecuaco	Comunidad Xinka de San Tecuaco (4 comunidades, 2 barrios)	7.895	6.500	82,30
	Nueva Santa Rosa	Comunidad Xinka de Jumaytepeque	28.653	15.220	63
	Santa María Ixhuatán	Comunidad Xinka de Ojo de Agua	6.270	6.270	100
Jutiapa	Quezada	Comunidad Xinka de Quezada	17.869	8.315	43,56
	Jutiapa, Moyuta, Conguaco, Jalpatagua, Comapa	Comunidad Xinka de Jutiapa, 140 comunidades y aldeas	109.910	90.250	74,83
	San Juan Jupiltepeque	Comunidad Xinka de San Juan Jupiltepeque	13.079	11.320	86,50
Total		164 comunidades y 10 barrios	249.361	164.613	59,52

FUENTE: **Informe de investigación del universo vocabular, temático y fonémico del idioma Xinka.** (s.f.). Guatemala: Universidad Rafael Landívar y NORAD.

FOTO: Alberto Villafañe, *Lago Atitlán*, 2009.

CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN GUATEMALA

Guatemala es el segundo país menos urbanizado de América Latina. No obstante, la distribución rural/urbana está diferenciada étnicamente de manera que, mientras casi dos tercios de la población ladina o no indígena es urbana, solamente un tercio de los indígenas se ubican en áreas urbanas. De acuerdo al Informe de Desarrollo Humano 2005, la diferenciación urbano/rural según etnicidad obedece a una modalidad de inserción en la actividad productiva que ha dejado históricamente a la población indígena vinculada al campo, la agricultura y, por consiguiente, al asentamiento al área rural. Por otra parte, en el departamento de Guatemala, que tiene la mayor concentración urbana de todo el país, únicamente 13,5% de su población se autoidentificó como indígena en el censo de 2002. Según Camus (2002), dentro de la ciudad de Guatemala la población indígena está ampliamente distribuida; la lógica de su ubicación específica depende de su inserción en una escala de estratificación socioeconómica que les deja como opción de alojamiento los asentamientos precarios de la ciudad cercanos al centro urbano, los barrios y las colonias de la periferia noroccidental de la ciudad y las aldeas de los municipios conurbanos.

Las asimetrías en el acceso al desarrollo dan cuenta de la exclusión que se pone de manifiesto al comparar la estructura socioeconómica de las poblaciones indígena y no indígena del país. Según se puede observar en el gráfico XI.5, la población indígena tiende a concentrarse en la parte más baja. Más de 80% de la población indígena se ubica en los estratos bajo y bajo extremo, es decir, que de cada 10 personas, 8 se encuentran en el fondo de la estructura social, mientras que su participación en el estrato medio es de 5% en total. El sector alto está compuesto en 95% por población no indígena.

Gráfico XI.5 **Distribución de la población indígena y no indígena, según estrato socioeconómico, 2004**

FUENTE: Elaboración con Enei 2004. **Informe de Desarrollo Humano 2005, Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un Estado plural.** Gráfica 5.4. PNUD, Guatemala.

El mapa de pobreza de Guatemala y el mapa de altos porcentajes de población indígena apuntan a la relación insoslayable entre pobreza y etnicidad en el país. Esta situación socioeconómica de la población indígena en Guatemala se deriva, según el estudio "Los costos de la discriminación étnica en Guatemala" (Romero 2006) de los aspectos económicos que determinan una sociedad con discriminación. Entre otros aspectos, el estudio presenta la distribución inequitativa de la riqueza, el modelo de desarrollo desigual, y factores institucionales, ya que el Estado, sus leyes, políticas y programas han privilegiado el desarrollo de ciertas zonas del país. El mismo estudio da cuenta de una importante brecha (Q8,500 anuales) entre los salarios percibidos por la población indígena y la no indígena, que se determina por factores como vivir en la ciudad o en el campo, participar en la economía formal o informal, o laborar en una rama específica de la economía. En segundo lugar, están las características personales como son la edad, el sexo y el grado de escolaridad. La brecha salarial es determinada en 50% por los factores mencionados; el otro 50% lo determina, fundamentalmente, la condición de ser indígena.

Por otra parte, las diferencias en el acceso a servicios básicos de salud están vinculadas a un efecto de ruralidad, pero éste no las explica totalmente. La cobertura de los servicios es más alta en las áreas urbanas, pero tiende a ser más alta en los departamentos de menor población indígena; la tendencia se mantiene en las áreas rurales mayoritariamente indígenas. Por ejemplo, el departamento del Progreso, de población ladina o no indígena, con menos de la mitad de la población de Totonicapán (mayoritariamente indígena), tiene el mismo número de hospitales y centros de salud que el segundo, y significativamente más puestos de salud: 28 – Totonicapán tiene 17 (Dávila 2006).

Por su parte, la oferta educativa en el nivel básico secundario es 67% más alta en los departamentos con menor población indígena, con el resultado de una educación secundaria restringida para esa población. En el año 2002, frente a 295.700 no indígenas con formación superior, se contaban 22.600 universitarios indígenas, apenas 7,6% del total de profesionales. Esta situación es relevante, puesto que la educación en los niveles medio y superior es crítica para romper el círculo de la pobreza (Dávila 2006).

Foto: Ricardo Hurtubia.

LAS LENGUAS INDÍGENAS EN GUATEMALA

La realidad lingüística de Guatemala presenta variedad y gran dispersión de los idiomas en su territorio. Esta situación aparece como un mosaico de idiomas, con fronteras lingüísticas bien marcadas, pero ofrece una problemática difícil de manejar para el Estado y la sociedad guatemalteca. A esto hay que agregar que cada uno de estos idiomas, en lo interno, cuenta con diversidad de dialectos también difíciles de precisar en número, llegando al extremo de casos en los que se considera un dialecto por cada municipio.

En el mapa lingüístico que se presenta a continuación, puede observarse el mosaico de idiomas indígenas de Guatemala.

Mapa XI.3 **Mapa lingüístico de Guatemala**

FUENTE: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (actualizado en el Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar).

LAS LENGUAS MAYAS

Los idiomas mayas se han extendido en todo el territorio guatemalteco debido al desplazamiento de la población hacia otras regiones diferentes de las de origen. En la actualidad, puede notarse la presencia de hablantes de idiomas mayas en diversos lugares donde en el pasado reciente no se presentaba. En la ciudad capital, por ejemplo, se encuentran grupos de personas pertenecientes a las distintas comunidades lingüísticas, tales como mam, kaqchikel, k'iche', sakapulteko, ixil y otros. También ha habido movilización de varias comunidades por razones económicas, por los daños provocados por el terremoto de 1976 y, especialmente, por la guerra interna. Estas movilizaciones han dado como resultado una gran cantidad de comunidades multilingües. Esas mismas causas han provocado la migración de muchas personas mayas hacia México y Estados Unidos.

De acuerdo con Richards (2003), durante el siglo XV ya había más de 30 idiomas distintos hablados en el área mesoamericana. En 1974, Kaufman presentó el resultado de sus estudios en esta región en la que efectuó una clasificación de los idiomas mayances hablados en Mesoamérica, distinguiéndolos del azteca (mexica o náhuatl) y "de otros idiomas y familias diferentes de la maya madre".

De acuerdo con la clasificación de Kaufman (1974), el protomaya tuvo dos grandes divisiones: la occidental y la oriental; esta división se registró unos dos mil años a. C. Así también, registra otras dos divisiones que llama "no definidas", por la separación temprana del huasteko y del yukateko. Cada división se ramifica en grupos de idiomas y en los idiomas más cercanos en cada grupo.

Con base en el método glotocronológico utilizado por T. Kaufman (1974), en Guatemala se han clasificado cinco ramas idiomáticas mayas:

a. De la rama Yukateka son los idiomas itza' y mopán. De esta rama y grupo había en Guatemala el idioma lacandón, conocido comúnmente en el ámbito maya como lakantun y en algunos municipios k'iche' como k'alantun.
b. A la rama Tzeltal mayor pertenece el grupo Ch'ol, del cual permanece vivo el ch'orti'.

c. De la rama Q'anjob'al mayor se tienen dos grupos idiomáticos: el grupo Chuj y el Q'anjob'al. Al grupo Chuj pertenece el idioma chuj, y al Q'anjob'al, los idiomas q'anjob'al, akateko y popti'.
d. A la rama Mam le pertenecen dos grupos de idiomas: el Mam y el Ixil. Al grupo Mam le pertenecen los idiomas mam y tektiteko; y al grupo Ixil, el ixil y el awakateko.
e. A la rama K'iche' mayor pertenecen cuatro grupos de idiomas. Los dos primeros grupos no registran un nombre propio como grupo, y cada uno de ellos tiene un solo idioma: el q'eqchi' y el uspanteko. Al parecer, se desprendieron antes que los otros dos grupos, que son: el grupo K'iche' y el grupo Poqom. Al grupo K'iche' pertenecen los idiomas sipakapense y el sakapulteko, que por su estructura lingüística y su inteligibilidad podrían considerarse variantes dialectales del k'iche', al igual que el idioma achi'. A este mismo grupo pertenecen el k'iche', el kaqchikel y tz'utujil. Al grupo Poqom pertenecen los idiomas poqomam y Poqomchi''.

Según Sis Iboy (2007:102 y 103), el achi' es considerado lingüísticamente variante del k'iche', porque las diferencias que existen entre las dos formas son mínimas y no impiden el entendimiento entre los hablantes. Sin embargo, la conclusión a la que se ha llegado es que el achi' es un idioma diferente del k'iche' debido a que lo habla un pueblo que, aunque conformó una alianza con el pueblo K'iche' y otros pueblos, era independiente de los mismos; además, porque ha sido reconocido como idioma por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.

En el pasado, el chalchiteko no era considerado como un idioma, sino como una variante dialectal del awakateko. A partir de la década de 1990, los chalchitecos empezaron a exigir su reconocimiento ante el gobierno. Después de varios intentos, en junio de 2003 lograron que se aprobara el decreto 24-2003, del Congreso de la República, que modificó el artículo 7 de la Ley de la Academia de Lenguas Mayas con el propósito de incorporar al Consejo Superior de la Academia a los representantes titulares y suplentes de la comunidad lingüística chalchiteko.

En el caso de los idiomas mayas, hay inteligibilidad mutua entre algunas de sus ramas. Este es el caso de

Gráfico XI.6 **Familias de los idiomas mayas**

Nota: En este esquema no aparece el idioma maya chalchiteko, de reciente reconocimiento oficial, 2003.
FUENTE: England, N. y S. Elliot. 1990. *Lecturas sobre lingüística maya.* La Antigua Guatemala: CIRMA

la rama K'iche', en la que los hablantes se pueden comunicar de manera relativamente fácil con los de otros idiomas como el kaqchikel, tz'utujil, achi', sakapulteko, uspanteko y sipakapense. En la rama Q'anjob'alana, hay inteligibilidad mutua entre el q'anjob'al, akateko, chuj y popti'. Mientras que en la rama Mam, la hay entre el mam y el tektiteko, y en algún porcentaje con el awakateko y el ixil. En la práctica, la amplia dialectalización se reduce y se torna manejable en la vida cotidiana.

Para tener un conocimiento más amplio sobre los lugares específicos en donde se habla cada idioma, se presenta el cuadro XI.14, en el que se indican los departamentos y municipios del país en donde se hablan. Esta lista puede variar debido al movimiento constante de la población. Cabe mencionar que sólo se está haciendo referencia al territorio de Guatemala, y no se mencionan los otros países de la región en donde hay población maya hablante,

Foto: *Plato Maya,* wikimedia.org

Cuadro XI.14 **Distribución municipal de los hablantes de lenguas mayas en Guatemala**

LENGUA	DEPARTAMENTOS	MUNICIPIOS
Achi'	Alta Verapaz	Algunas partes de Tactic y San Cristóbal
	Baja Verapaz	Cubulco, Rabinal, San Miguel Chicaj, Salamá, San Jerónimo y parte de El Chol
Akateko	Huehuetenango	San Miguel Acatán y San Rafael la Independencia
Awakateko	Huehuetenango.	Aguacatán
Chalchiteko	Huehuetenango.	Aguacatán
Ch'orti'	Chiquimula	Jocotán, Camotán, Olopa y Quetzaltepeque
	Zacapa	La Unión
Chuj	Huehuetenango	San Mateo Ixtatán, San Sebastián Coatán y parte de Nentón
Itzaj o Itza'	Petén	Flores, San José, San Benito, San Andrés, La Libertad y Sayaxché
Ixil	Quiché	Chajul, Cotzal y Nebaj
Kaqchikel	Guatemala	San Pedro Ayampuc, San Pedro Sacatepéquez, San Juan Sacatepéquez, San Raymundo y Chuarrancho
	Sacatepéquez	Sumpango, Santo Domingo Xenacoj, Santiago Sacatepéquez, San Bartolomé Milpas Altas, San Lucas Sacatepéquez, Santa Lucía Milpas Altas, Magdalena Milpas Altas, Santa María de Jesús, San Miguel Dueñas, San Juan Alotenango, San Antonio Aguas Calientes, Santa Catarina Barahona
	Chimaltenango	Chimaltenango, San José Poaquil, San Martín Jilotepeque, San Juan Comalapa, Santa Apolonia, Tecpán, Patzún, Pochuta, Patzicía, Santa Cruz Balanyá, Acatenango, Yepocapa, San Andrés Itzapa, Parramos, El Tejar y Zaragoza (algunas aldeas)
	Sololá	Sololá, San José Chacayá, Concepción, San Andrés Semetabaj, Panajachel, Santa Catarina Palopó, San Antonio Palopó, Santa Cruz la Laguna, San Marcos la Laguna, Suchitepéquez, San Antonio Suchitepéquez, Patulul y San Juan Bautista
	Escuintla	Cotzumalguapa
	Baja Verapaz	Algunas partes del municipio de El Chol
K'iche'	Sololá	Nahualá, Santa Lucía Utatlán, Santa María Visitación (parte), Santa Catarina Ixtahuacán y Santa Clara la Laguna
	Totonicapán	Totonicapán, San Cristóbal Totonicapán, San Francisco el Alto, San Andrés Xecul, Momostenango, Santa María Chiquimula, Santa Lucía la Reforma, San Bartolo Aguas Calientes
	Quetzaltenango	Quetzaltenango, Salcajá, Olintepeque, San Carlos Sija, Sibilia, San Mateo, Almolonga, Cantel, Zunil, San Francisco la Unión, El Palmar, La Esperanza
	Quiché	Santa Cruz del Quiché, Chinique, Zacualpa, Joyabaj, San Andrés Sajcabajá, Canillá, San Pedro Jocopilas, Chichicastenango, Patzité, San Antonio Ilotenango, Cunén, San Bartolomé Jocotenango, Pachalum, y algunas aldeas de Uspantán y Sacapulas
	Suchitepéquez	Cuyotenango, San Francisco Zapotitlán, San Bernardino, San José el Ídolo, Santo Domingo Suchitepéquez, San Lorenzo, Samayac, San Pablo Jocopilas, San Miguel Panán, San Gabriel, Santa Bárbara (en parte), Santo Tomás la Unión, Zunilito, Pueblo Nuevo, Río Bravo
	Retalhuleu	Retalhuleu, San Sebastián, Santa Cruz Muluá, San Martín Zapotitlán, San Felipe, San Andrés Villa Seca, Champerico, Nuevo San Carlos, El Asintal

Mam	Quetzaltenango	Cabricán, Cajolá, San Miguel, Sigüilá, Ostuncalco, Concepción Chiquirichapa, San Martín Sacatepéquez, Huitán, Colomba, Coatepeque, Génova, Flores Costa Cuca, Palestina
	Huehuetenango	Chiantla (algunas aldeas), Malacatancito (algunas aldeas), Cuilco (parte), San Pedro Necta, San Ildefonso Ixtahuacán, Santa Bárbara, La Libertad, Todos Santos Cuchumatán, San Juan Atitán, Colotenango, San Sebastián Huehuetenango, parte de Tectitán, Aguacatán (en parte), San Rafael Pétzal, San Gaspar Ixchil, Santiago Chimaltenango
	San Marcos	San Marcos, San Pedro Sacatepéquez, San Antonio Sacatepéquez, Comitancillo, San Miguel Ixtahuacán, Concepción Tutuapa, Tacaná, Sibinal, Tajumulco, Tejutla, San Rafael Pie de la Cuesta, Nuevo Progreso, El Tumbador, El Rodeo, Malacatán, Catarina, Ayutla, Acós, San Pablo, El Quetzal, La Reforma, Pajapita, Ixchigüán, San José Ojetenam, San Cristóbal Cucho, Esquipulas, Palo Gordo, Río Blanco y San Lorenzo
Mopan	Petén	Dolores, San Luis, Melchor de Mencos y Poptún
Poqomam	Guatemala	Mixco y Chinautla
	Jalapa	San Pedro Pinula, San Carlos Alzatate y San Luis Jilotepeque
	Escuintla	Palín
Poqomchi''	Alta Verapaz	Santa Cruz Verapaz, San Cristóbal Verapaz, Tactic, Tamahú y Tucurú
	Baja Verapaz	Purulhá
	Quiché	Algunas partes de Uspantán
Popti' o Jakalteco	Huehuetenango	Jacaltenango, La Democracia, Concepción Huista, San Antonio Huista, Santa Ana Huista y parte de Nentón
Q'anjob'al	Huehuetenango	San Pedro Soloma, San Juan Ixcoy, Santa Eulalia y Santa Cruz Barillas
	Quiché	Ixcán
Q'eqchi'	Alta Verapaz	Cobán, Panzós, Senahú, San Pedro Carchá, San Juan Chamelco, Lanquín, Cahabón, Chisec y Chahal
	Petén	Parte de San Luis y Sayaxché
	Izabal	El Estor y parte de Linvingston
	Quiché	Parte de Uspantán y del Ixcán
Sakapulteko	Quiché	Sacapulas
Sipakapense	San Marcos	Sipacapa
Teko o Tektiteko	Huehuetenango	Cuilco y Tectitán
Tz'utujil	Sololá	San Juan la Laguna, San Pedro la Laguna, Santiago Atitlán, San Lucas Tolimán, San Pablo la Laguna, y parte de Santa María Visitación
	Suchitepéquez	Chicacao
Uspanteko	Quiché	Uspantán

FUENTE: Cojtí Macario (1988), citado en OKMA 1993. *Maya'Chii'. Los idiomas mayas de Guatemala.* Guatemala: Editorial Cholsamaj.

LAS LENGUAS GARÍFUNA Y XINKA

La estructura lingüística del idioma garífuna, en la actualidad, se conforma de 45% de palabras en arawako, 25% en kalina o caribe, 15% de francés y 10% de origen inglés. El restante 5% lo constituyen vocablos técnicos del castellano, específicamente para los hablantes de Honduras y Guatemala. Dentro del idioma garífuna existen expresiones de uso exclusivo entre los varones y entre las mujeres. Esta dicotomía se forma de vocablos de origen caribe y arawako. En 2001, la UNESCO declaró a las expresiones de la cultura garífuna patrimonio oral e inmaterial de la humanidad.

Entre los investigadores que han publicado sobre el idioma xinka se pueden mencionar a Kirkberth. Este autor, en 1920, sugirió que el xinka y el lenca están relacionados con las familias Maya, Chibcha y Yuto-nahua; en 1920, Edward Sapir consideró que el xinka y el lenca podrían ser parte de la familia Penuti; en 1958, Otto Stoll hizo una relación genérica de la lengua xinka y la clasificó dentro de la familia Azoqueana; Kaufman, en 1974, la clasificó en la familia Mixe-zoque, perteneciendo al zoque y al popoluca.

A pesar de que la vitalidad del idioma está fuertemente amenazada, se puede decir que está aún latente y en proceso de revitalización mediante el involucramiento de los mismos hablantes. Quienes no hablan el idioma se identifican culturalmente como xinkas y participan en el proceso de recuperación de la lengua. Este proceso, organizado por la comunidad, se ha iniciado con la conformación de un equipo técnico-político multidisciplinario de lingüistas, sociolingüistas, antropólogos, sociólogos, etnólogos, pedagogos y técnicos en digitalización.

SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA EN GUATEMALA

Según el Informe de Desarrollo Humano de 2005, "Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural", 46,7% de las personas pertenecientes a algún grupo indígena, es bilingüe en castellano y un idioma maya, o el garífuna o el xinka. En contraste, los ladinos (hispano-hablantes) son, en su amplia mayoría, monolingües en castellano. Una minúscula porción domina algún idioma maya. Entre la población indígena, el pueblo Mam presenta la mayor proporción de población bilingüe –63%–; en contraste, el pueblo Q'eqchi' es ampliamente monolingüe. Por otra parte, el pueblo Poqomam aparece como el grupo indígena con mayor proporción de personas monolingües en castellano (67%), lo que implica una pérdida profunda de su idioma materno. A ellos le siguen los kaqchikeles, si bien entre éstos hay una importante proporción de la población que es bilingüe kaqchikel-castellano (44%).

Cuadro XI.15 **Población indígena: monolingüismo étnico según área, grupo etario y sexo**

	TOTAL		URBANA		RURAL	
	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES
Total	**31,6**	**40,0**	**17,2**	**23,2**	**38,4**	**48,1**
15 o menos	40,7	42,6	23,3	24,6	47,8	50,0
16 a 30	21,6	32,8	10,8	17,0	27,2	40,8
31 a 50	23,9	40,3	12,7	24,0	29,9	49,2
51 o más	32,3	49,5	19,2	33,8	39,1	58,4

FUENTE: Elaboración con datos del Censo 2002. **Informe de Desarrollo Humano 2005, Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un Estado plural.** Cuadro 4.3. Guatemala:PNUD

FOTO: Ted Obermayer.

Según el censo de 1994, al igual que el de 2002, los idiomas mayas tenían más hablantes mujeres que hombres, con excepción del idioma q'eqchi'. La Comisión de Oficialización de los Idiomas Indígenas, en 1998, clasificó los idiomas indígenas en tres grupos:

- Los idiomas territoriales, el k'iche', kaqchikel, q'eqchi' y mam, cuyo número de hablantes pasa de trecientos mil y representa 79,8% de hablantes de idiomas mayas.
- Los idiomas comunitarios, q'anjob'al, tz'utujil, poqomchi'', ixil, poqomam, chuj, popti', ch'orti', achi', sakapulteko, akateko, awakateko, uspanteko, mopan, sipakapense, tektiteko y garífuna, cuyo número de hablantes es de menos de trecientos mil.
- Las llamadas lenguas especiales, conformadas por dos idiomas, itza' y xinka, son habladas por menos de mil hablantes y están en inminente peligro de extinción.

En 2002, el monolingüismo en idioma indígena predomina en el área rural y entre las mujeres y las personas de mayor edad. El porcentaje de mujeres que sólo hablan un idioma maya es nueve puntos superior al de los hombres, siendo la brecha entre mujeres y hombres urbanos ligeramente menor (seis puntos) y ampliándose un punto porcentual entre mujeres y hombres rurales. A mayor edad de las mujeres, mayor la brecha lingüística con los hombres. Desagregado por etnicidad, el monolingüismo indígena más alto se observa entre los q'eqchi's, entre quienes 66% de la población es monolingüe, seguidos por los akatekos (64%), los chujes (62%), los ixiles (59%) y los k'iche's (31%).

Con respecto a los ámbitos de uso de los idiomas mayas, se puede mencionar que la falta de oficialización –por motivos de racismo y discriminación en contra de los hablantes de estos idiomas, entre otros– ha restringido su uso al entorno familiar, aunque en los últimos años se han comenzado a abrir espacios para que los idiomas indígenas se utilicen en los ámbitos de la educación, la justicia, la administración pública y otros; sin embargo, los hablantes tienen dificultad de comunicación con las instituciones públicas, pues se ven obligados al uso exclusivo del idioma oficial.

La Comisión de Oficialización de los Idiomas Indígenas de Guatemala (1998) clasifica, por las características lingüísticas de la población maya y por el contacto idiomático entre el castellano y las lenguas indígenas, en tres grupos de hablantes: *a)* población monolingüe maya hablante; *b)* población bilingüe con diglosia inestable (maya-castellano); y *c)* población monolingüe en castellano.

El grupo monolingüe maya se localiza con mayor frecuencia en el área rural y está formado por población que se dedica a una actividad socioeconómica de subsistencia agrícola; por lo regular, no recibe todos los servicios que el Estado guatemalteco presta debido a la marginación social, cultural y lingüística de que es objeto, así como por algún grado de resistencia cultural de su parte. Emplea un sistema propio de servicios, en salud, justicia, educación y otros. Es una población que se caracteriza generalmente por encontrarse en una situación socioeconómica de pobreza y está constituida mayoritariamente por mujeres.

El grupo de población bilingüe con diglosia inestable se localiza en áreas urbanas o cabeceras municipales. Es más diverso que el primero y presenta varios grados de bilingüismo, desde aquellos hablantes que tienen un bilingüismo incipiente con un idioma maya dominante, hasta aquellos que tienen un bilingüismo con el idioma castellano dominante. Este grupo es el que sufre más y dinamiza el proceso de diglosia inestable, es decir, el desplazamiento del idioma materno por el castellano. Por lo regular, está representado por estudiantes, profesionales, comerciantes y miembros de organizaciones sociales que sufren con mayor presión la agresión cultural del sistema educativo actual, al igual que el impacto de los medios de comunicación. Aunque esta generación no sea empujada al monolingüismo en castellano, las próximas generaciones corren el riesgo de serlo. Asimismo, es un grupo que tiene acceso a otros campos o actividades que les han obligado o facilitado adoptar el idioma castellano, de la cultura dominante, en detrimento del propio. Su conciencia lingüística es diversa: algunas personas mantienen el bilingüismo en sus descendientes, mientras otras lo eliminan totalmente, permitiendo solamente el uso del castellano.

El grupo monolingüe en castellano se localiza en centros urbanos comerciales e industriales. Es una generación que emergió del grupo anterior. Su conciencia lingüística, en

Foto: David Dennis / wikimedia.org

algunos casos, es negativa en relación con el idioma maya; en otros, aún posee la intención de recuperarlo como segunda lengua. El nivel socioeconómico de este grupo es más elevado; aunque esta característica no es homogénea, muchas veces la mejora se ha logrado a un alto costo, por la pérdida de elementos de su identidad cultural. Parte de este grupo logra comprender su idioma maya, pero no lo habla; mientras que el resto lo ignora completamente.

PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EDUCACIÓN

En 1950, el Instituto Indigenista Nacional oficializó los alfabetos para cuatro idiomas: el k'iche', el mam, el kaqchikel y el q'eqchi'. Pero esos alfabetos se consideraron inapropiados para la escritura correcta de las lenguas mencionadas debido a que adolecían de criterios fonéticos y fonológicos que fueron elaborados cuando aún no se contaban con suficientes conocimientos sobre las lenguas mayas ni con el apoyo de lingüistas especializados. Posteriormente, se realizaron talleres lingüísticos para establecer criterios para la creación de alfabetos unificados para todos los idiomas; el último de estos talleres se llevó a cabo en 1987, en la ciudad de Antigua Guatemala. Después de creados los alfabetos, fueron avalados oficialmente por medio del Acuerdo Gubernativo 1.046-87. Algunas dudas que se suscitaron después de la promulgación del Acuerdo de Oficialización de Alfabetos fueron superadas por las diferentes comunidades lingüísticas a través de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y sus filiales.

El establecimiento de alfabetos, de normas ortográficas y la creación de nuevos términos para que la lengua pueda usarse en distintos ámbitos han contribuido a la incipiente estandarización de los idiomas, por lo menos en su forma escrita. Este proceso de estandarización, que a su vez está en discusión en todos los idiomas mayas, ayudará a la unificación escrita de los dialectos de cada lengua y a darle o restituirle estabilidad a las lenguas.

La codificación, como elemento importante de la normalización lingüística, que incluye también la creación de diccionarios, gramáticas (descriptivas, preceptivas y pedagógicas), manuales de redacción y de estilo, etc., está bastante avanzada en varios de los idiomas mayas de Guatemala y se puede poner al servicio de distintos usos. En buen número de idiomas, especialmente en aquellos que no han recibido la atención debida, este proceso avanza muy lentamente. Los esfuerzos que han hecho diversas instituciones en Guatemala para dotar a los idiomas nacionales de terminología jurídica, tecnológica y educativa actual son significativos, aunque falta mucho por hacer en otros campos. En 2004, se publicó una colección de *Glosarios bilingües de términos jurídicos* en 22 idiomas y se impartieron capacitaciones a operadores de justicia hablantes de esos idiomas, es decir, que únicamente se dejó al margen al xinka, por no contar con una preparación lingüística adecuada para una obra de esa naturaleza, y al chalchiteco, por no considerarse todavía una lengua nacional. Asimismo, se han realizado distintos proyectos de elaboración de programas de computación en idiomas mayas.

Algunas acciones concretas para apoyar la planificación formal de las lenguas indígenas son las relacionadas con la consolidación de los alfabetos, la producción de reglas ortográficas y la edición de gramáticas normativas para cada lengua. La elaboración de un diccionario amplio en cada lengua que defina las voces en la propia lengua –incluyendo variantes regionales y préstamos– es otro reto que se debe superar. Así mismo, también son urgentes acciones como el rescate de algunos textos del tiempo de la Colonia que aún no han sido editados; la constitución de bibliotecas en y sobre las lenguas indígenas en cada comunidad lingüística; la producción literaria, especialmente recolectando y divulgando la literatura oral existente y en peligro de perderse, para apoyar las tareas de alfabetización en la lengua materna.

También es necesario producir revistas y periódicos en lenguas indígenas para despertar el interés de la población por leer en su propio idioma, y no sólo en castellano. Éstas y otras acciones son necesarias para ayudar a la modernización de los idiomas indígenas y afianzar la implementación de la planificación formal de las lenguas. Las instancias que han promovido el uso de los idiomas en los medios de comunicación escrita se han mantenido por periodos muy cortos, debido en buena parte a razones financieras. Se ha conseguido más éxito en los medios radiales, que –principalmente a través de las radios comunitarias– cuentan con programas de distinta índole en los idiomas de las regiones donde se difunden.

En 1998, la Comisión de Oficialización de Idiomas Indígenas estableció acciones concretas, plazos para su cumplimiento, responsables de su ejecución y resultados esperados, tanto en el sector educativo como en el jurídico, en el municipal y en el de servicios de salud. Aun cuando

la oficialización de los idiomas indígenas no se aprobó en la consulta popular de 1999, las recomendaciones de esta comisión siguen siendo válidas, ya que el uso de la lengua materna está plenamente respaldado por instrumentos, acuerdos internacionales y leyes nacionales. La falta de ratificación de la propuesta de oficialización afectó muchísimo el proceso de planificación lingüística que se había iniciado, y se consideró una manera de expresar el carácter excluyente y racista del Estado y de la sociedad dominante.

En Guatemala, hasta hace muy poco, las lenguas indígenas se han utilizado solamente en la educación bilingüe. Aun cuando en este sector todavía no se ha consolidado su uso en todos los grados y niveles, ni en todas las lenguas, es muy claro que en este ámbito los idiomas indígenas han tenido más cabida y se han desarrollado mejor. Es más, la educación bilingüe intercultural ha propiciado y, hasta cierto punto, promovido el avance en otros campos, sobre todo, la necesidad de normalizar y actualizar los idiomas indígenas en la administración de justicia, los servicios de salud, las municipalidades y otros ámbitos de la administración pública; también ha contribuido a elevar la autoestima de los hablantes, al saber que sus idiomas se utilizan en la formación de los educandos, y ha significado un símbolo de orgullo étnico. Estas otras medidas, que nacen en buena parte de las dinámicas de la educación bilingüe, también tienen implicaciones políticas que rebasan lo puramente educacional, ya que a través de ellas se crea conciencia sobre la necesidad de valorar las lenguas y las culturas minorizadas, y el derecho de todos los habitantes del país a expresarse, educarse, pensar y tener acceso a la administración pública a través de la propia lengua.

En la administración de justicia, las municipalidades, los puestos de salud, la seguridad interior y la comunicación oficial del Estado hay algunos logros positivos en el nivel regional o de comunidad lingüística, no así en el nivel central, donde prácticamente es inexistente. En lo legal, hay claros propósitos, pero no se han cumplido a causa de la falta de decisión política y de voluntad por parte de quienes dirigen el Estado.

A pesar de los esfuerzos que se han realizado por parte de organizaciones e instituciones nacionales y extranjeras, no se ha conseguido realizar transformaciones en el sistema educativo que permitan ofrecer educación de calidad y con cobertura total a la población indígena, que es, como hemos mencionado, nada menos que la mitad de los guatemaltecos. Las deficiencias en la calidad de los servicios educativos, especialmente, y los escasos recursos financieros y compromisos estatales dirigidos hacia las áreas indígenas, redundan irremediablemente en las profundas brechas de analfabetismo existentes entre la población indígena y no indígena.

Ciertamente, en los últimos años se ha venido ganando terreno en cuanto a la reducción del analfabetismo; no obstante, la brecha entre indígenas y no indígenas persiste consistentemente, con muy marcadas desventajas para las mujeres rurales. A la inequidad étnica se suman inequidades de género y geográficas. En 2002, la brecha intraanual de alfabetismo entre indígenas y no indígenas era de 27,3%, siendo mayor para las mujeres indígenas, como se muestra en el cuadro XI.16.

Foto: M. Ramos, Pueblo Maya, México, UNICEF.

Cuadro XI.16 **Tasa de alfabetismo (mayores de 15 años, según área, género y etnicidad, en porcentaje)**

	1994					2002				
	URBANO		RURAL		TOTAL	URBANO		RURAL		TOTAL
	HOMBRE	MUJER	HOMBRE	MUJER		HOMBRE	MUJER	HOMBRE	MUJER	
Indígena	75,1	51,0	52,2	26,7	44,4	75,3	54,7	57,5	34,7	52,3
Ladino	93,1	86,4	71,2	60,4	77,6	91,4	85,8	70,7	62,2	79,6
Brecha étnica Intraanual	-18,0	-35,4	-19,0	-33,7	-33,2	-16,1	-31,1	-13,2	-27,5	-27,3
Total país	**88,8**	**78,4**	**61,5**	**43.1**	**64,2**	**87,0**	**77,7**	**64,1**	**48,3**	**69,1**

FUENTE: Sáenz de Tejada 2005 a partir de X Censo de Población y V de Habitación 1994 y XI Censo de Población y VI de Habitación 2002.

Una brecha marcada claramente por los factores étnicos y de género señala serios problemas de discriminación en la sociedad guatemalteca, que afectan las condiciones de vida de las familias indígenas de muchas maneras.

El gráfico XI.7 muestra los índices de alfabetismo por área urbana o rural y género. Puede notarse cómo inciden los factores de ruralidad y de género en el bajo nivel de alfabetismo alcanzado por las mujeres indígenas del área rural.

Gráfico XI.7 **Índices de alfabetismo por área y género**

FUENTE: Sáenz de Tejada 2005, a partir de X Censo de Población y V de Habitación 1994 y XI Censo de Población y VI de Habitación 2002.

Los datos censales (2002) de escolaridad de la población entre trece y dieciocho años analizados por Rubio (2005) permiten apreciar una disminución en la brecha étnica que podría atribuirse a políticas educativas generadas en la década de 1990. No obstante, las desigualdades en escolaridad promedio siguen afectando más a la población indígena en edades críticas para su desarrollo socioeconómico. Más allá, o incluso antes que las modalidades educativas, debe atenderse la exclusión sistémica de la educación de poblaciones indígenas, en particular de la secundaria, reconocido indicador crítico para romper el círculo de la pobreza. Veamos, por ejemplo, el gráfico XI.8.

Gráfico XI.8 **Escolaridad de jóvenes de 13 a 18 años, por grupo étnico**

FUENTE: Rubio (2005), con datos del XI Censo de Población y VI de Habitación (2002).

Aunque el nivel de escolaridad de los jóvenes es bajo en la generalidad, son los jóvenes indígenas los que alcanzan menor nivel educativo. El promedio de escolaridad entre ellos se sitúa en el cuarto grado de Primaria, nivel que no les permite tener acceso a la Secundaria ni mejorar sus probabilidades laborales.

Tal como en el caso del analfabetismo, los niveles de escolaridad más bajos están claramente influidos por condiciones sociales de grupo lingüístico y género, como se puede observar en el gráfico XI.9.

Gráfico XI.9 **Escolaridad promedio por grupo lingüístico y género**

FUENTE: Rubio (2005), con datos del XI Censo de Población y VI de Habitación (2002).

El nivel promedio de escolaridad para las mujeres indígenas presenta la alarmante cifra del 1,6%, indicador claro de la urgencia de atención educativa para este sector de la población.

FOTO: Garin Fons.

Es interesante observar que, aunque las brechas en alfabetismo y escolaridad son más amplias entre ladinos e indígenas en general, también se presentan datos que dan una idea de las diferencias entre grupos étnicos. En el gráfico XI.10 se presentan los promedios de escolaridad de los cuatro grupos indígenas mayoritarios del país.

Gráfico XI.10 **Desglose de la escolaridad promedio**

FUENTE: Edwards y Winkler (2004), con datos de Encovi (2000).

Las diferencias en escolaridad promedio entre grupos étnicos tienen una estrecha relación con condiciones de ruralidad, de pérdida o mantenimiento de la lengua materna y de condiciones de pobreza en el área que habitan. Por ejemplo, la población kaqchikel se encuentra situada en el área más cercana a la ciudad capital, por lo que sus índices de urbanismo son más altos que los de los otros grupos, aunque esa cercanía también implica una pérdida más acelerada del idioma indígena.

A pesar de las desigualdades educativas entre indígenas y no indígenas y la falta de apoyo de parte del Estado guatemalteco, las instituciones dedicadas al desarrollo de la educación bilingüe intercultural han sido las que han promovido más fuertemente tanto el uso de las lenguas indígenas en el país como la investigación lingüística que ha generado la mayor cantidad de conocimientos sobre las mismas. En el cuadro XI.17 se mencionan las instituciones que han contribuido mediante investigaciones y publicaciones sobre las lenguas indígenas de Guatemala. El Proyecto Educativo Santiago aporta información actualizada sobre estos temas en su página electrónica: http://www.prodessa.net/index2.html, en el Catálogo de publicaciones de la Educación Bilingüe Intercultural que describe una buena parte de las publicaciones realizadas en las últimas dos décadas, clasificadas a partir de los idiomas, y una lista de instituciones que trabajan en esa área a lo largo de Guatemala.

Cuadro XI.17 **Instituciones que investigan y elaboran materiales en lenguas indígenas**

INSTITUCIONES	PUBLICACIONES RELEVANTES
Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín	Diccionarios y gramáticas
Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar	Gramáticas pedagógicas, diccionarios, libros de lectura, glosarios de términos jurídicos, manuales para maestros bilingües
OKMA	Gramáticas descriptivas, pedagógicas y de referencia, diccionarios, estudios dialectológicos y materiales educativos
Academia de Lenguas Mayas de Guatemala	Gramáticas descriptivas y normativas
Michael Richards, con el apoyo de varias instituciones	Atlas Lingüístico de Guatemala

Foto: David Dennis / wikimedia.org

BELICE

ERNESTO DÍAZ COUDER

INTRODUCCIÓN

Belice enfrenta actualmente el reto de construir una identidad nacional que integre la diversidad de su población. Es una nación joven (apenas en 1981 adquirió su soberanía), consciente de una historia singular, conformada por el cruce de pueblos distintos. Una historia y una sociedad en algunos aspectos similar a la del Caribe anglófono, como su población y lengua criollas, pero distinta en otros. Por ejemplo, el contacto directo, dentro de su territorio nacional, con población mestiza hispanoamericana y con pueblos indígenas mayas. Como otros países de Centroamérica, cuenta también con una significativa población garífuna que encarna los procesos sociales caribeños: un pueblo con predominio racial negro, pero con una lengua indígena, y con tradiciones culturales propias.

A pesar de las categorías censales utilizadas para describir y registrar a su población –y que como todas las categorías, simplifican y aplanan– los pueblos beliceños se resisten a perder su singularidad. No sólo es una sociedad conformada por poblaciones diversas, sino que esa misma diversidad los atraviesa a todos. No son pueblos separados, cada uno con su lengua, su cultura, su religión o su territorio propios. Las fronteras entre ellos no son siempre fáciles de discernir.

La conciencia histórica de la diversidad de sus orígenes, aunada a la cercanía de su soberanía nacional, hace de Belice una nación que busca en la multiculturalidad los principios de su identidad nacional. A diferencia de otros países latinoamericanos que se esfuerzan por modificar muy enraizados nacionalismos monoculturales, Belice, libre de esa inercia, está en condiciones de fundar la identidad de su nación en algún tipo de pluralismo cultural. La empresa no es fácil, por supuesto, pero está en marcha.

Mapa XI.4 **Mapa político de Belice**

FUENTE: http://www.belizeculture.com/belize-images/belize-map-political.jpg

DEMOGRAFÍA

El territorio de Belice es de un poco menos de 300.000 km^2 cuadrados, con una costa de casi cuatrocientos kilómetros de largo. Colinda al norte con el estado mexicano de Quintana Roo, al oeste y al sur con los departamentos guatemaltecos de El Petén e Izabal, respectivamente. Al este, sus costas son en gran parte zonas pantanosas y con gran cantidad de lagunas. Cuenta con el segundo mayor arrecife del mundo, que ha dado origen a numerosas islas frente a sus costas.

Los pueblos de origen maya se ubican actualmente en las tierras del interior, cerca de las fronteras con México y Guatemala, mientras que el pueblo Garífuna se asienta en las costas del sur del país.

Belice tiene una población comparativamente pequeña; apenas 232.111 habitantes en total –de acuerdo con el censo de 2000– distribuidos en una considerable diversidad de grupos nacionales, étnicos, raciales y lingüísticos. Tal vez por ello, las categorías censales utilizadas para diferenciar a la población beliceña no siguen un criterio homogéneo, lo que en sí mismo refleja la dificultad para registrar la diversidad de la población. Incluso en lo referente a las lenguas, resulta difícil recurrir a un criterio cerrado de *lengua,* ya que en este caso no se puede generalizar la ecuación un pueblo, una lengua, por lo que se utilizan en cambio las categorías "*first home language*" (primera lengua del hogar) y "*current home language*" (actual lengua del hogar), tratando de ajustarse a la realidad de una sociedad en la que el bilingüismo no es inusual.

El cuadro XI.18 muestra la población indígena de Belice según la categoría censal "origen étnico" por distrito. Se incluye también la población criolla y la mestiza para fines de comparación, y porque su peso demográfico es indispensable para entender la dinámica sociolingüística, cultural y etnopolítica en Belice.

Cuadro XI.18 **Población por origen étnico y distrito**

ORIGEN ÉTNICO	BELICE	CAYO	COROZAL	ORANGE WALK	STANN CREEK	TOLEDO	TOTAL
Criollo	37.211	9.308	2.302	2.604	5.208	1.226	57.859
Garífuna	3.487	747	332	372	7.584	1.539	14.061
Maya q'eqchi'*	241	795	43	75	627	10.585	12.366
Maya nopan	355	1.474	131	257	2.238	4.525	8.980
Maya yucateco	112	1.347	747	897	33	19	3.155
Mestizo	8.525	20.419	21.780	24.648	2.024	1.141	78.537
Total general	**49.931**	**34.090**	**25.335**	**28.853**	**17.714**	**19.035**	**174.958**

*En el censo de Belice se registran como maya ketchi.
FUENTE: Statistical Institute of Belize, census 2000.

Como puede advertirse, los pueblos indígenas son minoritarios también en Belice. Los principales grupos son mestizos y criollos. Son estos dos últimos grupos los que dominan la escena política y cultural del país, en el sentido de que son sus lenguas y sus imaginarios culturales (asociados al español y al inglés) los que disputan la identidad de la nación. En este terreno, el papel de los pueblos indígenas es marginal. Los criollos son, como en el resto del Caribe, descendientes de la población negra del territorio de Belice y de su mezcla racial con los diversos pueblos del territorio beliceño, por ello no pueden definirse racialmente, sino que se aglutinan más en torno da una identidad de tipo étnico y de una lengua: el criollo o *bileez kriol*. Los mestizos, por su parte, representan el componente hispanoamericano de Belice; mestizos que fusionan herencias españolas e indígenas, pero de habla hispana.

Los q'eqchi's constituyen el pueblo maya más numeroso en Belice, en tanto que los yucatecos tienen la menor población y los mopanes ocupan un lugar intermedio. Sin embargo, tanto q'eqchi's como yucatecos cuentan con poblaciones que rondan o superan el millón en Guatemala (censo de 2002) y México (conteo de 2005), respectivamente. De hecho, tanto el pueblo Q'eqchi' como el Yucateco son dos de los pueblos indígenas más numerosos, no sólo entre los mayas, sino en toda América Latina. Los mopanes, en cambio, tienen en Belice su conjunto más numeroso. En Guatemala, el otro país con población mopán, se registró a algo menos de tres mil mopanes, de acuerdo con el censo de 2002.

Dentro de la considerable mezcla de la diversidad étnica de la población beliceña, los diferentes grupos tienden a concentrarse en ciertas zonas o regiones, aunque sin crear territorios exclusivos. El gráfico XI.11 muestra la distribución de los grupos étnicos indígenas, más criollos y mestizos, por distritos. La población criolla se concentra por mucho en el distrito de Belice, donde supera ampliamente a cualquier otro grupo étnico. Los mestizos, en cambio, tienen una distribución más amplia, y son amplia mayoría en Cayo, Orange Walk y Corozal, es decir, en distritos con frontera con México y Guatemala, cuya población mayoritaria es también mestiza e hispanohablante.

Por su parte, la población maya yucateca se distribuye en los mismos distritos que los mestizos, pero con una población mucho menor. Los q'eqchi's, en cambio, se asientan mayoritariamente en el distrito de Toledo, al sur del país, especialmente en las áreas fronterizas con Guatemala. Los mopanes se extienden en los distritos de Toledo y Stann Creek, traslapando sus comunidades con poblaciones q'eqchi's.

La población garífuna está presente en todos los distritos, sin embargo, su presencia es claramente mayoritaria en Stann Creek, aunque con una población significativa en el Distrito de Toledo. Es decir, los garífunas tienden a asentarse en los distritos y zonas costeras, como los criollos, sólo que éstos se ubican en el centro del país, en el distrito de Belice, mientras que los garífunas se localizan más al sur.

Foto: © Médecins Sans Frontières.

Gráfico XI.11 **Distribución de la población étnica por distrito**

FUENTE: Elaborado con datos del Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

Todos los pueblos de origen maya (q'eqchi', yucateco y mopán) residen mayoritariamente en poblaciones rurales, en el interior del país. En cambio –siempre según el censo de 2000–, la mayoría de los garífunas residen en poblaciones urbanas, siguiendo en esto el patrón de criollos y mestizos, aunque el tamaño de la población garífuna es considerablemente menor.

Cuadro XI.19 **Porcentaje de población urbana y rural por origen étnico**

ORIGEN ÉTNICO	URBANO %	RURAL %
Criollo	66	34
Garifuna	77	23
Maya q'eqchi'	8	91
Maya mopán	11	88
Maya yucateco	12	87
Mestizo	38	61

FUENTE: Elaborado con datos del Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

PUEBLOS INDÍGENAS DE BELICE

El territorio de Belice se ubica dentro de la región mesoamericana, particularmente dentro del área maya. Todavía parte de su población es de origen maya, representada por los pueblos Q'eqchi', Yucateco y Mopán. Sin embargo, la dinámica social, económica y política de Belice la acerca más al Caribe que al ámbito latinoamericano, como ilustra su membresía a la Comunidad del Caribe (CARICOM), pero participa también con las naciones centroamericanas. Como anterior colonia británica, Belice es también miembro de la Mancomunidad de Naciones (*Commonwealth)*, como la mayoría de los estados miembros del CARICOM, aunque regionalmente aparece en la región de las Américas de la *Commonwealth* y no en la región Caribe, donde está el resto de los miembros del CARICOM. Es decir, geográficamente Belice es parte de las Américas, pero sociológica, económica y políticamente pertenece a la región del Caribe anglófono. Cuál es su situación en términos culturales, es más difícil de establecer. Su condición es parecida a la de Guyana y Surinam en Sudamérica. En realidad, la cuenca del Caribe es mucho más extensa que la región a la que su nombre usualmente hace referencia. Gran parte de las tierras costeras del Golfo de México, incluyendo las de los Estados Unidos (Nueva Orléans viene inmediatamente a la mente), las costas de la península de Yucatán, toda la costa atlántica de Centroamérica, de Colombia, de Venezuela y de las Guyanas, forman una gran cuenca, donde el Caribe se manifiesta en diversas formas.

Cuadro XI.20 **Conformación de la Comunidad Caribe o Caribbean Community (Caricom)**

CARICOM
Estados miembros
Antigua y Barbuda
Bahamas
Barbados
Belice
Dominica
Granada
Guyana
Haití
Jamaica
Montserrat
St. Kitts y Nevis
Santa Lucía
San Vicente y las Granadinas
Surinam
Trinidad y Tobago
Estados miembros asociados
Anguila
Bermuda
Islas Vírgenes Británicas
Islas Cayman
Turcas y Caicos

FUENTE: Caricom, http://www.caricom.org/index.jsp

El territorio de Belice, aunque reclamado por la Corona Española durante la Colonia, nunca estuvo realmente bajo su soberanía. Inicialmente ocupadas sus costas por piratas ingleses entre 1635 y 1640, combinaban la piratería con la tala de palo Campeche –apreciado por la valiosa tintura que se extraía de él– en varias regiones de la península de Yucatán, desde Campeche hasta Belice. La desaparición

de la piratería acordada en 1667 en el Tratado de Madrid, propició que la tala de estos árboles se convirtiera en una de las actividades principales de los aventureros europeos en la región. La ampliación de la empresa requería mayor cantidad de mano de obra, por lo que se trajeron esclavos africanos, adquiridos en los mercados caribeños, para laborar en la explotación del palo de Campeche y la caoba, y posteriormente también en otro tipo de plantaciones. De ahí la actual presencia inglesa y afrodescendiente, tan significativa hasta la fecha.

Los colonos británicos en Belice –conocidos como *baymen*– gozaban de una suerte de gobierno autónomo, debido a que el Imperio Británico deseaba mantener un bajo perfil en tierras reclamadas por España, pero luego de la derrota de la flota española el 10 de septiembre de 1798 en la Batalla del Cayo de Saint George a manos de los beliceños, Inglaterra acentuó su influencia y su control sobre el gobierno local. A partir de 1836, luego de la independencia de Centroamérica de la Corona Española, Inglaterra reclamó el derecho a administrar la región. Pero no fue sino en 1862 cuando la reconoció formalmente como colonia inglesa con el nombre de Honduras Británica.

A diferencia de las naciones vecinas de México y Centroamérica, Belice alcanzó su total independencia muy recientemente, en 1981, lo que ha favorecido que la búsqueda y la construcción de su identidad nacional se desarrollen en un contexto y condiciones ideológicas propicias para la diversidad cultural. De hecho, la vía que parece guiar la construcción de Belice como país es la de una nación multicultural.

En el actual territorio de Belice se encuentran restos de numerosos asentamientos mayas prehispánicos, como Lamanaí, Xunantunich, Altun Ha, Cerros, Chan Chich, Tzimin Kax o Cuello, entre otros. Algunos de ellos son muy antiguos, como el sitio de Cuello (por el apellido de los actuales dueños de las tierras donde se encuentra), al oeste de Orange Walk Town, cuyos registros arqueológicos más antiguos datan del periodo formativo en el horizonte preclásico (alrededor del 350 antes de la era cristiana).

Belice se ubica geográficamente en la región maya conocida como Tierras Bajas del Centro, al sur de Yucatán, que incluye, además de Belice, El Petén en Guatemala, el sur de Campeche, Tabasco y la zona maya de Chiapas. En el sitio de Altun Ha, ubicado a unos cuarenta y cinco kilómetros al norte de la ciudad de Belice, fueron encontradas dos importantes piezas de la cultura maya. Una de ellas es la pieza de jade más grande hasta ahora hallada en tierras mayas; la otra es una placa, también de jade, con inscripciones que muestran la importancia del lugar y su integración a la esfera estilística de El Petén, cuyo principal centro de poder en el periodo clásico (300 a 900 de la era cristiana) fue Tikal, ahora en Guatemala (Duverger 2007: 480).

Los pueblos de origen maya de Belice, como el resto de los pueblos mesoamericanos, se organizan en comunidades esencialmente campesinas, localizadas en tierras del interior del país, fuera de las áreas pantanosas de la costa. El territorio mopán se ubica un poco más al este, a lo largo de la frontera de los distritos de Toledo y Stann Creek con el distrito de Cayo, pero sin llegar a las tierras costeras.

La mayor parte del pueblo Q'eqchi' (852.000 según el censo guatemalteco de 2002) se encuentra en Guatemala, pero su territorio de extiende también a México (1.500 individuos registrados en 2005) y al sur de Belice, donde sumaban 12.286 en el año 2000. Ethnologue reporta población q'eqchi' en El Salvador en números significativos (más de doce mil) pero se trata de estimaciones de campo. Es población que está fuera del territorio q'eqchi' tradicional, y no ha sido confirmada por ningún otro estudio (ver Cap. X Baja Centroamérica).

La relación de los pueblos indígenas con los asentamientos ingleses del siglo XVII en adelante fue mínima, debido, quizás, a que los mayas ocupan hasta hoy tierras del interior, en tanto que los ingleses se establecieron inicialmente en las costas. Como en el resto de la región, las epidemias traídas por los españoles pueden haber contribuido a disminuir la población maya original. Por otra parte, la rentabilidad de la explotación de la caoba y el palo de Campeche propició que hacia finales del siglo XVIII la población de esclavos africanos superara 70% de la población total –siempre pequeña–, y que se convirtiera en la base de la población criolla actual.

Los criollos, o *creole*, eran hasta hace algunas décadas la población mayoritaria de Belice, ahora superados numéricamente por los mestizos. Los criollos son el resultado de la progenie de los colonos de origen británico con esclavas negras, a los que se sumarían posteriores mezclas raciales.

Censalmente, la categoría "criollo" incluye una gran diversidad racial, por lo que en realidad dicha categoría expresa más una identidad de tipo étnico que una categoría racial. Este grupo es el que mejor expresa la noción de la identidad nacional beliceña: gran mezcla racial descendiente de los *baymen* ingleses, quienes acabaron con las pretensiones de dominación de su territorio por la Corona Española.

Cuadro XI.21 **Población de esclavos de Honduras Británica**

AÑO	ESCLAVOS	PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN
1745	120	71
1779	3.000	86
1790	2.177	75
1803	2.959	75
1823	2.468	60
1832	1.783	42

FUENTE: Bolland (1992).

La población criolla se concentra en el distrito de Belice, en torno a la ciudad del mismo nombre y a lo largo de las costas del centro del país. Su idioma es una lengua criolla de base inglesa, conocido como *bileez kriol*.

A pesar de su concentración en una región relativamente delimitada dentro del territorio nacional, lo que se considera población criolla es la que mantiene mejor su idioma. Casi 91,8% de la población étnica criolla tiene el *kriol* como actual lengua del hogar, y para 92,5% es su primer lengua en el hogar. Tal lealtad lingüística corresponde no sólo a su mayoría numérica, sino a su ascendiente en la historia nacional y a su papel como lengua vernácula nacional, es decir, como principal medio de comunicación no formal entre los beliceños.

Los garífunas, o caribes negros, son un pueblo forjado por la historia del Caribe. Su devenir comienza con la expansión de grupos caribes procedentes de la cuenca del Orinoco a las Antillas, pobladas entonces por pueblos hablantes de lenguas de la familia Arawak. De la mezcla caribe y arawaks nacieron los *calínago*, de donde viene ga-

Mapa XI.5 **Pueblos indígenas de Belice**

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia en base a Atlas en DVD (2009)

rífuna (*garínagu* en plural), que es el nombre que se daban a sí mismos los grupos caribes de las Antillas al tiempo del contacto con los europeos. Estos caribes antillanos se resistieron a los europeos en la Isla de San Vicente y daban refugio a esclavos negros que escapaban de las plantaciones o de barcos naufragados. Así, los garífuna fundieron tradiciones africanas con las de los indígenas caribes y arawaks, a las que luego agregarían elementos europeos.

Los garífunas se establecieron en Belice provenientes de Honduras, a donde llegaron deportados de la Isla de San Vicente en 1797, luego ser sofocada una rebelión contra los ingleses. Hoy día los garífunas tienen comunidades en cuatro países: Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua, en un territorio continuo a lo largo de la costa atlántica. En Honduras radica actualmente la población garífuna más numerosa (46.448, según el censo de 2001), seguida por la de Belice (14.061 en 2000), la de Guatemala (5.040, censo de 2002) y la de Nicaragua (3.271, censo de 2005).

En 1923, uno de los primeros grupos garífuna que se estableció en Belice, huyendo de la guerra civil en Honduras, fundó Dangriga y rápidamente se incorporó a la tala de caoba, y posteriormente a las plantaciones de bananas y cítricos. En la actualidad, constituyen el pueblo indígena más numeroso de Belice, y tienen también un fuerte ascendiente en la identidad nacional. Como fruto de los esfuerzos del Consejo Garífuna Nacional (*National Garifuna Council*), el 19 de noviembre de cada año se conmemora la llegada de los garífunas a Belice, en una fiesta nacional conocida como *Settlement Day*.

Foto: Alanna Ralph.

De manera similar a los criollos, los garífunas representan una amalgama racial, cultural y lingüística que se ajusta muy bien a la idea de la identidad nacional beliceña: un pueblo con un fuerte componente racial africano, descendiente de pueblos arawaks y caribes y con influencia de los colonos europeos en el Caribe. Su cultura conjuga la tradición africana con la indígena americana, y su lengua de origen caribe-arawak se singulariza por, además de su evolución propia, elementos léxicos europeos (en buena medida de origen francés) y su fonética con influencia africana.

En la actualidad, la migración afecta severamente a las comunidades garífunas, al salir las generaciones de jóvenes y adultos en busca de trabajo a Estados Unidos o a ciudades de Centroamérica.

La diversidad étnica y cultural de Belice se expresa también en una gran diversidad religiosa. Si bien la Iglesia católica es mayoritaria, no llega a 50%, ya que muchas otras religiones son practicadas por porciones importantes de la población. Incluso, lo que se entiende o se practica como catolicismo muestra también numerosos rasgos locales que la distinguen de la ortodoxia católica. Así, el catolicismo de los garífunas está fuertemente impregnado por rituales y creencias de origen africano. De manera que afirmar que la población garífuna se declara mayoritariamente católica (85%) no hace justicia a la realidad.

En los pueblos Q'eqchi' y Mopán encontramos también que una parte importante está afiliada a iglesias baptistas, y otra parte, también importante, aparece como practicante de "otras" religiones. En los tres grupos mayas, la adscripción a la Iglesia católica es de 49%, mientras que el restante 51% se distribuye en otras religiones. La mayor diversidad de adscripciones religiosas ocurre entre los criollos, donde apenas el 35% se considera católico. Entre los mestizos, 62% se declara católico.

LENGUAS

La lengua oficial de Belice es el inglés, lengua que sólo 7.946 individuos reconocen como primera lengua en el hogar (*first home language*). Es decir, en promedio, el inglés es primera lengua del hogar de muy pocos en Belice (3,9%), con excepción de la minoría blanca (85,8% o 1.447 individuos). En cambio, el criollo y el español aparecen como primera lengua del hogar para 33 y 46% del total de hablantes, respectivamente. Porcentajes similares aparecen como actual lengua del hogar, con un ligero incremento del criollo (37%) y el inglés (5,6%), y un descenso del español (43%). El aumento del criollo y el inglés como actual lengua del hogar ocurre en detrimento de las demás lenguas, lo que indica la preeminencia social de las dos primeras en el país.

Al desglosar la primera lengua del hogar por origen étnico, la distribución es la siguiente:

Cuadro XI.22 **Primera lengua del hogar (*first home language*)**

ORIGEN ÉTNICO	CRIOLLO	INGLÉS	GARÍFUNA	MAYA Q'EQCHI'	MAYA MOPÁN	MAYA YUCATECO	ESPAÑOL
Creole	47.494	2.656	43	3	3	-	1.122
Garifuna	5.179	313	6.820	5	-	1	185
Maya q'eqchi'	178	36	3	9.937	72	2	130
Maya Mopan	318	41	3	113	6.676	20	551
Maya Yucateco	67	65	-	5	37	790	1.907
Mestizo	5.483	1.408	4	38	90	340	62.212

FUENTE: Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

Llama la atención la situación del pueblo Maya yucateco: 66,2% de sus integrantes tiene como primera lengua del hogar el español, en tanto que sólo 27,4% tiene al Maya yucateco en esa condición. Esto sugiere un fuerte proceso de desplazamiento de la lengua yucateca. Por su parte, 86,3% del pueblo Maya mopán tiene su idioma propio como primera lengua del hogar, pero 7,1% tiene al español, y 4,1% al inglés. El pueblo Q'eqchi', en cambio, tiene a su lengua propia como primera lengua del hogar casi en su totalidad (95,6%).

Poco más de la mitad (54,2%) de los garífunas dijo tener a su lengua como primera en el hogar, en tanto que 41,2% tiene a la lengua criolla en esa condición. Un considerable paso al criollo parece estar en proceso entre los garífunas. La influencia del criollo se aprecia en que 8% de los mestizos lo tiene como primera lengua del hogar, mientras que sólo 2,2% de criollos tiene al español como lengua del hogar.

Al comparar con la información acerca de la actual lengua en el hogar, se advierten contrastes notables. Así, vemos que más de 61,7% de los garífunas tiene al criollo como la actual lengua del hogar, 4,6% al inglés y sólo 31,7% a su propia lengua. El uso del criollo y del inglés se acentúa en este caso. Aunque hay un ligero incremento del inglés como actual lengua del hogar entre los pueblos mayas, parece ser una lengua marginal. No así el criollo, o no tan marginalmente. En el pueblo Mopán, el inglés como actual lengua del hogar llega casi a 11%, y entre los q'eqchi's alcanza 8%. Para el pueblo Maya yucateco el español es el referente, ya que casi 75% de ellos lo tiene como actual lengua del hogar, pero aun así, 4,2% tiene al inglés en esa condición.

Foto: Michele Sandberg. *Mercado en Belice.*

Cuadro XI.23 **Actual lengua del hogar (*current home language*)**

ORIGEN ÉTNICO	CRIOLLO	INGLÉS	GARÍFUNA	MAYA Q'EQCHI'	MAYA MOPÁN	MAYA YUCATECO	ESPAÑOL
Creole	47.094	3.403	21	1	1	-	798
Garifuna	7.766	581	3.992	-	-	-	164
Maya q'eqchi'	821	141	1	9.083	120	3	187
Maya Mopan	837	144	3	185	5.883	21	643
Maya Yucatec	122	98	-	3	26	477	2.145
Mestizo	8.339	2.464	6	16	35	104	58.578

Fuente: Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

El censo de Belice en 2000 pregunta qué tan bien habla inglés o español, las dos lenguas con tradición literaria o cultas en el país. De acuerdo con la información censal, poco más de la mitad de la población declaró hablar muy bien el inglés (54%) y el español (52%). En cambio, dijeron no hablar muy bien el inglés 26%, en tanto que sólo 11% dijo lo mismo acerca del español. Poco o nada de inglés 20%, y poco o nada de español 36%. Estos números son significativos si recordamos que 46% del total de hablantes tiene al español como primera lengua del hogar y sólo el 3,9% el inglés. Claramente, el rol del inglés como lengua oficial y de uso en la instrucción escolar explica estos números. Sin, embargo, estas cifras reflejan la autopercepción de la gente –no el dominio o uso real del inglés–, y hay muchos factores que pueden incidir en esa percepción. Probablemente el hecho de que el inglés sea la lengua oficial incrementa los números reales. Otro factor es el extendido uso del *kriol*, que puede inducir a sus hablantes (nativos o no) a considerar un mejor dominio del inglés del que realmente se tiene. Como sea, la información censal no es suficiente para conocer el dominio real del inglés o del español por parte de la población censada.

Cuadro XI.24 **Qué tan bien habla inglés**

ORIGEN ÉTNICO	MUY BIEN	NO MUY BIEN	POCO O NADA	NO DECLARADO	TOTAL
Creole	39.650	8.849	2.627	388	51.514
Garífuna	7.780	2.906	1.831	62	12.579
Maya q'eqchi'	2.709	4.275	3.338	76	10.398
Maya mopan	2.776	3.207	1.707	48	7.738
Maya yucateco	992	1.125	752	12	2.881
Mestizo	32.372	21.128	16.085	221	69.806

FUENTE: Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

De manera similar, si consideramos que 46% de los hablantes censados tiene como primera lengua del hogar el español, que 52% declare hablarlo muy bien parece consistente. En todo caso, lo que refleja es que, en contraste con el inglés, relativamente pocas personas que no aprenden el español en la infancia, lo adquieren posteriormente.

El estatuto del inglés como lengua oficial proporciona a esta lengua una situación privilegiada respecto a las demás. Aunque es lengua nativa –según del censo– de una pequeña proporción de la población, 80% dice hablarla algo o mucho. En cambio, sólo 63% declara lo mismo para el español, con 46% de hablantes con este idioma como primera lengua del hogar.

Los hablantes de lenguas indígenas (mayas y garífunas) se ajustan también a esta tendencia, con excepción del maya yucateco que parece orbitar en torno al español. Así, 85% de los garífunas, 67% de los q'eqchi's, 77% de los mopanes y 73% de los maya yucatecos dicen hablar al menos algo de inglés. En tanto que respecto al español los porcentajes son 28, 21, 29 y 97%, respectivamente. Esta última cifra muestra la importancia del español entre los maya yucatecos. Nuevamente, estas cifras no concuerdan con lo que ocurre en las regiones de habla maya, especialmente en el ámbito rural. El inglés se aprende en la escuela por ser lengua oficial y de instrucción, pero precisamente la falta de dominio del inglés es uno de los factores que pone en desventaja a los mayas respecto al resto de la población.

Cuadro XI.25 **Qué tan bien habla español**

ORIGEN ÉTNICO	MUY BIEN	NO MUY BIEN	POCO O NADA	NO DECLARADO	TOTAL
Creole	5.716	8.446	35.381	1.971	51.514
Garífuna	1.857	1.674	8.887	161	12.579
Maya q'eqchi'	818	1.313	8.139	128	10.398
Maya mopan	1.238	1.013	5.417	70	7.738
Maya yucateco	2.463	350	60	8	2.881
Mestizo	63.642	3.627	2.336	201	69.806

FUENTE: Instituto de Estadística de Belice (Statistical Institute of Belize), censo 2000.

FOTO: Michele Sandberg. *Tomando agua de un árbol.*

Dos de las tres lenguas mayas de Belice, el mopán y el yucateco, están cercanamente emparentadas. De hecho, como se menciona más arriba, forman parte de un mismo grupo dentro de la gran familia Maya. La lengua mopán está muy cercanamente emparentada con el itzá de El Petén (ahora una lengua en peligro de desaparecer), y ambas, junto con el yucateco y el lacandón, forman el grupo Yucateco de la gran familia Maya. La tercera lengua es el q'eqchi', perteneciente a otro grupo de las lenguas mayas, el K'iche'-Mam, conformado precisamente por las lenguas de los subgrupos K'iche' y Mam. El q'eqchi' es parte del grupo K'iche', dentro del cual se cuentan numerosas lenguas como el propio k'iche', el poqomam, el kaqchikel, el uspanteko y el sakapulteko, entre otros.

Las comunidades de los pueblos Q'eqchi' y Mopán se asientan en parte en el mismo territorio, por lo que el contacto entre ellos es frecuente, y puesto que sus lenguas son distintas, no es extraño cierto bilingüismo entre ambas lenguas.

Las lenguas amerindias de Belice tienen claramente un papel vernacular. Incluso el mismo criollo está en esa situación. La preeminencia del inglés y del español es indudable. Su peso como lenguas altamente codificadas y de uso internacional les otorga un estatus claramente superior a las demás lenguas beliceñas.

EDUCACIÓN

La lengua oficial de Belice es el inglés y es, por tanto, la lengua de instrucción para la educación escolarizada. El dominio del inglés es condición para avanzar en el ámbito escolar. Como hemos visto, entre la población indígena el conocimiento de este idioma es mucho menor que entre otros grupos. Ello la coloca en desventaja para el acceso y permanencia en la escuela, especialmente en las regiones rurales, que es donde se concentra la población indígena maya.

El acceso a la educación es todavía limitado para gran parte de la población, más aún para los pueblos indígenas. El sistema educativo beliceño consta de dos años de preescolar, ocho de primaria, cuatro de secundaria y cuatro de educación superior. De acuerdo con el promedio nacional, 44% no ha terminado la escuela primaria, 37% cuenta con el certificado de primaria, y apenas 10% ha obtenido el diploma de la educación secundaria. El número de diplomas con mayor escolaridad es proporcionalmente pequeño.

Foto: wikimedia.org

Cuadro XI.26 **Niveles de escolaridad de los pueblos indígenas y criollos en Belice**

ORIGEN ÉTNICO	NINGUNO	CERTIFICADO DE PRIMARIA	CERTIFICADO DE PREPARATORIA	NIVELES "O" DEL GCE O CXC	DIPLOMA DE SIXTH FORM	DIPLOMA DE TEACHERS COLLEGE	ESCUELA DE ENFERMERIA	COLLEGE OF AGRICULTURE	NIVELES "A" DEL GCE	GRADO DE LICENCIATURA	GRADO DE MAESTRÍA	GRADO DE DOCTORADO	DIPLOMA (POSGRADO)	OTROS	NO ESPECIFICADO	**TOTAL**
Creole	8.497	15.997	5.626	19	2.035	370	118	16	5	682	205	16	1	110	500	34.197
Garífuna	2.021	4.423	1.031	5	334	174	35	14	-	134	62	7	-	23	110	8.373
Maya q'eqchi'	5.613	1.735	167	2	24	8	-	2	-	5	1	-	-	4	49	7.610
Maya mopan	3.728	1.566	198	-	43	29	3	5	-	9	3	-	-	3	28	5.615
Maya yucateco	1.297	824	87	-	26	16	4	2	-	14	10	1	1	1	13	2.296
Mestizo	24.166	17.666	4.384	40	1.733	533	57	47	7	646	142	36	-	49	314	49.820

GCE = General Cambridge Examination; CXC = Consejo de Exámenes del Caribe
FUENTE: Statistical Institute of Belice, census 2000.

Una muy alta proporción de los pueblos indígenas cuenta sólo con estudios de primaria o menos. Aunque la escolaridad es baja para toda la población, aun en comparación con los criollos y mestizos, e incluso en comparación con los garífunas, los pueblos mayas tienen todavía menor escolaridad. Las difíciles condiciones socioeconómicas en las que viven, y la distancia con el idioma oficial, obstaculizan el tránsito por el medio educativo de estos pueblos.

Hasta 1973, el plan de estudios que se aplicaba en la Secundaria era el Examen General de Cambridge (General Cambridge Examination –GCE). Este plan de estudios resultaba ajeno a la realidad de Belice, ya que abordaba aspectos de la vida británica. Se registraban altos índices de reprobación, especialmente en literatura e inglés. Con el propósito de superar esta situación, así como para fomentar la descolonización cultural del país, el gobierno emprendió la reestructuración de la educación secundaria sustituyendo el GCE por el plan de estudios del Consejo de Exámenes del Caribe (el CXC Syllabus), aprovechando su incorporación al CARICOM.

No obstante, de acuerdo con profesores de Belice, este plan de estudios es todavía poco adecuado para el país, o, al menos, no cubre suficientemente la especificidad beliceña. Además, si bien reconoce formalmente la necesidad de atender la diversidad cultural, en los hechos poco se ocupa de esa cuestión. El énfasis recae en una formación técnica para el mercado laboral y para fomentar la competitividad académica.

Las comunidades mayas y garífunas se han venido esforzando por mantener su herencia cultural y lingüística. Recientemente, se han llevado a cabo intentos de ofrecer la enseñanza en lenguas indígenas. Sobre todo en el sur del país, algunos maestros tratan de impulsar la educación bilingüe con el propósito de revitalizar la lengua y de hacer más efectiva la enseñanza. Sin embargo, y desafortunadamente, son todavía iniciativas limitadas a unas pocas escuelas.

MÉXICO

ERNESTO DÍAZ COUDER

INTRODUCCIÓN

México es una región con una gran diversidad de pueblos indígenas. Culturalmente se distinguen dos grandes regiones: Mesoamérica y Oasisamérica, pero cada una de ellas se compone de regiones con características distintivas (Serrano 2006). Además, los pueblos indígenas hablan 51 lenguas que se distribuyen en 11 grandes familias lingüísticas. Sin embargo, debido a que los idiomas indígenas se utilizan básicamente como hablas locales y familiares, se han diferenciado en una gran cantidad de variantes dialectales, sobre todo en las regiones de Guerrero y Oaxaca.

Redondeando las cifras del Conteo de Población de 2005, la población indígena del país totaliza unos 9 millones, de los cuales 6 millones declararon hablar alguna lengua indígena, pero sólo 4 millones dijeron reconocerse como "indígenas". México es, en un sentido, el mayor país indígena del continente, sin embargo, "el problema indígena" suele relegarse con el argumento de que los indígenas en México son minoritarios (6 a 9% de la población total, según se defina "lo indígena").

Al mismo tiempo, las sociedades indígenas mexicanas están experimentando una gran transformación. Son cada vez más urbanas, cada vez más creativas; y, si bien la tradición indígena rural es un referente esencial para las nuevas formas de organización social en las ciudades y en los campos agroindustriales de México, de Estados Unidos (Alaska incluida) y Canadá, es apenas la fuente de las "nuevas" culturas originarias.

El profundo cambio de la sociedad y del Estado generados por el cambio de régimen de justicia social emanado de la Revolución Mexicana, a otro sustentado en una economía liberal, no acaba de resolver la relación de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad actual (CDI 2006).

En consecuencia, encontramos, por una parte, fuertes procesos económicos que erosionan la organización social indígena y debilitan el sustento sociocultural de sus idiomas y sus culturas; por otra, presenciamos la revitalización y "modernización" de las identidades indígenas. Todo indica que estamos ante una transición que aspira a fusionar, no dos tradiciones, sino dos modernidades, la mexicana y la indígena.

DEMOGRAFÍA

Pese a las ya habituales llamadas de atención respecto al peligro en que se encuentran las lenguas indígenas al ver las tendencias demográficas de la población hablante de lengua indígena en México, lo cierto es que en los últimos 100 años el número de hablantes de lengua indígena ha venido creciendo consistentemente. Es decir, contrariamente a lo se esperaría de lenguas amenazadas de desaparecer, cada vez cuentan con más hablantes, al menos si lo vemos como agregado nacional. Es lo que muestra el gráfico XI.12:

Gráfico XI.12 **Hablantes de lengua indígena en México** (en millones)

FUENTE: Censos Generales y Conteos de Población y Vivienda (1895-2005). INEGI, México

El cuadro XI.27 muestra la cantidad de hablantes de lengua indígena por sexo. Con pocas excepciones, no hay diferencia significativa, es decir, hombres y mujeres aprenden (o no aprenden) por igual la lengua de sus padres.

FOTO: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Cuadro XI.27 **Población de cinco años y más por lengua y sexo**

	TOTAL	HOMBRE	MUJER
Total	**90.266.425**	**43.667.843**	**46.598.582**
No habla lengua indígena	83.704.299	40.436.709	43.267.590
Habla lengua indígena	6.011.202	2.959.064	3.052.138
Aguacateco	21	7	14
Akateko	532	259	273
Amuzgo	43.761	21.064	22.697
Cakchiquel	154	107	47
Chatino	42.791	20.277	22.514
Chichimeca Jonaz	1.625	828	797
Chocho	616	303	313
Chol	185.299	92.789	92.510
Chontal	695	432	263
Chontal de Oaxaca	3.413	1.700	1.713
Chontal de Tabasco	32.470	17.039	15.431
Chuj	2.180	1.084	1.096
Cochimi	34	22	12
Cora	17.086	8.787	8.299
Cucapá	116	51	65
Cuicateco	12.610	6.161	6.449
Guarijio	1.648	839	809
Huasteco	149.532	75.584	73.948
Huave	15.993	8.032	7.961
Huichol	35.724	17.702	18.022
Ixcateco	213	107	106
Ixil	77	31	46
Poptí	400	208	192
Kanjobal	8.526	4.155	4.371
Kekchi	1.070	541	529
Kikapú	157	85	72
Kiliwa	36	20	16
Kumiai	264	138	126
Lacandón	44	29	15
Mame	7.492	4.030	3.462
Matlatzinca	1.134	545	589
Maya	759.000	388.505	370.495
Mayo	32.702	18.037	14.665
Mazahua	111.840	51.963	59.877
Mazateco	206.559	99.708	106.851
Mixe	115.824	55.315	60.509
Q'atok	110	67	43
Náhuatl	1.376.026	672.745	703.281
Tlahuica	842	416	426
Otomí	239.850	115.034	124.816
Kua'I	200	110	90
Pame	9.720	4.878	4.842
Papabuco	5	3	2
Pápago	116	80	36
Pima	738	411	327
Popoloca	16.163	7.836	8.327
Sayulteco	2.583	1.234	1.349
Popoluca de la Sierra	28.194	13.763	14.431
Oluteco	63	33	30
Ayapaneco	4	4	-
Popoluca de Texistepec	238	106	132
P'urhépecha	105.556	50.079	55.477
Quiché	251	120	131
Seri	595	284	311
Tarahumara	75.371	38.392	36.979
Tepehua	8.321	3.985	4.336
Tepehuano del Norte	6.809	3.317	3.492
Tepehuano del Sur	24.782	12.154	12.628
Tlapaneco	98.573	47.689	50.884
Tojolabal	43.169	21.565	21.604
Totonaca	230.930	113.041	117.889
Triqui	23.846	11.177	12.669
Tzeltal	371.730	185.666	186.064
Tzotzil	329.937	162.886	167.051
Yaqui	14.162	7.581	6.581
Zoque	54.004	27.145	26.859
Lenguas chinantecas	125.706	59.543	66.163
Lenguas mixtecas	423.216	199.850	223.366
Lenguas zapotecas	410.901	196.713	214.188
Otras lenguas indígenas	1.088	598	490
No especificado *	190.883	101.522	89. 361
No especificado +	550.924	27. 070	278.854

*No se especifica cual lengua indígena habla, pero sí dice hablar alguna.
+No se especifica si habla lengua indígena o no.
FUENTE: II Conteo de población 2005.

Cuadro XI.28 **Población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena por entidad federativa**

ESTADO	CINCO AÑOS Y MÁS	TOTAL INDÍGENAS	HABLA LENGUA INDÍGENA			NO HABLA LENGUA INDÍGENA	NO ESPECIFICADO
			HABLA ESPAÑOL	NO HABLA ESPAÑOL	NO ESPECIFICADO		
01 Aguascalientes	931.261	2.713	2.565	1	147	923.496	5.052
02 Baja California	2.367.783	33.604	30.905	622	2.077	2.308.616	25.563
03 Baja California Sur	438.867	7.095	6.447	67	581	425.305	6.467
04 Campeche	672.785	89.084	84.125	3.140	1.819	579.689	4.012
05 Coahuila de Zaragoza	2.204.428	5.842	5.506	26	310	2.186.808	11.778
06 Colima	496.811	2.889	2.623	23	243	491.465	2.457
07 Chiapas	3.677.979	957.255	705.169	238.154	13.932	2.707.443	13.281
08 Chihuahua	2.763.019	93.709	77.641	10.730	5.338	2.642.806	26.504
09 Distrito Federal	7.794.967	118.424	113.181	401	4.842	7.610.134	66.409
10 Durango	1.328.692	27.792	23.239	3.838	715	1.294.966	5.934
11 Guanajuato	4.306.794	10.347	9.555	35	757	4.278.848	17.599
12 Guerrero	2.721.161	383.427	284.149	87.923	11.355	2.323.490	14.244
13 Hidalgo	2.079.041	320.029	274.694	40.045	5.290	1.748.289	10.723
14 Jalisco	5.870.402	42.372	37.439	2.856	2.077	5.776.564	51.466
15 México	12.014.536	312.319	295.908	2.830	13.581	11.629.196	73.021
16 Michoacán de Ocampo	3.495.742	113.166	103.244	5.881	4.041	3.364.875	17.701
17 Morelos	1.399.228	24.757	22.848	292	1.617	1.368.673	5.798
18 Nayarit	841.638	41.689	35.574	5.132	983	795.440	4.509
19 Nuevo León	3.720.379	29.538	28.604	30	904	3.654.178	36.663
20 Oaxaca	3.103.694	1.091.502	917.607	155.640	18.255	2.002.418	9.774
21 Puebla	4.688.913	548.723	485.858	51.856	11.009	4.121.556	18.634
22 Querétaro Arteaga	1.391.170	23.363	22.144	673	546	1.361.702	6.105
23 Quintana Roo	890.989	170.982	160.057	7.766	3.159	714.493	5.514
24 San Luis Potosí	2.133.345	234.815	219.516	12.951	2.348	1.889.955	8.575
25 Sinaloa	2.283.728	30.459	27.578	442	2.439	2.242.758	10.511
26 Sonora	2.099.973	51.701	48.600	885	2.216	2.034.574	13.698
27 Tabasco	1.761.863	52.139	50.374	262	1.503	1.699.939	9.785
28 Tamaulipas	2.644.808	20.221	19.182	41	998	2.598.428	26.159
29 Tlaxcala	941.733	23.807	22.706	286	815	912.677	5.249
30 Veracruz	6.370.647	605.135	533.807	57.290	14.038	5.741.910	23.602
31 Yucatán	1.617.102	538.355	499.897	29.799	8.659	1.070.405	8.342
32 Zacatecas	1.212.947	3.949	3.589	92	268	1.203.203	5.795

FUENTE: II Conteo de Población 2005.

El cuadro XI.27 muestra también las enormes diferencias entre el tamaño de las poblaciones. En algunos casos apenas llega a algunas decenas, mientras que en otros llega a varios cientos de miles de hablantes. La situación de unos y otros en este aspecto demanda estrategias distintas. Para unos se requieren estrategias de preservación y conservación, en tanto que otros están en condiciones de seguir estrategias de desarrollo y uso en espacios públicos.

El cuadro XI.28 informa sobre el bilingüismo por lengua en cada entidad de la federación. Destacan Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Yucatán, en ese orden, como las entidades con mayor población indígena en el país. Los dos primeros se encuentran, además, entre los estados con mayor rezago social y económico.

Gráfico XI.13 **Hablantes de lengua indígena respecto a la población de cinco años y más**

FUENTE: Censos Generales y Conteos de Población y Vivienda (1895-2005). INEGI, México.

Como puede inferirse del gráfico XI.13, aun cuando hay cada vez más hablantes de lengua indígena, éstos están inmersos en una sociedad en la que son cada vez más minoritarios y las presiones para utilizar el español son cada vez mayores, además de que las oportunidades para hablarlo son también crecientes, mientras que que las condiciones para hablar su lengua indígena disminuyen, limitándose cada vez más al ámbito familiar o, cuando mucho, comunitario. Y aún ahí sólo parcialmente.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Cuadro XI.29 Hablantes de lenguas indígenas por grupo de edad 1990-2005

EDAD	CENSO 1990 %	CONTEO 1995 %	CENSO 2000 %	CONTEO 2005 %
5 – 9	14,0	12,1	11,9	10,3
10 – 14	13,3	12,5	12,0	11,9
15 – 19	11,2	11,3	10,8	10,5
20 – 24	9,5	9,8	9,6	9,1
25 – 29	8,7	8,5	8,4	8,2
30 – 34	7,4	7,5	7,6	7,7
35 – 39	7,4	7,6	7,5	7,3
40 – 44	5,7	6,1	6,3	6,4
45 – 49	5,4	5,7	5,7	5,9
50 y más	17,5	19,0	20,4	22,6

Fuente: Conteo de Población 2005 México.

La población *hablante* de lenguas indígenas está envejeciendo rápidamente, aunque no necesariamente sea así para la población de *origen* indígena. Por ejemplo, si uno considera a un grupo de hermanos, todos hablantes de lengua indígena (incluso monolingües en su lengua), en edad de tener nietos, es muy común que sus hijos sean bilingües (unos más que otros, según las circunstancias), en tanto que la mayoría de sus nietos es hablante de español, a la vez que sólo algunos pueden hablar su lengua originaria, otros solo la entienden un poco, y otros ya no la conocen en absoluto. Por supuesto, quienes no son hablantes fluidos de la lengua indígena no suelen contar como indígenas en los censos. Así, sin contradicción, dentro de una misma familia se encuentran parientes consanguíneos indígenas y no indígenas. Es notable que, a pesar de esta sangría los hablantes de lengua indígena hayan venido creciendo.

Por supuesto, al desagregar por lengua las tendencias mencionadas encontramos diferencias importantes: por ejemplo, el amuzgo, el tsotsil y el tzeltal muestran los índices de monolingüismo en lengua indígena más altos (33; 27,1 y 27,5%, respectivamente). Pero las diferencias más relevantes ocurren entre regiones: los Altos de Chiapas y la Montaña de Guerrero son las regiones con mayor proporción de monolingües, al tiempo que, no podía ser de otra manera, son regiones sumamente conservadoras de las tradiciones indígenas aunadas a altos índices de marginación. En Guerrero, particularmente, es claro que el mantenimiento de las lenguas y culturas indígenas está asociado a la exclusión social y no a la fortaleza de las sociedades indígenas.

POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO

Desde hace algunas décadas la migración de la población indígena es un factor indispensable para comprender la dinámica de las lenguas. De acuerdo con datos de México, las causas de la migración indígena son fundamentalmente económicas (INI 2000 y 2002). La falta de tierras para una población creciente y la inserción en una economía monetarizada han incentivado la migración indígena en busca del dinero en efectivo que las actividades campesinas no pueden proveer. Esto significa generalmente la búsqueda de empleo asalariado, ya sea en las ciudades o como jornaleros agrícolas. Al mismo tiempo, una mayor oferta educativa y, sobre todo, la exposición al español en el medio de trabajo impulsó la difusión del español en la población indígena durante el periodo de gran crecimiento económico de 1940 a 1980. A su vez, el mayor conocimiento del español (más bilingües) propició una mayor salida de indígenas de sus territorios habituales, dando lugar a un círculo que se refuerza a sí mismo: a mayor migración, mayor castellanización y a mayor castellanización mayor migración.

La inserción laboral de los migrantes indígenas en los empleos de menor remuneración ha tenido efectos en el tipo de español que suelen adquirir. Por lo regular aprenden el español popular y raramente tienen acceso a la variedad culta. Así, las razones para su exclusión y discriminación se perpetúan, porque aún cuando aprenden español son discriminados por la variedad de español que hablan. Por ello, las estrategias de equidad social para la población indígena no solamente deben ocuparse del mantenimiento de sus lenguas sino propiciar el acceso a las variedades cultas del español. Ya que sin ello las posibilidades de equidad social se ven seriamente limitadas.

La gráfico XI.14 muestra la ocupación de indígenas por sector económico, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas, 1997, realizada por el Instituto Nacional Indigenista. Si bien existen indicadores censales, ésta es, hasta ahora, la única cuya metodología está diseñada para registrar a la población indígena, y se realizó en municipios con al menos 30% de población hablante de lenguas indígenas, lo que excluye las zonas urbanas destino de buena parte de la migración indígena. Como puede verse, la mayoría de la población de la muestra se ocupa en el sector primario (agropecuario), pero hay diferencias significativas por sexo. Como suele suceder en las economías campesinas que ya no son autosuficientes, una proporción más alta de hombres que de mujeres se ocupa de las actividades del campo, en tanto que las mujeres tienden a ocuparse en el sector de servicios. Estos datos son importantes porque sugieren que las mujeres jóvenes se ocupan cada vez más en un sector que requiere del español como idioma de trabajo. Si bien, en buena medida, la ocupación en el sector terciario significa en realidad para las mujeres trabajo doméstico, también el empleo en la construcción, compañías de limpieza y otros servicios de baja remuneración y que requieren una igualmente baja calificación captan cada vez más mano de obra indígena femenina.

La migración y el tipo de integración al empleo implican, entre otras cosas, un creciente número de matrimonios "mixtos" (es decir, entre hablantes de lengua indígena y español) y cambios de residencia que propician el abandono de las lenguas indígenas como idioma habitual.

Los efectos de lo anterior no pueden minimizarse. Son procesos estructurales frente a los cuales estrategias y políticas lingüísticas culturales poco pueden hacer.

La misma Encuesta muestra que hay una correlación directa entre el nivel de escolaridad y los niveles de remuneración, es decir, a mayor escolaridad, mayor remuneración. El cuadro XI.30 muestra que a mayor escolaridad mayor nivel de ingresos, según datos de 1997, los últimos disponibles para población indígena. La información se agrupa por ingreso en salarios mínimos. En 2008 el salario mínimo en México es aproximadamente de cinco dólares americanos por día. Los sectores con ingresos de uno a tres salarios mínimos (1SM a 3SM) se consideran con ingresos insuficientes para satisfacer las necesidades básicas.

Gráfico XI.14 **Población ocupada por sector de actividad**

FUENTE: INI-PNUD; Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas 1997.

Cuadro XI.30 **Población ocupada por nivel de instrucción, según nivel de ingresos**

INSTRUCCIÓN	< 1 SM	1-2 SM	2-3 SM	3SM >	NO INGRESO	NO REPORTA	N. E.	TOTAL DE OCUPADOS
Sin Instrucción	153.170	26.585	5.417	2.907	131.372	83.782	10.215	413.448
Primaria Incompleta	178.843	60.222	8.906	8.384	169.319	80.860	5.902	512.436
Primaria Completa	98.157	36.655	7.890	5.546	119.819	34.997	3.744	306.808
Secundaria	42.079	33.695	12.398	12.633	63.914	7.991	1.795	174.505
Media Superior	7.162	6.132	5.231	6.436	12.951	498	256	38.666
Superior	1.881	2.799	5.481	22.878	1.778	265	1.569	36.651
No especificado	39	20	0	26	111	126	0	322
Total	**481.331**	**166.108**	**45.323**	**58.810**	**499.264**	**208.519**	**23.481**	**1.482.836**

SM = Salario Mínimo.
FUENTE: Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas (1997:55). Cuadro 3.1.35.

Al mismo tiempo, el tipo de ocupación está asociado con el nivel de remuneración e instrucción (véase el cuadro XI.31). La remuneración mayor corresponde a técnicos y profesionistas y las menores remuneraciones corresponden a las actividades agrícolas. Las primeras suponen mayor instrucción y mayor dominio del español, y las segundas menor instrucción y menor requerimiento de español. Así, las lenguas indígenas van quedando asociadas con las actividades menos remuneradas y con menor prestigio social, reproduciendo el estereotipo que ubica a lo indígena (y sus lenguas y culturas) en la escala más baja de la sociedad.

Cuadro XI.31 **Población ocupada por grupos de ocupación y según nivel de ingresos**

OCUPACIÓN	< 1 SM	1-2 SM	2-3 SM	3SM >	SIN INGRESO	NO REPORTA	N. E.	OCUPADOS
Prof/Tec	9.766	5.940	7.319	29.012	293	-	1.212	53.542
Func/Adm	371	608	637	2.619	-	-	311	4.546
Oficinistas	4.780	6.424	3.683	3.626	440	-	201	19.154
Com/Ven	36.887	9.677	5.115	4.395	31.241	167	2.348	99.830
Servicios	49.101	12.224	6.204	1.767	1.368	-	829	71.493
Transporte	3.084	7.264	1.682	2.635	231	-	157	15.053
Agro	267.444	47.809	9.748	8.836	430.752	208.352	15 692	988.633
Industria	109.898	66.162	10.853	5.878	34.893	-	2.267	229 .
N. E.	-	-	82	42	46	-	464	634
Total	**481.331**	**166.108**	**45.323**	**58.810**	**499.264**	**208.519**	**23.481**	**1.482.836**

SM = Salarios Mínimos
FUENTE: Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas (1997:54). Cuadro 3.1.31.

En realidad, lo anterior muestra que el tipo de desarrollo aplicado en México actualmente no es propicio para el fortalecimiento de las lenguas indígenas. El gráfico XI.15 muestra el cruce entre el índice de vitalidad de Thomas Smith Stark del Colegio de México con el índice de desarrollo social de Sergio de la Vega de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Vemos una fuerte correlación entre ambos. En términos generales, a mayor desarrollo social (educación, acceso a servicios, infraestructura), menor vitalidad lingüística (menos niños y jóvenes hablan la lengua de sus padres). Lo que esto muestra es que las regiones donde se observa una mayor vitalidad de las lenguas indígenas suelen ser regiones de gran marginación y difícil acceso. Es decir, su vitalidad es consecuencia de la exclusión social y no de la fortaleza de las sociedades indígenas que las hablan. Tal es el caso de Guerrero en México, como se muestra más arriba. En otras palabras, el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español continúa sin freno, a pesar de que desde hace muchos años ya el discurso político ha asimilado las razones y propósitos de una sociedad plural.

Gráfico XI.15 **Vitalidad lingüística y desarrollo social en México**

Fuente: Díaz Couder 2008.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Un índice de vitalidad en el eje vertical igual a cero significa que el porcentaje de los grupos de edad entre cinco y catorce años de edad respecto de la suma de todos los grupos de edad es igual a la media nacional, y debería entenderse como una reproducción "normal". Cuanto más lejos de cero en sentido negativo, significa que la proporción de hablantes de lengua indígena en los grupos de cinco a catorce años es cada vez menor que la media nacional y, por tanto, la lengua está desapareciendo en esos grupos. En cambio, cuanto más lejos de cero en sentido positivo, significa que esos grupos de edad son proporcionalmente mayores que la media nacional. En realidad, es una medición que no compensa tasas de fertilidad, mortalidad y migración, por lo que se requieren instrumentos más adecuados para estimar la vitalidad de las lenguas.

En estas condiciones, no es de extrañar el resultado del intento en el censo de 2000 por registrar la autoadscripción de los hablantes de lengua indígena. Puesto que los principales acuerdos internacionales reconocen la autoadscripción como elemento esencial para la identidad indígena, se ha tratado de incluirlo en las categorías censales. Sin embargo, no ha resultado productivo. Nótese que se pregunta a los encuestados si se consideran indígenas genéricos, no se pregunta por otros niveles étnicos de identidad (nahuas, mixtecos, mayas). Casi la tercera parte de los hablantes de lengua indígena (el 31,2%) respondieron que no se consideran indígenas. En tanto que 1.103.312 personas de cinco años o más se consideran indígenas a pesar de no hablar ninguna lengua nativa. Esto contrasta con los resultados de la Encuesta de Empleo Indígena en la que también se hizo la misma pregunta, pero en este caso sólo 5% de los hablantes de lengua indígena (HLI) respondió que no se consideran indígenas. Como se ve en el cuadro XI.33, la respuesta a la misma pregunta da resultados distintos en regiones con alta presencia indígena.

Como señala Arturo Warman, la igualdad jurídica que trajo la República desde el siglo XIX se ha traducido en una profunda desigualdad social que no hemos logrado resolver. Durante la Colonia los pueblos indígenas, si bien desiguales jurídicamente, tenían personalidad jurídica y eran parte del Estado. La igualdad formal ante la Ley ha propiciado que la desigualdad se traslade al ámbito social, donde la subordinación de los individuos indígenas (ya que fueron desconocidos como pueblos) pasó a ser un asunto privado, fuera de la competencia del Estado que los reconocía ahora como iguales.

Foto: *Glifo maya*, Palenque.

Cuadro XI.33 **Autoadscripción indígena**

TIPO DE POBLACIÓN	CINCO AÑOS Y MÁS	SÍ SE CONSIDERA INDÍGENA		NO SE CONSIDERA INDÍGENA	
		NÚMERO	%	NÚMERO	%
CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000					
Total	**85.931.732**	**5.255.094**	**6,1**	**78.464.264**	**91,3**
Habla Lengua Indígena	6.274.418	4.151.782	66,2	1.955.736	31,2
No Habla Lengua Indígena	79.374.961	1.103.312	1,4	73.382.525	96,2
ENCUESTA NACIONAL DE EMPLEO INDÍGENA 1997					
Total	**3.200.642**	**2.785.802**	**87,0**	**414.840**	**13,0**
Habla Lengua Indígena	2.689.318	2.554.354	95,0	134.964	5,0
No Habla Lengua Indígena	511.324	231.448	45,3	279.876	54,7

FUENTE: Conteo de Población 2005, México.

Nótese también que 45,3% de quienes no hablan lengua indígena sí se consideran indígenas en la Encuesta de Empleo. Lo que esto sugiere es que la noción de indígena expresa menos una identidad *étnica* que una identidad *social*. Son, o mejor dicho, se consideran, indígenas quienes viven en zonas preponderantemente rurales y con estilo de vida campesino, independientemente de si hablan o no alguna lengua indígena. En cambio, casi dos millones de personas no se consideran ellos mismos indígenas a pesar de reconocerse como hablantes de alguna lengua indígena. Es decir, no se trata de una estrategia de ocultamiento de su origen indígena, sino de una percepción de su identidad social. Ya no se asocian con los atributos de lo indígena. En cualquier caso, lo que sugiere lo anterior es que hace falta comprender mejor los procesos de las identidades indígenas, en los que aparentemente la lengua no juega un papel determinante.

Hoy día es común en México que dentro de una misma familia coexistan miembros que se consideran indígenas y con otros que no se consideran indígenas: nietos y abuelos, por ejemplo, pero también es común entre miembros de la misma generación (primos, generalmente) que han crecido en condiciones y regiones distintas.

Mapa XI.6 **Pueblos indígenas en México mesoamericano**

- Akateko
- Amuzgo
- Awakateko
- Ayapaneco
- Chatino
- Chichimeca Jonaz
- Chinanteco
- Chocho
- Ch'ol
- Chontal de Oaxaca
- Chontal de Tabasco
- Chuj
- Cuicateco
- Huasteco
- Huave
- Ixcateco
- Ixil
- Jakalteko
- Kaqchikel
- K'iche'
- Lacandón
- Mam
- Matlatzinca
- Maya
- Mazahua
- Mazateco
- Mixe
- Mixteco
- Náhuatl
- Oluteco
- Otomí
- Pame
- Popoloca
- Popoluca de La Sierra
- P'urhépecha
- Q'anjob'al
- Qato'k
- Q'eqchi'
- Sayulteco
- Texistepequeño
- Tlahuica
- Tlapaneco
- Tojolabal
- Totonaca
- Triqui
- Tseltal
- Tzotzil
- Zapoteco
- Zoque

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

LENGUAS

En la actualidad, el uso de las lenguas indígenas está confinado casi exclusivamente a ámbitos familiares o comunitarios, y en muchos casos, aún en ellos están perdiendo terreno. Además, el uso habitual tiende a concentrarse cada vez más en la población adulta, y con frecuencia sólo en los ancianos. La creciente participación de los jóvenes indígenas en la sociedad nacional reduce sus oportunidades de continuar hablando su idioma en los ámbitos laborales, educativos, de comunicación, ocio, viajes, etc., de manera que las regiones donde el habla indígena se mantiene vital entre todos los grupos de edad generalmente son regiones marcadas por un bajo nivel de desarrollo. Por tanto, la aparente vitalidad de las lenguas indígenas en algunas regiones es más consecuencia de la falta de contacto con el español que de la fortaleza de las comunidades indígenas.

El cuadro XI.34 caracteriza los tipos de situaciones lingüísticas que puede uno encontrar en las regiones indígenas rurales. La tendencia, por desgracia, es hacia situaciones de sustitución de la lengua indígena.

Por ahora carecemos de una comprensión suficiente de la situación en zonas urbanas que permita una tipología semejante en las ciudades.

Cuadro XI.34 **Tipos de sistemas comunicativos bilingües**

SISTEMA COMUNICATIVO BILINGÜE (SCB)	USOS FUNCIONALES DE LAS LENGUAS	USO DIVERSIFICADO POR SECTORES DE POBLACIÓN	SOCIALIZACIÓN	VALORACIÓN LINGÜÍSTICA
SCB A Sustitutivo o Reemplazante	Aumento del uso del español Uso limitado de la lengua indígena, sólo por necesidad	Jóvenes bilingües Personas mayores monolingües en lengua indígena Niños monolingües en español	En español en la mayor parte de la población	Sobrevaloración del castellano y la cultura occidental
SCB B Continuado por complementariedad	Asociación clara entre lengua y dominios sociales específicos Diatribución complementaria	Bilingüismo en todos los sectores	Proceso de socialización bilingüe	Valoración de las dos lenguas por diversas razones comunicativas y simbólicas
SCB C Persistente	Uso generalizado de lengua indígena en todos los dominios internos Uso del español como lengua franca sólo por necesidad comunicativa	Bilingüismo en todos los sectores de población, sobre todo jóvenes y adultos Monolingüismo en lengua indígena en niños	En lengua materna y limitadamente bilingüe	Valoración de la lengua indígena como lengua de identidad y cohesión social Se destaca su valor cultural autóctono y como medio de diferenciación
SCB D Instrumental	Uso generalizado de la lengua indígena como única alternativa Uso de intermediarios bilingües	Bilingüismo en individuos que por ciertas razones personales adquirieron el castellano Principalmente hombres	Monolingüismo en lengua indígena No hay alternativa por falta de dominio de la lengua	Valoración idealizada de la lengua que se desconoce

Fuente: Coronado (1987:17).

Los gráficos XI.16 y XI.17 muestran la población en hogares con jefe de familia hablante de alguna lengua indígena. Se distingue en ellos la población hablante de lengua indígena y los no hablantes por grupo de edad. El primer gráfico corresponde al Distrito Federal, zona urbana que tiene la mayor concentración de población indígena del país. El otro corresponde a los hogares indígenas del Estado de Guerrero, una de las entidades donde la población indígena es mayormente rural y tiene los más altos índices de monolingüismo y conservación de las lenguas indígenas.

Gráfico VI.16 **Población en hogares indígenas en el Distrito Federal de México**

FUENTE: INEGI, Conteo de Población 2005.

El registro de población en hogares con jefe de familia o cónyuge hablante de lengua indígena ha dado lugar a nuevas categorías censales. Población hablante de lengua indígena, son quienes en la boleta censal declaran hablar alguna lengua indígena y se registran a partir de los cinco años de edad. Población menor de cinco años en hogares cuyo jefe de familia o su cónyuge habla lengua indígena. Y, finalmente, Población Indígena, que es la población que vive en hogares cuyo jefe de familia o su cónyuge habla lengua indígena. Actualmente, la categoría censal preferida en México es ésta última. Cabe señalar, sin embargo, que la noción de autoadscripción, supuestamente reconocida como criterio fundamental, no tiene utilidad censal.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Gráfico XI.17 **Población en hogares indígenas de Guerrero, México**

Fuente: INEGI, Conteo de Población 2005.

El contraste no puede ser mayor. La población hablante de lenguas indígenas en los hogares indígenas urbanos del Distrito Federal es poco numerosa, especialmente en los grupos más jóvenes. Sin embargo, tal vez sea necesario aclarar que la forma de la pirámide para el Distrito Federal también está influida por la constante migración indígena a la ciudad. Los migrantes suelen ser más bien jóvenes, en tanto que los niños suelen permanecer en las comunidades de los padres. Además, los niños nacidos y criados en la ciudad usualmente no hablan la lengua de sus padres (aunque con alguna frecuencia pueden entender un poco).

La pirámide de Guerrero muestra una forma algo más normal, aunque su pendiente es muy pronunciada como consecuencia de la pérdida de población joven y adulta que emigra a Estados Unidos, a las zonas agroindustriales del norte de México y a los centros urbanos como Acapulco, Puebla y la Ciudad de México. Pero aún en esta pirámide puede observarse ya la pérdida de hablantes en los grupos de menor edad.

Entre la población que habita en zonas rurales (menos de 2.500 habitantes), el 82% dice también hablar español, en tanto que la población HLI en localidades con más de 2.500 habitantes el bilingüismo es mayor (92%). Además, hay que tomar en cuenta que muy probablemente la calidad de bilingüismo es muy distinta en zonas urbanas y rurales. En varias regiones rurales el conocimiento del español por parte de los que el censo registra como "habla español" es bastante limitado. En cambio, en las ciudades el conocimiento del español es mucho mayor. Es decir, se tiene mejor dominio del español que de la lengua indígena; por otra parte, en esos hablantes se percibe cierta convergencia de la lengua indígena al español, tanto en los niveles fonético y fonológico, como en el sintáctico e incluso en las estrategias discursivas. Así, por ejemplo, en la ciudad de México el saludo ha devenido en náhuatl en un calco del español: *kualli tonalli,* literalmente 'buen día', o *nake zu'o* en zapoteco, literalmente 'cómo estás', que nada tienen ya que ver con las formas tradicionales, en comparación elaboradas y ceremoniosas.

La adquisición del español por parte de los indígenas en México es creciente. El conteo de 2005 reporta que 86% de la población que declaró hablar alguna lengua indígena también declaró hablar español. La evolución del bilingüismo de acuerdo con los datos disponibles muestra que era ya alto desde 1930, año en que comienza a registrarse.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Gráfico XI.18 **Bilingüismo castellano-lengua indígena en México entre 1921 y 2005**

Fuente: Censos y conteos de población y vivienda 1921-2005.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

No deja de llamar la atención que la proporción de bilingües está prácticamente estancada desde 1995. En realidad, los registros son algo erráticos aunque la tendencia va consistentemente a la alza. Resulta difícil dar una explicación sociológica de tales diferencias, por lo que no pueden descartarse diferencias metodológicas o dificultades logísticas, sobre todo si consideramos que las zonas indígenas son las de más difícil acceso geográfico; también puede influir el ocultamiento del origen indígena cuando es posible.

Al desagregar los datos por lengua se pueden encontrar diferencias importantes, pero una vez más las diferencias realmente significativas se dan entre regiones. Es decir, los procesos sociolingüísticos de desplazamiento o mantenimiento de las lenguas obedecen a fuerzas económicas, políticas y sociológicas en el plano regional, independientemente de la lengua en custión. Esto significa que el nivel de análisis pertinente es la región y no la lengua.

El gráfico XI.19 deja ver la diferencia urbano / rural.

Gráfico XI.19 **Población hablante de lengua indígena urbana y rural en México 2005**

FUENTE: Conteo de Población 2005 México.

La población hablante de lengua indígena todavía es mayoritariamente rural, es decir, de acuerdo con el criterio censal mexicano, residen en localidades con menos de 2.500 habitantes. Como corresponde a poblaciones tan pequeñas, su ocupación se concentra en las actividades del campo, ya sea como productores campesionos independientes (los más) o como trabajadores asalariados (los menos). Como es de esperar, la proporción de bilingües en las localidades urbanas (92%) es mayor que en las rurales. Pero aún en éstas, el bilingüismo es bastante elevado (82%). Además de que, como hemos visto, el monolingüismo en lengua indígena tiende a concentrarse en grupos de mayor edad.

Por ello resulta un tanto incongruente que el tratamiento o atención de las lenguas indígenas en el México actual responda a la lógica de que hablar otra lengua significa no entender español, con lo cual los indígenas bilingües suelen quedar fuera de los supuestos beneficios de los pogramas indigenistas. Los problemas que plantea la diversidad lingüística indígena son de otro tipo. Sin embargo, las inercias ideológicas del indigenismo mexicano tienden a reproducir un perfil indígena que quizás existió en los años cincuenta, pero que ya no refleja a la población indígena actual.

El gráfico XI.20 siguientes muestra el bilingüismo entre la población hablante de lengua indígena en el Distrito Federal y en el estado de Guerrero. Como puede apreciarse, el bilingüismo es más alto en el Distrito Federal, pero lo que más resalta es la casi inexistencia de monolingües (excepto en los extremos), en contraste con Guerrero, donde los monolingües representan una proporción todavía considerable. Ambas son los extremos en entidades con una población indígena considerable: en el Distrito Federal, 118.424 hablantes registrados en 2005 y 247.200 individuos en hogares con jefe de familia o cónyuge hablante de lengua indígena. En Guerrero, los números respectivos son 383.427 hablantes y 526.791 individuos en hogares indígenas.

Gráfico XI.20 **Bilingüismo en el Distrito Federal y en el estado de Guerrero por grupos de edad**

FUENTE: Conteo de Población 2005

FOTO: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Los pueblos indígenas mesoamericanos desarrollaron un original sistema de escritura que alcanzó su mayor desarrollo entre los mayas del período clásico (100 d.C. – 900 d.C.). Era una escritura de tipo logo-silábica. En el momento de la Conquista se practicaba una escritura un tanto simplificada, con menos fonetismo que el sistema de escritura mesoamericano previo, que se encuentra en los códices aztecas y mixtecos que se han preservado.

Desde los primeros años de la Colonia, los misioneros comenzaron a escribir las lenguas indígenas con el alfabeto latino. Perduran todavía numerosos trabajos que dan muestra de ello. Durante décadas convivieron los dos sistemas de escritura, pero progresivamente la escritura mesoamericana fue quedando en desuso, y al paso del tiempo también la escritura alfabética de las lenguas indígenas fue abandonada. Hacia principios del siglo XIX la escritura de lenguas indígenas, bajo cualquier medio, prácticamente había desaparecido.

Hacia 1940 renace el interés por escribir las lenguas indígenas, ahora con fines educativos. Si bien la idea era elaborar formas de escritura alfabética, el enfoque era muy distinto al de los frailes de la Colonia. Ahora, equipados con la técnica del análisis lingüístico, se procuró acercarse lo más posible al ideal del "prinicipio fonémico" de acuerdo con el cual, cada fonema de la lengua debe representarse por una letra. Esto significa que si bien las letras utilizadas son las del alfabeto latino, el inventario de letras refleja la estructura propia de la lengua, favoreciendo así la alfabetización en lenguas indígenas.

Actualmente existen propuestas de escritura alfabética para prácticamente todas las lenguas indígenas de México. De hecho, usualmente hay más de una propuesta por lengua, lo que ha conducido a agrias disputas acerca del alfabeto a utilizar. Por lo regular, las diferencias provienen de alguna de las siguientes situaciones:

- Discrepancias en la interpretación del análisis fonológico;
- Diferencias fonéticas o fonológicas entre variantes de una misma lengua;
- Una escritura común es percibida como amenaza a la identidad y la autonomía de las comunidades; y
- Competencia entre organizaciones o instituciones para difundir su propuesta.

Ha habido varios intentos por superar los desacuerdos. Por ejemplo, para el caso del zapoteco, varias organizaciones indígenas, junto con numerosas autoridades municipales acordaron lo que vino a conocerse como "alfabeto unificado". Lo que se hizo fue agrupar todos los fonos o fonemas percibidos como distintos por los hablantes de diversas variedades del idioma y asignar una letra a cada uno de ellos. De esta manera, cada variedad se escribe como se habla, pero utilizando la misma relación fonoletra, con la intención de facilitar la comprensión entre variantes, tal como parece ser el caso. Lo importante de esta estrategia es que respeta la identidad de cada comunidad, a la vez que comparten un mismo alfabeto.

Sin embargo, las propuestas de alfabetos y de normas ortográficas suelen estar asociadas al objetivo que se persigue con la escritura en lenguas indígenas. Así, vemos que diferentes instituciones tienen propuestas distintas de acuerdo con sus propósitos. El cuadro XI.37 muestra solamente unas pocas instituciones de entre las cada vez más numerosas dependencias públicas, no gubernamentales y privadas que recurren a la escritura en lenguas indígenas.

Cuadro XI.37 **Objetivos de la escritura por institución**

INSTITUCIÓN	OBJETIVO PRINCIPAL	DETALLE
Instituto Lingüístico de Verano	Traducción de la Biblia y alfabetización	Un alfabeto específico para cada variante o dialecto, a fin de maximizar la comprensión.
Dirección General de Educación Indígena	Estandarización para fines educativos	Compromiso entre variante nativa de los niños para mayor comprensión y normas estándar para todas las escuelas con la misma lengua para funcionar como una comunidad de comunicación.
Dirección General de Culturas Populares e Indígenas	Promoción de la escritura y la lectura	Mayor interés en la difusión de las obras de autores indígenas, por lo que se utilizan las convenciones de cada escritor.
Escritores en Lenguas Indígenas, Asociación Civil	Difusión de literatura en lenguas indígenas	Cada escritor tiene libertad de seguir las convenciones ortográficas que considere más adecuadas. En los hechos funcionan como ejemplo de buena escritura.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe

EDUCACIÓN

La educación ha sido uno de los sectores principales para la atención de las lenguas indígenas. Desde 1939 se postuló la conveniencia de una educación bilingüe (en una modalidad transicional) para la población indígena, aunque no sería sino en 1951 cuando se pondría en práctica en San Cristóbal de la Casas, en Chiapas, en el primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista fundado en 1948. Desde mediados de la década de los noventa del siglo pasado se ha venido instaurando una perspectiva intercultural en la educación. Desafortunadamente, esa perspectiva se ha concentrado en la oferta educativa para la población indígena, con poca penetración en la educación general.

En realidad, tanto la perspectiva iniciada en 1951 como el actual enfoque intercultural, forman parte de una serie de estrategias y políticas indigenistas que han tenido relativamente poco efecto para la población indígena, en comparación con los cambios generados por las fuerzas económicas y políticas estructurales en curso en cada etapa.

Cuadro XI.38 **Políticas sociales para los pueblos indígenas y su expresión en políticas lingüísticas**

PERIODO APROXIMADO	TIPO DE POLÍTICA	DIAGNÓSTICO BÁSICO	TRATAMIENTO PROPUESTO	POLÍTICA LINGÜÍSTICA
1870 - 1910	Asimilación racial	Las razas y culturas indígenas son inferiores y deben ser sustituidas por la cultura hispana.	Desaparición de los pueblos indígenas por medio de la asimilación racial y cultural.	Supresión de las lenguas indígenas y castellanización compulsiva.
1921 - 1940	Incorporación cultural	La ignorancia y el atraso cultural son la causa de la marginación.	Educación castellanizadora pública y gratuita para las comunidades indígenas.	Exclusión de las lenguas indígenas de los ámbitos públicos y castellanización directa en la educación escolarizada.
1950 - 1970	Integración social y económica	La situación de pobreza de los pueblos indígenas se debe a la marginación social y económica resultante de relaciones de dominación excluyentes del proceso de modernización nacional.	Integrar a los pueblos indígenas a los procesos de desarrollo social y económico. Para ello deben adaptarse mediante un proceso gradual de cambio cultural dirigido hacia la cultura nacional.	Tolerancia de las lenguas indígenas en los ámbitos comunitarios y familiares Castellanización indirecta (transicional) con el apoyo de intermediarios culturales.
1975 - 1990	Descolonización cultural	La condición de los indígenas es consecuencia de una integración subordinada a valores y objetivos externos, en la forma de un colonialismo interno.	El desarrollo de los indígenas debe darse dentro de su marco cultural: debe satisfacer lo que ellos consideran sus necesidades, con medios de organización y distribución adecuados a su organización social e institucional.	Mantenimiento de las lenguas como construcción histórica y cultural colectiva de los pueblos indígenas, la cual debería ser la base para un desarrollo autónomo (descolonizado) y propio. Se propone una política de bilingüismo con el español como lengua nacional y la lengua indígena a nivel comunitario para garantizar su reproducción cultural. Política de educación bilingüe y bicultural.
1992 en adelante	Pluralismo nacional	Los derechos y beneficios sociales no se pueden ejercer sin derechos políticos que los aseguren.	Ampliación de derechos culturales y políticos.	Política de pluralismo lingüístico. Ampliación de funciones comunicativas públicas. Derechos lingüísticos explícitos. Regulación explícita de la posición legal y social de las lenguas en ámbitos institucionales y circunscripciones geográficas específicas. Política educativa intercultural.

FUENTE: Ernesto Díaz Couder. Multilingüismo y Estado Nacional en México, en preparación.

Los periodos indican fechas aproximadas en que cada tipo de política ha sido predominante. Sin embargo, cada tipo de política se traslapa con las otras. De hecho, actualmente cargamos con inercias de todos esos tipos de políticas en las concepciones populares o no especializadas sobre los pueblos indígenas. Los tipos de políticas indican tendencias ideales prevalecientes en cada época, sin que ello signifique homogeneidad o consenso total, ni por tanto una aplicación consistente de cada tipo de política.

En 1964 se transfirió a la Secretaría de Educación Pública la responsabilidad de la educación de la población indígena. Hasta la actualidad (2008), la Federación mantiene la autoridad normativa mediante la Dirección General de Educación Indígena. En 1964 el Servicio de Promotores Indígenas Bilingües contaba con alrededor de trecientos promotores. Para el ciclo escolar 2002-2003, el número de maestros del subsistema de Educación Indígena era 51.831. El crecimiento ha sido enorme.

Cuadro XI.39 **Centros escolares, alumnos y docentes por nivel educativo**

NIVEL EDUCATIVO	CENTROS	ALUMNOS	DOCENTES
Educación Inicial	2.316*	62.330*	-
Educación Preescolar	9.408*	382.036*	17.349*
Educación Primaria	9.881*	838.683*	37.656*
Multigrado	6.991[1]	374.283[1]	15.888[1]
Completa	2.058[1]	450.831[1]	19.256[1]
Total	**21.605**	**1.283.049**	**55.005**

Fuente: 1 Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2002-2003
* Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2007-2008

Aproximadamente tanto niños como niñas asisten a la escuela en igual proporción.

Cuadro XI.40 **Niños y niñas atendidos por nivel educativo**

NIVEL EDUCATIVO	NIÑOS		NIÑAS		TOTAL
	ABS.	%	ABS.	%	
Educación Inicial	25.817	49,7	26.094	50,3	51.911
Educación Preescolar	149.797	50,3	148.213	49,7	298.010
Educación Primaria	423.169	51.3	401.945	48,7	825.114
Total	**598.783**	**51,0**	**576.252**	**49,0**	**1.175.035**

Fuente: Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2002-2003.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

La atención se concentra en las entidades con mayor población indígena. Cinco de los 32 estados dan cuenta de cerca de 70% de los alumnos indígenas atendidos por el subsistema de educación indígena.

Gráfico XI.21 **Alumnos indígenas por estado, ciclo escolar 2002-2003**

FUENTE: Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2002-2003.

De igual manera las lenguas con más hablantes son las que aportan mayor número de alumnos. Las cinco lenguas mayoritarias contribuyen con el 56% de los alumnos indígenas atendidos. Aunque llama la atención que el zapoteco, con una población considerablemente mayor a la de tseltal, solamente constituye el 4,1% de los alumnos en tanto que los tseltales son el 9, 6%.

Los grupos lingüísticos minoritarios carecen por lo regular de oferta educativa en sus lenguas por parte del sector público. Ello hace a esas lenguas aún más vulnerables a la desaparición, ya que carecen de los apoyos mínimos.

Cuadro XI. 41 **Alumnos atendidos por lengua**

LENGUA	ALUMNOS	%
Náhuatl	265.553	21,7
Mixteco	117.347	9,6
Tseltal	113.960	9,3
Tzotzil	91.296	7,5
Zapoteco	50.250	4,1
Hñahñu	43.445	3,6
Otras Lenguas	630.481	51,6
Nacional	**1.221.120**	**100,0**

FUENTE: Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2007-2008.

A pesar del considerable avance en términos de cobertura, la calidad de la educación es todavía muy cuestionable. Incluso la calidad de la infraestructura deja todavía que desear. Pese a los esfuerzos de la Dirección General de Educación Indígena, el uso de las lenguas indígenas como vehículo de instrucción aún está muy lejos de ser una práctica habitual. El uso del español como única lengua de instrucción es, por mucho, predominante. Todavía son mayoría los maestros bilingües que no pueden leer y escribir en su lengua, lo que dificulta considerablemente el uso de ésta en la instrucción. Desafortunadamente, no contamos con cifras al respecto para tener una idea precisa. De hecho, una valoración actualizada y confiable de la distribución de los docentes y su dominio oral y escrito de sus idiomas es una tarea que hasta la fecha no ha sido posible concretar.

A esto hay que agregar algunas dificultades para mantener en una localidad a maestros hablantes de la lengua de sus alumnos, ya sea por necesidades personales de los mismos docentes, acuerdos sindicales que permiten negociar la asignación de plazas docentes, o simplemente la insuficiencia de maestros hablantes de una lengua determinada.

La formación docente de los maestros del subsistema de educación indígena todavía está a la zaga del magisterio no indígena, a pesar de avances considerables al respecto.

Cuadro XI.42 **Perfil profesional de docentes indígenas de primaria, ciclo escolar 2002-2003**

PERFIL PROFESIONAL	DOCENTES	%
Primaria incompleta	3	0,0
Primaria terminada	32	0,1
Secundaria incompleta	47	0,1
Secundaria terminada	958	2,7
Profesional técnico	53	0,2
Bachillerato incompleto	644	1,8
Bachillerato terminado	6.048	17,2
Normal primaria incompleta	585	1,7
Normal primaria terminada	5.313	15,1
Normal superior incompleta	994	2,8
Normal superior pasante	946	2,7
Normal superior titulado	1.012	2,9
Licenciatura incompleta	8.061	22,9
Licenciatura pasante	7.817	22,2
Licenciatura titulado	1.909	5,4
Maestría incompleta	241	0,7
Maestría graduado	131	0,4
Doctorado incompleto	8	0,0
Doctorado graduado	0	0,0
Otros	66	0,2
Total	**34 868**	**100.0**

FUENTE: Dirección General de Educación Indígena, ciclo escolar 2002-2003.

Solamente 6,5% de los maestros indígenas de primaria cuenta con la licenciatura terminada o más. La oferta de programas para la formación de docentes indígenas se ha fortalecido con la apertura de Escuelas Normales Interculturales en varias regiones del país. Sin embargo, los egresados de estas Escuelas todavía no alcanzan un número que haga sentir su presencia. La mayoría de estas Normales han sido ideadas y son conducidas por indígenas.

En los últimos años la oferta educativa para la población indígena ha superado los límites de la educación básica para llegar al nivel superior. En 1979, el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia abrió un Programa de Formación de Etnolingüística con nivel de licenciatura exclusivo para indígenas, que cerró en 1987 luego de dos promociones, y la Universidad Pedagógica Nacional comenzó una Licenciatura en Educación Indígena en 1982, exclusiva para maestros indígenas en servicio y que aún funciona. El primer programa de posgrado para indígenas fue la Maestría en Lingüística Indoamericana del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, que inició en 1990 y continúa hasta ahora como uno de los mejores programas de lingüística del país.

Pero estos dos programas tienen propósitos muy específicos—formación de docentes y de lingüistas. En 2001 inició uno de los proyectos más ambiciosos: las Universidades Interculturales. Estas nuevas instituciones tienen el propósito de fomentar el arraigo de las poblaciones indígenas en sus regiones mediante el desarrollo sustentable y el desarrollo de sus idiomas. Es un complejo proyecto del que interesa aquí señalar el énfasis en el desarrollo de las lenguas regionales. Son actualmente nueve Universidades distribuidas en otras tantas regiones y que abarcan poblaciones nahuas, totonacas, mazahuas, hñahñus, tzeltales, tsotsiles, mephas, yaqui, mayo, maya, p'urhépecha y ch'ol. Son programas recientes de los que aún no hay egresados, por lo que todavía no es posible conocer sus efectos (Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe 2006).

Existen además numerosos proyectos locales o comunitarios generados por ONG u otras organizaciones en casi todos los niveles educativos, algunos con éxito considerable, aunque la mayoría suele tener una duración más bien corta debido a su dependencia de las fuentes de financiamiento. La autosuficiencia es un factor esencial para la continuidad de los proyectos educativos. Pero además suelen estar diseñados para las condiciones específicas de las comunidades donde se aplican, por lo que difícilmente pueden ser replicados en otras regiones o comunidades. Esto sugiere que tal vez es necesaria una mayor flexibilidad curricular para adaptar los lineamientos educativos básicos a las condiciones locales.

En la década de los años noventa recibió gran impulso la creación literaria en lenguas indígenas, con la idea de que su cultivo artístico y literario estaría contribuyendo a

la preservación del patrimonio cultural de la nación, del cual son parte los idiomas originarios del país. Se instituyó entonces el Premio Nacional de Literatura Indígena y becas para escritores en lenguas indígenas como parte del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. La idea de ofrecer premios a escritores en lenguas indígenas se ha generalizado por regiones y estados, hasta en escuelas. Los resultados tienen claroscuros. Es loable la creación literaria en lengua indígena, pero generalmente tiene un uso suntuario y festivo, sin efecto en los hábitos verbales cotidianos. La publicación de literatura indígena también promueve a los escritores ejemplares fundamentales para la difusión de normas escritas, pero la lectura en lengua indígena todavía es una habilidad de muy pocos individuos y los estándares literarios difícilmente pueden ser criticados o mejorados.

Desde 1992 se reconoce en el plano constitucional la pluralidad cultural de la nación mexicana, pero fue a partir del año 2000 cuando se crearon nuevas instituciones para poner en funcionamiento tal reconocimiento. Así, surgió el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2003), la Dirección General de Educación Intercultural y Bilingüe (2001) y se sustituyó al Instituto Nacional Indigenista por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003). Además del sector educativo y cultural en niveles inferiores de la estructura administrativa de otros sectores del poder ejecutivo y judicial, han aparecido numerosas instancias con la misión de dar lugar, en sus respectivas áreas de responsabilidad, a enfoques interculturales en los que ocupa un lugar importante la atención a las lenguas indígenas.

Destaca la Dirección General de Medicina Tradicional e Intercultural en el sector de salud, pero hay iniciativas importantes también en el sector judicial. Nada se ha hecho todavía en el ámbito laboral y comercial, y muy poco en el de los medios de comunicación. Con excepción del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la presencia de las lenguas indígenas en los medios es mínima.

Aunque, como se ha mencionado antes y sobre todo en el ámbito judicial, suele entenderse la atención a las lenguas como atención a individuos incompetentes en español y no como el derecho de comunidades a utilizar su idioma (independientemente de su conocimiento del español) como pueblos constitutivos de la nación.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Cuadro XI.43 **Sistema de radiodifusoras culturales indigenistas**

RADIODIFUSORA	UBICACIÓN	LENGUAS	COBERTURA	INICIO
XEQIN La voz del Valle	San Quintín, Baja Californa	mixteco, triqui zapoteco, español	Baja California	1994
XEXPUJ La voz del corazón de la Selva	X'pujil, Calakmul, Campeche	maya, ch'ol, español	Campeche, Quintana Roo	1996
XECOPA La voz de los Vientos	Copainalá, Chiapas	zoque, tzotzil, español	Chiapas, Tabasco	1997
XEVFS La voz de la frontera sur	Las Margaritas, Chiapas	tojolabal, mame, tzeltal, tzoltzil, español	Chiapas, parte de Guatemala	1987
XETAR La voz de la Sierra Tarahumara	Guachochi, Chihuahua	tarahumara, tepehuano, español	Chihuahua, Sinaloa, Durango	1982
XEZV La voz de la Montaña	Tlapa, Guerrero	náhuatl, mixteco, tlapaneco, español	Guerrero, Oaxaca, Puebla	1979
XECARH La voz del Pueblo Hñahñu	Cardonal, Hidalgo	hñahñu, náhuatl, español	Hidalgo, Querétaro, San Luis Potosí, Veracruz	1998
XETUMI La voz Mazahua – Otomí	Zítácuaro, Michoacán	mazahua, hñahñu, español	Michoacán, México, Querétaro	1998
XEPUR La voz de los P'urhépecha	Cherán, Michoacán	p'urhépecha, español	Michoacán	1982
XEGLO La voz de la Sierra Juárez	Guelatao, Oaxaca	zapoteco, mixe, chinanteco, español	Oaxaca, Veracruz	1990
XEJMN La voz de los cuatro pueblos	Jesús María, Nayarit	cora, huicho, tepehuano, náhuatl, español	Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas	1992
XEOJN La voz de la Chinantla	San Lucas Ojitlán, Oaxaca	mazateco, cuicateco, chinanteco, español	Oaxaca, Puebla, Veracruz	1991
XEJAM La voz de la Costa Chica	Jamiltepec, Oaxaca	mixteco, amuzgo, chatino, español	Oaxaca, Guerrero	1994
XETLA La voz de la Mixteca	Tlaxiaco, Oaxaca	mixteco, triqui, español	Oaxaca, Guerrero, Puebla	1982
XECTZ La voz de la Sierra Norte	Cuetzalan, Puebla	náhuatl, totonaco, español	Puebla, Hidalgo, Veracruz	1994
XENKA La voz del Gran Pueblo	F. Carrillo Puerto, Quintana Roo	maya, español	Quintana Roo	1999
XEANT La voz de las Huastecas	Tancanhuitz, San Luis Potosí	náhuatl, pame, huasteco y español	San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz, Querétaro	1990
XEETCH La voz de los tres ríos	Etchojoa, Sonora	mayo, yaqui, guarijío, español	Sonora, Sinaloa, Chihuahua	1996
XEZON La voz de la Sierra de Zongolica	Zongolica, Veracruz	náhuatl, español	Veracruz, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala	1991
XEPET La voz de los mayas	Peto, Yucatán	maya, español	Yucatán, Quintana Roo	1982

FUENTE: www.cdi.mx

PUNTOS CRÍTICOS E INFORMACIÓN ADICIONAL PARA EL PLANIFICADOR

LUCÍA VERDUGO Y ERNESTO DÍAZ COUDER

GUATEMALA

El panorama de vitalidad de las lenguas indígenas en Guatemala es sumamente complejo. El hecho de que las características étnicas y lingüísticas de la población converjan con los factores de desigualdad económica, social y educativa, aunados a otros aspectos de la problemática del racismo en la sociedad guatemalteca, presenta un escenario desalentador para la promoción del uso de las lenguas indígenas en los distintos ámbitos de la vida social. La urbanización, la migración interna y externa y el sistema educativo monolingüe y monocultural motivan el abandono de las lenguas indígenas a cambio del español o el inglés, en casos de migración hacia los países angloparlantes del norte. Las lenguas indígenas se ven constantemente amenazadas por las dinámicas de la vida moderna y las tendencias globalizantes. Para los hablantes de lenguas indígenas, la opción por la lengua oficial significa poder tener acceso a mejores condiciones de vida para ellos y para sus hijos. Con ese fuerte estímulo hacia la sobrevivencia, las razones étnicas de reivindicación o de pervivencia cultural van quedando debilitadas, y con ellas las esperanzas de que, en el largo o el mediano plazo, la identidad lingüística y la ampliación del uso de sus lenguas de origen ganen las batallas de los derechos lingüísticos y de la pluralidad cultural y lingüística. Aún así, la valoración de la lengua y la cultura están firmes en la conciencia de muchas familias indígenas, principalmente en las más informadas. Los abuelos y las abuelas inculcan a los jóvenes que continúen con sus formas de vida, que no dejen de ser lo que son, es decir, su identidad. Es notoria la presencia de una generación que va aproximadamente de veinte a treinta años de edad, que marca una brecha en la transmisión de la lengua materna indígena, lo cual se da sobre todo por el fuerte influjo de los medios de comunicación y los procesos de migración.

Ante tal panorama, es primordial realizar acciones conjuntas entre el Estado y la sociedad guatemalteca que contrarresten las amenazas ya mencionadas. Estas acciones podrían basarse en las siguientes recomendaciones:

Foto: Alberto Villafañe. *Antigua.*

1. Desde el año 2003 se publicó La ley de Idiomas Nacionales, Dto. 19-2003, pero hasta la fecha no se ha sancionado el reglamento de dicha ley por parte del organismo ejecutivo. No obstante, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y otras entidades de lucha por derechos lingüísticos y culturales que existen en el país ya han hecho propuestas sobre dicho tema. Derivado de la anterior situación, cabe recomendar la sanción y promulgación a la brevedad posible del Reglamento de la Ley de Idiomas Nacionales por parte del organismo ejecutivo.
2. La Ley de Idiomas Nacionales, Dto. 19-1003, establece claramente la obligatoriedad de los servidores públicos de hablar uno de los 24 idiomas indígenas que se utilizan en el país y que aquellos que actualmente son funcionarios del gobierno que no la hablen, tengan un tiempo perentorio para aprender el idioma indígena predominante en su región de trabajo. El Estado guatemalteco debe hacer los mejores esfuerzos para poner en práctica esta norma legal que está violando.
3. Los medios de comunicación social, tanto oficiales como privados, según la ley de idiomas nacionales, están también obligados a difundir toda clase de mensajes en los idiomas indígenas. El Estado, en este sentido, ha hecho hasta la fecha poco esfuerzo para lograr tal mandato, por lo que se recomienda también que se implemente esta obligación en los medios masivos escritos, radiales y televisivos.
4. El sistema educativo nacional no ha podido generalizar, hasta el momento, la enseñanza en y desde la lengua indígena en todos los niveles escolares; por lo tanto, debe hacer su mejor esfuerzo para incorporar a todas las lenguas indígenas en todo el sistema educativo en sus varios niveles.
5. Las empresas, tanto privadas como oficiales, deben incorporar el requisito de hablar una lengua indígena para optar por un puesto de trabajo, sobre todo en aquellos servicios que se prestan a población indígena, tanto de la capital como de los departamentos del país.

Foto: David Dennis / wikimedia.org

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN BELICE

La noción de que la identidad de Belice está asociada a la Colonia Británica y a las tradiciones afroamericanas de criollos y garífunas orienta fuertemente el papel de las lenguas en la nación. El inglés aparece así "naturalmente" como la lengua oficial de Belice. Es una consecuencia jurídica de su historia. El criollo, por su parte, es visto como efecto cultural del país. Es, por así decir, el habla nacional. Por una parte, mantiene el vínculo con la herencia inglesa; por otra, expresa el carácter local distintivo de Belice y, de manera más importante, constituye el medio de comunicación más generalizado, independientemente del origen étnico de los hablantes.

En contraste, el español, hablado por cerca de la mitad de la población, no es visto como un elemento de la identidad beliceña. En la década de los años ochenta del siglo XX, ingresaron unos treinta mil centroamericanos hispanohablantes que huían de la guerra, incrementando la población hablante de español. Este proceso dio origen a actitudes de rechazo y preocupación por parte de una comunidad que se considera de habla inglesa, actitudes que muestran a una sociedad que se ve a sí misma como anglófona.

Sin embargo, el español va afianzando su posición. En 1998 el español se incluyó como segunda lengua obligatoria en la secundaria, y en 2000 también se incluyó en la primaria y en la educación superior. Si bien esto no implica el reconocimiento de un estatuto formal para el español, sí reconoce la importancia de este idioma para la nación. Sin embargo, la instrumentación de su enseñanza enfrenta severas dificultades, ya que no existen suficientes profesores de español, ni tampoco se han construido los medios para formarlos. De manera informal, algunas escuelas utilizan el español como lengua de instrucción en poblaciones fronterizas con países hispanohablantes.

En este contexto, las lenguas indígenas mayas y el garífuna tienen un rol marginal, a pesar de los explícitos mensajes de aprecio por la diversidad cultural y lingüística.

Pero, por fortuna, las comunidades indígenas son día a día más conscientes de su identidad, y procuran cada vez más mantener o rescatar su herencia cultural y lingüística. No obstante, sus esfuerzos no pueden ir más allá de luchar por el mantenimiento de sus lenguas. Pensar en una "normalización" está todavía fuera del horizonte político y de sus posibilidades de gestión lingüística. Lograr la consolidación de una educación bilingüe que utilice y fortalezca sus idiomas es todavía una meta más bien lejana, a pesar de que en muchos otros países latinoamericanos hay avances sustanciales al respecto. Sin embargo, éste bien podría ser uno de los primeros objetivos a buscar en materia de política lingüística.

Foto: © Médecins Sans Frontières

PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA EN MÉXICO

Aunada a la diversidad tipológica de las lenguas indígenas, encontramos una gran diversidad de procesos socioculturales que han constituido un reto aún no resuelto para la planificación lingüística en la región.

Carecemos de información relevante y de buena calidad. Los únicos datos, si bien valiosos y útiles, provienen de sólo dos preguntas en los censos y conteos –¿habla lengua indígena?; en caso afirmativo, ¿cuál?–, cuyas respuestas, cruzadas de manera ingeniosa con otros datos –empleo, educación, salud, hogares– permiten inferir o sospechar los procesos sociales en curso. Pero hay cuestiones cruciales acerca de las cuales simplemente no tenemos información o ésta es muy dispersa: ¿para qué se usan las lenguas indígenas?, ¿cuándo se hablan?, ¿con quiénes se hablan?, ¿existe algún apego a ellas? Es decir, poco sabemos de las tendencias acerca de las prácticas sociales y comunicativas que se satisfacen con las lenguas indígenas. La información que tenemos al respecto proviene de estudios antropológicos en el nivel local o de pequeñas regiones. Por lo demás, tales estudios no son muy numerosos. En cualquier caso, estamos lejos de contar con información o indicadores estadísticos acerca del uso habitual de las lenguas indígenas.

Esto es fundamental, porque es en las prácticas sociales donde "viven" las lenguas. Si una lengua deja de ser vehículo de las prácticas sociales de una comunidad, no tiene posibilidades de subsistir, aun cuando existan individuos que sepan hablarla, simplemente porque no tendrán ocasión de utilizarla. Es lo que vemos entre la población hablante de lengua indígena allí donde las formas de vida campesina están siendo substituidas por ocupaciones y actividades más urbanas. La cuestión es, en palabras de Klaus Zimmermann, la siguiente: ¿es posible la supervivencia de las lenguas indígenas sin modernización social? Asumiendo que no es deseable el mantenimiento de las lenguas a costa de mantener sin cambio a las sociedades indígenas (es lo que sucede actualmente), la respuesta es negativa.

Existen procesos y condiciones estructurales que no han sido claramente identificados. En todo caso, los esfuerzos por fortalecer a las lenguas indígenas no han mejorado su uso habitual. Al contrario, el desplazamiento continúa a un ritmo preocupante, porque las estrategias suelen enfocarse en la enseñanza de las lenguas a los niños o en fomentar el aprecio por su legado lingüístico, pero muy poco en fortalecer las prácticas comunicativas en lengua indígena asociadas a la modernización social, de lo cual dependen tanto la valoración de las lenguas como la razón para mantenerlas.

Es necesario encontrar formas de desarrollo menos dañinas para las lenguas indígenas. De hecho, desarrollo con identidad era un eslogan reciente. Quizás el eslogan era bueno, no los programas. Estrategias de desarrollo que no fortalezcan la identidad y los idiomas indígenas, no son alternativa para los pueblos indígenas. La ya añeja idea de que el abandono de sus lenguas y culturas es el precio que deben pagar para salir de la pobreza no se sostiene ya. La pobreza continúa asolando a vastos sectores de la población no indígena, de manera que el abandono de las lenguas y culturas no garantiza movilidad social, lo más probable es que pasen a engrosar las filas de los pobres no indígenas, como de hecho está ocurriendo. Por el contrario, el abandono de sus idiomas y culturas supone renunciar a recursos para un desarrollo autónomo: redes de solidaridad, formas de organización social y valiosos conocimientos ancestrales y potenciales.

Finalmente, habría que encontrar procesos para propiciar una mayor inclusión de los proyectos etnopolíticos de los propios pueblos indígenas. Hasta ahora las formas de integración política de los pueblos indígenas a la nación mexicana (y el papel de sus idiomas en ella) han sido mayormente definidas en función de los intereses de un proyecto nacional que no los incluye. Avanzar hacia la construcción de una nación multicultural como reconoce la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos requiere integrar a los pueblos indígenas como parte constitutiva de la nación.

En forma esquemática los puntos críticos para el fortalecimiento de las lenguas indígenas en México son los siguientes:

1. Mantener el uso habitual de las lenguas:
   a. Con ello se fortalecería la Transmisión Intergeneracional
2. Sentar las bases para un uso institucional y público, lo que requiere:
   a. Estandarización. Normas convencionales para situaciones formales.
   b. Impulsar la formación de una comunidad de comunicación. Normas convencionales hacen posible el intercambio de información en un conjunto social, generando lo que se conoce como una "comunidad de comunicación"; ello fortalece, además, el sentido de pertenencia a esa comunidad.
3. Atender a los factores (económicos y políticos) *estructurales* que han minorizado y subordinado a las comunidades indígenas y sus idiomas, en lugar de sólo tratar de modificar actitudes y valores, como si el uso habitual de las lenguas indígenas fuera una cuestión del ámbito privado, como la libertad de conciencia.
4. Colaborar con los proyectos etnopolíticos de los propios pueblos indígenas:
   a. Apoyar el fortalecimiento de las identidades y comunidades por ellos "imaginadas".
   b. Fortalecer las organizaciones profesionales indígenas, permitiendo que sea el liderazgo y la intelectualidad indígena quienes vayan definiendo la agenda a seguir y tomen la responsabilidad directa de la gestión de los proyectos que atañen a sus lenguas.

Foto: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

BIBLIOGRAFÍA

ASPECTOS GENERALES

Campbell, L., T. Kaufman y T. C. Smith Stark. 1986. "Mesoamerica as a linguistic area". **Language**, vol. 62. 530-569.

Campbell, L. 1997. **American Indian languages: The historical linguistics of Native America.** Nueva York – Oxford: Oxford University Press.

Chapman, A.1984. Los hijos del copal y la candela: Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras. **América Indígena**, vol. XLIV, núm. 3 (julio-septiembre). 543-552.

Cohen, J. 2000. **Cooperation and community. Economy and society in Oaxaca.** Austin: University of Texas.

Duverger, Ch. 2007. **El primer mestizaje. Claves para entender el pasado mesoamericano**. México: Taurus – Conaculta – INAH / UNAM.

Good, C. 1988. **Haciendo la lucha: Arte y comercio nahuas de Guerrero**. México: FCE.

Kirchoff, P. 1943. "Mesoamérica". **Acta Americana,** vol. 1, núm. 1. 92-107. Esta publicación es difícil de encontrar actualmente pero el texto puede leerse en recopilaciones más recientes. Por ejemplo, la revista Dimensión Antropológica ofrece el texto en línea: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/

Lewis, M. P. 1993. "Real men don't speak Quiché: Quiché ethnicity, Kiche ethnic movement, K'iche' nationalism". **Language Problems and Language Planning,** vol. 17. 37-54.

Manrique, L. 1990. "Pasado y presente de las lenguas indígenas de México" en Garza Cuarón, B. (ed.), **Estudios de lingüística de España y México**. UNAM- México: Colmex. 387–420.

Nash, M. 1967. **Machine age Maya: The industrialization of a Guatemalan community.** Chicago y Londres: University of Chicago.

Rodríguez, M. C., P. Ortiz, M. D. Coe, R. A. Diehl, S. D. Houston, K. A. Taube y A. Delgado. 2006. "Oldest writing in the New World". **Science**, vol. 313 (septiembre).1610-1614.

Sauer, C. 1934. **Distribution of aboriginal languages of NW Mexico.** Berkeley: University of California.

Suárez, J. 1983. **Mesoamerican Indian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press. (Edición en español Jorge Suárez. 1995. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. México: CIESAS).

Warman, A. 2003. **Los indios mexicanos en el umbral del milenio**. México: FCE.

GUATEMALA

Camus, M. 2002. **Ser indígena en ciudad de Guatemala.** Guatemala: FLACSO.

Comisión de Oficialización de los Idiomas Indígenas de Guatemala. 1998. **Propuesta de Modalidad de Oficialización de los Idiomas Indígenas de Guatemala.** Guatemala: Edit. Nojib'sa.

Dávila, A. 2006 "¡Por una cultura de igualdad y pluralismo, contra el racismo y la discriminación!" en Vicepresidencia de la República de Guatemala (coord.). **Diagnóstico del racismo en Guatemala.** Guatemala: Serviprensa. 1-39.

Edwards, J. y D. Winkler 2004 "Capital humano, globalización y asimilación cultural: Un estudio aplicado a los Mayas de Guatemala" en D. Winkler y S. Cueto **Etnicidad, raza, género y educación en América Latina,** Washington: PREAL. 133-178. Disponible en http://www.preal.org

England, N. C. 1992. **Autonomía de los Idiomas Mayas: Historia e identidad, Rujkutamil, Ramaq'il, Rtzijob'al, Ri Mayab' Amaq'.** Guatemala: Editorial Cholsamj.

Instituto Nacional de Estadística. 2003. **Censos Nacionales XI de Población y VI de habitación 2002**, Guatemala.

Kaufman, T. 1974. **Idiomas de Mesoamérica**. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

Organización Negra Guatemalteca –ONEGUA- 1998. **Información General sobre Livingston y la Comunidad Garífuna.** www.inforpressca.com/livingston/diagnostico_garifuna.pdf

Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'. 1993. **Maya' Chii'. Los idiomas Mayas de Guatemala**. Guatemala: Editorial Cholsamaj.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD- (2005). **Informe de Desarrollo Humano.** Guatemala: Editorial Sur.

Raymundo, J. 2001. "La planificación lingüística y la educación bilingüe intercultural en Guatemala". **Boletín de Lingüística,** 87, Instituto de Lingüística y Educación. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. 2-6.

Richards, M. 2003. **Atlas Lingüístico de Guatemala**. Guatemala: Sepaz, UVG, URL, USAID.

Romero, W. 2006. "Los costos de la discriminación étnica en Guatemala" en Vicepresidencia de la República de Guatemala (coord.) **Diagnóstico del racismo en Guatemala**. Guatemala: Serviprensa. 69-94.

Rubio, F. 2004. "Educación en Guatemala – Situación y desafíos" en L.E. López y C. Rojas (eds.) **La EIB en América Latina bajo examen.** La Paz: Banco Mundial, Proeib Andes, Plural Editores. 185-252.

Salazar T., M. 2001. **Culturas e Interculturalidad de Guatemala.** Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar.

Sis Iboy, Nikte' M. J. 2007. "K'ichee' y Achi', ¿dos idiomas diferentes?". **Revista Voces** *2*, Nº 1. Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar. 101-134.

Sociedad de Geografía e Historia. 1958. **Descripción Geográfica y Moral de la Diócesis de Goathemala,** Tomo II. Guatemala.

Universidad Rafael Landívar. 2007. **Informe de investigación del universo vocabulario, temático y fonémico del idioma Xinka**. Guatemala.

Universidad Rafael Landívar. 1998. **Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los pueblos indígenas en Acuerdos de Paz** (3era. ed.) Guatemala: URL/IDIES

Sáenz de Tejada, S. 2006. "Diversidad étnica y acceso diferenciado a los servicios de salud y educación" en Vicepresidencia de la República de Guatemala (coord.) **Diagnóstico del racismo en Guatemala**. Guatemala: Serviprensa. 97-131.

BELICE

Bolland, O. Nigel. 1992. **Colonialismo y resistencia en Belice**. Grijalbo, México.

Cruz Allen, R. En preparación. **"**La identidad nacional y la educación Secundaria en Belice". Tesis de Maestría. México: UPN.

Duverger, Ch. 2007**. El primer mestizaje. Claves para entender el pasado mesoamericano**. México: Taurus / Conaculta / INAH / UNAM.

Gargallo, F. 2002. **Garífuna, Garínagu, Caribe**. México: Siglo XXI.

Hoebens, E. 2000. « Bileez kriol: Usos, desusos y abusos ». **Divers Cité Langues en ligne**. Vol. V. Disponible à http://www.teluq.uquebec.ca/diverscite

Izard, G. Herencia, movilización social e identidad entre los garífunas de Belice. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. (Inédito). Disponible en http://www.yorku.ca/hdrnet/images/uploaded/Izard_Gabriel.pdf

Mudarra Sánchez, C. 2007. "El español en Belice". En **El Español en el Mundo**. Instituto Cervantes, Madrid. Disponible en http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_06-07/pdf/paises_42.pdf

Porter W., M. 1981. **The Aztec, Maya, and their predecessors**. Nueva York: Academic Press.

Statistical Institute of Belize. http://www.statisticsbelize.org.bz/

Tun, R. F. 1995. "El problema lingüístico en Belice y su relación con la identidad nacional." Tesis de maestría UAM-Xochimilco, México.

MÉXICO

Aguirre Beltrán, G. 1988. "Formación de una teoría y una práctica indigenistas" en **Instituto Nacional Indigenista: 40 Años**. México: Instituto Nacional Indigenista. 11-40.

Arze Quintanilla, O. 1988. "Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental" en **Instituto Nacional Indigenista: 40 Años**. México: Instituto Nacional Indigenista, México. 41-80.

Bello, J. 2007. **Educación y pueblos excluidos.** México: Senado de la República - UNAM/FES Aragón - Miguel Ángel Porrúa.

Paoli, A. 2003. **Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales**. México: UAM.

CDI. 2005. **Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Informe 2003-2004.** México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

CDI. 2006. **Una nueva relación: Compromiso con los pueblos indígenas**. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Fondo de Cultura Económica, México.

Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. 2006. **Universidad Intercultural. Modelo Educativo**. México: CGEIB/SEP.

Coronado, G. 1987. **Persistencia lingüística y transformación social: Bilingüismo en la Mixteca Alta**. México: CIESAS.

De la Vega, S. 2001. **Índice de Desarrollo Social de los Pueblos Indígenas**. México: INI-PNUD.

DGEI. 1990. **Fundamentos para la modernización de la educación indígena**. México: DGEI-SEP.

Díaz Couder, E. 1990. "Comunidades y dialectos". **Papeles de la Casa Chata**, vol. 5, 29–39. (CIESAS, México).

———. 2008. "La reproducción social de las lenguas indígenas" en J. Bokser Liwerant y S.Velasco Cruz (eds.) **Identidad, sociedad y política.** México: UNAM. 397-424.

———. 1996. Ecología de la lengua zapoteca. En **Español y lenguas indoamericanas: Estudios y aplicaciones**. México: UAM-I. 233-268.

Embriz, A (ed.). 1993. **Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990.** México: Instituto Nacional Indigenista.

Fernández H., P. y G. Salas. 2001. **Comportamiento reproductivo de la población indígena.** México: Conapo.

Fernández H., P., A. Tuirán, M. Ordorica, G. Salas y Villagómez, R.M. Camarena y E. Serrano. 2006. **Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006.** México: CDI – PNUD.

Fuente, J. De la. 1964. **Educación, antropología y desarrollo de la comunidad**. Instituto Nacional Indigenista, México.

Gigante, E. 1995. Documento Base para Reunión sobre **Las políticas de los ministerios de educación para los pueblos indígenas de América Latina.** Querétaro: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, (OEI).

Gutiérrez C., N., M. Romero y S. Sarmiento (coords.) 2000. **Indigenismos. Reflexiones Críticas.** México: Instituto Nacional Indigenista.

Hernández, P. 2002. **Juu Kii'. Palabra Nuestra. Hacia la escritura del chinanteco de la Sierra Norte de Oaxaca.** Oaxaca: Fondo Editorial IEEPO.

Instituto Nacional Indigenista. 1998. **Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas, 1997**. México: INI – PNUD. **Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas, 2000**. (Primer Informe). México: INI – PNUD. **Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas, 2002**. (Segundo Informe). México: INI – PNUD.

Lartigue, F. y A. Quesnel (eds.). 2003. **Las dinámicas de la población indígena**. México: CIESAS - IRD.

Lezama, J. 1982. **México pluricultural: De la castellanización a la Educación Indígena Bilingüe Bicultural.** México: Joaquín Porrúa-Dirección General de Educación Indígena.

Nettle, D. y S. Romaine. 2000. **Vanishing voices. The extinction of the world´s languages**. Oxford: Oxford University Press.

Nettle, D. 1999. **Linguistc diversity**. Oxford: Oxford University Press.

Presidencia de la República. 2001. **Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2001-2006. Hacia una nueva relación con los pueblos indígenas el Estado y la Sociedad.** México: Instituto Nacional Indigenista.

Presidencia de la República. 2007. **Plan Nacional de Desarrollo, 2007-2012**. México: Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.

SEP. 2001. **Programa Nacional de Educación 2001-2006.** México: Secretaría de Educación Pública.

———. 2007. **Programa Nacional de Educación 2007-2012**. México: Secretaría de Educación Pública.

Serrano, E. (ed.). 2006. **Regiones indígenas de México**. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Smith Stark, Th. C. 1995. "El estado actual de los estudios de las lenguas mixtecanas y zapotecanas" en D. Bartholomew, Y. Lastra y L. Manrique (eds.), **Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México.** Quito: Ediciones Abya-Yala. 5-186.

Stavenhagen, R. 2000. **Conflictos étnicos y estado nacional.** México: Siglo XXI.

Towsend, W. C. 1974. **Hallaron una lengua común**. México: Secretaría de Educación Pública.

Varese, S. y E. Gigante (eds.). 1986. **Bases generales de la educación indígena.** México: DGEI-SEB-SEP.

Warman, A. 2003. **Los indios mexicanos en el umbral del milenio.** México: FCE.

Zimmermann, K. 1997. "Planificación de la identidad étnico-cultural y educación bilingüe para los amerindios" en J.C. Godenzzi y J. Calvo (eds.), **Multilingüismo y educación bilingüe en América y España**. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos. 31-52.

Zolla, C. y E. Zolla. 2004. **Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas.** México: UNAM.

Foto: Yves Picq. *Todos los Santos*. Guatemala.

Foto: Tomás Castelazo, *Sahuaro en flor* / wikimedia.org

OASISAMÉRICA

FUENTE: Elaboración de Ricardo Mirones, con el asesoramiento de José Luis Moctezuma.

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA ZAMARRÓN

ASPECTOS GENERALES

Desde el punto de vista arqueológico, secundado por la antropología social y la etnología, se han definido dos áreas culturales en lo que actualmente es la república mexicana. Por un lado, Mesoamérica, el área más estudiada, y por el otro, lo que se ha llamado Oasisamérica, conocida también como Aridoamérica, la Gran Chichimeca y el Gran Noroeste, en contraposición con el Gran Suroeste (de Estados Unidos), acuñado por la antropología norteamericana.

La diferencia entre estas dos áreas se ha basado en varios aspectos, de los cuales solamente mencionaremos algunos.

En primer lugar, la organización social, más compleja en el área mesoamericana.

El segundo elemento es el maíz, como parte del sistema económico y ritual de los grupos indígenas de lo que actualmente es el centro y sur de la república mexicana, mientras que en la otra zona este cultivo no tuvo el mismo peso en el sistema económico, aunque en algunos grupos sí ha sido un elemento ritual importante, sobre todo en los grupos serranos de la familia Yuto-nahua.

En tercer término está la matriz territorial y política en ambos espacios. El pueblo en el área del centro y sur de México, y la ranchería hacia el norte de México, caracterizada por no tener un centro político ni religioso y por una dispersión sin aparente estructura entre los solares en donde se encuentran las casas-habitación, además de no poseer una compleja estructura jerárquica en su sistema político y religioso.

Como región cultural, la franja norte de la república mexicana ha sido tradicionalmente considerada parte de Oasisamérica, aunque en realidad es un complejo sistema de culturas, lenguas y regiones que no presenta la homogeneidad de los principales elementos que caracteriza lo que se ha conocido como Mesoamérica. Sierras, desiertos, valles y costas forman parte de esta extensa y, muchas veces, agreste región, con sistemas lingüísticos, culturales, políticos y económicos muy diversos entre sí, al menos si nos basamos en la diversidad que significa la presencia de cuatro familias lingüísticas, sin relaciones genéticas cercanas, como sí sucede con la mayoría de las lenguas del área mesoamericana. Su complejidad y la poca investigación a la que han sido sujetas ha generado la idea de que forman parte de un mismo sistema cultural, situación que se ha venido modificando en los últimos lustros, gracias al trabajo de antropólogos, arqueólogos, lingüistas y otros estudiosos de las ciencias sociales, quienes han cuestionado las añejas afirmaciones sobre la forma en que se ha caracterizado esta heterogénea región.

Por otro lado, el contacto con grupos de lo que actualmente es la Unión Americana ha permitido comparar aspectos en común, sobre todo porque algunos de los grupos son binacionales, estando en su mayor parte ubicados en lo que se ha conocido, desde la perspectiva académica norteamericana, como el Gran Suroeste. Hay que recordar que varios de los estados fronterizos formaban parte del territorio mexicano hasta mediados del siglo XIX, precisamente donde se encuentran asentados grupos indígenas pertenecientes a las familias Yuto-nahua, también conocida como Yuto-azteca, y Yumana.

DEMOGRAFÍA

A lo largo de la historia de esta región, han sucedido varios acontecimientos que dieron como resultado la desaparición de varias lenguas y familias lingüísticas, de la época colonial a nuestros días. Al mismo tiempo, los aumentos y retrocesos en el número de hablantes de las lenguas habladas hasta el presente han modificado las estadísticas de cada grupo, por supuesto relacionadas con fenómenos sociolingüísticos de diverso tipo. Para el noroeste de México existen algunos datos del número de hablantes a la llegada de los españoles a esas regiones, si bien las epidemias diezmaron a los indígenas antes de los primeros contactos físicos con los europeos. Reff (1991) da algunas proyecciones sobre la cantidad de individuos de varios grupos de la región, algunos desaparecidos durante la época colonial.

Los pueblos Yaqui y Mayo eran los más numerosos, con aproximadamente sesenta mil miembros antes de la llegada de las epidemias y los españoles al noroeste de México. Otras sociedades emparentadas con estos dos grupos, conocidos como el pueblo Cahita, tenía una población de cuarenta mil integrantes, pero durante el periodo colonial cedió ante la presencia española y con el tiempo en su lugar de origen terminó por autonombrarse Mayo. El pueblo Tepehuano eran menos cuantioso, con un aproximado de veintiún mil hablantes antes de la época colonial. El pueblo Pima, como otros, vio disminuida sustancialmente su población, entre la llegada de los españoles a la Sierra Madre Occidental y el presente, de aproximadamente treinta y dos mil, diseminados en una amplia región, a 738 en 2005, estando ubicado en la actualidad en ambos lados de la sierra que divide los estados de Sonora y Chihuahua.

Por su parte, grupos muy grandes, como los ópatas, con unos setenta mil individuos antes del contacto, desaparecieron durante el siglo XIX, a pesar de que, por un error metodológico del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en la clasificación de las lenguas aparecieron hasta el censo de 2000 con cuatro hablantes diseminados en varias partes del territorio mexicano. En 1764 su población se estimaba en menos de 10% de los proyectados antes de la llegada de los españoles a su provincia. Otros grupos eran menos numerosos, como el pueblo Seri, el cual se ha caracterizado a lo largo de su historia por tener pocos hablantes (INEGI 2001).

Cuadro XII.1 **Pueblos indígenas en Oasisamérica**

PUEBLO	ETNÓNIMO	LENGUA
Seri	Comcáac (cmiique, singular)	cmiique iitom
Yaqui	Yoeme (yoemem, plural)	hiak nooki o yoem nooki
Mayo	Yoreme (yoremem, plural)	yorem nokki o mayo nokki
Gurijío	Guarijó, makurawe	guarijó, guarijío
Tarahumara	Rarámuri	rarómari raicha, ralámuli raicha, rarámari raicha
Pima	‘Ob	‘obnók, oob no’ok
Pápago	Tohono o’odham	tohono o’odham neo’ki
Tepehuano del norte	Odami	
Tepehuano del sureste	O’dam	
Tepehuano del suroeste	Au’dam	
Cora		rosaríitu, wachi’ hapwa, yaúhke’ena, chwisita’na, kwáaxa’ata, kwéimarusa’ana, muxata’ana y karáapa
Huichol	Wixárika	wixárika
Cucapá	Kuapac	koipai
Kiliwa		ko’lew
Paipai	Jaspuspai	jaspuspai
Ku’ahl	Ku’ahl	ku’ahl
Kumiai	Tipai	tipai

FUENTE: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008).

CULTURAS Y SOCIEDADES

Los pueblos indígenas de la región y las lenguas que hablan han estado ligados a las conformaciones regionales, nacionales, y hasta internacionales. Las sociedades de la sierra han experimentado cambios más lentos debido a su aparente aislamiento, mientras que los otros grupos han experimentado modificaciones más significativas debido a su cercana relación con poblaciones mayores y estar integrados a los medios de comunicación modernos. Sin embargo, han mantenido sus identidades y conservado, en mayor o menor medida, sus lenguas maternas.

El pueblo **Seri** es el único que nunca desarrolló la agricultura, debido a su ubicación en un medio geográfico por demás agreste, con una fuerte escasez de agua en su territorio, por lo que durante mucho tiempo fue pescador, cazador y recolector, hasta que el gobierno mexicano lo convirtió en sedentario, hacia la tercera década del siglo XX, al ubicarlo en dos comunidades pesqueras, Punta Chueca y El Desemboque. Su cultura y su lengua son totalmente diferentes a las del resto de los grupos indígenas de México, además de que, a pesar de los esfuerzos de algunos misioneros, nunca fue evangelizado por los curas de la Compañía de Jesús, como sucedió con la mayoría de los pueblos que hablaban lenguas de la familia Yuto-nahua del noroeste de México. La integración religiosa de parte del grupo se debió, en buena medida, a la presencia, desde mediados del siglo XX, de miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), lo que convirtió al protestantismo a un sector de los seris.

En términos lingüísticos, no hay una relación estrecha entre las características culturales y las lenguas que se hablan en el área Oasisamérica, ya que cuatro familias lingüísticas, muy diferentes entre sí, comparten ese espacio, además de las que desaparecieron sin dejar rastro. Una de ellas, la Yuto-nahua, tiene varios idiomas en la Unión Americana y uno en el área de Mesoamérica, el náhuatl, el más conocido y estudiado, y también el que tiene el mayor número de hablantes en México.

Foto: Luis Moctezuma Zamarrón, *Un maestro yaqui dando las gracias a los padrinos de bautizo*, Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008.

El pueblo **Kikapú** proviene de la región de los Grandes Lagos, y por ello sus características culturales están más emparentadas con otros grupos algonquinos que con los grupos de origen mexicano. Dada su localización geográfica y su movilidad hacia los Estados Unidos, nunca ha interactuado con grupos nativos de México, y sí en cambio con los que están ubicados del otro lado de la frontera, con quienes comparte algunos rasgos culturales ancestrales y otros de reciente incorporación, sobre todo con los que se han conocido como los grupos de pieles rojas. Sus danzas y rituales tienen relación con esos grupos, pero ninguna con los mexicanos, lo mismo que su sistema religioso, establecido con antelación a la llegada de los europeos al continente americano, mientras que la mayoría de los pueblos indígenas mexicanos desarrollaron un tipo de catolicismo a partir de la fusión de creencias católicas y elementos culturales precolombinos.

Los pueblos con lenguas de la familia Yumana de Baja California muestran rasgos culturales semejantes entre sí, pero muy diferentes del resto de los grupos de más al sur. A lo largo de su historia, han mostrado una densidad de población muy baja, conformando al mismo tiempo una red densa entre varios grupos. El terreno agreste en el que habitan no permite una agricultura a gran escala, y eso ha determinado formas de organización y producción propias de estas sociedades.

Entre varias de las lenguas de la familia lingüística Yumana hay una relación estrecha, mientras en la rama Sonorense de la familia Yuto-nahua hay varios grupos de lenguas emparentadas, como el grupo lingüístico Tepimano, al que pertenecen las lenguas pápago, pima y tepehuano del norte y del sur. Al grupo lingüístico Taracahita corresponden las lenguas tarahumara y guarijío, además de yaqui y mayo. A pesar de ser dos dialectos en términos del sistema lingüístico, por sus características sociolingüísticas y desarrollos socio-históricos, las lenguas yaqui y mayo han sido consideradas dos lenguas históricas, puesto que sus hablantes así lo reconocen, en función de pequeñas diferencias dialectales, y por tener territorios propios bien delimitados y estructuras sociales y políticas distintas; no así muchos de sus rasgos culturales, a raíz de compartir la misma matriz (Moctezuma y López 1991). Por su parte, la lengua guarijío está relacionada con las lenguas tarahumara y mayo, a partir de los vínculos que han establecido los hablantes de los dos dialectos principales, llamados del Río o de Sonora y de la Sierra o de Chihuahua. En el primer caso, hay algunos rasgos lingüísticos compartidos entre guarijíos y mayos, además de varios aspectos culturales en común, mientras en el segundo sucede lo mismo entre los llamados guarijíos y los tarahumaras que habitan el espacio limítrofe entre ambos grupos étnicos. Algo similar ocurre entre los pueblos **Tarahumara** y **Tepehuano del norte**, que al interactuar en espacios comunes han intercambiado algunos rasgos culturales. En los últimos años se ha señalado la presencia de varias lenguas tarahumaras. Valiñas (2001)

En general, las relaciones entre la sociedad nacional y los grupos indígenas del norte de México no han sido tan estrechas como más al sur. Las relaciones interétnicas han sido distantes y esto ha provocado ciertas particularidades en el tipo de mestizaje de la región. Lo que más caracteriza a los grupos de esta región es su alto grado de segregación; en varios casos han intervenido factores geográficos, como la ubicación de varios de ellos en las zonas serranas, de difícil acceso, o en el áspero desierto, aunque esto no significa que ocurra de manera determinista. Más bien, se debe a cómo han interactuado los grupos interétnicos y a su conocimiento y control del medio.

ha establecido al menos cinco lenguas tarahumaras. Por último, las lenguas cora y huichol pertenecen al grupo Corachol y están ubicadas físicamente en un área limítrofe entre Mesoamérica y Oasisamérica, por lo que presentan semejanzas con ambas zonas.

Por su parte, el pueblo **Tepehuano del sur** o de Durango presenta una semejanza lingüística con sus parientes del norte o de Chihuahua; sin embargo, la separación física y las relaciones con los pueblos **Cora** y **Huichol** trajeron consigo diferencias, no sólo lingüísticas –hasta constituirse dos lenguas distintas–, sino también en el plano cultural, conformando estos tres grupos un área conocida como el Gran Nayar. Los rasgos culturales de los pueblos Tepehuano del norte y Tepehuano del sur han ido de la mano con las áreas en donde se han ubicado, sobre todo a partir de la llegada de los españoles, quienes cortaron toda posibilidad de seguir conformando un solo grupo étnico y lingüístico. Aun así, estudiosos de las lenguas de la familia Tepimana (Shaul y Hill 1998) señalan el hecho de que este grupo representa una cadena de dialectos, cuyas variedades más extremas lo forman el pima, que se habla en Arizona, y el tepehuano del sur, ubicado en el sur de Durango y noroeste de Nayarit. El pueblo Tepehuano del sur comparte con los pueblos Cora y Huichol el ritual llamado "mitote", de pedido de lluvia, mientras el pueblo Tepehuano del norte coincide con el Tarahumara en un ritual llamado "tesgüinada", en el cual se emplea una bebida fermentada de maíz de nombre tesgüino.

Las sociedades regionales han establecido una barrera, que fluctúa entre lo socioeconómico y lo étnico, imponiendo una marcada distancia entre quienes pertenecen a un grupo étnico y los descendientes de blancos, criollos y mestizos, identificados por sus características físicas en muchas ocasiones. En la mayoría de los casos, los espacios territoriales están delimitados, no así entre el pueblo **Mayo** y los demás, quienes comparten las mismas localidades, lo cual constituye una de las razones de que el idioma de los autonombrados yoremem se haya ido perdiendo a pasos agigantados en las últimas décadas.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS

En la actualidad sobreviven las lenguas de cuatro familias lingüísticas: dos con una sola lengua, una con cinco y la mayor con diez.

El **seri** es una lengua independiente que anteriormente se había considerado como parte de la familia Hokana, en la que están incluidas las lenguas de la familia Yumana. También se la consideró emparentada con el tequistlateco o chontal de Oaxaca, ubicada a varios cientos de kilómetros de la región seri, pero los últimos estudios (Moser y Marlett 2005) concluyen que no tiene ninguna relación genética con alguna otra lengua conocida.

Las lenguas de la **familia Yumana** que se hablan en México tienen sus parientes cercanos en los estados de California y Arizona, en Estados Unidos. El grupo Delta-California incluye al cucapá y al kumiai, también conocido como diegueño en ese país, al que a su vez pertenece la variante conocida como cochimí. El grupo Pai está compuesto por el paipai, también conocido como akwa'ala, con lenguas emparentadas del otro lado de la frontera. A su vez, al grupo Kiliwa le corresponde únicamente la lengua del mismo nombre (Kendall 1983).

La **familia Yuto-nahua,** también conocida como Uto-azteca, es una de las más extendidas de América, ocupando un largo territorio, que se ubica en la frontera norte, en el estado de Utah –en Estados Unidos–, denominación dada por el nombre de los hablantes de ute, y en la frontera sur, en la república de El Salvador, país en el que se encuentran los hablantes de pipil. Dentro de la subfamilia sureña de esta familia se ubica la rama Sonorense, a la que pertenecen todas las lenguas de la demarcación analizada en este trabajo.

Varios grupos de estas familias son binacionales. El pueblo Cucapá habita el norte de Baja California y Sonora, además del suroeste de Arizona. El pueblo Pápago vio dividido su territorio a raíz de la conformación de la frontera entre Sonora y Arizona en el siglo XIX. Los menos viven en México; la mayoría, en algunas reservas de Arizona. El pueblo Yaqui se localiza en los ocho pueblos tradicionales del sur de Sonora y en algunos barrios de Hermosillo, en donde, por cierto, pocos hablan su lengua materna, aunque se reconocen como miembros del grupo étnico;

mientras dos comunidades en Arizona, Nuevo Pascua y Guadalupe, son producto de la diáspora de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando fueron perseguidos por el gobierno hasta casi exterminarlos, debido a su tenaz resistencia para defender con las armas su territorio ancestral y su organización política. Por último, una parte del pueblo Kikapú se ubicó, a mediados del siglo XIX, en El Nacimiento, municipio de Melchor Múzquiz, en el estado de Coahuila, a raíz de su apoyo al ejército mexicano para combatir a partidas de comanches, apaches y lipanes. Otros grupos se quedaron a radicar en Estados Unidos; su grupo mayoritario se localiza hoy día en la reserva de Shawnee, en el estado de Oklahoma, aunque a los radicados en México se les considera un grupo de Texas que ocupa por temporadas la reserva en Eagle Pass, Texas, en la frontera con Piedras Negras, Coahuila.

El kikapú es el único idioma no autóctono que se habla en el norte de México. Sus integrantes llegaron desde mediados del siglo XIX y su variante pertenece a la subfamilia Algonquina, de la familia Algida, emparentado cercanamente al fox y al sauk, lenguas que tienen sus orígenes en la región de los Grandes Lagos que dividen a Canadá de los Estados Unidos. Su lejana ubicación geográfica con respecto al resto de las lenguas mexicanas ha impedido el contacto con éstas, y en las últimas décadas ha recibido algunos préstamos léxicos del español y del inglés, con cuyos hablantes mantienen intercambios comunicativos muy frecuentes.

Foto: José Luis Moctezuma Zamarrón, *Fariseo con máscara, pascolas y venado*, El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007.

Gráfico XII.2 **Las familias lingüísticas en Oasisamérica**

FAMILIA	RAMA	GRUPO	SUBGRUPO	LENGUA	DIALECTO
YUTO-NAHUA	SONORENSE	TEPIMANO		TOHONO O'ODHAM o PÁPAGO	Huhuwosh
					Varios dialectos en Arizona
				PIMA BAJO	
				TEPEHUANO del NORTE	
				TEPEHUANO del SUR	del Sureste
					del Suroeste
		TARACAHÍTA	TARAHUMARANO	TARAHUMARA del OESTE	Varios dialectos y comunidades transicionales
				TARAHUMARA del NORTE	
				TARAHUMARA del CUMBRE	
				TARAHUMARA del CENTRO	
				TARAHUMARA del SUR	
				GUARIJÍO	Del Río
					De la Sierra
			CAHITA	YAQUI	
				MAYO	Del Valle de Sonora
					Del Valle de Sinaloa
					De la Sierra
		CORACHOL		CORA	
				HUICHOL	
YUMANA		DELTA-CALIFORNIA		CUCAPÁ	
				KUMIAI (DIEGUEÑO)	Kumiai
					Cochimí
		KILIWA		KILIWA	
		PAI		PAI PAI o AKWA'ALA	
SERIANA				SERI	
ÁLGICA	ALGONQUINA			KIKAPOO	

FUENTE: Moctezuma (2008).

LENGUAS

Como ya se mencionó arriba, de las cuatro familias lingüísticas del área Oasisamérica, dos están representadas por una sola lengua, seri y kikapú, mientras las familias Yumana y Yuto-nahua tienen varias lenguas.

El **seri** es una lengua independiente, cuyo número de hablantes no ha sido muy alto debido a las condiciones ecológicas de la zona en que se localiza su territorio tradicional: el desierto frente al mar, donde existe una severa escasez de agua que no permite desarrollar ningún tipo de agricultura.

aunque en realidad son muchos más de los que registran los censos oficiales, sin llegar a sumar más de mil.

La mayor parte de las lenguas que se hablan en el noroeste de México pertenece a la rama sonorense de la familia Yuto-nahua (Miller 1983a). Tres de ellas –**pápago**, **pima** y **mayo**– han visto disminuir sus hablantes de modo extraordinario, mientras otras han continuado procesos de desplazamiento de manera regular –el **guarijío**, el **yaqui** y el **tarahumara**–. En el **cora** se aprecia un aumento gradual de hablantes, y sólo dos, el huichol y

Un estimado de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) –antes Instituto Nacional Indigenista (INI)– indica el peligro en que están varias lenguas nativas, de acuerdo con su número de hablantes. De las 26 en todo el territorio mexicano, 10 corresponden al norte. Esta situación no es del todo cierta, ya que algunas lenguas que tienen pocos hablantes presentan ciertos rasgos de vitalidad, además de corresponder a comunidades que a lo largo de su historia se han caracterizado por ser pequeñas, por lo que el tamaño no es importante para su continuidad. Este es el caso de los pueblos Seri y Kikapú. Si bien poseen pocos hablantes, éstos han crecido de manera constante en los últimos años, además de que los niños siguen utilizándolas cotidianamente en su comunicación. El resto muestra claros signos de un fuerte desplazamiento, incluyendo a la lengua mayo, que sin ser tener pocos hablantes –alrededor de treinta y dos mil según el último conteo–, pocos niños la hablan en la actualidad, por lo que está en un serio riesgo de desaparecer si no ocurre algo extraordinario en los próximos años.

El **kikapú** pertenece a la familia Algonquina, que tiene sus orígenes en la región de los grandes lagos que separa a Canadá de los Estados Unidos. Desde su llegada a México, a mediados del siglo XIX, su población ha aumentado, aunque ello no se refleje en los datos oficiales. En éstos, su índice de crecimiento ha sido muy errático. Su gran movilidad y el hecho de ser considerados como una banda de Texas, –donde parte del grupo vive de manera permanente y otra de forma ocasional–, hacen difícil su contabilidad,

el tepehuano –reconocidos oficialmente como tepehuano de Chihuahua y de Durango hasta 2005, aunque lingüísticamente se lo ha considerado durante mucho tiempo como tepehuano del norte y del sur–, han aumentado sustancialmente sus hablantes a lo largo de los últimos lustros. El **pápago** o tohono o'odham se habla sobre todo en las reservas localizadas en Arizona, Estados Unidos –alrededor de 20 mil miembros–, mientras que en Sonora, México, ve disminuida su cantidad de hablantes.

Mapa XII.2 **Pueblos indígenas en Oasisamérica**

- Cochimi
- Cora
- Cucapá
- Guarijío
- Huichol
- Kikapu
- Kiliwa
- Ku'ahl
- Kumiai
- Mayo
- Pápago
- Pima
- Seri
- Tarahumara
- Tepehua
- Tepehuano del norte
- Tepehuano del sur
- Yaqui

FUENTE: Elaboración Fredy Valdivia con base en Atlas en DVD (2009).

Cuadro XII.3 **Lenguas indígenas del norte de México en los últimos censos y conteos**

	HABLANTES					
LENGUAS	1970	1980	1990	1995	2000	2005
ópata *			12	----	4	---
cochimí			148	113	82	34
kiliwa			41	44	52	36
cucapá			136	141	178	116
pápago		236	128	132	141	116
paipai			223	219	201	200
kumiai				172	161	264
pima		553	860	821	741	738
guarijío				1.609	1.671	1.648
yaqui	7.080	9.282	10.980	13.061	13.317	14.162
cora	6.242	12.240	11.223	14.017	16.410	17.086
tepehuano	5.617	17.802	18.469	22.651	25.544	31.681 (2.330)
tepehuano de Chihuahua				(6.178)		6.802
tepehuano de Durango				(19.366)		22.549
mayo	27.848	56.387	37.410	39.382	31.513	32.702
huichol	6.874	51.850	19.363	28.001	30.686	35.724
tarahumaras	25.479	62.419	54.431	62.555	75.545	75.371
seri		486	561	482	458	595
kikapú			232	339	138	157

* La lengua ópata desapareció a más tardar en el siglo XIX, pero como variante del pima, se la consideró hasta el censo de 2000.

FUENTE: Moctezuma (2008).

Una manera de observar los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüístico es por medio de los datos censales, analizados a partir de la consideración de los grupos por sexo y edad. La observación de esta dinámica nos remite a dos aspectos importantes: la variable de acuerdo con el número de mujeres y hombres que hablan la lengua indígena, así como la variable de los diferentes grupos de edad que permiten reconocer la continuidad de la transmisión de las lenguas indígenas a las generaciones más jóvenes o su gradual o abrupto desplazamiento, al comparar las cantidades entre los diferentes grupos de edad.

En cuanto a los grupos por sexo, no hay grandes diferencias entre las lenguas del norte de México. En el conteo de 2005, la mayoría presenta un porcentaje más alto de hombres, aunque la diferencia no es radical. Únicamente en algunos casos la distancia es muy marcada, como sucede entre los pápagos, con 80 hombres por sólo 36 mujeres. A su vez, el mayo muestra su debilidad en el uso de la lengua por parte de las mujeres, habiendo 18.037 hombres por 14.665 mujeres. En pocos casos las mujeres son más que los hombres, aunque la diferencia no es muy aguda, como entre los cucapás, con 51 hombres por 65 mujeres, los huicholes, con 17.702 del sexo masculino por 18.022

Foto: Alejandro Aguilar Zeleny. *Niños Cucapá en la escuela de Pozas de Arvizu*, Sonora, 2007.

del femenino, y los seris, con 284 varones por 311 mujeres. Las dos últimas lenguas tienen la característica de gozar de una fuerte vitalidad, sin importar su número de hablantes.

La variable por grupo de edad evidencia un mayor o menor desplazamiento o mantenimiento lingüístico en las lenguas de la región. En general, las lenguas con una tendencia al desplazamiento en favor del español presentan una menor cantidad de hablantes entre niños y adolescentes que en los rangos de mayor edad. Las lenguas más amenazadas muestran un descenso radical de su número de hablantes de menor edad.

Una de las características más importantes del uso de las lenguas del norte de México es la situación de peligro de desaparecer que se observa en varios grupos indígenas, sobre todo los más pequeños (Moctezuma 1991 y Garza Cuarón y Lastra 2000).

Poca investigación sociolingüística se ha hecho con lenguas del norte de México, en especial estudios de etnografía del habla. Algunas aportaciones dejan entrever la problemática del conflicto lingüístico, sobre todo lo concerniente a los espacios públicos ganados por el español, como la escuela, las organizaciones agrarias, las cooperativas pesqueras y ganaderas, las dependencias gubernamentales, así como los centros de salud. Mucho menos se ha hecho en torno a la dinámica del conflicto en la esfera privada. El trabajo de Moctezuma (2001) permite observar este fenómeno, al exhibir la arena de lucha en los espacios privados, para así hacer notar que la viabilidad de mantener una lengua se encuentra en ese ámbito de comunicación, como ocurre en el conflicto entre las lenguas yaqui y mayo frente al español.

Cuadro XII.4 **Población indígena por grupos decenales de edad en Oasisamérica**

PUEBLO	5 A 14	15 A 24	25 A 34	35 A 44	45 A 54	55 A 64	65 A 74	75 Y MÁS
Cochimí	2	6	7	2	5	4	5	3
Cora	5.722	3.786	2.673	1.961	1.314	960	412	258
Cucapá	16	18	23	19	20	11	8	1
Guarijío	409	336	233	213	175	128	92	62
Huichol	12.543	8.500	5.470	3.826	2.423	1.550	761	651
Kikapú	32	34	23	26	19	12	8	3
Kiliwa	2	12	4	6	8	1	3	0
Kumiai	38	41	58	41	37	24	18	7
Paipai	12	42	36	35	30	20	14	11
Pápago	4	12	25	18	21	20	11	5
Pima	142	139	136	103	85	72	44	17
Seri	141	108	125	110	60	32	11	8
Tarahumara	20.949	16.417	11.872	9.481	6.887	4.759	3.001	2.005
Tepehuano del norte	2.166	1.684	1.053	716	512	346	204	121
Tepehuano del sur	8.312	6.067	3.850	2.776	1.752	1.107	505	401
Yaqui	2.727	2.430	2.579	2.194	1.758	1.233	785	456
Mayo	1.039	2.331	3.784	5.404	6.375	6.203	4.554	3.012

FUENTE: INEGI (2006).

En cuanto a la vitalidad de las lenguas por su transmisión intergeneracional, las dinámicas son muy dispares, en ocasiones, incluso dentro de los grupos étnicos. Mientras algunas comunidades han permitido la continuidad del uso de la lengua y su transmisión a las siguientes generaciones, como ha ocurrido en los pueblos Huichol, Cora, Tepehuano, Seri y Kikapú, además de muchas comunidades del pueblo Tarahumara, en otros, el proceso va en contra de las lenguas indígenas, como entre los pueblos con lenguas de la familia Yumana: en el pueblo Pápago; en menor medida, en el pueblo Pima y, sobre todo, en el Mayo. A su vez, algunas rancherías de guarijíos mantienen más el uso de la lengua materna, mientras otras la están perdiendo rápidamente (Miller 1984). Por su parte, la mayoría de las comunidades tradicionales del pueblo Yaqui mantienen el uso de la lengua indígena, aun entre los niños, si bien poseen un alto grado de bilingüismo (Moctezuma 2004). Otras poblaciones, como Pótam y, sobre todo, Loma de Guamúchil, han seguido un proceso de agudo desplazamiento, similar al que mantienen sus vecinos mayos.

La educación bilingüe en el medio indígena no ha dado los resultados previstos, debido a varios factores, que van desde aquellos que tienen que ver con aspectos estructurales, sobre todo por los procesos de desplazamiento lingüístico que experimentan las lenguas indígenas –a raíz de una falta de políticas públicas en favor del uso de las lenguas en todos los ámbitos, especialmente en los públicos, aunque en los privados se hace más compleja la problemática–, hasta los de carácter pedagógico, con bajos niveles en la escolaridad de los maestros bilingües y la falta de materiales en lengua indígena –que refuercen la enseñanza de ésta y que nada tienen que hacer frente a los materiales en español y a las necesidades de aprendizaje de materias que únicamente se enseñan en esta lengua–, pasando por aspectos burocráticos, como el hecho de que maestros mayos den clases en las comunidades guarijíos, únicamente por pertenecer al sistema de educación bilingüe. Los egresados de este sistema no están capacitados para leer y escribir sus lenguas, como se supone que debería ser; tampoco para convertir su lengua nativa en el instrumento de comunicación cotidiana en diferentes instancias de gobierno en que interactúan, y mucho menos para escribir todo tipo de textos, tanto oficiales como de carácter privado.

Como ya se ha señalado, la educación bilingüe, ahora llamada intercultural bilingüe y anteriormente bilingüe-bicultural, no ha dado los resultados previstos, debido a varios aspectos que han jugado en contra de su desarrollo. Sin embargo, faltan estudios sociolingüísticos y pe-

Los alfabetos en lenguas indígenas tienen las mismas características que en el resto del país. A lo largo de la historia de la escritura ha habido varias propuestas en cada una de las lenguas de esta región, que por desgracia se continúan discutiendo hasta hoy día, sin lograr acuerdos que permitan la estandarización de los alfabetos, a pesar de algunos intentos para lograrlo, como la propuesta de Hagberg (2001) para la lengua mayo. Eso ha impedido pasar a niveles superiores de la escritura, como la elaboración de gramáticas didácticas, en donde sobresale únicamente la gramática didáctica del huichol (Iturrioz *et al.* 2001), única en su género, la cual busca llenar el vacío en tan importante actividad educativa. La escritura, por lo tanto, sigue siendo obra de unos cuantos hablantes, sobre todo los maestros bilingües y algunos escritores en lenguas indígenas.

dagógicos que analicen la problemática que experimenta uno de los espacios en donde se desarrolla con mayor intensidad el conflicto lingüístico. Tener claro cómo ha funcionado y los problemas que la aquejan, sería un buen principio para tratar de reformar la escuela en las comunidades indígenas.

A pesar de que algunas instituciones tienen entre sus funciones la promoción de las lenguas indígenas, como la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), la CDI, la Dirección General de Culturas Populares y, desde 2003, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), poco se ha logrado en favor de ellas. La Ley General de Derechos Lingüísticos busca dar un impulso a las lenguas indígenas, con medidas en su favor y la creación del INALI, aunque hasta la fecha, poco se ha podido hacer al respecto, puesto que es un trabajo titánico revertir la estigmatización que sufren las lenguas nativas y sus hablantes parte de la sociedad nacional y el Estado que la representa.

Entre los materiales en lenguas indígenas figuran los elaborados por la CDI (2005, 2006a y 2006b) sobre lenguas en riesgo de desaparecer, considerando la música tradicional y el método de Enrique Servín (2002) para aprender tarahumara.

Para concluir, el proceso de desplazamiento lingüístico ha traído un proceso, a veces gradual y en ocasiones abrupto, de pérdida de los usos y funciones de las lenguas indígenas. El crecimiento del bilingüismo y, sobre todo, del monolingüismo en español, ha creado una franja de miembros de los grupos étnicos que se consideran parte de esos grupos pero que ya no hablan la lengua nativa. Para considerar ambos sectores se ha incorporado el concepto de grupo etnolingüístico. En algunos momentos, el número de no hablantes supera al de aquellos que hablan la lengua, como en los mayos, grupo con tan solo 34,5% de personas que saben la lengua autóctona, ya que de 91.261 individuos, sólo 31.513 hablaban mayo, de acuerdo con el censo de 2000.

Foto: José Luis Moctezuma Zamarrón, *Maestro rezandero y sus cantoras yaquis,* panteón de Loma de Guamúchil, Cajeme, Estado Sonora, 2007.

POLÍTICAS INDIGENISTAS GUBERNAMENTALES

El norte de México ha sido un espacio de poco interés para desarrollar proyectos indigenistas, tal como se ha hecho en otros lugares del centro y sur del país. Sólo en algunos casos se han llevado a cabo políticas indigenistas de gran escala, principalmente en la Sierra Tarahumara, particularmente con los pueblos Rarámuri o Tarahumara (Stefani 1992), y en menor medida en el Gran Nayar, con el Tepehuano del sur y el Huichol. Otros proyectos gubernamentales han tenido presencia en esta región, pero sin tener grandes logros, como es la educación intercultural bilingüe o el apoyo a las comunidades indígenas por parte de la CDI, a través de sus centros coordinadores y de las radios indígenas. Sin embargo, en algunos casos se ha interrumpido la relación con estos organismos, como ocurrió en 1990, cuando los yaquis expulsaron de sus comunidades al INI y conformaron un programa interno para el manejo de los apoyos gubernamentales, puesto que percibían deficiencias en el manejo de los recursos por parte de la institución.

La problemática sociolingüística va de la mano con otros aspectos de índole socio-económica y política. La interrelación entre múltiples factores interactúa con las ideologías lingüísticas de los hablantes de diferentes comunidades de habla. En el norte de México, como resulta con la mayoría de los grupos étnicos del país, hay varios aspectos que han jugado un papel fundamental en el desarrollo sociocultural de los pueblos indígenas –que han interactuando cotidianamente con las instituciones del Estado mexicano y con los mestizos de las diversas regiones en donde han conformado sus comunidades–. El territorio ha sido uno de los más importantes factores de confrontación entre quienes han pretendido mantener sus

La conformación de ejidos y comunidades agrarias trajo consigo dos instituciones que rompieron con los sistemas tradicionales de uso de la tierra y organización de la producción. Por un lado, aparecieron lo comisariados ejidales y una forma de organización dominada por las autoridades agrarias. En algunos casos, como en la zona mayo, los ejidatarios mestizos dominaron los comisariados e impusieron el español como lengua de uso en las asambleas, lo cual provocó que en casi todas las comunidades indígenas predominara la utilización del español durante las asambleas, producto del monolingüismo en español de los funcionarios agrarios. Por otra parte, los créditos para la producción agrícola fueron manejados por el Banco de Crédito Ejidal y todo el proceso productivo estuvo a cargo de los llamados ingenieros de esa institución, sin que se obtuvieran resultados efectivos en el mejoramiento de los grupos indígenas que lo utilizaban, al mismo tiempo que incorporaban a los indígenas en el modelo económico promovido por el Estado mexicano e integraban el uso del español en todas las interacciones entre los funcionarios y técnicos del banco y los miembros de los grupos indígenas.

asentamientos primigenios y aquellos que los ven como fuente de explotación económica. La defensa de sus dominios tradicionales y los levantamientos armados llevados a cabo desde la época colonial han sido una constante de la mayoría de los grupos de la región. La lucha ha continuado en la etapa moderna, aunque ahora se realice mediante movimientos políticos, confrontando a los diferentes niveles de gobierno, ya sea municipal, estatal o federal. En la mayor parte de los casos, los antiguos territorios fueron mermados en favor de haciendas; minas; campos agrícolas, ganaderos, pesqueros y de compañías forestales, además del crecimiento de ciudades y otro tipo de poblaciones, dentro o alrededor de las zonas indígenas.

Los pueblos Yaqui y Mayo han perdido sus mejores terrenos agrícolas. Los productivos valles de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte pasaron a manos de no indígenas, y en la actualidad los espacios de cultivo, ya sean de propiedad comunal –como todo el territorio yaqui–, o ejidal –como en la mayoría de las formas de propiedad de los mayos–, están siendo rentados a propietarios particulares, en la mayoría de los casos, mestizos. Los tarahumaras, pimas y tepehuanos han padecido la sobreexplotación de sus bosques por parte de empresas que les dejan exiguas ganancias. Los yaquis y seris tienen serios problemas para pescar en sus áreas de pesca marina y, aunque los seris conservan la propiedad de la isla Tiburón, no la pueden habitar por haber sido decretada parque nacional, si bien en los últimos años parte del grupo se beneficia con los permisos de caza del borrego cimarrón. Por su parte, los pueblos Cora, Huichol y Guarijío luchan permanentemente por conservar sus antiguos territorios ante los intentos por reducir aún más sus propiedades. En cuanto a los pápagos y pueblos de lenguas de la familia Yumana, la falta de agua y la explotación de los mejores terrenos por parte de los mestizos ha puesto en serios aprietos la precaria economía de estos grupos.

Las sociedades regionales han mostrado permanentemente un rechazo a los grupos indígenas de la zona y a las lenguas que hablan. Desde su perspectiva, hablar una lengua indígena ha sido sinónimo de atraso social y económico. Su política social ha sido paternalista y ha tratado de integrar a los miembros de estos grupos a las esferas desarrolladas por los mestizos. Las escuelas han sido uno de los baluartes de las políticas públicas, empeñadas, supuestamente, en terminar con el atraso social y económico de estos grupos, al atribuir a su cultura y, sobre todo, a su lengua, su permanencia en el último nivel de la escala social. Ninguna lengua indígena tiene el mínimo prestigio, a pesar de la riqueza que representa y de los aportes a los diversos dialectos del español regional. Mucho menos consideran el valor simbólico y comunicativo que representa para los grupos indígenas.

Ahora bien, la condición económica de todos los grupos, a excepción de los kikapús en los últimos lustros, ha sido crítica a lo largo de su historia. La explotación de sus recursos naturales por parte de extraños; la imposibilidad de hacer producir sus tierras, por la descapitalización del campo, entre otras cosas; la utilidad de unos cuantos al aprovecharse de su fuerza de trabajo; la falta de empleos bien remunerados; la adquisición de sus productos a precios muy por debajo de aquellos a los que los venden los intermediarios que se los compran y el paternalismo del que han sido objeto por parte del Estado mexicano han sido algunos de los factores que ponen a estas comunidades en situación precaria, en la mayoría de los casos dentro de la franja de pobreza, y aun de pobreza extrema, como ocurre con amplios sectores de guarijíos, pimas y tarahumaras.

El pueblo Kikapú es el único que en los últimos años ha gozado de ciertos beneficios económicos, gracias a ser considerados sus miembros ciudadanos norteamericanos y percibir dividendos por las ganancias del casino que poseen en el estado de Texas. A su vez, algunos sectores de los seris han logrado ingresos extraordinarios debido a los permisos de caza en su territorio.

Evidentemente, su situación es muy complicada, y en esa medida las ideologías lingüísticas funcionan la mayoría de las veces en contra del mantenimiento de las lenguas indígenas. Sin embargo, hay algunos casos en que la segregación étnica ha permitido el mantenimiento de los idiomas nativos, como ha ocurrido con las lenguas cora, huichol, tepehuano y seri. En esos casos, el prestigio de la lengua autóctona les ha permitido sobrellevar un conflicto lingüístico por demás desigual.

REIVINDICACIONES INDÍGENAS

Las luchas más intensas de los indígenas de la región han sido fundamentalmente por el derecho a mantener su territorio tradicional. Todos los grupos tienen un largo historial de violencia por defender sus tierras ancestrales. Los levantamientos armados durante la época colonial y el nacimiento de la nación mexicana, durante el siglo XIX, además del cruento periodo revolucionario de principios del siglo XX, tuvieron como trasfondo las reivindicaciones agrarias de casi todos los grupos. En menor medida, ha habido otras demandas, que incluyen el respeto a su organización política y a sus ritos tradicionales. En los últimos años, han hecho requerimientos relacionados con otros aspectos, como su derecho a una mejor educación, el manejo interno de sus recursos naturales y avances en los sistemas de salud.

Foto: Alejandro Aguilar Zeleny, *Mujer seri hojeando un libro en el Desemboque,* Sonora, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

Cifuentes, B. y J. L. Moctezuma. 2006. "Mexican Indigenous Languages and the national censuses: 1970-2000" en M. Hidalgo (ed.) **Mexican Indigenous Languages at the Dawn of the 21st Century**. Berlin: Mouton de Gruyter (Serie: Contributions to the Sociology of Language). 191-245.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2005. **Lenguas Indígenas en riesgo. Seris**. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

———. 2006a. **Lenguas indígenas en riesgo. Kiliwas**. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

———. 2006b. **Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos**. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Garza, B. y Y. Lastra. 2000. "Lenguas en peligro de extinción en México" en R. H. Robins *et al.* (eds.) **Lenguas en peligro**. (Colección obra diversa). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 139-196.

Hagberg, L. 2001. "Mayo practical orthography" en J. L. Moctezuma y J. H. Hill (eds.) **Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica No. 438). 459-469.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 1997. **Conteo de población y vivienda de 1995.** México: INEGI.

———. 2001. **XII Censo general de población y vivienda**. México: INEGI.

———. 2006. **II conteo de población y vivienda**. México: INEGI.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. 2008. **Catálogo de lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas**. *Diario Oficial de la Federación,* 14 de enero de 2008. México.

Iturrioz, J. L., J. Ramírez y G. Pacheco. 2001. **Gramática didáctica del huichol, Volumen 1, Estructura fonológica y sistema de escritura**. **Función** 19 y 20. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Kendall, M. B. 1983. "Yuman Languages" en A. Ortiz (ed.) **Handbook of North American Indians, vol. 10, Southwest**. Washington D.C.: Smithsonian Institution. 4-12.

Miller, R. Wick. 1983a. "Uto-Aztecan languages" en A. Ortiz (ed.) **Handbook of North American Indians, vol. 10, Southwest**. Washington D.C.: Smithsonian Institution. 113-124.

———. 1984. "Situación sociolingüística de los guarijíos". **Memoria del VIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora**. Hermosillo, Sonora: Universidad de Sonora. 113-119.

Moctezuma, J. L. 1987. "El mayo: un idioma amenazado de muerte". **Nueva Antropología** 32. 55-64.

———. 1991. "Las lenguas indígenas del noroeste de México: pasado y presente" en D. Gutiérrez y J. Gutiérrez Tripp (eds.) **El noroeste de México, sus culturas étnicas**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 125-135.

———. 2001. **De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español**. México: Siglo XXI-El Colegio de Sinaloa.

———. 2004. "Conservar y revitalizar: consideraciones sobre la situación lingüística de yaquis y mayos". **Dimensión Antropológica**, año 11, vol. 30, enero-abril. 89-102.

———. 2008. "El devenir de las lenguas indígenas en el norte de México" en J. L. Sariego (ed.) **Retos de la antropología en el norte de México. Primer Coloquio Carl Lumholtz**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección ENAH-Chihuahua). 201-268.

Moctezuma, J. L. y G. López. 1991. "El yaqui y el mayo como lenguas históricas". **Noroeste de México**, 10. 79-84.

Moctezuma, J. L. y J. H. Hill (eds.). 2001. **Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica No. 438).

Moser, M. B. y S. A. Marlett (comps.). 2005. **Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíip Hac. Diccionario seri-español-inglés**. Hermosillo, Sonora: Plaza y Valdés-Secretaría de Educación y Cultura-Universidad de Sonora.

Servín, E. 2002. **Ralámuli Ra'ichábo! ¡Hablemos el tarahumar! Método audiovisual para el aprendizaje del idioma tarahumar**. Chichuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura (Colección Solar. Serie Horizontes).

Shaul, D. y J. H. Hill. 1998. "Tepimans, Yumans and other Hohokam". **American Antiquity**, 63. 375-396.

Reff, D. T. 1991. **Disease, depopulation and cultural change in Northwestern New Spain, 1518-1764.** Salt Lake City: University of Utah.

Stefani, P. 1992. "Escuela, educación y comunidad. Prácticas educativas en la tarahumara". **Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia**, núms. 29/30. 23-30.

Valiñas, L. 2001. "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara" en C. Molinari y E. Porras (coords.) **Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara**. Colección Obra Diversa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua. 105-125.

Foto: Cortesía Betsabée Romero

PUEBLOS Y LENGUAS INDÍGENAS TRANSNACIONALES

Foto: Eduardo Soteras, *Tren* / ruido photo- elfaro.net

LUIS ENRIQUE LÓPEZ

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas, en cuanto parte integral de la humanidad, han participado en los grandes cambios que han marcado el devenir del planeta. No obstante, y como resultado del proceso colonizador, en muchos sentidos todavía vigente, las sociedades amerindias han pasado casi cinco siglos en condición subalterna, siendo sus culturas y lenguas minorizadas y los portadores de ellas deliberadamente *invisibilizados.* Pese a ello, la lucha que dichos pueblos han protagonizado, sobre todo en los últimos años, y el mayor contacto que la era de la información y de la alta tecnología posibilita hoy han permitido su *visibilización* y, de manera particular, la comunicación e interacción entre pueblos. Al encontrarse hombres y mujeres indígenas provenientes de distintos países, ellos descubren que tienen en común más de lo que habían imaginado. De esta forma, se vuelven a experimentar situaciones similares a aquellas que tuvieron lugar incluso antes de la llegada de los europeos a América, cuando se daban intercambios comerciales entre individuos de pueblos diferentes que hablaban idiomas distintos. Cabe destacar al respecto que, en esas épocas, el plurilingüismo era mucho más frecuente que hoy en el mundo indoamericano y el ideal del monolingüismo no había aún echado raíces en estas tierras.

El reencuentro indígena contemporáneo permite establecer el carácter transnacional de sus poblaciones. También ha posibilitado descubrir las innumerables semejanzas existentes en cuanto a visión del mundo y prácticas sociales que, luego de quinientos años de contacto y conflicto con seres humanos y mundos diferentes, dan cuenta de una vieja raigambre y de una matriz civilizatoria singular. De este redescubrimiento se benefician, sobre todo, los líderes e intelectuales indígenas, quienes, por su quehacer, tienen más oportunidades de intercambio y de aprendizaje panindígena. Sin embargo, los derechos que se conquistan favorecen a todos e influyen en la percepción que ellos tienen de sí mismos.

Si bien la *visibilización* indígena es hoy mayor que antes en el plano continental, la persistencia de la condición colonial y la consecuente subalternidad que aún marcan la realidad amerindia determinan que la

gran mayoría de indígenas desconozca la existencia de otras sociedades y pueblos parecidos a ellos. No son muchos todavía los hombres y mujeres indígenas que han logrado construir conciencia de la dimensión actual de lo indígena, aun cuando compartan lenguas y culturas con otros hombres y mujeres como ellos que pueden habitar incluso en un mismo país. Ello ocurre aun cuando, por lo regular, se han superado los días en los que la hacienda se encargaba de prácticamente amurallar a los indígenas y de "protegerlos" del contacto con sus semejantes.

Los estados-nación latinoamericanos también hicieron lo propio desde su creación. Separaron a sociedades y a familias indígenas, convirtiendo a unos en miembros de un país y a sus parientes cercanos o lejanos en nacionales de otro, otorgándoles una identidad forzada y no necesariamente asumida ni autónomamente sentida por ellos. Lo cierto es que

EMIGRACIÓN INDÍGENA HACIA LOS ESTADOS UNIDOS Y ESPAÑA

A partir de la década de los noventa del siglo XX, las migraciones indígenas han trascendido las fronteras nacionales para dirigirse también hacia los Estados Unidos y hacia Europa.

Se calcula la presencia de al menos 500.000 indígenas latinoamericanos en Estados Unidos (Rubio 2006), aunque el Censo de Población de ese país registra aproximadamente 400.000 inmigrantes autoidentificados como "Hispanic American Indian" (Grieco y otros 2001), y algunos consideran que esta cifra podría incluso acercarse al millón, particularmente por el influjo periódico de indígenas de Guatemala y México (Pérez 2008). Por ejemplo, los pueblos indígenas representados en Estados Unidos son principalmente el maya, el mizteco, el triqui, el p'urhéphecha y el zapoteco (Huizar y Cerda 2004, referido en Pérez 2008).

Los principales puntos de atracción en Estados Unidos son: California, Carolina del Sur, Chicago, Florida, Illinois, Los Ángeles, Nueva Jersey, Nueva York, Oregon, San Diego, Texas y Washington (Cunningham y Alemán 2008). Hay además una gran cantidad de puntos rurales que sirven de atracción de migrantes indígenas en dicho país. Los principales mercados laborales en Estados Unidos son: el trabajo agrícola, el comercio informal, la maquila, los servicios básicos, las pequeñas empresas y la industria de la construcción (Ibíd.).

En Europa, la presencia indígena no es menor, particularmente en España, país al cual se han desplazado numerosos indígenas, provenientes sobre todo de Ecuador y Bolivia. Por ejemplo, en el municipio Vera en Almería, desde principios de la década del 2000, se registra a indígenas ecuatorianos saraguros como nuevos residentes (Cruz 2005). También ocurre lo mismo con ecuatorianos kichwa hablantes en distintas localidades urbanas y rurales españolas; en el campo los indígenas trabajan en la cosecha y en las ciudades en el comercio informal, el servicio doméstico, la industria de la construcción, pero también en la música y la venta de artesanías.

Por lo general, en los sitios de acogida se dan nuevas formas de organización social (asociaciones barriales o étnico-nacionales, apoyo mutuo, fortalecimiento de relaciones de parentesco, etc.) y factores socioculturales que contribuyen a fortalecer la identidad étnica de los migrantes, aunque no siempre el idioma, sobre todo entre las nuevas generaciones. No obstante, se reporta que en Los Ángeles, Estados Unidos hay una radioemisora con programas en idiomas indígenas (Cunningham y Alemán 2008).

hoy, un buen número de pueblos y sociedades indígenas tienen población a uno y otro lado de una frontera nacional. Ampliamente conocidos son, entre muchos otros, los casos de los aimaras (en cuatro países), los mayas (también en cuatro), los nahuas o náhuatles (en dos), los quechuas (en hasta siete), los tapietés (en tres) y los wayuus (en dos), pero también están los de los chortíes, los kunas o tules y los machineris (todos en dos países diferentes). En este atlas registramos un total de 108 pueblos indígenas transnacionales o pueblos separados por fronteras.

La separación fronteriza a la que aludimos genera o contribuye a la gestación de fenómenos socioculturales y sociolingüísticos de distinta índole. En muchos casos, las fronteras de los estados son artificiales, y los indígenas se mueven indistintamente entre un país y otro, tal vez porque mantengan en el subconsciente colectivo un sentido más am-

Foto: *"ADVERTENCIA: Si usted está ingresando a Estados Unidos sin presentarse con un Oficial de Inmigración, puede ser detenido y procesado por violación a las Leyes de Inmigración y Aduanas de EE.UU."*, wikimedia.org

plio de su territorio ancestral y de su condición transnacional. Así ocurre, por ejemplo, entre los aimaras de Bolivia, Chile y Perú, y también entre los wayuus de Colombia y Venezuela o entre los miskitos de Honduras y Nicaragua.

Otro aspecto importante relacionado con la cuestión fronteriza que refuerza el carácter transnacional de estos pueblos indígenas son los desplazamientos poblacionales (Cunningham y Alemán 2008), cada vez más frecuentes en la sociedad contemporánea. Tales movimientos incluyen también a poblaciones indígenas que atraviesan las fronteras nacionales. Los casos de los pueblos mayas separados por la actual frontera mexicano-guatemalteca son conocidos por la expulsión periódica de sus miembros hacia Estados Unidos, en busca de oportunidades laborales, por ejemplo. También lo son los de los guaraní hablantes y los quechua hablantes, paraguayos y bolivianos respectivamente, que se mueven entre sus lugares de origen y la ciudad de Buenos Aires, los mismos que han contribuido significativamente a la *visibilización* de lo indígena y al multilingüismo urbano de índole indígena en Argentina.

Un tercer elemento a tomar en cuenta es la creciente participación indígena en las economías de los países en los que habitan. Una de las formas en las que se manifiesta es la producción artesanal, basada en prácticas ancestrales de creación de artefactos de cerámica, madera, cuero, textiles y otros materiales, hoy muy demandados en distintos mercados del mundo (Cunningham y Alemán 2008). Otra contribución económica indígena son las remesas de los migrantes desde los lugares en los que trabajan hacia sus comunidades y países de origen (*ibid.*).

El comercio de artesanías lleva hoy a mujeres y hombres indígenas a distintos lugares de comercialización, incluso a sitios lejanos, como Estados Unidos y Europa, lugares en los que es ya común ver, por ejemplo, a comerciantes kichwas de Otavalo, Ecuador. En sus desplazamientos temporales los kichwas ecuatorianos llevan, con los productos que venden, su vestimenta, su música y sus lenguas, elementos culturales que les permiten no sólo mayor *visibilización* en el extranjero, sino que también les facilitan la comercialización de sus productos y sobre todo el intercambio y la comunicación interétnicas. Cuando los desplazamientos de estos mercaderes indígenas tienen lugar en América Latina, tales contactos, como en el periodo prehispánico, conllevan también intercambio cultural y el traslado de productos artesanales de un territorio indígena a otro. Por su parte, muchos indígenas generan remesas enviadas al país de origen que inciden de manera significativa en el Producto Interno Bruto (PIB). Conocidos ampliamente son, por ejemplo, los casos de los mayas que contribuyen de este modo con el desarrollo económico de Guatemala y México, o el de los quechuas y aimaras que así participan en la economía de Bolivia y Ecuador.

Los dos procesos socioeconómicos aquí referidos acarrean nuevas situaciones sociolingüísticas que es menester analizar, sobre todo por sus implicaciones para la educación, y por ello las consideramos de frontera, en cuanto los sujetos que las experimentan viven entre dos o más culturas, la propia y aquella que tienen que adoptar para sobrevivir (Cunningham y Alemán 2008), como es el caso de los indígenas en Estados Unidos o en España, o incluso en ciudades otrora reductos de la cultura hispánica, o europea en general, como Buenos Aires, Lima y Santiago de Chile. Esos nuevos espacios de interacción sociocultural, complejos multiculturales urbanos, agroindustriales o turísticos, implican, según algunos (García Linera 2003), la reconfiguración de la noción de territorio indígena, y además obligan a una lectura transnacional de las condiciones en las que vive la población indígena.

"/Conqwista / Gvaina Capac Inga / Candia, Español / Cay coritacho micunqui?" Es éste el oro que comes? / Este oro comemos, / en el Cuzco

Tomado de Guamán Poma de Ayala, F. (1616?)1992. El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI. 343.

Unidad sobre la base de la complementariedad

La hegemonía inca no intentó anular la existencia de los grandes señoríos étnicos porque sus estructuras socioeconómicas se apoyaban en ellos, como no suprimió [tampoco] sus particularidades.[…] Cada macroetnia conservó sus características regionales sin que, en ningún momento, el Estado cuzqueño procediera a anular sus singularidades. La única medida centralizadora […] fue la de la implantación de una misma lengua. […] Naturalmente la intención era facilitar el trato y la administración ante la pluralidad de idiomas y de dialectos locales, pero no podemos decir si en el intento existió una idea de cohesión [ni tampoco de uniformidad idiomática que fuera más allá de lo absolutamente necesario para los fines del Estado].

(Extracto tomado de Rostorowski 1988: 287).

DESPLAZAMIENTOS E INTERCAMBIOS ANCESTRALES

Al parecer, desde mucho antes de la Colonia, en América Indígena los contactos entre pueblos fueron frecuentes. Existen evidencias arqueológicas y lingüísticas del intercambio cultural y económico prehispánico. Por ejemplo, para Mesoamérica, se cuenta con referencias del intercambio *comercial* que tuvo lugar desde México hasta Nicaragua, región en la que se hablaba el náhuatl (recogidas en Cunningham y Alemán 2008). En su crónica, y sólo siete años después de la invasión de Tenochtitlán, Gonzalo Fernández de Oviedo (1992) comenta su encuentro en el lago Cocibolca o Lago de Nicaragua con un grupo de comerciantes provenientes del sur, que llevaban hacia México productos traídos de esos lugares. De Nicaragua se llevaban colorantes, plumas, tejidos de algodón y posiblemente chompipes o guajolotes o pavos; y de México, obsidiana y probablemente orfebrería en oro. Esta relación y comunicación comercial contribuyó al funcionamiento del náhuatl como lengua franca, y fue a través de esa lengua que se generó intercambio y conocimiento mutuo, y también, claro está, relaciones comerciales, pero de naturaleza distinta a las que hoy conocemos (Rostorowski 1988).

También se han descrito diferentes rutas para el intercambio *comercial* de los náhuatl "pochtecas" (mercaderes en la sociedad azteca), una de las cuales era marítima: iban a pie desde la ciudad de Tenochtitlán hasta llegar al mar, cerca de las costas de Oaxaca, y luego viajaban por mar hasta las costas de Nicaragua, atravesaban un pequeño trecho y entraban al lago Xolotlán, cruzaban el río Tipitapa, para después entrar al lago de Nicaragua (*ibid.*).

Menos gente enseña la lengua ancestral a sus hijos

La emigración es una de las principales causas de que las nuevas generaciones no hablen la lengua maya, asegura Juan Damaseno Sulub, jefe del sector de educación indígena, de la región Sotuta, México. Lamenta que los pequeños ya no hablen la lengua maya. Ante esa situación, expresa que el Sistema de Educación Indígena realiza un proyecto para inculcar lo maya desde preescolar. "Se les da clase bilingüe de manera oral y luego aprenden a escribirla, si sólo hablan maya se le enseña el castellano", expresa.

A falta de empleo en las comunidades rurales, los jefes de familia se ven obligados a viajar a las ciudades en busca de mejores oportunidades, pero por su lengua se lo dificulta, de modo que cuando retornan a su casa, evitan hablar el idioma con sus hijos, para que no tengan el mismo problema que pasaron. "Creen que lo maya es inferior al español, y que es signo de pobreza y discriminación, cuando es todo lo contrario, pues posee una gran riqueza cultural. Cuando se explica a los pequeños la grandeza de los conocimientos mayas, la situación cambia y es cuando ya no se avergüenzan de su origen", agrega. Sulub mencionó que es en las cabeceras de las comisarías donde cada vez hay menos gente que habla maya.

(Tomado de Mirna Cunningham y Carlos Alemán 2008)

El intercambio no sólo implicaba productos locales o únicamente mesoamericanos; tanto es así que se encontró en chontales de Nicaragua por lo menos un artefacto arqueológico elaborado en el Perú, y otro en la Isla de Ometepe, en el Lago de Nicaragua (Cunningham y Alemán 2008).

En esta comunicación e intercambio entre los pueblos amerindios predominaba la *comercialización* de productos –mediante el mecanismo del trueque–, pero posiblemente también el desarrollo de las artes, como el cuicatl (música y canto) y la cerámica (*ibid.*), así como el aspecto curativo o medicinal. De la misma manera se compartían divinidades, aunque con diferentes nombres: en Mesoamérica, el creador del universo, la serpiente emplumada, era Quetzalcóatl (León Portilla 1961), pero a la vez Kukulkan (Villa Roiz 1995), y también Gucumatz, como en el Popol Vuh (Tedlock 1985), y en los Andes, el ser creador era conocido como Pacha Kamaq, Apu Qun Tiqsi Wiraqucha (Rowstoroski 1988) o Bochica, dependiendo, claro está, del pueblo y de la lengua en cuestión.

De sur a norte, la comunicación no fue menos abundante. Además de los artefactos arqueológicos de presencia sudamericana en Mesoamérica, están los informes de Bartolomé Ruiz, piloto mayor de Pizarro, sobre la capacidad de navegación que tenían los marineros de Tumbes, desde lo que hoy es el Perú, con embarcaciones del tamaño de las carabelas utilizadas en el comercio colonial en las costas del Pacífico de América del Sur (Cunningham y Alemán 2008). Cuando él los encontró, se admiró de una enorme embarcación navegando en dirección norte, lo cual permite presumir la existencia de relaciones *comerciales* entre los Andes y Mesoamérica. Hay referencias en las crónicas sobre los chinchas, quienes habrían poseído hasta 100.000 embarcaciones que utilizaban para trasladarse hasta el Ecuador y lo que hoy es el sur de Panamá; también las hay sobre una expedición marítima de Tupac Yupanqui, quien habría navegado por noventa lunas o casi nueve meses (Rostorowski 1988). En el caso de los Andes, el trueque iba dirigido, en muchos casos, a la obtención de la concha *Spondylus*, o mullu, tanto para fines rituales como para la preparación de esculturas; en tales casos, los "mercaderes" de Chincha viajaban cientos de kilómetros por mar, para llevar el mullu hasta la costa sur de lo que es hoy Perú, y de allí hacia las montañas y el altiplano, realizando el *comercio*, "a modo de indios" (*cf.* Rowstorowski 1988: 209-211).

También se cuenta con evidencia lingüística, anterior al régimen inca (*cf.* Cerrón-Palomino 1985, 1987), de la difusión del quechua por un vasto territorio sudamericano de la mano del intercambio *comercial*, hecho aprovechado por los incas para la expansión de su dominio político y religioso sobre esos territorios. Los primeros cronistas que describieron la realidad sociocultural y política de los Andes meridionales dieron cuenta del papel de lengua franca que cumplía el quechua en el extenso territorio incaico, aunque en un régimen de complementariedad idiomática bajo el cual simultáneamente pervivían otras lenguas locales (Cerrón-Palomino 1987). También se refirieron al plurilingüismo vigente, y seguramente también a un verdadero multidialectalismo, recurriendo a la metáfora de una "selva de lenguas", realidad idiomática con la que ellos se encontraban con frecuencia y que les resultaba difícil comprender (de Acosta 1590).

Otro dato relevante recogido en las crónicas es el referido a la facilidad de encontrar en Panamá individuos versados en distintos idiomas a quienes entonces se los conocía como "lenguas"; ellos hablaban distintas lenguas y podían desempeñar el papel de traductores y de mediadores lingüístico-culturales en dife-

"/Conqvista / Atagvalpa Inga está en la civdad de Caxamarca en Sv trono, VSNO / Almagro / Pizarro / Fray Uisente / Felipe, yndio lengua / usno, aciento del Ynga / ciudad de Caxamarca / Se acienta Atagualpa Ynga en su trono"

Tomado de Guamán Poma de Ayala, F. (1616?)1992. El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI. 356.

rentes destinos de las expediciones de la Conquista (Cunningham y Alemán 2008). Por las observaciones sobre indígenas de diferentes pueblos en los lugares de intercambio *comercial*, como los tianguis o qhatus (Fernández de Oviedo 1992), es posible inferir que allí se encontraban individuos bilingües y plurilingües. Este multilingüismo es un claro indicador de las relaciones entre diferentes y a veces distantes pueblos.

La convivencia con pueblos y lenguas diferentes debe de haber facilitado la apropiación de la lengua castellana. Clásico para el mundo andino es el caso de Felipillo, el intérprete con el que viajó Pizarro hacia el Perú y a quien reclutó en Panamá. Versado en el castellano, aprendido del contacto con los conquistadores, y en una o más variantes del quechua, este intérprete prehispánico medió en las relaciones iniciales entre el cura Valverde, Pizarro y Almagro y el Inca Atahualpa en Cajamarca, en los prolegómenos de la destrucción del Tawantinsuyu o Estado incásico (Rostorowski 1988).

Pero los contactos idiomáticos prehispánicos no se debieron únicamente al intercambio *comercial* o trueque. También, por ejemplo, bajo el régimen incaico, hubo desplazamientos poblacionales forzados que contribuyeron a la consolidación de la presencia y del poder del Inca y que, a la vez, favorecieron la amplia difusión del quechua. Familias enteras eran trasladadas hacia los nuevos territorios para llevar no sólo la lengua, sino también la religión, la organización social y productiva, nuevas formas de administración territorial e, igualmente, otras nuevas manifestaciones culturales, como los conocimientos sobre prácticas medicinales y terapéuticas. En otros casos, se desplazaba a familias y comunidades completas difíciles de manejar con facilidad y se los insertaba en territorios de lengua diferente (Rostorowski 1988), contribuyendo

indirectamente a la consolidación de la realidad plurilingüe, aparentemente generalizada en las sociedades amerindias prehispánicas. También se trasladaba a población quechuahablante, así como a hablantes de aimara y de otras lenguas, a territorios en los que se hablaban idiomas diferentes, con fines de conquista, alianza estratégica o para afianzamiento de la política económica, religiosa y cultural incásica, para poblar territorios con población escasa y asegurar la producción necesaria, garantizar el *buen gobierno* y también vigilar las fronteras del Estado. Los mitmaqkuna, o desplazados, en casos superaban los dos mil (*ibid.*).

El plurilingüismo característico de las sociedades prehispánicas y que hoy sobrevive sobre todo en algunos reductos privilegiados de la Orinoquía y de la Amazonía (véanse los capítulos V y VI), fue objeto de planificación y tratamiento lingüístico sistemático durante los primeros siglos de la invasión europea, sobre todo dentro de las misiones jesuíticas. Por ejemplo, junto a la sedentarización de sociedades nómadas, a la enseñanza de oficios de distinta índole y al cultivo de la música y de otras artes europeas, en distintos lugares del continente las lenguas indígenas eran reducidas a la escritura, como ocurrió, por ejemplo, en las misiones jesuíticas de los actuales territorios de Paraguay y Argentina (*cf.* Meliá 1995). Por este medio, se impulsaron también procesos de transformación idiomática, mediante los cuales una lengua indígena asumía predominio sobre las demás habladas por los habitantes de una misma misión, hasta llegar a reemplazar a todas, proceso que a veces incidía en el surgimiento de nuevas lenguas que, sobre la base de las anteriores, permitiesen la comunicación fluida entre todos los miembros de la misión, facilitándose así el buen gobierno, como ocurrió, por ejemplo, en los territorios misionales chiquitanos en Bolivia (véase el capítulo IV).

LAS NUEVAS FRONTERAS NACIONALES

Durante el siglo XVIII, la adopción de los ideales liberales tempranos que tuvo lugar en las postrimerías del periodo colonial y el inicio del republicano trajo consigo la traslación a las Américas del ideal de Estado-nación, con la consecuente adopción de la ideología de la lengua y la cultura únicas como *vehiculadoras* del sentimiento nacional republicano (López 2008). Este hecho afectó sobremanera la situación de los indígenas, quienes durante la Colonia gozaron de algunas prerrogativas que les permitieron preservar determinados elementos de su cultura, y hasta algunas formas de organización social, con relativa autonomía, bajo la fórmula de organización del Estado español colonial. La separación entre una república de españoles y otra república de indios, establecida en varios territorios americanos, como los andinos y los mesoamericanos, posibilitó una relativa reproducción cultural y lingüística (Rostorowski 1988). Fue ese régimen, en muchos sentidos discriminador, el que irónicamente facilitó por varios siglos la pervivencia de las lenguas indígenas e incluso la expansión de algunas de ellas (como el aimara, el guaraní, el náhuatl, el puquina y el quechua), al ser consideradas como lenguas generales, en las labores, sobre todo evangelizadoras. El ordenamiento jurídico-territorial colonial de las dos repúblicas, en condiciones obvias de subalternidad, se asemeja en muchos sentidos al funcionamiento de las sociedades multiculturales contemporáneas en las cuales se toleran algunas diferencias culturales e idiomáticas, mientras un régimen económico uniforme se aplique para todos. En el caso colonial, los indígenas también podían usufructuar cierto grado de autonomía, mientras cumpliesen con los tributos que la Corona establecía.

El traslado acrítico de la concepción de Estado-nación, junto al hecho de que la independencia fue, en rigor, de y para los criollos, y en alguna medida también para los mestizos, determinó que la población indígena se viese irónicamente afectada al establecerse el régimen republicano y declararse la liberación de la opresión europea. Y es que, con la República, la legislación americana adoptó también el ideal europeo de la igualdad ante la ley (del cual estuvieron inicialmente excluidos los esclavos africanos y sus descendientes). Bajo su amparo, muchos criollos en el poder, o vinculados a él, ocuparon territorios reconocidos por la Corona como indígenas y comenzaron la expansión significativa de la hacienda, institución que también incidió en el establecimiento inicial de algunas fronteras nacionales.

Más adelante, las fronteras se modificarían, sea por el descubrimiento o por el auge que tuvo la explotación de distintos recursos naturales. Así, por ejemplo, ocurrió en la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870), entre Argentina, Brasil y Uruguay frente a Paraguay, o en la Guerra del Pacífico (1879-1890), entre Chile y Bolivia y Perú, o en la Guerra del Chaco (1932-1935), entre Paraguay y Bolivia. En la del Pacífico –cuyo origen fue la disputa de territorios ricos en salitre–, la contienda afectó seriamente a la población aimara, cuyo territorio ancestral pasó de estar dividido entre dos Estados (Bolivia y Perú), a fragmentarse más con la intervención de un tercero (Chile). Algo parecido sucedió como resultado de la Guerra del Chaco –motivada por el descubrimiento de yacimientos petrolíferos en la zona fronteriza paraguayo-boliviana–, que incidió en la fragmentación de territorios ancestrales guaraníes y en desplazamientos forzados de población guaraní hablante. En la Guerra de la Triple Alianza –generada por múltiples intereses económicos, incluidos los extracontinentales–, distintas sociedades indígenas fueron afectadas y sus territorios cercenados o divididos entre lo que hoy son Paraguay y Brasil o Paraguay y Argentina. Un dato adicional importante para la discusión indígena latinoamericana es el relativo al "redescubrimiento" de la condición indígena nacional, producto de la guerra, por parte de las élites de algunos de estos países, algo que ocurrió, por ejemplo, en Perú y en Bolivia, cuando hombres indígenas fueron enviados a la guerra a defender militarmente a "su" país, muchos de ellos sin siquiera hablar castellano o español, pasando así de su comunidad a la frontera.

En muchos casos, los actuales límites de los estados latinoamericanos son producto de guerras fronterizas en las que no se tomaba en cuenta la existencia de poblaciones indígenas. En el diferendo limítrofe entre Honduras y Nicaragua nunca se pensó en los miskitos de la frontera y en las poblaciones de las márgenes del Río Coco (Cunningham y Alemán 2008). Tampoco se hizo en el fallo de la Corte Internacional de Justicia de La Haya de octubre de 2007, pues al poner como línea fronteriza la media del río Coco (www.casaamerica.es/es/horizontes/mexico-y-centroamerica/la-sentencia-de-la-corte-de-la-haya) se olvidaron las consecuencias que esta repartición territorial tenía para la población indígena (Cunningham y Alemán 2008). Los hondureños, al tomar posesión del territorio, expulsaron a miles de miskitos de su antiguo territorio, y otros tantos fueron reclutados para vivir en campos de refugiados a uno u otro lado de la frontera (*ibid.*). Como la lengua no tuvo fronteras, la comunicación persistió entre las familias de ambos lados de la línea divisoria, pero se continúa persiguiendo como extranjero al que cruza el río para cultivar donde sus antepasados lo hicieron por siglos (*ibid.*).

Casos parecidos son los de la población de lengua jivaroana que habita en Ecuador y Perú, a cuyos integrantes incluso se los denomina shuar, achuar, achual, aguaruna, awajun, entre otros, dependiendo de qué lado de la frontera ocupen. A los indígenas de habla jivaroana les tocó además luchar, como ecuatorianos o como peruanos, en distintos momentos de la conflictiva historia fronteriza de estos dos países. Otros ejemplos de fronteras divisorias de un mismo pueblo o grupo de pueblos son también la mexicano-guatemalteca que separa al territorio lacandón en dos y que aísla a Yucatán del resto del territorio maya; la colombiano-venezolana que parcela territorio wayuu; la chileno-argentina que divide a población mapuche.

Un ejemplo actual que ilustra algunos de los problemas que afectan a los pueblos separados por fronteras es el del pueblo Awá, dividido por la frontera ecuatoriano-colombiana. En octubre de 2007, sus autoridades presentaron una denuncia ante la Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, a raíz de la intervención de grupos armados en la zona y por la construcción de nuevas carreteras que dividen aún más su territorio y debilitan las relaciones sociales y culturales entre familias separadas por la actual frontera (ONIC 2008). De igual manera, destacaron los hostigamientos, amenazas, desapariciones y asesinatos en diversos municipios de Nariño, y el hecho de que los awas se encuentran en medio de los distintos actores armados del conflicto; también se refirieron a las fumigaciones masivas con glifosato, en varias zonas, que afectan a 15 resguardos awa y a 12 eperara-

EL PUEBLO WAYUU

A pesar de la separación entre Colombia y Venezuela de su territorio ancestral –la Guajira–, los wayuus han mantenido relaciones variadas de intercambio desde tiempos inmemoriales, entre las que se encuentran también las familiares. "En este caso, la organización en clanes, dirigidos por las mujeres de mayor edad parece ser determinante en la forma de identificación de las personas y en la conservación de las lenguas" (Cunningham y Alemán 2008:14).

El bilingüismo castellano-wayuu que hoy caracteriza a la mayoría de la población wayuu no parece haber hecho mella en el uso de la lengua originaria que se mantiene viva y en desarrollo, reforzada sobre todo por la alta autoestima de sus hablantes y por el uso cotidiano que se hace de ella en los territorios indígenas, pero también fuera de ellos, en distintos ámbitos de uso y dominios sociolingüísticos. Fortalece esta situación que los wayuus de ambos lados de la frontera se vean a sí mismos como hermanos o parientes y cuando se encuentran se comuniquen en wayuu. Lo cierto es que el wayuu es usado espontáneamente, tanto en los ámbitos urbanos como en los rurales. Contribuye a ello que existan números importantes de maestros y maestras wayuu en Colombia y Venezuela, y que universidades de los dos países trabajen en el campo de la educación intercultural bilingüe. La Universidad de la Guajira, en Colombia, por ejemplo, ofrece una licenciatura en Etnoeducación, en la cual trabajan varios profesionales wayuu como docentes, y entre ellos algunos etnolingüistas.

GUÍA DEL MIGRANTE YUCATECO

Santos es un indígena de Oxkutzcab, poblado maya al sur de Yucatán, que desde 1988 vive en Chicago, donde hoy residen cerca de 15 mil mayas (cf. Motul 2007). Santos es un líder espiritual de su comunidad. Su presencia ha sido destacada en ``San Francisco Chronicle'', diario muy importante de California. Su figura ilustra la portada de la primera ``Guía del migrante yucateco'', que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México, en colaboración con el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán, ha preparado para informar a quien parte rumbo al norte.

La guía de 87 páginas informa sobre cómo sacar pasaporte y visa, hasta los riesgos que corren los migrantes que deciden irse de ``mojados'', contratar ``pollero'' y cruzar el Río Grande o el desierto de Arizona para llegar a donde viven sus paisanos. También se dan consejos de indumentaria -al desierto hay que ir bien cubierto- como de sueros y alimentos. De igual manera se ofrecen teléfonos de consulados y organizaciones de yucatecos en Chicago o California, y en general se da información sobre derechos y obligaciones de los migrantes mayas, ya que muchos no saben lo que enfrentarán, sobre todo considerando que la migración se da cada vez más entre adolescentes y jóvenes.

Lewin, investigador del INAH, explica que muchos esperan terminar la secundaria para salir. ``Incluso se da el fenómeno de que los papás les dicen que si no terminan la secundaria no se podrán ir. Migrar al norte se está convirtiendo en toda una motivación, por lo cual hay que informarles lo mejor posible. La mayor parte de la migración es de indocumentados'', informa un observador.

60% de los mayas que salen del país están en California. ``Nuestra estimación de mayas en el norte de California, es decir, en la bahía de San Francisco, es de 15 mil indígenas. En tanto en el área de Los Ángeles hay entre 30 y 50 mil yucatecos, entre mestizos y mayas'', precisa. De igual manera muchos se quedaron y se dedicaron a todos los oficios menores del turismo, desde meseros hasta mucamas. ``Esto, curiosamente, les dio como un entrenamiento. Ahí aprenden un poco de inglés, a hacer camas, preparar bebidas o hamburguesas. Todos esos oficios que luego irán a desempañar a Estados Unidos''.

(Tomado de Mirna Cunningham y Carlos Alemán 2008)

siapidara (*ibid.*). Por lo demás, la implementación de megaproyectos como los monocultivos de palma africana o de soya –ambos para la producción de aceite–, los proyectos hidroeléctricos, mineros e hidrocarburíferos, no sólo afectan a numerosos pueblos indígenas de la región, cercenando sus territorios ancestrales, sino que además violan acuerdos internacionales que, en reconocimiento de derechos fundamentales de los pueblos indígenas, exigen un consentimiento previo, libre e informado (*cf.* Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas).

La forzada separación fronteriza que aquí hemos presentado, la ideología cultural y lingüística asumida por el Estado-nación en América Latina, el papel asignado a la educación

y a la escuela en la construcción "nacional", los problemas producto del desentendimiento entre estados y pueblos indígenas y la incomprensión generalizada respecto del modo de ser y vivir indígenas afectan permanentemente, sino modifican y corroen, la autoidentificación étnica indígena. Hoy, en unos casos, prima más la identidad indígena que la nacional, pero en otros parece ser la segunda la que se impone. Así, un aimara puede verse a sí mismo más como chileno, boliviano o peruano que como aimara, mientras que tal vez un guaraní se considere más como guaraní que como argentino, boliviano, brasileño o paraguayo. Por cierto, son estas identidades nacionales impuestas desde temprana edad por el sistema escolar las que dificultan a menudo las alianzas transnacionales entre miembros de un mismo pueblo, o al menos de pueblos hermanados por la lengua y la cultura ancestrales.

El caso del pueblo Chuj que habita a ambos lados de la frontera mexicano-guatemalteca ejemplifica el efecto que ejerce sobre la identidad étnica y la vitalidad lingüística el pertenecer a un país u otro. La mayoría de los hablantes de chuj se encuentran al norte de Guatemala (entre cuarenta y cincuenta mil); los chujes en México son muchísimos menos, y el mayor número de ellos se concentra en La Trinitaria, en Chiapas (Córdova 2008). Ellos son hoy mexicanos, aunque un día llegaron de Guatemala, huyendo de la guerra interna que por treinta y seis años dividió a ese país (1960-1996). En la comunidad chuj de Tziscao, en México, todos los chujes son ya monolingües de castellano, y la lengua ancestral ha quedado relegada al papel de elemento simbólico-cultural que pertenece al pasado. Al parecer, incide en esta situación que el chuj sea visto como guatemalteco y que las políticas fronterizas enfaticen y reafirmen lo mexicano, reforzando además una posición antiguatemalteca (*ibid.*).

Foto: *Frontera Bolivia-Chile,* wikimedia.org

Es menester también tener presente que la conflictiva historia fronteriza de la región ha impedido la toma de conciencia por parte de los propios estados nacionales respecto del importante papel articulador que los pueblos indígenas podrían cumplir. Visto que los problemas de frontera son, en rigor, asunto de los criollos y de sus descendientes, y no necesariamente de los indígenas que habitan a uno y otro lado de los límites republicanos, la anhelada construcción regional latinoamericana se podría ver favorecida y fortalecida si los no indígenas cambiásemos la percepción que tenemos de las poblaciones indígenas de frontera, para, por medio de ellas, articular territorios y gente, en un momento en el cual todos los estados buscan superar

EL ALMA DE UN PUEBLO QUE SE RESISTE A MORIR

Los garífunas hablan la única lengua ancestral antillana que sobrevive en la región (Cunningham y Alemán 2008). El garinagu es un idioma de raíz Arawak y Caribe, que se ha desarrollado bajo la influencia del inglés y del castellano, además de remanentes de lenguas africanas que conforman su sustrato. El garinagu es por cierto una lengua criolla de matriz indígena que refleja la particular historia del pueblo que la habla en su trayectoria por el Caribe indígena.

En los distintos países en los que aún existen comunidades o familias garífunas (Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua), los garífunas han estado en contacto permanente con población creole hablante, hecho que ha contribuido a un bilingüismo generalizado y, en casos, incluso a la desaparición de su lengua. Como se ha afirmado, para el caso de Nicaragua: "La pérdida del idioma es una parte central del proceso global de desdibujamiento de la identidad garífuna" (Figueroa 1999:39). A ello contribuía que los garífunas en Nicaragua fueran "… despreciados racial y culturalmente" (*op. cit.*: 38), hecho que los llevó a "adquirir la lengua y costumbres de los creoles" (*Ibíd.*). A fines de los 70, "ninguna persona menor de treinta y cuatro años hablaba garífuna, los que podían hacerlo no lo hacían con regularidad y los ancianos lo hablaban en solitario y con una gran carga de nostalgia" (Davidson referido en Figueroa 1999).

Lo cierto es que, en el Caribe, los garífunas se destacan por su historia singular como pueblo, desde sus raíces africanas e indígenas, que se remontan al s. XVII, cuando encalló el barco que los trasladaba a América (Obando y otros 1999). Al naufragar en la Isla de San Vicente (cerca a Venezuela), ellos lograron su libertad. Su variado origen étnico y regional africano contribuyó a una situación sui generis en la isla, la misma que desde entonces se caracterizó por una marcada complejidad racial, cultural y lingüística, que incluía un importante componente indígena

los antagonismos del pasado y construir una integración y un mercado regional. Algunas iniciativas, aunque todavía iniciales, pueden potenciar esta nueva comprensión: los proyectos binacionales de índole lingüística y cultural en territorio awá, en aras de una educación intercultural bilingüe compartida por los educandos awá que habitan tanto en Colombia como en Ecuador, ofrecen posibilidades interesantes; el estatuto especial que se reconoce al guaraní en el Mercosur puede también contribuir a la integración económica y política de este bloque; si la Comunidad Andina viese al quechua y al aimara con otros ojos, también podría potenciarse el nuevo papel que los indígenas podrían desempeñar en una renovada integración latinoamericana que viese la diversidad histórica de nuestros países como posibilidad y recurso, antes que como problema. No nos olvidemos de la propia experiencia política indígena de articulación continental, que, desde la adversidad y la lucha por los derechos, avanza cada vez más hacia su integración continental. Recordemos que, hasta hace muy poco, distintos pueblos indígenas del continente estaban enfrentados por serias diferencias entre ellos e, incluso, por históricas guerras étnicas. Las organizaciones indígenas nacionales –como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o la

(Cunningham y Alemán 2008). La convivencia entre indígenas y africanos y las relaciones fluidas que se establecieron entre ellos lograron forjar una cultura, recuperando antiguos ritos africanos e indígenas y combinando diferentes formas de organización social, así como también una lengua que expresase esta nueva realidad.

"Después de su consolidación cultural, de auténtica factura americana, [y habiendo ya logrado crear su nueva y común lengua], huyeron a Roatán, Honduras, para de allí dispersarse, ya en tierra firme, por Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua. Hoy la diáspora garífuna se extiende más allá de Centro América y tiene centros en Nueva York, California, Managua y Puerto Limón en Costa Rica. Siempre mantienen el culto a los ancestros, la memoria de San Vicente y la presencia nostálgica de los lugares donde han vivido como pueblo y se ha desarrollado su cultura" (*op. cit.*: 15).

Hoy ellos mantienen la unidad de forma consistente, incluso recurriendo al Internet. "Con sitios como www.garinet.com y www.garifuna.com recurren a artículos sobre la vida cotidiana, la promoción turística, y ensayos escritos por garífunas que impulsan el orgullo por su identidad, costumbres y tradiciones. Esto les ha permitido organizarse, conocerse e intercambiar experiencias" (*Ibíd*).

Un aspecto importante de su articulación ha sido precisamente su deseo de recuperar y revitalizar el idioma gariganu, el cual ha sido proclamado Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad. La recuperación del garinagu en las regiones en las que esta lengua había dejado de hablarse se ha basado en la revitalización inicial de algunos rasgos de la cultura, como la música y la danza (Cunningham 2008). A esto contribuye que "La labores de siembra y pesca tienen sus nombres garífunas; la comunicación con los ancestros a través de los sueños se hace en garífuna; los cantos de curación son efectivos porque se cantan en garífuna" (Tomado de Figueroa 1999:39).

Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP), y las organizaciones regionales, como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y el Consejo Indígena Centroamericano (CICA), entre otros, cobijan hoy a representantes de distintos de estos pueblos y, por ello, nos dan lecciones respecto de la voluntad de superar distancias y enfrentamientos del pasado, en aras de un ideal común y desde una verdadera vocación política intercultural. Lecciones como éstas resultan fundamentales en un momento en el cual es también imperativo considerar a los pueblos indígenas como sociedades transnacionales.

Foto: Roger Amaral Scheridon, *Frontera Brasil-Uruguay*, wikimedia.org

LENGUAS Y PUEBLOS SEPARADOS

Muchos pueblos amerindios están divididos por las actuales fronteras nacionales. Esta situación se presenta a lo largo de toda América Latina, desde la Patagonia hasta el Río Bravo o Grande.

Cuadro XIII.1 **Ejemplos de lenguas y pueblos amerindios separados por fronteras nacionales**

ÁREA GEOGRÁFICA	LENGUA	PUEBLO	PAÍSES
Patagonia	mapudungún, mapuzungún	Mapuche	Argentina y Chile
Cuenca del Río Pilcomayo	wichí o weenhayek	Wichí o Weenhayek	Argentina y Bolivia
Chaco Boreal	guaraní	Guaraní	Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil
	ayoreo	Ayoreode	Bolivia y Paraguay
Andes	aimara o aymara	Aimara o Aymara	Bolivia, Chile, Perú
	quechua, inga, runa simi, kichwa, quichua	Quechua	Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador y Perú
Llanos costeros del Pacífico	kuna o tule	Kuna o Tule	Colombia y Panamá
Orinoquia	sikuani o hiwi	Tatuyo	Colombia y Venezuela
Amazonía	yanomami	Yanomami	Brasil y Venezuela
	machineri o manchineri	Machineri	Bolivia, Brasil y Perú
	awajún, shwar, achual, achuar, etc.	Awajún o Shwar	Ecuador y Perú
Istmo centroamericano	gonbe, ngobere	Gnobe	Costa Rica y Panamá
	tawahka, sumu-mayangna	Tawahka, Sumu-mayangna	Honduras y Nicaragua
Altiplano mesoamericano	chuj	Chuj	Guatemala y México
	náhuatl	Nahuatl	El Salvador y México
	chortí	Chortí	Guatemala y Honduras
Gran norte desértico de México	pápago u o'odham	Papago o Tono O'odham	México y Estados Unidos

Fuente: Elaboración propia, L.E. López.

Estos distan de ser los únicos casos de pueblos separados por fronteras. Como es de esperar, en muchos casos esta separación ha traído consecuencias para las lenguas que los hombres y mujeres de estos pueblos hablan. Las políticas lingüísticas en los países pueden diferir y las lenguas pueden, o no, usarse en la escuela; pero incluso cuando las políticas coinciden y la educación intercultural bilingüe es la modalidad favorecida por el Estado, los alfabetos y materiales educativos empleados a uno y otro lado de la frontera pueden diferir. Esto último ocurre, por ejemplo, con el pueblo Wichi o Weehayek, que recurre a alfabetos diferentes en Argentina y Bolivia, y donde los enfoques y materiales educativos entre un país y otro también difieren. Lo mismo sucede en el caso del quechua: si bien los alfabetos

de Bolivia y Perú coinciden, salvo en una grafía (j es h en Perú), en Ecuador la situación se agrava puesto que el alfabeto para el kichwa ecuatoriano se basa sobre todo en la escritura del castellano. Por ello, las familias kichwas que viven a lo largo del río Napo recurren a un alfabeto en Ecuador y a otro en Perú. Este hecho tiene implicaciones, no sólo para las lenguas y la percepción que sobre ellas desarrollan los hablantes, sino también para la construcción identitaria de los individuos que las hablan, pues las "diferencias" que a partir de la escritura se establecen entre un país y otro tienden a reforzar las identidades nacionales y a debilitar la autoidentificación con el pueblo en cuestión.

La situación antes descrita se complica cuando un mismo pueblo ha sido objeto de dos colonizaciones, o cuando las fronteras que lo separan son también fronteras entre dos lenguas de poder. Tal es el caso, por una parte, del miskito, y, por otra, del q'eqchi. En cuanto al miskito,

Foto: Eduardo Soteras / ruido photo- elfaro.net, *Suchiate.*

HOMBRES Y MUJERES LIBRES DE PUEBLOS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO

No son tan pocos como algunos madereros, periodistas, religiosos y estudiosos nos quieren hacer creer; […] migran por territorios extensos entre diferentes cuencas […] y otras regiones remotas de la Amazonía, cazando, pescando y recolectando los recursos dispersos de la selva exuberante y cruel; algunos de ellos habrían abandonado la agricultura, quizás huyendo de la agricultura, quizás huyendo de las correrías de la guerra del caucho […], no conocen el dinero, ni las cosas que el dinero compra […], no tienen inmunidad contra enfermedades comunes como la gripe; […] no deben tener vergüenza de su propia desnudez pues con sus pinturas corporales y otros adornos no están desnudos, por lo menos hasta que llegue alguien para enseñarles que sí lo están.

¿Cuál es el futuro de los indígenas aislados? Infelizmente no hay necesidad de consultar una bola de cristal para predecir el futuro de estos pueblos desconocidos. Basta observar las historias de las últimas décadas, del último siglo, de los últimos quinientos años. Guerra, colonización, explotación brutal y depredadora de los indígenas y los recursos naturales, aniquilamiento de la población nativa por epidemias, dislocación territorial y finalmente, para los que tienen suerte, los sobrevivientes, asimilación, humillación y marginación por debajo del último escalón de la sociedad. Mencionaremos a los Yora, habitantes temidos del Alto Manu que rechazaron a los invasores madereros, petroleros, misiones y hasta la propia Marina de Guerra del Perú, hasta 1985, fecha en que fueron contactados forzadamente como resultado conjunto de todos los mencionados invasores. Murió más de la mitad de la población en los primeros años de contacto. Hoy en día, los Yora viven a merced de los madereros que trabajan ilegalmente en su territorio, una Reserva del Estado que el Estado jamás defendió. Los Yora de hoy se llaman entre sí mismos con cariño y nostalgia ***wero yöshi, "fantasma",*** pues son los fantasmagóricos sobrevivientes de una tragedia humana olvidada en la selva peruana.
(Sheppard 2002)

cabe recordar que la Moskitia estuvo, primero, bajo poder de la Corona española y luego de la Corona inglesa, para pasar sólo a comienzos del siglo XX a formar parte de los estados hondureño y nicaragüense (Cunningham y Alemán 2008), período en cual la influencia norteamericana incidió también en favor de la presencia del inglés. A ello se debe que tanto en la Moskitia como en otras áreas de la Costa Atlántica de Centroamérica, en general, el inglés creole constituya una de las lenguas de mayor prestigio, hasta hace no mucho incluso por encima del castellano, la lengua más ampliamente utilizada en estos dos países.

En las comunidades del Caribe de Nicaragua y Honduras, los miskitos enfrentaron la colonización española desde 1502, y la inglesa de 1635 a 1894 (*ibid.*). Su lengua originaria asumió muchos vocablos del inglés; en algunas expresiones incluso se calcaron construcciones gramaticales inglesas, y se prestó la numeración para cantidades mayores a cinco en las transacciones corrientes, así como los nombres de algunos colores (*ibid.*). Con la llegada de los norteamericanos a finales del siglo XIX, y hasta mediados del siglo XX, el papel del inglés en esta región se reforzó, incorporándose a la lengua miskita vocablos relacionados con la mecánica automotriz, la minería, la pesca y la industria forestal. Muchos miskitos, por ejemplo, se hicieron mecánicos y fueron los principales agentes del inglés, aunque los vocablos ingleses se pasaban por el tamiz fonético de la lengua ancestral

(*ibid.*). Sólo en la segunda parte del siglo XX cobró más fuerza la influencia del castellano, del cual se tomaron muchos vocablos, incluso para el dominio doméstico. Si bien procesos como éstos son comunes en toda situación de contacto lingüístico y, por ende, comunes a todas las lenguas amerindias, cabe resaltar que en la Costa Caribe de Nicaragua, por efectos de la opresión idiomática, los calcos sintácticos y préstamos léxicos van en gradual detrimento de la lengua originaria, y, sobre todo, de la percepción que de la misma tienen sus hablantes.

El caso q'eqchi', en cambio, nos remite a un mismo pueblo, no sólo separado por dos fronteras nacionales, sino además por dos lenguas de prestigio también nacionales y, además, de cobertura internacional. Los que viven en Belice son bilingües de q'eqchi' e inglés, mientras que los que están en Guatemala lo son de q'eqchi' y castellano. En estos dos países, los procesos de contacto y conflicto idiomático, por ser distintos e involucrar a diferentes lenguas de poder, contribuyen al distanciamiento tanto de un dialecto y otro, como de los mismos q'eqchi' hablantes, reforzando por supuesto las identidades nacionales beliceña y guatemalteca, sobre la identidad étnica o indígena. A ello ayuda la ausencia de un movimiento político q'eqchi' con conciencia del carácter transnacional de este pueblo.

Pese a estos procesos adversos, como se ha señalado en relación con algunos pueblos y lenguas amazónicas,

> las fronteras no han impedido la continuidad de relaciones lingüísticas entre los pueblos separados. […] La continuidad territorial de estos pueblos, ubicados a uno y otro lado de las fronteras nacionales, favoreció la vigencia de las relaciones lingüísticas y culturales. En el aspecto cultural debe resaltarse la continuidad ritual asociada a espacios específicos que, si bien pudieron quedar lejos de las fronteras, funcionaron como motivaciones poderosas para seguir manteniendo la vigencia de dichos territorios, catapultando así en los miembros de los pueblos indígenas la necesidad de peregrinaciones o la simple expectativa de ser enterrados en sus *pacarinas* ancestrales que pudieron quedar allende las fronteras específicas. [A ello se añade que] las motivaciones de las relaciones de parentesco han sido también factores para mantener las prácticas tradicionales de emparentamiento. Los sistemas de matrimonio han constituido, en este caso, razones fuertes para seguir manteniendo relaciones con parientes a través de las fronteras, impidiendo que las tradiciones jurídicas de los Estados nacionales pudieran prescribir sistemas matrimoniales diferentes. (Solís 2003:113)

A este respecto, cabe destacar también que, si bien los pueblos indígenas que viven en la zona fronteriza entre Estados Unidos y México sufren hostigamientos que inciden sobre las relaciones culturales cotidianas que tienen como pueblo, ellos persisten en mantener viva la relación cultural y lingüística transfronteriza. El informe alternativo del Consejo Internacional de Tratados Indios ante el Comité para la Eliminación y Discriminación Racial documenta el caso de El Calaboz, Texas, que son comunidades apaches, afectadas por la construcción de un muro entre los dos países. Como algunos o'odhams mismos lo señalan: "Nuestro pueblo vive en ambos lados de la frontera y nosotros mantenemos una estrecha relación, cruzamos la frontera para ir a bautizos, bodas, funerales y a cualquier ceremonia tradicional, intentamos mantener vivas nuestras prácticas espirituales a pesar de las dificultades de tener que cruzar la frontera" (García, de la Comunidad O´odham, mencionado en Informe del CITI. 2007).

Las relaciones fluidas entre los miembros de un mismo pueblo no garantizan necesariamente el mantenimiento de la lengua ancestral. El caso de la comunidad de San Lucas Quiavini –de los Valles Centrales de Oaxaca, México– y del zapoteco lo ilustra. Si bien el zapoteco es de alto prestigio en el ámbito comunitario, sobre todo para la comunicación entre miembros de la comunidad, también es el medio privilegiado para conseguir empleo fuera de la comunidad y en particular, en Los Angeles, Estados Unidos. Y es que hoy, entre 30 y 50% de los sanluqueños vive en Estados Unidos, especialmente en Los Angeles, Santa Mónica y Culver City, lugares en los cuales se genera un tipo de bilingüismo en el que los padres hablan a sus hijos en zapoteco y ellos les responden en castellano o en inglés (Pérez 2008). Este proceso incide en que los dominios críticos que aseguran el mantenimiento del zapoteco en la localidad de origen se debiliten seriamente en el lugar de acogida, donde sólo los mayores hablan el zapoteco: "si vamos a un party, siempre hablamos zapoteco. Pero, entre los niños veo que ya no, hablan puro inglés" (*op. cit.*:8). Este caso también pone en evidencia que los nuevos patrones de uso que se establecen en Estados Unidos influyen en el desplazamiento del zapoteco en el lugar de origen, pues la migración zapoteca hacia California "se ha caracterizado por ciclos de emigración, retorno y emigración, dándole la oportunidad a los migrantes de establecer sus prácticas lingüísticas en San Lucas Quiavini" (*op. cit.*:12). Cuando regresan a la comunidad, los niños visitantes eluden la comunicación con los abuelos y los mayores monolingües de habla zapoteca, e incorporan el castellano y el inglés al dominio de la familia, antes reducto privilegiado de la lengua originaria, promoviendo el uso temporal de las dos lenguas foráneas en el hogar (*ibid.*). Por su parte, en la comunidad de acogida se ha comprobado la ruptura de la transmisión generacional, aunque los niños conservan un conocimiento pasivo del zapoteco. Por razones como las aquí identificadas, este caso ha sido denominado como de *desplazamiento para exportación* (*ibid.*).

Un caso distinto al zapoteco es el de los pueblos en aislamiento voluntario en la frontera peruano-brasileña (López 2003). Se trata de pequeños grupos nómadas que evitan hoy el contacto con la civilización, conocidos como aislados, no contactados, en aislamiento voluntario o forzado, pueblos libres o pueblos excluidos. Su aislamiento es producto del avance de madereros y petroleros, pero también de turistas, misioneros y narcotraficantes, en los territorios que ellos periódicamente ocupaban. En Brasil se estima que se trataría de seicientas a mil personas pertenecientes a, por lo menos, tres familias lingüísticas, y en Perú estaríamos ante un número parecido (*ibid.*). Ellos viven en completa libertad, mantienen su organización social, su lengua y sus prácticas culturales, pero en una situación extremadamente frágil, producto del acecho al que están sujetos. Si bien han incorporado algunas herramientas e instrumentos del hombre blanco, por señas y gestos comunican que no quieren contacto alguno con la "civilización", ni siquiera con sus hermanos de raza o lengua que forman parte ya de ella (*ibid.*). En junio de 2008, una noticia internacional basada en un informe de Survival International, que fue ampliamente difundida en la Internet por Yahoo, daba cuenta de la existencia de un grupo de indígenas en la frontera peruano-brasileña que amenazaba con arcos y flechas al helicóptero desde el cual se los fotografiaba y filmaba. Días después, funcionarios del gobierno peruano comunicaba que no se trataba de ciudadanos (sic) peruanos sino de brasileños, aclarando que en la zona fronteriza del Purús no había tala ilegal de bosques, así como que "en el área donde se desplazan existen puestos de control desde donde se vigila cualquier movimiento en el bosque y se protege el desplazamiento de indígenas en aislamiento voluntario" (*El Comercio*

28.06.2008). Y eso que un año antes la Defensoría del Pueblo reconocía, en su Informe No. 101 de enero de 2007, que en la Amazonía peruana existían al menos

> 14 grupos étnicos en situación de aislamiento y/o contacto inicial, pertenecientes a dos familias lingüísticas; cinco de estos grupos no cuentan con descripciones etnográficas adecuadas y sólo se tienen estimaciones, algunas poco confiables, sobre su posible composición demográfica o sobre el número de asentamientos existentes. [...] Los pueblos indígenas en situación de aislamiento evitan en lo posible relaciones con otros pueblos debido a las agresiones sufridas contra su integridad personal, como individuos, y contra su cultura, como pueblo. Decidieron, entonces, aislarse del resto de la sociedad nacional (lo mismo que de otros pueblos indígenas) y hallar refugio en lugares alejados de la selva amazónica, especialmente en las partes altas de los ríos.

No obstante, un funcionario peruano del Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Comunal del Purús, reconoció: "Ellos salen y entran a Brasil, tienen un ciclo así, no conocen frontera ni de la existencia de Perú o Brasil y se desplazan en áreas cercanas a nuestro puesto de control, pero cuando los vemos nos apartamos, no queremos tener ningún contacto con ellos" (*El Comercio* 28.06.2008).

Cuadro XIII.2 **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario en las frontera peruano-brasileña y peruano-ecuatoriana**

FAMILIA LINGÜÍSTICA	PUEBLO O GRUPO	UBICACIÓN Y DEPARTAMENTO
Arawak	Mashco piro o Yine	Cuenca de los ríos Manu, Los Amigos, Las Piedras y afluentes, depto. de Madre de Dios
	Machiguenga	Ríos Alto Purús, dpto. de Ucayali
		Nacientes de los ríos Cumerjali, Sotileja, Yomibato, Palotoa, Mamería, Piñi Piñi, dpto. de Madre de Dios
	Nan	Nacientes del río Urubamba, dpto. de Cusco
	Ashaninka	Nacientes de afluentes del río bajo Urubamba, dpto. de Cusco
Pano	Cacataibo	Nacientes del río Aguaitía, dpto. de Ucayali
	Isconahua*	Nacientes de los ríos Utuquinia y Abujao, dpto. de Ucayali
	Murunahua*	Cabeceras del río Yurúa y Huacapishtea, dpto. de Ucayali
	Chitonahua	Nacientes de los ríos Yurúa, Mapuya e Inuya, dpto. de Ucayali
	Posibles amahuacas	Ríos Inuya, Purús, Yurúa, Cújar, dptos. de Madre de Dios y Ucayali
Sin identificar	Posibles Yora	Cabeceras del río Manu, Las Piedras, Cujar, Purús, dptos. de Madre de Dios y Ucayali
		Nacientes del río Tahuamanu, Yaco, Chandless, dpto. de Madre de Dios
		Nacientes de los ríos Yurú y Envira, dpto. de Ucayali
	Posibles Waorani**	Nacientes del río Napo, dpto. de Loreto
	Sin identificar	Afluentes del río Tambopata, dpto. de Madre de Dios

FUENTE: López (2003: 93).

* Según Solís (2002), no está clara la condición de lenguas o dialectos de las variedades habladas por estos grupos; sin embargo, cabe destacar que en ambos casos éstas se encuentran en peligro de extinción.
* Probablemente se trate de waoranis que se han desplazado desde el Ecuador.

Como se ha visto, casi 20% de los pueblos indígenas que habitan en América Latina se hallan separados por las arbitrarias fronteras nacionales de hoy. Pese a que, en muchos casos, los indígenas hacen abstracción de la frontera que los separa y mantienen vínculos fluidos con sus pares del otro o de los otros países, la separación fronteriza tiene efectos indudables sobre la situación sociolingüística de cada uno de estos pueblos, y, con base en ello, sobre su sentido de identidad y pertenencia. Tales efectos van desde los cambios en estructura y funcionamiento que experimentan las lenguas patrimoniales de los pueblos en cuestión hasta el mayor o menor uso que sus hablantes hacen de ello, como resultado de la aplicación de políticas nacionales de naturaleza y con objetivos distintos. Hay casos incluso en los que una parte del pueblo habla la lengua y la otra puede ya no hacerlo; así como otros en los que un idioma es co-oficial en un país, al lado del castellano, mientras que en el otro no lo es, y no es siquiera utilizado en la educación.

Foto: Tomas Castelazo, *Muertes en la frontera Tijuana-San Diego.*

Al establecer precisiones como las que se han hecho en este capítulo, no se pretende en absoluto sugerir la existencia de una sola comunidad lingüística por cada pueblo indígena, pues, como se sabe, pueden existir muchas comunidades de habla al interior de un mismo pueblo indígena. De hecho, la variación idiomática y de patrones de uso es inherente a toda lengua.

No obstante, identificar los efectos que la separación fronteriza tiene sobre las lenguas originarias y sus usos es importante para que los propios indígenas tomen conciencia de esta situación y para que puedan promover la formulación de políticas bi o multinacionales para lenguas que en rigor ostentan el carácter de transnacional. De este modo, se podría llegar a acuerdos bi o tri o multinacionales encaminados a la puesta en vigencia de políticas lingüísticas, culturales y educativas que consideren al pueblo indígena como una sola entidad territorial, al margen de que se encuentre fragmentado y forme parte de dos o más estados. Como aquí se ha afirmado, hacerlo contribuiría no sólo al sentido de unificación de un determinado pueblo indígena, sino también a la construcción del sentido y mercado regionales que hoy anima a todos los estados latinoamericanos.

La unidad y diversidad que caracteriza a todas las sociedades indígenas de hoy, y particularmente a aquellas separadas por las fronteras nacionales, contribuiría también a la anhelada construcción de la unidad en la diversidad y del sentido de multietnicidad, pluriculturalidad y multilingüismo que la mayoría de los estados hoy reconocen.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de. [1590] 1970. **Historia natural y moral de las indias**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Alemán, C. 2005. **Fuertes contactos ínterindígenas antes de la llegada de los españoles**. Manuscrito.

Asamblea General. Consejo de Derechos Humanos. Promoción y protección de todos los derechos humanos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluyendo el derecho al desarrollo. Informe del Relator Especial sobre derechos humanos de migrantes. Jorge Bustamante. Misión a Estados Unidos de América. A/HRC/7/12/Add.2; 5 de marzo de 2008.

Cerrón-Palomino, R. 1985. **Lingüística quechua**. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

———. 1987. "Unidad y diferenciación idiomática en el mundo andino" en L.E. López (ed.) **Pesquisas en lingüística andina**. Lima-Puno: Concytec. Universidad Nacional del Altiplano. 121-152.

Córdova, L. 2008. "Revitalización y mantenimiento de lengua chuj (maya) en La Trinitaria, Chiapas: primer acercamiento desde las ideologías lingüística". Ponencia presentada en el **First Biennial Symposium on Teaching Indigenous Languages of Latin America (STILLA 2008)**.

Cruz, P. 2005. "Los saraguros en el municipio de Vera (Almería)". Ponencia presentada al **XIV Congreso Internacional de Americanistas**-AHILA, Castellón, 20-24 de noviembre.

Cunningham, M. y C. Alemán. 2008. "Lo transfronterizo: pueblos y familias lingüísticas". Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas- CADPI. Nicaragua. Manuscrito.

Davidson, W. 1980. "The Garifuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-american Enclave in Nicaragua". **Ethnohistory** 27:1.

Espinosa, J. L. 2006. Mayas en Estados Unidos. http://www.cdi.gob.mx/sicopi/migracion_ago2006/1_pedro_lewin_estela_guzman_presentacion.pdf

Fernández, P. 2006. "Criterios para el desarrollo de indicadores indígenas". **Reunión de expertos indígenas de América Latina y el Caribe sobre indicadores de bienestar y pueblos indígenas**. Bilwi, Puerto Cabezas, RAAN. Nicaragua. 4 al 6 de septiembre de 2006.

Fernández de Oviedo, G. [1526] 1992. **Sumario de la historia natural de las Indias**. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Tomo IV. Biblioteca de Autores Españoles. Segunda Edición. Madrid: BAE.

García Linera, Á. 2003. "Autonomías regionales indígenas y estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales" en FES-ILDIS (coord.) **La descentralización que se viene.** La Paz: Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS/Plural Editores. 169-202.

———. 2005. **Estado multinacional**. La Paz: Malatesta.

Huizar, J. e I. Cerda. 2004."Indigenous Mexican migrants in the 2000 US Census: 'Hispanic American Indians'" en J. Fox and G. Rivera (eds.) **Indigenous Mexican Migrants in the United States.** La Jolla, California: Center for US-Mexican Studies and Center for Comparative Inmigration Studies, University of California, San Diego. 279-302.

Informe final de la segunda cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas sobre la frontera Distrito de San Xavier Nación Tohono O'odham del 7 al 10 de noviembre de 2007.

La voz de Motul, Semanario de Información y Análisis. Año 2 – Nº 81. Motul, Yucatán, México. Noticias - Encuentro de niños mayas en nuestra ciudad. **Cultura** (18 de marzo de 2007).

León Portilla, M. 1961. **Los antiguos mexicanos**. México: Fondo de Cultura Económica.

López, L. E. 2008. "¿Hacia una ciudadanía intercultural en la Bolivia plurinacional?" en S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino (eds.) **Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 49-89.

———. 2003. "Diversidad etnolingüística y pueblos separados por fronteras: la necesidad de mayor investigación y cooperación transfronteriza" en G. Solís y L.E. López (comps.) **Pueblos y lenguas de fronteras**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 89-101.

Melia, B. 1995. **Elogio de la lengua guaraní**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch".

Memoria Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas sobre la Frontera; San Xavier, Nación Tohono O´odham. 10 de noviembre del 2007.

Obando, V.; I. Estrada, D. Figueroa y D. Lapoutre. 1999. **Orinoco. Revitalización cultural del pueblo garífuna de la Costa Caribe de Nicaragua**. Bluefields, Nicaragua: URACCAN.

Pérez, G. 2008. "Revitalización lingüística en el contexto de migración transnacional". Ponencia presentada en **STILLA** 2008. Universidad de Indiana.

Rostorowski, M. 1988. **Historia del Tahuantinsuyu**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sheppard, G. 2002. "Prólogo" en B. Huerta (ed.) **Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad.** Lima: IGWIA.

Solís, G. 2003. "Más allá de las fronteras" en G. Solís y L.E. López (comps.) **Pueblos y Lenguas de Fronteras**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 9-17.

Solís, G. y L. E. López (eds.). 2003. **Pueblos y lenguas de fronteras**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tedlock, D. 1985. **Popol Vuh: The Definitive Edition of the Maya Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings**. Nueva York: Simon and Schuster.

Villa Roiz, C.1995. **Gonzalo Guerrero: Memoria olvidada, trauma de México.** México: Plaza y Valdez.

Foto: Eduardo Soteras / ruido photo- elfaro.net, *Tren.*

Foto: Paula Montenegro, *La unidad campesina es el camino al poder,* Tlayacapan, Mor., México.

DEL INDIO NEGADO AL PERMITIDO Y AL PROTAGÓNICO EN AMÉRICA LATINA

Foto: medioscomunitarios.org

ASPECTOS GENERALES

XAVIER ALBÓ

INTRODUCCIÓN

La temática indígena ha ido ganando actualidad en toda América Latina, desde México hasta el sur de Chile y el triángulo del Brasil. Con diversas propuestas, niveles de movilización y resultados, en casi todas partes los pueblos indígenas u originarios han pasado al primer plano de la agenda pública.

Aquí sintetizaré la evolución histórica de los movimientos indígenas en el continente, en permanente contrapunto dialéctico con sus respectivos estados y la manera como se va transformando su enfoque general. El caso complementario de los afroamericanos, particularmente fuerte en el Caribe y el Brasil, no será tratado en este espacio, ya que tiene sus propias características y su propia dinámica.

INDIOS, INDÍGENAS: ¿DE QUIÉNES HABLAMOS?

Es indispensable de partida dilucidar qué se entiende por "indígena" y hasta qué punto los interesados piensan igual sobre sí mismos. Los diversos censos nacionales que pretenden cuantificar este asunto lo abordan con criterios distintos, como muy bien se ilustra en todo este atlas, por lo que aquí prescindiré de esta cuestión. Me limitaré a sólo unas consideraciones de tipo cualitativo.

Desde los pueblos mismos, siempre lo primero es el nombre local que ellos se dan a sí mismos, distinguiéndolos de los que otros les dan, tanto en niveles locales como generales. En sus denominaciones locales son frecuentes las duplas:

NOMBRE DADO	AUTODENOMINACIÓN
Tarasco	P'urhépecha
Jívaro	Shuar
Mataco	Wichí (Argentina), Weenhayek (en Bolivia)…

Si de lo local pasamos a la denominación general, la dificultad se amplía: indígena, indio, natural, aborigen, originario, etnia. Cada término genera sus diversas cargas emotivas, discriminantes o movilizadoras, y sus efectos políticos, según lugares, tiempos e ideologías. Así, el término *indio*, fruto del error de Colón y objeto de fuerte discriminación hasta el día de hoy en el habla cotidiana, ha pasado también a ser bandera de lucha para muchos grupos reivindicativos bajo el lema: "Como indios nos explotaron, como indios nos levantamos". El término *indígena* es quizás el más aceptado actualmente en el plano internacional, gracias a su uso en documentos reivindicativos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).

Pero no siempre ocurre así. En Bolivia, los "indígenas" andinos se sintieron liberados de ese nombre considerado discriminador a partir de la Reforma Agraria de 1953, y aceptaron con entusiasmo su nuevo apelativo de "campesinos", hasta el punto que seguían resistiéndose a usarlo incluso en 1990, cuando una gran marcha "indígena" de los pueblos minoritarios de tierras bajas reclamaba una ley "indígena" (a ellos no había llegado aquella Reforma Agraria). Tuvieron largos debates y al final optaron por llamarse *originarios*, un nombre con más resonancias históricas positivas, semejantes a las de las *first nations* en Norte América o los *adivasi* de la India. Habían logrado encontrar un nombre libre todavía de estigmas y generador de orgullo. Significativamente, quienes entonces reaccionaron fueron bastantes no indígenas, que se sentían *segundeados*. Unos decían: "¿Acaso no somos tan bolivianos como ellos?" Un historiador publicó un artículo titulado "Originarios ¿desde cuándo?", subrayando que, a fin de cuentas, también esos indígenas "originarios" habían llegado del Asia u otra parte, sólo que antes. Pero ese "antes", sea largo o corto, es el que hace obviamente la diferencia, porque les da derechos previos a la invasión y conquista... Podríamos abundar en otros muchos ejemplos. Lo central es comprender qué resonancias tiene cada nombre en cada momento y lugar para los propios interesados. En el debate mencionado, un dirigente aimara respondió a quienes no gustaban del nuevo término *originario* con otro artículo que llevaba el sugerente título: "No queremos ser bautizados con nombres ajenos".

Foto: Analía Lorenzo, *Oventic.*

LA DEFINICIÓN DE INDÍGENA

Pero, en términos conceptuales, ¿qué entra en la definición de *indígena*, cualesquiera que sean los términos localmente usados? Sobresalen dos definiciones (Fondo Indígena 2005). La primera fue elaborada por el ecuatoriano José Martínez Cobo y forma parte del informe para Naciones Unidas, del que años después surgió la preparación Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada en 2007.

> Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, las que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la intención de preservar, desarrollar, trasmitir a sus futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

La segunda aparece en el artículo 1º del Convenio 169 de la OIT:

> [Son] considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su condición jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

El punto central de ambas es la referencia a cierta continuidad con grupos de población existentes desde antes de la conquista o colonización, no sólo físicamente sino también por su cultura e instituciones. Sabiamente, la OIT añade "o parte de ellas", porque siglos de colonización dejan inevitablemente huellas más o menos profundas. Pero sería una discusión bizantina discernir qué "parte de ellas" califica o no a un pueblo para poder ser considerado indígena. Más bien, en un segundo inciso de su artículo 1º, el Convenio de la OIT añade otro matiz fundamental para nuestro tema:

> La conciencia de su identidad indígena [...] deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

Los rasgos físicos, culturales e históricos podrían referirse más fácilmente a lo que algunos, glosando la clásica distinción marxista en las clases sociales, han llamado etnia (indígena, etc.) *en sí.* Pero esta conciencia añade el rasgo de etnia, etc. *para sí.* La anterior reflexión sobre nombres dados por otros, más fácilmente peyorativos, y la propia autoidentificación, está en esta misma línea. Esta última es siempre preferible. Podríamos añadir que cuando la propia conciencia llega a este nivel *para sí* podemos también hablar de *nación* indígena, término mencionado ya en la primera definición. Ya es hora que rescatemos este histórico concepto, mucho más amplio, del monopolio en que durante casi dos siglos se lo ha pretendido mantener dentro de la dupla Estado-nación.

NUEVAS SITUACIONES

Actualmente hay además nuevas tendencias demográficas particularmente relevantes para nuestra temática:

- El referente casi automático cuando se habla de indígenas, de sus organizaciones y movimientos siguen siendo aquellos que viven en sus comunidades y territorios rurales ancestrales. Lo son ciertamente en cuanto a su forma distinta de vida, que refiere a una historia y unos orígenes distintos. Varias demandas fundamentales, empezando por la de la consolidación de sus territorios, tienen relación también con esas áreas rurales. Sin embargo, sería totalmente erróneo pensar que la población y la agenda indígena son sólo rurales.
- Esta novedad de los indígenas urbanos es todavía poco reconocida. Lo más común es que se los *invisibilice*. Muchos censos se limitan a enumerar a sus indígenas en determinadas áreas rurales tradicionales (por ejemplo, los de Colombia, México o Paraguay). Lo hacen también los propios interesados en su vida cotidiana para evitar discriminaciones laborales o quizás incluso persecución política (por ejemplo, durante las décadas de violencia en Guatemala). Ello no implica necesariamente la pérdida de su identidad más profunda ni siquiera cuando llegan a perder su lengua por las presiones sociales prácticas. Pero, dado el creciente peso demográfico de estos indígenas urbanos, todas estas tendencias *invisibilizadoras* resultan cada vez más limitativas y peligrosas, incluso para el futuro físico y político de estos pueblos, y debería ser objeto de un análisis estratégico por parte de ellos, sus organizaciones y sus aliados. En varios países los indígenas urbanos son ya la mayoría, y muchos líderes de los movimientos indígenas tienen siquiera un pie en la ciudad, si no los dos, aun cuando sus reivindicaciones incluyan un sólido referente rural.
- En las siguientes generaciones muchos pierden efectivamente su identidad indígena, sobre todo en grandes capitales alejadas de sus territorios de origen, como México D.F., Guayaquil o Lima. Pero no ocurre tanto en La Paz/ El Alto [Chukiyawu], Cuzco, Quito o Quetzaltenango [Xelajú] que están en el corazón de territorios indígenas. Incluso los numerosos mapuches de Santiago de Chile se las arreglan para mantener allí sus organizaciones y celebraciones propias.
- Ciertas migraciones a áreas rurales llenas de gente ajena, como la costa del Ecuador y Perú, tienen el mismo efecto *invisibilizador*. Pero otras expanden más bien la frontera territorial de estos pueblos, aunque allí desarrollen otras formas de vida, y pueden incluso transformarse en importantes focos de movilización indígena. La Sierra Lacandona de Chiapas, el Ixcán en Guatemala y el Chapare productor de hoja de coca, en Bolivia, son excelentes ejemplos.
- Últimamente han ganado también fuerza las emigraciones internacionales, sobre todo a Estados Unidos y a Europa, unos para no retornar, otros temporalmente para capitalizarse mientras otros seres allegados permanecen en el país. En ellas los indígenas juegan también su papel. A la larga, tales emigraciones producen sin duda mermas de identidad. Pero, por otra parte, generan también nuevos aliados y apoyos. Ya durante

Foto: indymedia.org

la dictadura de Pinochet era notable el papel del Comité Mapuche en Europa y, más recientemente, hay también testimonios del fortalecimiento de algunos movimientos indígenas gracias al aporte de miembros en el extranjero, sobre todo en el área de México-Estados Unidos. Y, ciertamente, los principales movimientos indígenas tienen cada vez una imagen y redes de solidaridad más globales. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de Chiapas es, sin duda, el que más ha trabajado esta dimensión, con óptimos resultados con relación a su sobrevivencia y permanente renovación frente al acoso permanente de los gobiernos mexicanos.

- En el otro extremo, no faltan tampoco grupos minoritarios que andan vagando sin rumbo por haber sido expoliados de su territorio; "des-aldeiados" los llaman en Brasil. Un caso trágico en ese país es el de los kaiovás (Dourados, Mato Grosso Sur), que han sufrido reiteradas oleadas de suicidios. Desde una perspectiva histórica, esa expoliación del territorio ha sido un punto central de la política colonizadora, tanto en nuestro continente como en otras latitudes, como Australia. El proceso no ha estado exento de etnocidios masivos como en las sarcásticamente llamadas "campaña del desierto" en Argentina y "la pacificación" en Chile, ambas a fines del siglo XIX, o la matanza de 30.000 indígenas nahuatl en Izalco (El Salvador) en 1932.

LOS GRANDES PERIODOS HISTÓRICOS

Son muy distintos los movimientos indígenas, según los periodos históricos y según cada contexto nacional. Aquí resumimos los periodos más significativos y en la sección siguiente nos fijaremos, manteniendo esta periodización, en los diversos contextos nacionales o regionales.

Con diferencias de años, según lugares y coyunturas, cabe resaltar tres períodos y modelos que reflejan, tanto la manera en que los no indígenas percibieron la problemática y participación política indígena y facilitaron, por tanto, la emergencia de organizaciones de un sentido u otro, como la percepción de los propios pueblos indígenas y las estrategias adoptadas por ellos en cada momento.

Foto: Analía Lorenzo, *Oventic.*

EL PERIODO Y MODELO COLONIALISTAS

Al menos en las colonias españolas y con relación a los pueblos indígenas localmente mayoritarios, se parte de un sistema dual: la "república" de españoles y la de indios. Hay obviamente una relación totalmente asimétrica entre una y otra, por consideraciones no sólo económicas y políticas sino también ideológicas y religiosas. Pero, con la consolidación del sistema colonial, las relaciones e intercambios entre ellas parecerían quedar establecidas por una especie de pacto mutuo –obviamente tácito–, cuya base eran los diversos tipos de tributos en bienes, dinero o trabajo de los indios a la Corona, a cambio de los cuales ésta reconocía sus comunidades o territorios con cierto margen interno de autogobierno.

Por el camino se consolidaba también la servidumbre más directa de indígenas sin tierra propia en haciendas y en ciudades, por no hablar de los esclavos africanos en las plantaciones. Surgieron diversas formas de mestizaje, primero biológico y después simplemente cultural, de algunos indígenas establecidos en las ciudades. Pero en la base estructural del régimen colonial persistía el sistema de las dos repúblicas.

La más notable excepción a este esquema fueron las reducciones fomentadas por algunos misioneros insignes que buscaron agrupar a pueblos indígenas cristianizados, pero con cierto margen de autonomía frente al sistema colonial. Resaltemos a Fray Bartolomé de Las Casas y su proyecto de Verapaz en la actual Guatemala, el Tata Vasco entre los p'urhépechas de México y las misiones jesuíticas por el Orinoco, la Amazonía y el Paraguay.

No faltaron quienes resistieron activamente a la colonia, conocidos también como "indios de guerra". Los dos casos más notables son el pueblo mapuche, al sur de Chile, y los guaraní chiriguano en el Chaco boliviano, que acabaron derrotados por regímenes ya republicanos, a fines del siglo XIX (en 1881 y 1892, respectivamente). En las tierras bajas tropicales hay otros muchos pueblos cuyo "descubrimiento" y contacto de tipo colonial sólo ocurrió en ese siglo y el siguiente, aparte de algunos casos en que aún no se ha realizado, por ejemplo en la Amazonía.

Muchas rebeliones de fines del periodo colonial se entienden mejor como una reacción al hecho de que la Colonia ya no cumplía su parte del "pacto", sobre todo a partir de sus "reformas borbónicas". El mayor de esos levantamientos fue el de los Amarus y Kataris en lo que ahora es el sur de Perú, Bolivia y el norte de Chile y Argentina. Fueron así esos quechuas y aimaras alzados los que abrieron los ojos de los criollos para su posible emancipación, aunque esos mismos indígenas quedaron pronto burlados y otra vez marginados por los nuevos estados republicanos.

LA REPÚBLICA NEOCOLONIAL

Este enfoque se prolonga en la primera época republicana, en que el tributo indígena, abolido por los libertadores pero mantenido bajo eufemismos como "contribución territorial", seguía siendo una base fundamental del sustento de aquellos nuevos estados en que más pesaba la población indígena. Su relación de explotación se agudizó incluso con la nueva lógica del "darwinismo social" que daba una apariencia pseudo científica a la dominación discriminante de la élite blanca.

Más aún, a medida que ni siquiera su tributo era útil, los indígenas quedaron simplemente excluidos de los nuevos estados. Sus tierras iban siendo expoliadas en la medida en que las clases dominantes, con un fuerte componente terrateniente, veían que podían explotarlas para otros fines. Ello ocurrió, por ejemplo, en el Perú con el *boom* de la lana de alpaca para los telares ingleses y, en Bolivia, con el resurgimiento de la minería y sus ferrocarriles. Chile emprendió su "guerra de pacificación" y Argentina su "campaña del desierto". A medida que el "descubrimiento" llegaba –con siglos de retraso– a la Amazonía, al Chaco y a otras tierras de frontera, sus territorios indígenas eran tratados simplemente como "tierras baldías", ricas en nuevos recursos como la madera o la goma para la flamante industria automovilística.

No quedaba ya ni rastro del anterior esquema dual de las dos repúblicas. Pero sí se reforzaba una dura explotación "feudal" en el régimen de las haciendas, viejas o nuevas, que en esos años fue ampliándose. Los cambios entre regímenes conservadores y liberales, tan típicos de la época, poco afectaban a esta forma de explotación de la mano de obra indígena.

Naturalmente, este estilo (neo)colonialista, sin siquiera apariencias de alguna forma de pacto, provocó periodos de reiteradas rebeliones indígenas, como las de Daquilema en Ecuador, Zárate Willka en Bolivia o el legendario Quintín Lame en Colombia. Cuando las comunidades se sublevaban frente a la expoliación de sus territorios ancestrales y a las masacres que la acompañaban, en la prensa y en los parlamentos no faltaban voces y debates sobre "el problema del indio" y, sistemáticamente, la fórmula propuesta para superarlo era educándolo y "civilizándolo". Diversos documentos legales recogían también este enfoque civilizatorio al acordar distinto trato a los indígenas "salvajes", "infieles", etc." y los que ya estaban "civilizados", "asimilados", o ya eran "neófitos". Lo implícito era que los de este segundo grupo poco a poco debían quedar diluidos en la legislación común.

Sólo algunos pocos personajes excepcionales, como el explorador militar brasileño Cándido Rondon (1865-1958), intentaron otras formas de relacionamiento, sobre todo en áreas periféricas de nuevos contactos. Otros pocos misioneros católicos o protestantes tuvieron quizás un enfoque compasivo contra la explotación, pero su principal modelo liberador era lograr que esos indígenas se asemejasen lo más posible al resto de la sociedad.

Foto: indymedia.org

EL PERIODO Y EL MODELO ASIMILACIONISTAS DEL SIGLO XX

Este nuevo enfoque fue dando lugar, sobre todo en el siglo XX, al modelo plenamente asimilacionista, incluso en muchos que abogaban en favor de la causa indígena.

El primer caso paradigmático fue el de la Revolución mexicana, triunfante desde 1917. El nuevo modelo de país era la nueva "raza cósmica", que debía ser el fruto de un pleno mestizaje cultural en que se diluyeran las identidades anteriores. Su flamante Instituto Indigenista, exportado después a todos los países del continente, tenía este claro enfoque asimilacionista.

En otros países, la oposición a los regímenes colonialistas, estimulada por el ejemplo mexicano y la casi inmediata revolución rusa, tuvo enfoques semejantes, aunque menos elaborados en cuando al sueño de la nueva sociedad. Así, el peruano Mariátegui y sus primeros seguidores en otros países dieron de hecho mucho énfasis al "problema del indio". A éste se lo interpretaba ante todo como el más pobre y oprimido de la clase explotada, privado de sus tierras y objeto de todo tipo de abusos por parte de los patrones o "gamonales", algo sobre lo que no hay lugar a dudas. Incluso la literatura indigenista de la época insistía sobre todo en esos tonos oscuros, más que en el potencial de los modos específicos de ser indígena, igualmente reprimidos. Éstos eran vistos sólo de una manera lírica, bucólica pero distante e idealizada. Fue sobre todo el peruano José María Arguedas el que dio un nuevo giro, más fresco, cercano y realista, precursor del siguiente periodo.

Años después, este toque indigenista del marxismo latinoamericano fue diluyéndose a medida que los partidos comunistas entraban más de lleno en las órbitas internacionalistas de Moscú, Pekín, Cuba, e incluso el trostkismo internacional. Podríamos caracterizarlos cada vez más, a partir de la consolidación de la izquierda marxista, por el lema: "clase sí, etnia no". Desde la temprana reforma agraria mexicana, pasando por la de Bolivia en 1953, la de Velasco en Perú en 1968 y tantas otras –unas más sólidas, otras muy ficticias; unas más dirigidas desde los gobiernos, otras más presionadas desde el movimiento popular–, las identificaciones clave ya no eran *indígena* ni *etnia*, sino *campesino* y *clase campesina,* como una parte subordinada de la clase obrera; ya no se hablaba de *comunidades* (ni menos de ayllus, cabildos, resguardos, etc.) sino de *sindicatos* o *ligas agrarias*. Ni la derecha ni la izquierda eran entonces muy sensibles a la especificidad étnica, caracterizada con frecuencia como una tendencia *racista*.

En algunos de los países con mayor porcentaje de indígenas, sólo entonces se puede empezar a hablar de (cierta) *independencia* y de la incorporación de estos importantes sectores nacionales como *ciudadanos*. Pero, por el enfoque sólo clasista entonces vigente, el costo práctico era renunciar a su propia identidad específica.

Desde toda esta perspectiva más asimilacionista, en este periodo hubo numerosas y a veces muy exitosas movilizaciones indígenas, apoyadas con frecuencia por partidos de izquierda. Algunos políticos y politólogos arguyen incluso que es entonces, y no antes, cuando se puede hablar del despertar *político* de esos pueblos indígenas y campesinos. Es una visión muy etnocéntrica de lo político, que ignora el notable potencial y accionar político de indígenas en la fase previa colonial. Pero, indirectamente, subraya más bien la otra cara de la moneda, a saber, que fue en esta fase cuando los partidos e ideólogos políticos de izquierda descubrieron el potencial revolucionario de este sector, tanto campesino como indígena, por camuflado que entonces se lo presentara.

EL NUEVO DESPERTAR DE LO INDÍGENA

Sobre todo desde finales de los años sesenta, el componente étnico de éstos y otros nuevos movimientos empieza a sacarse la máscara, en unos países antes que en otros. Los factores principales que llevan a este cambio de estilo son los siguientes:

1. El desencanto, por el fracaso e insuficiencias del modelo anterior, lleva a esos pueblos indígenas *campesinizados* a refrescar su historia y memoria larga. Como dijo un pensador aimara: "Nos dijeron que dejando de ser indios y siendo campesinos nos íbamos a liberar. Pero no fue así. Y, por el camino nos habían hecho perder nuestra condición de Pueblo Aimara". Así ha ocurrido en Bolivia, Ecuador y, más tarde, en México (Chiapas). Otros intentos en Guatemala y en Perú quedaron cortados bruscamente o retrasados por varias décadas.

2. La emergencia de pueblos indígenas periféricos, sobre todo en áreas en expansión en todo el contorno amazónico. Su identidad étnica aún no había tenido tiempo para ser erosionada y, por tanto, insisten mucho en su propio modo de ser y en sus territorios. Con ello han contribuido también a refrescar esta dimensión étnica en los pueblos indígenas de viejo contacto. Así ha ocurrido, por ejemplo, en la Amazonía de diversos países andinos desde Colombia hasta Bolivia.

3. Más tardíamente, a esos factores internos se añadió con fuerza una nueva corriente internacional, a partir del derrumbe del llamado *socialismo histórico* en el este de Europa, simbolizado por la caída del Muro de Berlín en 1989. Sorprendió la rapidez y hasta la virulencia con que, de la noche a la mañana, pasaron a primer plano los conflictos étnicos, precisamente en aquellos países viejos y nuevos que, hasta la víspera, habían proclamado la primacía casi absoluta de la lucha de clases. Más allá recrudecía también la importancia del factor étnico en otros muchos países orientales y africanos. Se fue haciendo indispensable tomarlo prioritariamente en cuenta en cualquier análisis político.

Foto: Boletín CAOI. (ver www.minkandina.org)

4. Surgieron también otras corrientes internacionales igualmente favorables, como el creciente énfasis en el derecho a ser *diferentes*, iniciado con el movimiento feminista mundial, de ahí, también por el movimiento *gay* y otras minorías, étnicas o no. El movimiento *verde* o ecológico, ayudó a su vez a resaltar que eran precisamente muchos pueblos indígenas los que durante siglos habían sabido convivir de manera mucho más armónica con la naturaleza, incluso en áreas particularmente difíciles y vulnerables.

Este conjunto de movimientos ha permitido incorporar dentro de los derechos humanos, hasta entonces concebidos de una forma más individual y uniforme, nuevas facetas como el derecho a ser diferentes, expresado –sobre todo en el caso de los pueblos indígenas– como derechos *colectivos* (muy claros ya en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas 2007), y el derecho transversal de toda la humanidad a un ambiente colectivo sano y sostenible.

Por esta convergencia de factores, primero más internos, y pronto otros más externos, la problemática indígena ha pasado a un primer plano en todo el continente latinoamericano.

El año 1992 puede considerarse la fecha emblemática de todo este cambio de paradigma. Ese año había sido inicialmente seleccionado por los estados "iberoamericanos" para ser motivo de grandes celebraciones, como hito fundamental del descubrimiento, la civilización, la evangelización, la expansión de la hispanidad o, quizás, incluso de la historia e "invención" de ese continente desde entonces bautizado como América (hispana, lusa, ibera, latina, anglo, etc.). En el mejor de los casos, el prestigioso antropólogo mexicano Miguel León Portilla había logrado, en 1985, acuñar, y poco después, imponer el término más dialogante "Encuentro de dos mundos".

Pero, un tanto inesperadamente, resultó que en los países más indígenas del continente fueron más bien éstos los que mayor capital simbólico acumularon en esa ocasión. En 1991 tuvieron una magna reunión continental en Quito, corazón del continente, para deliberar qué actitud debían tomar frente a esas celebraciones, tan orquestadas desde España, el Vaticano y los diversos gobiernos latinoamericanos, y arribaron a una sugerente propuesta alternativa: celebrar por todas partes sus "500 años de resistencia". Y así fue. Bajo este lema realizaron grandes marchas y manifestaciones, desde México y Guatemala, pasando por toda la cadena andina, hasta la Patagonia y expandiéndose por tierras brasileñas hasta Porto Seguro, donde en 1500 Cabral se topó por primera vez con ese país, al parecer de manera casual. El nuevo paradigma estaba ya en todas partes.

El cambio arriba delineado tiene dos vertientes, que podríamos caracterizar, desde la perspectiva de los estados hegemonizados por no indígenas, como la del indio *permitido,* al que se van reconociendo diversos tipos de derechos, y la del indio *alzado,* que les sigue exigiendo otros derechos que el Estado no estaba dispuesto a reconocerles. Se trata de una relación dinámica y dialéctica, en la que demandas que inicialmente se atribuían al indio *alzado* acaban siendo concesiones al indio *permitido,* al tiempo que van surgiendo otras nuevas del indio *alzado*. Visto desde la propia perspectiva indígena, todo el proceso se percibe principalmente como la historia de los pueblos, movimientos y organizaciones indígenas, es decir, como la del indio alzado que va exigiendo y arrancando mayores concesiones al Estado.

Pero, partiendo desde una u otra perspectiva, cualquier análisis que se limitara a sólo una de ambas resultaría insuficiente para comprender todo el proceso. Más aún, una y

otra deben además tomar en cuenta también a todo un conjunto de otros actores mediadores, opuestos o aliados de uno u otro polo, de manera cambiante. Sin ellos, es imposible comprender la dinámica del proceso. En concreto, hay que tomar en cuenta los diversos partidos políticos que se van insertando en esta dinámica, unos más protagónicos e impositivos, otros más abiertos a incorporar la perspectiva y los estilos del propio movimiento indígena. Asociados o no a esos partidos, hay que pensar también en otros sectores del movimiento y organizaciones populares, en instituciones como las iglesias y el sistema educativo, sin olvidar a los profesionales e investigadores tanto locales como internacionales y – más recientemente – a las organizaciones no gubernamentales (ONG) de todo tipo.

Más allá de las fronteras de cada estado, entran también aquí las corrientes del pensamiento y la cooperación internacional, tanto pública como privada. Los dos logros internacionales más evidentes son, hasta ahora, el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), suscrita por todos los países latinoamericanos salvo Colombia, que se abstuvo, pero durante el octavo período de sesiones del Foro Permanente de 2009 expresó públicamente su respaldo a la misma.

Foto: lagranepoca.com

RÁPIDO RECORRIDO CONTINENTAL

En los diversos países latinoamericanos, esta dialéctica entre el indio *alzado* y el *permitido* ha logrado avances parciales muy diversos, de acuerdo con la correlación de fuerzas y coyunturas de cada momento y lugar.

Obviamente, no puede esperarse lo mismo según se trate de pueblos minoritarios (como en Brasil) o que llegan a ser mayoría en su país (Bolivia, Guatemala) o al menos en regiones notables dentro de él (Chimborazo y otras partes de la Sierra en Ecuador, los altos y selva de Chiapas en México). Además, para algunos de los grupos minoritarios, sobre todo amazónicos, puede que la relación con el Estado sea algo reciente, que ocurrió tal vez en el siglo XX y, en consecuencia, sus reivindicaciones suelen ser más locales. En cambio, los pueblos indígenas mayoritarios, siquiera en el nivel regional, arrastran ya siglos de relaciones coloniales y neocoloniales con el Estado, y entonces sus movilizaciones pueden tener más referentes que toquen el conjunto del país.

Siguen unas pinceladas muy rápidas de cómo esos periodos se presentan en varios de esos países (sin mencionarlos a todos), empezando por los cinco que concentran quizás 90% de la población indígena continental. En los principales países mencionados incluyo una estimación, a manera de aproximación, a partir de los diversos datos existentes a principios de esta década de 2000, de los millones [m], grupos étnicos o lingüísticos [g] y porcentaje [%] de su población indígena. Respecto a los grupos étnicos o lingüísticos, es necesario enfatizar que sigue habiendo incertidumbres y desacuerdos sobre cuántos pueblos y lenguas existen en cada país, sea por desconocimiento o por usarse criterios distintos para decidir cómo agruparlos o diferenciarlos.

EL NÚCLEO MESOAMERICANO

México (10m, 62g, 10%).

En el primer periodo, que seguimos caracterizando como colonialista, hubo numerosas rebeliones, como la interminable Guerra de Castas en Yucatán (1847-1901).

Paradójicamente, el presidente clave para la consolidación de México como república, antes y después del emperador Maximiliano, fue nada menos que un indígena: el zapoteco Benito Juárez (1858-1863, 1867-1872), cuyos orígenes él no negó y al que sus enemigos seguían tildando de "indio renegrido y pútrido". Pero vivió como no indígena, sin hacer bandera de su condición de tal, y su reforma liberal fue más bien contraria al régimen de comunidades indígenas, como en los demás países de la época.

El paso del esquema colonial al asimilacionista se inició con la Revolución de 1917 y se institucionalizó desde los años treinta mediante el partido único, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Por el camino, gran parte de los inicialmente mayoritarios indígenas fueron transformándose en *campesinos,* salvo aproximadamente 10% del total nacional, que con todo sigue siendo hasta hoy la mayor concentración indígena del continente en cifras absolutas. El Estado pretende mantenerlos hasta hoy bajo la tutela asimiladora del Instituto Indigenista y otros organismos.

Los vecinos estados de Oaxaca y Chiapas, ambos con alta densidad indígena, muestran quizás los dos extremos a los que se podía llegar con esta forma de relación. En el primero, más marcado por la Revolución mexicana y por gobiernos locales relativamente abiertos a su temática indígena,

Foto: *La otra campaña* / indymedia.org

se han llegado a reconocer municipios indígenas regidos según sus usos y costumbres, con tamaños que pueden ir desde pequeñas comunidades de apenas cientos de personas hasta ciudades intermedias significativas; en una de ellas (Juchitlán) ocurrió la primera rotura del monopolio del PRI, sin notables conflictos. En cambio, en Chiapas, uno de los estados más ricos en recursos naturales, ni siquiera llegó aquella reforma agraria, y existe una permanente tensión entre los indígenas y los grupos de poder, incluidos grandes terratenientes. El PRI logró incluso cooptar a algunos sectores indígenas, pero hizo también la vista gorda ante periódicas masacres represoras de levantamientos contra el avance latifundista.

Sorpresivamente, el 1º de enero de 1994, día en que se ponía en marcha el Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, ocurrió precisamente en Chiapas el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que mostró con un despliegue inusitado que también a ese modélico país mestizo llegaba el nuevo paradigma. Este movimiento combina una alta dirigencia indígena en su máximo consejo de comandantes (hombres y mujeres) con la presencia e incidencia de otros movimientos ladinos de izquierda, expresada sobre todo en el *subcomandante Marcos*. Pasadas sus acciones armadas iniciales, la particularidad reiterada de este movimiento ha sido no buscar la conquista del poder, sino influir y modificar desde abajo las condiciones del país. Ha logrado así colocar la agenda indígena, tanto en México como en el mundo, por medio de su ágil uso de la Internet. A pesar de la larga marcha zapatista, que culminó en el Congreso en 2001, éste dictó una ley indígena que quedaba muy por debajo de sus demandas y desconocía incluso puntos clave del Convenio 169, que México suscribió ya en 1990. Posteriormente, se ha concentrado en ir conformando sus propios municipios alternativos dentro de Chiapas, con notables márgenes de autonomía.

Guatemala (4m, 24g casi todos mayas, 40%).

En este país altamente indígena, semejante a Chiapas, el paso del período colonialista al asimilacionista se intentó hacer, con una fuerte sensibilidad social, sobre todo durante la apertura socialista de Arévalo y Arbenz (1944-1954). Pero el golpe militar de Castillo Armas, restauró bruscamente el esquema precedente y dio inicio a una larga y aguda represión armada excluyente. Se estima que en 36 años se produjeron un total de cien a doscientas mil muertes violentas. Los militares destruían a los mayas para poder "redefinir" mejor qué es [según ellos] el "verdadero" maya.

El tercer periodo fue iniciado, muy débilmente, por los propios indígenas asociados al Comité de Unidad Campesina (CUC) (Rigoberta Menchú, por ejemplo) o involucrados en guerrillas (como el Ejército Guerrillero de los Pobres, EGP), donde empezaron a percibir que ellos ya tenían su propio *socialismo comunitario*. Pero la transición se consolida sólo con el retorno a la democracia y los acuerdos de paz, en particular el dedicado a "Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas" (diciembre de 1996) y con el surgimiento de organizaciones como Majawil Q'ij y la Coordinadora Nacional Indígena Campesina (CONIC).

Estos movimientos lograron un amplio respaldo internacional con el nombramiento de Rigoberta Menchú como Premio Nobel de la Paz, pese a que durante años ella siguió sin poder establecerse en su propio país. Los mayas han logrado ya una significativa presencia como *indios permitidos* en cargos altos como la alcaldía de Quetzaltenango [Xelajú] –la segunda ciudad del país– o en el Ministerio de Educación, desde el que se han desarrollado importantes programas de fortalecimiento de las numerosas lenguas mayas. En la Presidencia de la República existe una comisión contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas (CODISRA). Pero siguen pendientes cambios estructurales mayores. Para ello fue un duro revés la pérdida del referéndum de 1999 (con 82% de ausentismo, al parecer, mayor en áreas indígenas), en que debían aprobarse las enmiendas constitucionales elaboradas con tanto trabajo desde antes. Hasta ahora sigue la resaca negativa de aquella derrota, y Guatemala sigue siendo uno de los países latinoamericanos con más tareas pendientes en este ámbito. En 2008 se instauró un nuevo gobierno de centro izquierda que ha prometido gobernar con "olor a tamal". Sin embargo, la ausencia de un movimiento indígena de cobertura nacional incluyente de todos los pueblos indígenas limita la posibilidad de auditoría social indígena.

http://www.fondoindigena.org/

PAÍSES CENTRALES ANDINOS

Perú (4m, 43g, 14%), **Ecuador** (0,8m, 12g, 6%) y **Bolivia** (5m, 33g, 62%). En los tres países prevalece por mucho la mayoría andina quechua/kichwa, complementada en Perú y, sobre todo, en Bolivia por una segunda mayoría aimara.

Es útil tratar simultáneamente lo que ocurre en estos tres países, cuya zona andina y costera fue históricamente parte del mismo imperio inca –Tawantinsuyu– y que durante muchos años de la Colonia integraron también el mismo Virreinato del Perú.

Hasta principios del siglo XX, la iniciativa de lo que allí ocurría estuvo sobre todo en el Perú, con el estilo de indigenismo propuesto por Mariátegui. En los tres países ocurrieron entonces rebeliones contra hacendados, dentro del viejo estilo anti-colonialista alimentado ya por las nuevas ideologías socialistas. Una de las más notables exponentes de esta fase fue la indígena kichwa ecuatoriana Dolores Cacuango, asociada a la comunista Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

Pero el paso decisivo al esquema asimilacionista fue realizado sobre todo por Bolivia con su Revolución Nacional de 1952, que por medio de una reforma agraria, la sindicalización campesina, el voto universal, la escuela rural castellanizante y otras medidas aseguró un masivo y militante apoyo "campesino" quechua y aimara. Aquellos cambios bolivianos tuvieron un significativo eco en Perú, sobre todo en 1968-1974, con la reforma agraria y demás medidas de Velasco Alvarado, y, desde un poco antes, también en Ecuador, con sus reformas agrarias de 1964 y 1973, que liquidaron igualmente, de manera más suave, los sistemas de servidumbre del viejo régimen.

Entre tanto, ya desde fines de los años sesenta empezaba a surgir el tercer paradigma, con dos frentes: uno en las tierras altas de Bolivia, con el movimiento aimara katarista en el contorno de La Paz, sede de gobierno, y el otro en la selva amazónica ecuatoriana, iniciado por los shuares y que desembocó en la Confederación de Nacionalidades Indígenas Amazónicas del Ecuador (CONFENIAE); algo más tarde surgía en la sierra andina un movimiento comparable de los kichwas llamado ECUARUNARI (sigla silábica kichwa que significa "el despertar de los indígenas del Ecuador", aunque ahora se interpreta también como Confederación de Pueblos de la Nacional Kichwa del Ecuador). Poco a poco, estos movimientos han ido tomando cuerpo en ambos países, y han dado lugar a nuevas organizaciones y –consolidada la democracia– hasta a partidos políticos más complejos, teniendo en ambos actualmente incluso aspiraciones y potencial para ser gobierno.

Foto: indymedia.org

En efecto, en 1993 Bolivia dio el paso pionero de conseguir por la vía electoral el primer vicepresidente militantemente indígena –en este caso, aimara– de toda la historia continental, aunque a título bastante personal (el presidente zapoteco Benito Juárez era indio *en sí*, por sus orígenes, pero nunca lo fue *para sí*, a diferencia del aimara Víctor Hugo Cárdenas). Lo logró en alianza con un presidente neoliberal que, sin embargo, tuvo cierta apertura a lo indígena en un cambio parcial de la Constitución, en la incorporación de la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento de territorios indígenas y el acceso indígena a gobiernos locales.

En Ecuador, el ascenso fue más orgánico. Las coordinadoras amazónica y andina se fusionaron en la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, CONAIE (1986), que desde entonces fue creciendo con vigor. En 1995 creó su propio partido, Pachakutik, con hegemonía indígena y participación de otros sectores; desde entonces, han intentado juntos alianzas con otros partidos para llegar al poder y transformar el Estado. Tuvieron cierto éxito en la nueva Constitución de 1998, que resultó la más avanzada del continente en la

Foto: medioscomunitarios.org

temática indígena, y en 2003 llegaron incluso a ser elegidos y a cogobernar el país junto con el militar Lucio Gutiérrez. Pero fue una experiencia frustrada por cuanto este último, una vez en el poder, se dio la vuelta y fomentó un populismo muy personal que les hizo abandonar la coalición; desde entonces, tanto la CONAIE como Pachakutik han perdido mucha fuerza. Por eso, su participación en la elección, gobierno y nueva Asamblea Constituyente del actual presidente izquierdista Correa es mucho menos orgánica.

En Bolivia, en cambio, desde el año 2000, el movimiento popular, que incluye una fuerte participación de los pueblos indígenas originarios, dio fin a los gobiernos de corte neoliberal y después de un agitado período de movilizaciones y cambios políticos, logró que en 2006 el aimara y líder de los productores de hoja de coca, Evo Morales, asumiera la presidencia con una mayoría absoluta (54%), nunca vista desde el retorno de la democracia. Su gobierno sigue apoyándose fuertemente en esos movimientos sociales, tanto indígenas como de otros sectores populares. Éstos han jugado también un papel protagónico en la Asamblea Constituyente, cuyo texto rehabilita más que ninguno en el continente a los "pueblos y naciones indígena originario campesinas", dentro del llamado Estado Plurinacional. El presidente aimara ha dado además a Bolivia una primicia mundial al ser el primer país que ha transformado la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) en una ley interna del Estado.

Pese a tantos avances, esta fuerte emergencia del poder político indígena ha generado también una creciente polarización y hostilidad de los sectores no indígenas más florecientes económicamente y concentrados en la región oriental del país, donde plantean gobiernos autonómicos de carácter casi federal (agosto de 2008). La situación se parece a la que ocurre en Ecuador, cuya capital y la concentración indígena están en la sierra pero el poder económico reside en Guayaquil y la costa, cuya abundante población inmigrante indígena debe hacerse prácticamente invisible.

Todos se preguntan por qué Perú, ubicado entre ambos y pionero en el redescubrimiento del indio en el siglo XX, se ha quedado trancado en el anterior modelo asimilacionista, al menos en su área andina. Una explicación coyuntural es que allí la preocupación de todos quedó atrapada por el problema de Sendero Luminoso hasta principios de los años noventa. Según el informe final *¡Nunca más!,* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), 75% de los casi setenta mil muertos eran quechuas, aparte de los aimaras, asháninkas y otros; pese a tan alto porcentaje, en su mayoría habían pasado inadvertidos para la prensa y la opinión pública.

Pero, transcurrida más de una década desde que se superó aquella situación, Perú sigue trancado. La retórica inicial "inca" del ex-presidente Toledo y su esposa belga, antropóloga y quechua hablante, no lograron modificar el panorama; la total eliminación del tema en su censo de 2005 no sugiere tampoco mucho interés real para hacerlo. En las siguientes elecciones, el triunfo en primera vuelta del candidato andino Humala insinuó un cambio, al menos en la región serrana, aunque en la segunda vuelta se impuso Alan García, actual presidente peruano (2006-2011).

Quizás el factor que mejor explica por qué Perú sigue diferenciándose de sus dos vecinos es el mayor y creciente peso de su capital, Lima, y la costa, más las masivas migraciones serranas que allá siguen llegando.

PAÍSES CON GRUPOS INDÍGENAS MINORITARIOS

En los demás países, la presencia indígena es significativamente menor, en términos tanto absolutos como relativos, y está con frecuencia diferenciada en grupos étnicos, cuanto más numerosos más minúsculos:

En los demás *países centroamericanos* hay minorías indígenas relativamente activas. Ahí se nota menos la evolución en tres periodos, tal vez porque, al tratarse sólo de minorías, su especificidad y reclamos ya no se perciben tanto como amenaza real para el Estado-nación.

El caso más notable de resistencia y desarrollo propio es probablemente el del pueblo Kuna, en **Panamá** (0,2m, 8g, 10%), que ya en un temprano 1938 logró consolidar su bello y amplio territorio o *comarca* Kuna Yala con significativos márgenes de autonomía y desde entonces ha logrado frenar una y otra vez los intentos de la industria hotelera internacional para transformarlo en grandes complejos turísticos.

Las amenazas empresariales (turísticas, mineras, petroleras, forestales, ganaderas, etc.) a éste y otros varios territorios indígenas de la región son permanentes, motivando demandas, marchas –que en *Honduras* (0,5m, 7g, 7%) se llaman *romerías*– y otras formas de protesta.

El pueblo Garífuna, de habla y ancestro indígena y a la vez africano, está presente en la costa caribeña de Belice, Guatemala, Nicaragua y, sobre todo, Honduras y tiene la particularidad de participar militantemente, tanto en esos movimientos indígenas como en los afroamericanos.

Colombia (1,3m, 82g, 3%). La rebelión del nasa (o páez) Quintín Lame (+1968), sobre todo entre 1910 y 1956, es la principal expresión de resistencia indígena en el periodo colonialista. El periodo asimiliacionista se consolidó con su reforma agraria (una de las más "descafeinadas") en los años sesenta y la organización "campesina" Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) (1970), con su doble rama, una más oficialista y otra más autónoma. Pero pronto el pueblo Nasa se separó de esta última, por sentirse mal representado en su especificidad étnica, y en 1971 creó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), lo que estimuló a otros pueblos a hacer lo mismo, hasta la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1982, que consolidó el paso al tercer periodo.

Los indígenas, siendo apenas 3% del total de la población del país, tuvieron una notable participación en la Constituyente de 1988 y posteriormente han logrado la legalización de buena parte de sus territorios (resguardos), que ocupan aproximadamente 20% del país. Pero la ocupación real de éstos, así como la vida de las organizaciones, está muy condicionada por la situación general de violencia (incluida la del narcotráfico) y por los intereses e influjos externos en el país en recursos como el agua y el petróleo. Estos intereses explican la abstención de Colombia en la votación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2007. Aunque durante el octavo período de sesiones del Foro Permanente de 2009 expresó públicamente su respaldo a la Declaración.

Venezuela (0,5m, 36g, 2%). Aunque presente, la problemática indígena nunca había llegado muy arriba en la agenda nacional de este país tan marcado por el petróleo, salvo en el área wayuu, en la Guajira compartida con Colombia. Pero la Constitución Bolivariana (1999) de Chávez ha provocado un proceso altamente participativo y una de las normativas indígenas más avanzadas del continente.

FOTO: *Guaraníes de cuatro países deciden integrarse*, Boletín CAOI. 23.

GUARANÍES DE CUATRO PAÍSES DECIDEN INTEGRARSE

Unos 400 líderes del pueblo guaraní de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay se reunieron en setiembre pasado y decidieron trabajar por una mayor integración para hacer oír su voz. Un documento que plantea sus principales preocupaciones y reivindicaciones será entregado a los cuatro gobiernos.

El compromiso para buscar la unión fue el más destacado en el documento final del encuentro Pueblo Guaraní, Gran Pueblo, que se realizó en la aldea Tey Kue, en Mato Grosso do Sul, estado del centro-oeste brasileño, fronterizo con Paraguay y Bolivia. En el texto piden principalmente el respeto a las tierras que les pertenecen y la expulsión de agricultores y madereros que las han invadido.

Igualmente, exigen respeto y valorización para su pueblo, creación de mecanismos para garantizar la participación de la comunidad en proyectos y decisiones de los Estados, localización de las haciendas de caña de azúcar donde trabajan en condiciones poco adecuadas y garantías al derecho a la educación.

También exigen una respuesta de la justicia a los casos de asesinatos de líderes indios.

Los participantes en el encuentro firmaron un compromiso en defensa de la vida, la tierra y el futuro de su pueblo.

La población guaraní se eleva a cerca de 221 mil personas en toda Sudamérica, distribuidas principalmente en Brasil y Paraguay, pero también en Argentina, Bolivia y Uruguay. En Brasil son cerca de 50 mil indígenas del tronco guaraní-kaiowa, la mayoría de ellos habitantes del estado de Mato Grosso do Sul, donde cuentan con 38 aldeas. El principal problema de los guaraníes en Brasil y en los países vecinos es la falta de tierras y de control sobre sus territorios.

El evento de integración fue abierto con una presentación de danzas indígenas y concluyó con una danza de despedida realizada por los chamanes. Al encuentro asistieron representantes de organizaciones como Asamblea del Pueblo Guaraní (Bolivia), Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guaraníes (Bolivia) y Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Bolivia).

También estuvieron presentes dirigentes de Maraiwo y Dirigentes Guaraní (Argentina), Equipo de Pastoral Aborigen Tadaye (Argentina), Líderes Guaraníes de Paraguay y Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (Paraguay).

Chile (0,7m, 9g, 4,5%). A lo largo de la Colonia y la primera República, el pueblo Mapuche fue el que mostró mayor resistencia histórica a ser conquistado, a la vez que mayor habilidad para relacionarse de igual a igual con los *winkas* o "chilenos". Pero la conquista militar expansiva del Estado, primero hacia el norte, contra Bolivia (1879), y enseguida hacia el sur, hasta la paradójicamente llamada "pacificación" de la Araucania en 1881, provocó un temprano y acelerado proceso de "chilenización" asimiladora de los pueblos Aimara, Mapuche y otros menores. Clave en este proceso de conquista tardía fue la desestructuración de los territorios indígenas. La derrota no fue total, puesto que de una u otra forma algunos mapuches siguieron participando en la política nacional, sobre todo en tiempo de Allende (1970-1973), en que recuperaron parte de sus tierras. Sin embargo, su sucesor Pinochet dio por culminado el proceso al afirmar que en Chile ya no había indígenas, sino "sólo chilenos".

Frente a ello, el censo de 1992 arrojó un sorpresivo 10% de indígenas, mayormente mapuches (que, por una reformulación de la pregunta censal, en el censo de 2002 rebajó a la mitad en los mapuches pero se duplicó en los aimaras). Estas cifras muestran ya la fuerte reemergencia de la conciencia étnica, que nunca llegó a perderse del todo. En el caso mapuche, ocurre incluso en áreas urbanas, donde vive ya casi la mitad de su población. Son también ellos los que han tenido las mayores movilizaciones en los últimos años, sobre todo para el reconocimiento de sus territorios ancestrales, frente a la inconsulta penetración que en éstos han tenido grandes empresas madereras, eléctricas y otras.

Por sus intereses en recursos naturales de territorios indígenas, el Estado chileno ha sido más renuente que ningún otro país latinoamericano en ratificar el Convenio 169 de la OIT. Lo hizo finalmente en 2008, pero con una "declaración interpretativa" inconsulta que restringía sus alcances, lo cual provocó protestas de los propios indígenas. En septiembre de 2009 entró en vigor plenamente.

Argentina (0,6m, 30g, 1,6%). En el pasado, el Estado hizo también notables esfuerzos, primero para extinguir a los pueblos indígenas, sobresaliendo la Campaña del Desierto del general Roca –casi contemporánea de la "pacificación" en Chile–, en el sur y, algo más tarde, otra semejante en el Chaco. De ahí se impuso también el afán por *argentinizar* a los sobrevivientes sin reconocer diferencias, a pesar de que la numerosa población europea inmigrante –que llegaba y se expandía de forma masiva por la misma época– tiene y se le reconoce tanta diversidad de orígenes.

Sólo en las últimas décadas se ha logrado ya un reconocimiento más formal y jurídico de la especificidad aborigen en varias de las constituciones provinciales –equivalentes a estatales, en este país federal–, en parte por la lucha de los propios pueblos y en parte por los nuevos vientos internacionales. Es significativa la influencia de los movimientos indígenas al otro lado de la frontera, por ejemplo, en los collas y guaraníes del norte, cerca de la frontera boliviana, y en los mapuches del sur, junto a la frontera chilena.

Brasil (0,5m, 241g, 0,3%). Mucho se arguye en este país que los tres componentes de su nueva identidad son los indígenas, los negros (mucho más numerosos que los primeros) y los europeos. Limitándonos al caso de los indígenas, casi no podemos hablar aquí del primer periodo. El estilo exterminador o al menos asimilador –de *indios* a *chaboclos* a sólo *brasileños*– fue y sigue siendo el dominante en el nuevo Estado federal desde principios de la Independencia, a medida que va expandiendo su presencia en áreas a

las que antes no había llegado ni siquiera el "descubrimiento". Su modelo de desarrollo agrocapitalista va consolidando sus intereses en la nueva frontera en expansión, quitando de por medio selva e indígenas cuando los ve como un obstáculo. Las permanentes denuncias de invasiones, asesinatos y otros amedrentamientos en toda la región son testimonio de ello.

Pero ya desde la época de Rondon, a principios del siglo XX, este modelo tiene como contrapunto lo que primero se llamó el Servicio Nacional del Indio y que, desde 1967, desembocó en la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), con un enfoque mucho más ambiguo de monopolio estatal y militar sobre los indígenas. La célebre reserva indígena del Parque Xingú es uno de sus mejores exponentes.

Desde 1972, el Conselho Indígena Missionàrio da Igresia (Consejo Indigenista Misionero, CIMI) ha pasado a ser uno de los principales aliados de los movimientos indígenas para su despertar. Por el camino han surgido temas como la demarcación de territorios indígenas (concesiones sin propiedad), en la línea del tercer periodo, y su consolidación ha permitido un crecimiento demográfico indígena mucho más rápido que el del conjunto de la población. Fue un hito importante la permanente presencia indígena en la Constituyente de 1988, hasta lograr en ella un significativo reconocimiento y, con ello, un nuevo argumento frente al permanente hostigamiento de los sectores latifundistas y empresariales, dispuestos incluso a matar. La multitud de marchas indígenas que confluyeron en Porto Seguro con motivo del V Centenario de la llegada de Cabral al Brasil, en 2000; o la victoria, tras más de treinta años de lucha, de los makuxis y otros pueblos, al reconocérseles por fin en 2005 su territorio ancestral en Raposa da Serra do Sol (Roraima), muestran la vitalidad de este movimiento, no obstante su bajo peso demográfico.

Paraguay (0,1m, 20g, 2%). Este país vive la paradoja de ser el de mayor porcentaje que habla una lengua indoamericana (87% habla guaraní, según el censo de 2002, frente a 70% que sabe castellano) pero sólo 1,8% se identifica como indígena, pues el guaraní ostenta el carácter de lengua nacional y es hablado en todos los sectores sociales no-indígenas, incluidos los representantes del sector hegemónico. Con el dramático bajón demográfico tras la derrota ante la Triple Alianza (1870), se perdieron incluso los indígenas guaraníes de Misiones, por muerte, asimilación o dispersión. Los nuevos gobiernos, hasta la larga dictadura de Stroessner (1954-1989), siguieron una política asimilacionista semejante a la de sus vecinos Brasil y Argentina. Hay que llegar a tiempos muy recientes para poder ver movimientos reivindicativos de estas minorías indígenas y cierta preocupación del Estado por ese sector, algo que el flamante presidente Lugo (2008) ya ha señalado como prioritario en su discurso inaugural.

No siempre estas caracterizaciones se encasillan dentro de un país. Hay pueblos que transitan sin mayor problema a uno y otro lado de esas fronteras trazadas al margen de ellos, y sus movimientos hacen lo mismo. Un caso reciente notable es el movimiento, liderado desde Brasil, para que los pueblos guaraníes, repartidos entre tantos estados, lleguen a reencontrarse. Pero cuando hay conflictos entre los países fronterizos, ellos son también los que más sufren. Por ejemplo, los guaraní "chiriguanos" en la guerra del Chaco; los wayuus entre Colombia y Venezuela; los yanomamïs entre este último país, Brasil y Guyana; los mayas entre Guatemala y México; los shuares, achuares y awajúnes en la guerra de 1995 entre Perú y Ecuador.

DEMANDAS PROPIAS

No es posible entrar aquí a detallar las demandas y objetivos de estos pueblos y sus movilizaciones. Nos limitaremos a señalar que si en el primer momento su principal móvil era la resistencia frente a la expoliación sistemática de sus tierras y comunidades, en el segundo momento asimilador prevaleció la defensa de su derecho de ser iguales a los demás ciudadanos, en reacción a la queja tan común de sentirse "ciudadanos de segunda", discriminados por no gozar en la misma medida de los derechos comunes a todos los ciudadanos. Es este el enfoque central de tantos programas públicos nacionales e internacionales que, preocupados por el cumplimiento de los derechos humanos, buscan la equidad frente a grupos secularmente marginados, como los indígenas o las mujeres.

Finalmente, en el tercer momento, junto con los dos anteriores motivos, que siguen siendo fundamentales, reemerge con vigor el derecho de ser, además, respetados como distintos, una evolución que ocurre también con fuerza en el movimiento femenino.

De la combinación de estos tres momentos y motivaciones principales surge el derecho a ser "iguales pero diferentes", que se puede glosar como "Queremos todo esto, pero de acuerdo con nuestro propio modo de ser, con nuestra cultura e identidad". La lista de reclamos en este ámbito es igualmente larga: jurisdicciones propias para desarrollarse de acuerdo con su modo de ser, con sus autoridades propias y su propio ordenamiento jurídico, lo que suele implicar también su propio territorio, así como educación y comunicación propias; el patrimonio y la propiedad intelectual colectiva o incluso la forma propia y concertada de "desarrollo con identidad".

Foto: indymedia.org

Las demandas de revalorización de la propia lengua son también parte de este mismo proceso. En el primer y segundo periodos lo importante era la asimilación a los grupos dominantes, de habla castellana o portuguesa. Partir de la lengua propia podía interesar quizás como un recurso didáctico apropiado para la población monolingüe en las primeras fases de transición a la lengua dominante. Pero en el tercer periodo, la defensa y el mejoramiento de la lengua originaria pasan a ser una de las reivindicaciones más potentes para establecer la propia identidad diferente.

Al unir entonces, en este ámbito lingüístico, el derecho a ser iguales y a la vez diferentes, lo ideal es la capacidad de ser bilingües o, mejor, plurilingües. Pero aún entonces, habrá situaciones distintas según el grado de vitalidad y lealtad que cada pueblo siga teniendo a su propia lengua. En los que la tienen alta (como tantos aimaras o guaraníes), la plena destreza en su manejo será una demanda fundamental para la educación, la comunicación, etc. Pero otros muchos pueblos, con baja o casi nula lealtad a su lengua, insistirán sólo en algunos usos icónicos y simbólicos de la misma, como determinados vocablos, quizás rituales.

BIBLIOGRAFÍA

Fondo Indígena, Comisión de Derechos Humanos

2005. **El avance de las declaraciones sobre derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU y OEA y el estado actual de ratificación del Convenio 169 de la OIT en la región**. La Paz: Fondo Indígena (a partir de un documento de Nancy Yañez Fuenzalida).

Foto: Axel Rojas, *Los oritos en la batea,* Suarez, Cauca, 2006.

EL SURGIMIENTO DE LO AFRODESCENDIENTE

EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Foto: Axel Rojas, *Agricultor luego de jornada de trabajo,* Suarez, Cauca, 2006.

ALEJANDRO ROJAS MARTÍNEZ

PRESENTACIÓN

A pesar de que la presencia de poblaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe ha sido estimada recientemente en cerca de 30% sobre la población total de la región (Hopenhayn 2003:9; Bello y Rangel 2000:38), todavía es amplio y frecuente nuestro desconocimiento sobre su presencia actual y trayectorias históricas. La presencia afrodescendiente en la región es el resultado de un proceso de diáspora que se inició hace ya casi cinco siglos y que en la actualidad se refleja en las tradiciones culturales y dinámicas políticas de toda la América Latina.

Diversos factores han incidido para que en décadas recientes haya habido un auge en los estudios acerca de esta presencia histórica, entre los que cabe destacar las dinámicas organizativas afrodescendientes en diversos países de la región y las políticas estatales relacionadas con la institucionalización de derechos específicos de dichas poblaciones. Todo ello sumado al desarrollo de mecanismos globales de protección de derechos culturales. Sin embargo, todavía son escasos los estudios que presenten un panorama integral sobre su situación y características sociales, políticas, demográficas y culturales. Aún así, existen interesantes excepciones. Los recientes trabajos de Reid Andrews (2007a) y Wade (2006b), son ejemplo de ello. Por su parte, UNICEF publicó en 2006 el Manual de los Afrodescendientes de América Latina y el Caribe, una herramienta especialmente útil para legos y expertos en el tema (véase Rodríguez 2006). Sobre aspectos lingüísticos de las lenguas criollas 'afroibéricas', véase Lipski (s.f.); sobre diferentes dimensiones de la diáspora en América Latina y el Caribe, Yelvington (2001); para una revisión parcial de la bibliografía disponible sobre la presencia afrodescendiente en América Latina, ver Barrenechea (s.f.); sobre la historia de los afrodescendientes en América, Martínez (1992). Sólo en la segunda mitad del siglo XX comenzó un proceso de *cuestionamiento a la invisibilización* histórica de los grupos negros, lo que en parte ha sido el punto de partida del renovado interés por su estudio y nuevas formas de atención institucional.

Esta invisibilidad tiene expresiones diferenciadas en la región, tanto como dentro de cada uno de los países que la conforman. En Sudamérica, por ejemplo, se ha constituido una especie de paradigma o modelo

que imagina a los afrodescendientes como habitantes de ciertas regiones y países; en especial áreas de tierras bajas, climas cálidos y lugares de selva o río. Es el caso de México, Bolivia y Uruguay, por citar sólo tres ejemplos, en donde es común ignorar la presencia afrodescendiente (véase Hoffmann 2006, Angola 2007, Bucheli y Cabella. s.f., respectivamente). Lo mismo vale para países como Argentina o Costa Rica. De esta manera, parece inconcebible la idea de poblaciones negras en los Andes americanos o en contextos urbanos, por ejemplo. Sobre esta situación, diversos autores han llamado la atención y realizado esfuerzos por revertirla. Recientemente, el Journal of Latin American and Caribbean Anthropology publicó un Dossier especial sobre el tema: Lo Afro en América andina (noviembre de 2007, vol. 12, No. 1); así mismo, la UNESCO publicó en 2004 un libro colectivo titulado Los Afroandinos (Finocchietti 2004). Adicionalmente, la mayoría de los estudios se reducen a un país o región dentro de un país, lo que dificulta la construcción de miradas más integrales sobre los procesos en el nivel del continente, o en perspectiva de la diáspora africana de manera amplia.

Para entender la diáspora, es necesario comprender que es un proceso que tiene sus orígenes en el desplazamiento forzado de personas esclavizadas desde África hacia las colonias americanas, el cual continuó en las nuevas circunstancias de vida impuestas por el sistema colonial y llega hasta nuestros días. La relación de la población esclavizada con los lugares a los que llegó, las dinámicas de resistencia y adaptación frente al sistema esclavista, la manera como perviven y se transformaron conocimientos y prácticas de todo tipo (ambientales, musicales, literarios, políticos, gastronómicos, etc.), son algunos de los tantos aspectos que deberían tenerse presentes para comprender la riqueza y complejidad de este proceso.

Es importante conocer estos procesos si queremos comprender las formas en que afectaron de manera particular a los afrodescendientes, su lugar en las estructuras sociales de los países a los que llegaron, las formas que adquirieron las clasificaciones sociales de la diferencia racial y cultural en dichas sociedades, y sus dinámicas actuales de movilización política en la región.

La información disponible acerca del número de personas esclavizadas que llegó a América no es del todo confiable; no obstante, los datos existentes son bastante ilustrativos y nos muestran la magnitud del fenómeno (véanse también direcciones de internet al final de este capítulo). Ya para el siglo XVII la esclavitud estaba bastante establecida en América y la presencia de afrodescendientes en las colonias era significativa con respecto al total de las poblaciones allí asentadas. Los lugares de mayor asentamiento fueron las costas del Caribe en América Central, Colombia y Venezuela, y la costa pacífica en algunos países de América del Sur. Así mismo un importante número de esclavizados ingresó en el Brasil, donde llegaron a ser un porcentaje mayoritario de la sociedad. Según las estimaciones de William Dubois, más de veintidós millones de personas fueron esclavizadas entre los siglos XVI y XIX; Caio Prado Junior estima el número de esclavizados conducidos a Brasil, sólo en el siglo XIX, en casi siete millones de personas (Rodríguez 2006:25).

PATRONES DE COLONIZACIÓN Y DINÁMICAS SOCIO-RACIALES EN LA REGIÓN

La presencia de los afrodescendientes en esta región que hoy conocemos como América Latina y el Caribe está asociada a los procesos de colonización europea iniciados hacia finales del siglo XV. Como parte de dicha 'empresa', la esclavización de africanos fue un factor determinante en el establecimiento de las diferentes formas de explotación orientadas inicialmente a la producción de riquezas destinadas a las metrópolis y, posteriormente, al beneficio de las élites criollas. No obstante, la colonización y los procesos de esclavización no fueron homogéneos.

La colonización europea en América Latina presenta variaciones de diverso orden, relacionadas con los patrones de colonización, los disímiles énfasis en sistemas particulares de explotación económica y las relaciones políticas entre las élites locales y las metrópolis, entre otros asuntos. Estas dinámicas particulares afectaron el funcionamiento de los sistemas esclavistas en dichas sociedades, incidiendo en su duración y en las normas legales que los regularon, así como en los patrones de relación interracial y en los sistemas sociales de clasificación socio-racial que allí se generaron, muchos de los cuales se encuentran presentes en la actualidad de estas sociedades.

Aunque algunos de los esclavizados que llegaron al territorio continental arribaban directamente desde África, muchos de ellos llegaron a través de las islas del Caribe. Allí desempeñaron diversos oficios agrícolas, principalmente en las plantaciones; posteriormente, la expansión del sistema esclavista llevó a las islas a convertirse en lugares de paso en este comercio de seres humanos con destino a las colonias continentales en donde, además de oficios agrícolas, los esclavizados debieron realizar todo tipo de trabajos: como mineros, artesanos, herreros, comerciantes, o en el servicio doméstico, entre otros.

Las bases de la economía colonial eran la agricultura, la minería y el comercio, siendo la minería la que mayor riqueza generaba. No obstante, la colonización no siguió un patrón único de explotación económica, de tal forma que lo que encontramos en América Latina son diferentes expresiones de economía local, cuyos énfasis dependieron de factores geográficos, políticos y culturales, además de sus articulaciones a la economía global que se gestaba en el momento. Estas formas locales de economía determinaron en parte el lugar que ocuparon los esclavizados en la vida colonial y en épocas posteriores. La economía de plantación, por ejemplo, fue determinante para la introducción de africanos esclavizados en lugares como Cuba, Martinica, Guadalupe, Jamaica, Santo Domingo, Brasil y el sur de Estados Unidos. Aunque también se presentó en otros lugares como México, Guatemala, Venezuela y Colombia, allí tuvo una menor importancia. La economía minera fue fundamental en Colombia, Venezuela, México y Bolivia.

Una vez establecidos en territorio americano, los procesos de poblamiento afrodescendiente se dieron según diversos patrones. Las demandas propias de la economía colonial, así como sus crisis, influyeron en las dinámicas particulares de asentamiento y en los procesos migratorios intranacionales, dando lugar a una particular geografía de la presencia negra en América. Posteriormente, en el periodo republicano y luego de la abolición jurídica de la esclavitud, las poblaciones negras han sido partícipes de los procesos de urbanización que se

presentaron en la región, razón por la cual un importante porcentaje de ellas se encuentra hoy en las ciudades.

Hoy en día la presencia negra en América es compleja y heterogénea, al igual que las dinámicas de interrelación con otros sectores de la sociedad en cada país en particular.

Foto: Axel Rojas.

Algunos estudios realizados para América Latina establecen una estrecha relación entre los patrones de colonización, la constitución de las naciones poscoloniales y las dinámicas interraciales del presente. En este sentido, según Bello y Rangel (2000:39), es posible distinguir tres patrones de colonización en América: la colonización europea del noroeste (Inglaterra, Holanda), en la que predomina una serie de categorías opuestas (negro/blanco); la colonización ibérica (España, Portugal), en la que se establece una idea de *contínuo cromático,* y la colonización francesa, de línea intermedia, en la que podrían encontrarse rasgos de ambos patrones.

Según los autores, estos patrones se reflejan en las dinámicas raciales contemporáneas, aunque con particularidades en cada uno de los países. Así, por ejemplo, Brasil y Venezuela serían un ejemplo del patrón ibérico del *continuo cromático*. Allí la idea del mestizaje tiene un gran peso y contiene implícita la de blanqueamiento, según la cual las personas negras deben buscar establecer uniones (cruces raciales) con personas "más claras". Este patrón se asocia a su vez, o está afectado, por otros indicadores como la clase, que contribuyen a definir las formas en que la raza es percibida socialmente. Estudios recientes realizados en la ciudad de Cali, en Colombia, ilustran este tipo de interacciones entre patrones raciales y socioeconómicos (Urrea, Ramírez y Viáfara, s.f.). Sin embargo, las dinámicas sociorraciales en Colombia distan mucho de ser un ejemplo transparente; la persistencia del conflicto armado y las fuertes arremetidas de intereses económicos nacionales y transnacionales han afectado de manera particular a los afrocolombianos, al tiempo que es el país de la región con una normatividad más amplia en relación con los derechos étnico/raciales de estas poblaciones. Sobre el impacto del desplazamiento

forzado en las poblaciones negras en Colombia véanse, entre otros, Oslender 2007, Rojas 2006, Restrepo 2004, Escobar 2004.

En dirección contraria, el racismo manifiesto que se presenta en Aruba sería una ilustración del primer patrón; es decir, aquel en que las categorías negro/blanco son abiertamente opuestas y se encuentran en la base de las diferentes expresiones de racismo. Sin embargo, como ya se mencionó, estos patrones no se cumplen a rajatabla en todos los casos; Surinam, por ejemplo, parece ser un caso particular en las dinámicas raciales de la región. A pesar de sus enormes conflictos sociales y políticos, y de haber sido colonia holandesa (donde el patrón de categorías opuestas sería predominante), ha sido considerado un ejemplo de "horizontalidad y pluralismo" étnico racial (Bello y Rangel 2000:39).

En cuanto al patrón de colonización francesa, Martinica sería un ejemplo de pervivencia de las formas de jerarquización rígida de los patrones raciales junto a un patrón de continuum biológico de fronteras también bastante rígidas. De un lado del sistema clasificatorio estaría la población "blanca", y, del otro, la población "no blanca", cuyo lugar en la jerarquía racial es fuertemente definido por un estricto cálculo de rasgos biológicos y socioeconómicos estrechamente interrelacionados (*op. cit.*).

A pesar de que estos modelos pueden representar una guía para entender las clasificaciones sociales de raza y etnia, no llegan a ser suficientes en sí mismos, por lo que una mayor comprensión del fenómeno requeriría el estudio de casos concretos en las sociedades nacionales y en sus articulaciones globales. Para conocer algunos estudios y notas de prensa de diferentes países de América Latina y el Caribe acerca de las interacciones entre racismo, raza y otros factores como género, elección sexual y políticas de Estado, véase www.choike.org/nuevo/informes/927.html; también la página http://portal.rds.org.hn/listas/medioambiente/msg00785.html.

AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS: MEMORIAS DE CONTACTO

Como se mencionó anteriormente, las expresiones culturales de los afrodescendientes hoy son el resultado de diversas experiencias históricas. Un aspecto de estas trayectorias históricas sobre el que poco se ha indagado es el que tiene que ver con las relaciones interculturales que sostuvieron poblaciones de africanos y afrodescendientes esclavizados con poblaciones indígenas americanas.

A pesar de la escasa información al respecto, estas relaciones hicieron parte de la vida cotidiana de unas y otras poblaciones, dando lugar a diversas experiencias de contacto, intercambio cultural y mestizaje biológico, algunas de las cuales estuvieron mediadas por la institucionalidad colonial, mientras otras se dieron al margen de ella. Tal vez una de las experiencias más conocidas es la de la población garífuna de la costa Caribe centroamericana, aunque hubo otras menos conocidas, que también han llegado a ser documentadas.

En las zonas costeras de Centroamérica se conocen algunos casos de mestizaje (o zambaje) entre poblaciones afrodescendientes e indígenas. De una parte, la población garífuna, que hoy habita en las zonas costeras de Honduras, Guatemala, Belice y Nicaragua, cuyo

A pesar de que con frecuencia los europeos intentaron mantener una clara línea de separación entre las dos poblaciones, son múltiples las historias de contacto, convivencia e incluso de conflicto. Una de estas experiencias que ha sido documentada es la que se presentó en la región de Esmeraldas, en el actual Ecuador. El naufragio de un barco tuvo que ver con la llegada de un pequeño grupo de hombres y mujeres negros a la costa ecuatoriana del Pacífico, los que entraron en contacto y llegaron a convivir con los indígenas que allí se encontraban. Luego del naufragio, la primera reacción fue de mutua hostilidad, e incluso de guerra, para posteriormente desembocar en una relación de convivencia y formas de organización militar y políticas compartidas (Rueda 2001, Zuluaga y Romero 2007). La relación entre los afrodescendientes y los indígenas niguas llevó a la constitución de formas de organización social y acción política y militar conjuntas; algo similar a lo ocurrido en otras experiencias, como la de la región de la Moskitia en Honduras y Nicaragua.

origen se remonta a los inicios del siglo XVII (1635). Los garífunas son originarios de la isla de San Vicente, ubicada en las Antillas Menores, a donde arribaron como producto del naufragio de barcos esclavistas cuyo destino eran las Indias Occidentales; en la isla, los africanos entraron en relación con la población Caliponan, con la que comenzaron un proceso de convivencia que llevó al mestizaje y la creación de un nuevo grupo, al que posteriormente se conoció como *caribes negros* o garífunas. En este lapso de tiempo que va del siglo XVII al XVIII, los garífunas fueron uno de los pocos pueblos libres de América, posteriormente desterrado por los ingleses, en 1797, quienes lo llevaron hasta la isla de Roatán, en Honduras, desde donde lograron que los españoles los condujeran a tierra firme, y comenzaron luego su proceso de expansión hacia los países vecinos. Una característica particular de los garífunas es su lengua, compuesta por elementos indígenas, franceses, ingleses, españoles y africanos, cuyo uso permanece hasta la actualidad, junto al uso del castellano y el inglés.

En otras experiencias, las relaciones interculturales no condujeron al mestizaje; tal es el caso de las poblaciones de indígenas emberás y afrodescendientes en la región del Pacífico colombiano, en donde una larga historia de convivencia e intercambios culturales ha sido acompañada de fuertes restricciones al mestizaje biológico, al que se acompaña de formas de parentesco ritual como el padrinazgo y el compadrazgo (Losonczy 2006).

La multiplicidad de experiencias de convivencia intercultural ha sido estudiada en relación con la presencia africana en Perú y las relaciones entre indios y negros, que se hizo evidente en el carácter popular de las luchas de Tupac Amaru (Celestino 2004); estas luchas, a pesar del liderazgo indígena, lograron convocar a otros sectores de la sociedad, entre ellos a los negros.

Otro caso poco conocido es el de la convivencia entre afrodescendientes y aimaras en Bolivia, que hoy en día apenas empieza a conocerse gracias a la visibilización de la población afroboliviana de la región de Los Yungas y al estudio de expresiones artísticas como la saya afroboliviana (Medina 2004). Algo similar a lo que ocurre con la saya en Bolivia se observa con las *morenadas* en Perú (Celestino 2004), que son una forma de ex-

presión de la presencia negra en la cultura nacional. Algunos autores incluso hablan de la influencia africana en el tango argentino, el candombe uruguayo, la samba argentina y la cumbia colombiana, entre otras tantas "músicas nacionales" (Reid 2007b), que son expresión de la interculturalidad y los aportes africanos a la cultura de la región.

Como se ve, las relaciones interculturales y las trayectorias afrodescendientes pueden ser rastreadas en la vida cotidiana de muchos países latinoamericanos, incluso allí donde dichas relaciones han sido negadas o son escasamente conocidas, lo que llama la atención sobre las maneras en que tradicionalmente ha sido analizado lo indígena y lo negro y sus interrelaciones. Para comprender la experiencia histórica de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, no basta con valorarlas de manera aislada, o únicamente a partir de su relación con las élites europeas y criollas, sino que se debe rescatar la rica experiencia de intercambios entre lo indígena y lo afrodescendiente y sus múltiples aportes a las sociedades contemporáneas en América.

En la Moskitia, en la costa Atlántica de Honduras y Nicaragua, indígenas y africanos se vieron forzados a convivir, también debido al naufragio de un barco esclavista que encalló frente a tierra firme. De allí se deriva una larga historia de convivencia y complementariedad cultural (Ibarra 2007), acompañada de procesos de zambaje, a cuyos descendientes se les llamó *zambos mosquitos* y en la actualidad *misquitos* o *miskitus*. Tanto lo ocurrido con los garífunas como con los miskitos son casos de mestizaje biológico y cultural, en el que la mezcla de grupos indígenas y afrodescendientes da lugar a la conformación de un nuevo grupo con identidad definida, distinta a la de sus antecesores.

Foto: Axel Rojas.

PRESENCIAS DEMOGRÁFICAS CONTEMPORÁNEAS

La estimación de la presencia demográfica de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe ha dado lugar a múltiples debates y no pocas propuestas de medición. En los últimos años, se han elaborado en la región censos y estimativos en los que se busca dar cuenta de esta presencia demográfica, pero las formas de entender lo étnico/racial son resultado de muy diversas circunstancias de orden histórico y social, lo que no hace fácil llegar a consensos en cuanto a los criterios a emplear en el momento de definir quiénes son catalogados como afrodescendientes y qué estrategias emplear en su cuantificación (Antón y Del Popolo 2008; Rangel 2005; Flórez, Medina y Urrea 2001). Uno de los casos más recientes es el colombiano, en el que el censo realizado en 2005 incluyó una pregunta sobre autopercepción étnico racial con múltiples opciones de respuesta (negro, mulato, afrocolombiano, raizal, palenquero), lo cual fue posible gracias a la presión de las organizaciones sociales y sectores de académicos en la etapa de preparación del censo; proceso no exento de conflictos. Una vez obtenidos los resultados, y aun cuando éstos arrojaron datos significativamente superiores a los obtenidos en el censo anterior, diversas organizaciones llamaron la atención sobre posibles "errores" cometidos por la entidad encargada de la producción de estadísticas en el país Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), a la que se acusa de reproducir formas de racismo e invisibilización. El problema es común a los diferentes países y se refleja en la diversidad de criterios de identificación étnico/racial empleados en los censos; en Panamá, por ejemplo, existen cuatro grupos de población con diferentes formas de autoidentificación: afrocaribeños, afrodarienitas, costeños y afrohispanos (CCARC, s.d.).

> En Brasil ellos corresponden a la suma de "pretos" (negros) y "pardos" (mulatos y mestizos). En Costa Rica equivale a las personas que contestaron que pertenecen a la cultura "afrocostarricense o negra". En el caso de Ecuador los afrodescendientes corresponden a la suma de "negro (afroecuatoriano)" y "mulato". En Guatemala y Honduras ellos corresponden al grupo étnico garífuna que tienen una constitución afro-indígena, al que se suma, en el caso específico de este último país, el grupo étnico que se identifica como "negro inglés" (Rangel 2005:6).

A pesar de estas dificultades, parece haber un acuerdo en cuanto al estimativo demográfico más grueso para la región, en la que la población afrodescendiente alcanzaría a significar unos 150 millones de personas, es decir, cerca de 30% de la población total (véase el cuadro XV. 1). En cuanto al peso relativo en la región, los países con mayor aporte serían Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%) (Hopenhayn 2003:9; Bello y Rangel 2000:38). Una revisión detallada de la información que proveen los organismos oficiales de estadística permite confirmar la ausencia casi total de referencia a temas étnico-raciales en los reportes censales. Para un listado de vínculos a las páginas de las entidades oficiales de estadística de la región, véase la página del Banco Interamericano de Desarrollo (BID): http://www.iadb.org/library/Statistics.cfm?language=sp

Aunque no estén muy actualizados, los datos del cuadro XV. 1 permiten una primera aproximación; estudios más recientes dejan ver algunas variaciones. En casos como el de

Argentina, está pendiente la realización de nuevos censos en los que se incluya la pregunta de identificación étnico-racial para poder establecer la presencia de este grupo poblacional. Respecto de los debates que ha implicado la inclusión de la cuantificación de los afrodescendientes argentinos, véase López (2006).

Cuadro XV.1 **América Latina y el Caribe: Estimaciones de población negra y mestiza según el país. 1998**

PAÍS	AÑO DEL %	NEGROS (%)	MESTIZOS (%)	POBLACIÓN 1998	POBLACIÓN NEGRA+MESTIZA
1. Antigua y Barbuda	1970	81,4	8,6	67.000	60.300
2. Antillas Neerlandesas				213.000	
3. Argentina				36.125.000	*
4. Bahamas				300.000	
5. Barbados	1980	91,9	2,6	268.000	253.260
6. Belice	1991	6,6	43,7	230.000	115.690
7. Bolivia				7.957.000	*
8. Brasil	1995	4,9	40,1	166.296.000	74.833.200
9. Chile				14.822.000	*
10. Colombia	1991	5,0	71,0	40.804.000	31.011.040
11. Costa Rica				3.840.000	*
12. Cuba	1981	12,0	21,8	11.116.000	3.757.208
13. Dominica	1981	91,2	6,0	71.000	69.012
14. Ecuador				12.175.000	*
15. El Salvador				6.031.000	*
16. Granada	1980	82,2	13,3	93.000	88.815
17. Guadalupe				443.000	
18. Guatemala				10.802.000	*
19. Guyana	1980	30,5	11,0	856.000	355.240
20. Haití	1999	95,0		8.056.000	7.653.200
21. Honduras				6.148.000	*
22. Jamaica	1970	90,9	5,8	2.539.000	2.455.213
23. México				95.830.000	*
24. Nicaragua				4.807.000	*
25. Panamá				2.767.000	*
26. Paraguay				5.223.000	*
27. Perú				24.801.000	*
28. República Dominicana	1991	11,0	73,0	8.232.000	6.914.880
29. St. Kitts y Nevis	1980	94,3	3,3	41.000	40.016
30. Santa Lucía	1980	86,8	9,3	148.000	142.228

FUENTES: Para los porcentajes de población negra y mestiza: U.S. Bureau of the Census, International. Data base (www.census.gov) excepto Brasil (www.ibge.gov), Haití (www.odci.gov), Colombia, República Dominicana y Venezuela (Larousse Moderno, 1991); Para la población: Anuario Estadístico (CEPAL, 1998). *El Censo no pregunta sobre origen racial (africana). **Price, 1995. FUENTE: (Bello y Rangel, 2000:44).

La situación particular de los afrodescendientes en cada país varía en múltiples sentidos. Al observar el XVI.1, vemos cómo en varios países del Caribe el peso porcentual de la población oscila entre 80 y 90%, lo que sumado a ciertas trayectorias históricas, podría contribuir a garantizar a los afrodescendientes mayores niveles de participación política e incidencia en la vida de sus sociedades. Al respecto, Belice ha sido considerado como un caso de sociedad en la que los afrodescendientes son mayoría y participan activamente en política, con un alto grado de autodeterminación, autonomía y control del territorio (Rangel 2005:2); así mismo, el caso cubano podría ser ilustrativo de la multiplicidad de factores que se entrecruzan o deben ser tenidos en cuenta al analizar la situación de los afrodescendientes en la región; a pesar de no ser mayoría, la población negra presenta altos niveles de equidad en relación con el conjunto de la población nacional. Otros casos como el ya señalado de Aruba, o el de Haití, constituirían el otro extremo de la situación.

Ahora bien, es importante insistir en que la sola presencia o peso porcentual de la población no es suficiente para comprender las condiciones de vida actuales de los afrodescendientes en una sociedad. Los sistemas políticos y los marcos jurídicos nacionales, las formas de organización política de los

Foto: Axel Rojas, *Músicos de Nuqui*, Chocó, 2008.

afrodescendientes y las dinámicas locales y trayectorias históricas de la discriminación en cada sociedad forman parte de los factores que se deben tener en cuenta en el análisis.

En Brasil, por ejemplo, a pesar de su gran peso porcentual,

> [...] la población afrodescendiente sufre con mayor fuerza que el resto de la PEA nacional el desempleo, los bajos salarios y la falta de acceso a cargos de jefatura. Según la Comisión interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH), el 50% de los afrodescendientes posee una renta mensual menor de dos salarios mínimos (US$ 270) mientras el 40% de los blancos estaban en esa situación en 1995. En el caso de los ingresos altos, el 16% de los blancos reciben más de diez salarios mínimos, proporción que baja al 6% entre los afrodescendientes (CIDH, Informe sobre Brasil, 1997). El mismo informe advierte que entre la población general, la mujer afrodescendiente es la que sufre mayor discriminación. El 37% de ellas son la fuente primaria de ingresos de sus familias, mientras que en el caso de las mujeres blancas este porcentaje es de 12%. A su vez, el ingreso promedio de la mujer afrodescendiente es sólo un tercio del promedio mensual que recibe la mujer blanca jefe de familia (Hopenhayn 2003:14-15).

Cuadro XV.2 **Población afrodescendiente según censos de la ronda de 2000**

PAÍS	CENSOS RONDA 2000		
	AFRODESCENDIENTES		TOTAL DE LA POBLACIÓN
	%	TOTAL (*)	TOTAL (*)
Brasil (1)	45,0	75.872.428	168.666.180
Colombia (2)	10,6	4.311.757	40.607.408
Costa Rica (3)	2,0	72.784	3.713.004
Cuba (4)	34,9	3.905.817	11.177.743
Ecuador (5)	5,0	604.009	12.156.608
Guatemala (6)	0,04	5.040	11,237.196
Honduras (7)	1,0	58.818	6.076.885
Nicaragua (8)	0,5	23.161	5.122.638
Total	**32,8**	**84.853.814**	**258.757.662**

(1) Preto + Pardo, (2) Raizal + Palenquero + Negro, (3) Afrocostarricense o negro, (4) Negro + Mulato/Mestizo, (5) Negro + mulato, (6) Garífuna, (7) Garífuna + Negro inglés, (8) Creole + Garífuna
(*) Nota: Excluye la categoría "ignorado". FUENTE: Procesamiento de los microdatos censales en Redatam
FUENTE: Antón y Del Popolo (2008:27).

Creol de San Andrés. El **kriol,** como lo llaman sus hablantes del Archipiélago de San Andrés, está relacionado con los criollos ingleses esparcidos por la cuenca del Caribe. Se ha planteado la posibilidad de que provengan de un antecesor común de base inglesa formado en África Occidental, el cual llegó a estas costas en boca de esclavos y traficantes. El kriol o criollo isleño presenta relaciones y afinidades con el de Jamaica y el de la Costa de Misquitos, Puerto Limón, Portobelo y Bocas del Toro, en Centro América. El substrato lingüístico africano parece provenir en mayor proporción de idiomas del grupo Kwa (costa de Oro) y sus africanismos son, por lo general, comunes al habla jamaiquina. Como rasgos pueden citarse:

- Carencia de segmentos fricativos dentales: *tri* "tree", "árbol" *dis* "this", "éste".
- Inversión del orden de los elementos en los diptongos [ei] y [ou] del inglés, así, "eight" y "float" se dicen *iet* y *fluot*, respectivamente.
- Ausencia de concordancia dentro de la frase nominal.
- Expresión de la pluralidad con el mismo morfema que funciona como pronombre de tercer persona de plural, *dem*. Ejemplos: *di bwai dem* "los muchachos", *di buod* "las tablas". (O'Flynn 1990).

Buscando las singularidades lingüísticas del Archipiélago de San Andrés, encontramos que los españoles lo ocuparon en 1641 para contrarrestar la piratería que operaba desde Providencia poniendo en peligro los dominios de la Corona. El acuerdo de 1786 entre España e Inglaterra sancionó la jurisdicción del virreinato de Nueva Granada sobre esos territorios, lo mismo que sobre la Costa de Miskitos en el vecino continente. Sin embargo, los colonos británicos y jamaiquinos que vivían en San Andrés obtuvieron autorización para permanecer allí. En 1822, las islas proclamaron su adhesión a la nueva República de Colombia. (Extraído de María Trillos "Colombia: Las lenguas del Caribe. Una visión de integración regional" del Cap. IX en el presente Atlas)

Sin embargo, un análisis concreto de los fenómenos de discriminación racial aún está pendiente, pues la sola existencia de inequidad social no puede entenderse como evidencia de racismo. Ello no quiere decir que uno y otro factor no estén relacionados, pues es bastante probable que sean factores históricos, entre otros el racismo, los que explican las condiciones de inequidad; sin embargo, casos como el de Surinam, que ya hemos mencionado, nos hacen pensar en que una mayor equidad racial no supone necesariamente mejores condiciones de bienestar en otros aspectos sociales y económicos. Lo que se quiere indicar es que, tal como

lo ha señalado Wade, "es también vital demostrar el papel de la discriminación racial activa en contextos de hoy" (2006a: 61), y ello no es posible entenderlo sólo a través de un análisis de las políticas sociales existentes o de la lectura de indicadores socioeconómicos. Además, la pobreza y la exclusión no se explican sólo por factores de orden étnico o racial, en cuanto ambas también afectan a poblaciones distintas a las afrodescendientes, en especial a los pueblos indígenas, y obedecen a factores de índole estructural en las sociedades donde se presentan.

Para terminar este apartado, es pertinente insistir en la necesidad de hacer visibles las presencias y trayectorias históricas de los afrodescendientes, más allá de sus expresiones demográficas. El valor o la importancia de dichas trayectorias y presencias no son sólo de índole numérica o cuantitativa; sus aportes y el valor de la multiculturalidad no dependen del número de personas o de su peso porcentual en una sociedad, sino del sentido que se le pueda asignar colectivamente a dichas presencias. Como vimos, toda América Latina es heredera de los múltiples legados de la diáspora africana, que se expresan incluso en aquellas sociedades o grupos humanos donde su presencia puede parecer menos significativa. Si no, basta con revisar las tradiciones y expresiones artísticas, intelectuales, lingüísticas, gastronómicas o políticas de las sociedades de la región, en las que estos legados permanecen vivos y se expresan de diversas formas, tanto entre quienes se reconocen como afrodescendientes, como entre quienes construyen su identidad y forma de vida desde otros referentes.

Foto: Axel Rojas.

ORGANIZACIONES SOCIALES AFRODESCENDIENTES EN LA REGIÓN

Las expresiones políticas contemporáneas de los afrodescendientes retoman gran parte de su legado cultural y buscan hacerlo visible, luego de varios siglos en los que éste fue sometido bajo diferentes formas. Para comprender estas dinámicas organizativas, es pertinente recordar que la participación política de los afrodescendientes no se remonta a las últimas décadas, sino que tiene antecedentes en múltiples expresiones de resistencia y participación activa en diferentes momentos de la vida política de la región. El cimarronaje, por ejemplo, fue una de las múltiples formas de expresión política de los africanos y sus descendientes en tierras americanas; aunque sus formas de resistencia a la esclavización se evidenciaron ya desde cuando se negaron a ser esclavizados en territorio africano. Múltiples son los relatos de estas formas en que hombres y mujeres africanos opusieron resistencia a los intentos de captura o prefirieron darse muerte ellos mismos durante el viaje transatlántico para impedir su esclavización o la de sus descendientes.

Un caso emblemático de esta forma de resistencia lo encontramos en Colombia, en uno de los palenques más significativos de la región: el de San Basilio, primer lugar reconocido libre por la Corona española en América Latina. El Palenque de San Basilio fue reciente-

Foto: Axel Rojas. *Jóvenes a caballo,* Suarez, Cauca, 2006.

mente considerado patrimonio inmaterial de la humanidad, por parte de la UNESCO. Véanse http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=ES&topic=mp&cp=CO, http://palenque-desanbasilio.masterimpresores.com/secciones/quienes_somos.htm En Centroamérica, algunos de los procesos de poblamiento afrodescendiente están asociados a los procesos de resistencia de los garífunas. "Este grupo fue trasladado [a Honduras] como prisioneros de guerra después de batallas de resistencia contra ingleses y franceses por cerca de 40 años en las costas de lo que hoy se conoce como la Isla San Vicente [...]" (Rodríguez 2006: 28).

También en otros lugares de América encontramos la resistencia activa de los afrodescendientes al sistema colonial; durante el siglo XVI dichas resistencias fueron más comunes en el Caribe, donde el sistema colonial se encontraba más establecido. Destacan aquella que se presentó en el ingenio del almirante Diego Colón y la rebelión del negro Miguel (1552) en Venezuela, que intentó unir a indios y cimarrones.

En el siglo XVIII se puede mencionar un número importante de estas expresiones de resistencia, entre las que fueron importantes la resistencia del quilombo de Palmares en Brasil, dos sublevaciones ocurridas en Jamaica (1729-1739, y 1795), el levantamiento de los esclavos de Surinam (1772-1778), y el levantamiento de Andresote en Venezuela (*op. cit.*: 29). Estas formas de resistencia alcanzaron complejos niveles de organización; en Brasil, por ejemplo:

> Esclavos huidos del ingenio de Porto Calvo constituyeron en el siglo XVII una república dentro de Brasil (correspondiendo al actual estado de Alagoas, en la región de la "Serra da Barriga") que permaneció por más de noventa años desafiando a holandeses primero y a la consolidación de la colonia portuguesa más adelante. Esta República fue el primer estado libre de América, y en él vivieron alrededor de 30,000 hombres y mujeres africanos de diversas etnias y tradiciones lingüísticas (*ibid.*: 29).

Además de los palenques, los afrodescendientes presentaron un sinnúmero de formas de resistencia y participación política. Algunos africanos participaron activamente –hecho con frecuencia ignorado– en las campañas abolicionistas, en las que su aporte intelectual fue especialmente valioso. También se conocen hoy diferentes experiencias de participación de los africanos en la lucha abolicionista: Ottobah Cuguano, nacido en territorio fanti (Ghana), ex esclavo en las Antillas, publicó en Londres en 1787 sus *Pensamientos y sentimientos sobre inicua y funesta trata negrera*. En 1789, otro africano, Olaudah Equiano, alias Gustavo Vasa, natural del país ibo (Nigeria), publicó también en Londres *La verídica historia de Olaudah Equiano, africano, esclavo en el Caribe, hombre libre, narrada por él mismo*. Estos libros tuvieron una influencia considerable en el movimiento de opinión que culminó en la abolición del comercio de esclavos (M'bokolo s.d:9). Así mismo, participaron en las luchas independentistas en distintos países de la región. Otras formas de resistencia, como la lingüística, se evidencian todavía hoy entre los afrodescendientes. En la actualidad existen varias lenguas criollas en uso por poblaciones afrodescendientes, en el Caribe se encuentran el haitiano, papiamento, creole de San Andrés y el palenquero, entre otros. La lengua palenquera es el único criollo de base léxica española producto de la diáspora africana en el mundo. Sobre la lengua en el Palenque de San Basilio, Friedemann y Patiño Roselli (1983).

FORMAS CONTEMPORÁNEAS DE ORGANIZACIÓN

Los derechos conquistados por las poblaciones indígenas y negras en las últimas décadas han contribuido a transformar de manera sustancial los discursos sobre la identidad en América. Este hecho está asociado a la emergencia de nuevas formas de entender la multiculturalidad, que se distancian ahora de concepciones *racialistas*, hasta hace poco predominantes en la región, a las que se considera carentes de fundamento científico y moral. El racialismo es una forma de pensamiento que sostiene la idea de la existencia de razas. Es distinto del racismo (aunque el racismo requiere para su existencia de un pensamiento racial), que sostiene que a la existencia de las razas se corresponde una jerarquía entre ellas. Es decir, que supone que hay diferencias entre las razas, de acuerdo con su mayor o menor capacidad intelectual y moral. En este contexto, se produce un desplazamiento discursivo hacia la etnicidad, como forma de enunciación positiva. No obstante, aunque las nuevas categorías de *etnia* y *etnicidad* han ido ganando un terreno significativo, *raza* sigue siendo una categoría de uso social extendido en las prácticas sociales cotidianas, presente incluso en las formas de entender la etnicidad.

Foto: Axel Rojas.

Este giro hacia la etnicidad ha tenido amplias repercusiones en la vida de las sociedades americanas en general, y de los afrodescendientes en particular, y aunque las dinámicas particulares de cada país muestran diversidad de trayectorias, es posible encontrar algunas tendencias comunes a la región. Señalaremos un conjunto de factores que han acompañado el fortalecimiento organizativo de los afrodescendientes en la región, con el ánimo de aportar a la comprensión del contexto en que éste emerge, eso sí, llamando la atención sobre su carácter ilustrativo. Es decir, que los factores mencionados constituyen una serie de tendencias que deberán ser analizadas en cada contexto nacional, pues en cada caso presentan determinantes particulares.

Un primer aspecto relativo a las condiciones de posibilidad para el fortalecimiento organizativo de las poblaciones afrodescendientes en América Latina tiene que ver con la historia de las dinámicas interraciales en los diferentes países de la región, puesto que los patrones de colonización en ésta fueron diversos y marcaron de manera distinta las configuraciones raciales en cada país. No obstante, se debe resaltar un factor que parece haber sido de especial incidencia en el reconoci-

Cuadro XV.3 **Disposiciones constitucionales y acciones legales relacionadas con la discriminación y las poblaciones afrodescendientes en América**

	PAÍS	% DE POBLACIÓN AFRODES-CENDIENTE[1]	DISPOSICIONES CONSTITUCIONALES: Especificaciones en contra de la discriminación racial/étnica	DISPOSICIONES CONSTITUCIONALES: Específicas a las afrodescendientes	ACUERDOS INTERNACIONALES: Convención sobre la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)[2]	ACUERDOS INTERNACIONALES: Convención 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)[3]	PRINCIPALES LEYES Y PROYECTOS DE LEY DIRIGIDOS A LOS AFRODESCENDIENTES O A LA DISCRIMINACIÓN RACIAL5
Países con extensa legislación antidiscriminación orientada a las afrodescendientes	Brasil	45%	Art. 5	Sí	1969	1965	Art. 68 de las disposiciones transitorias [derechos de propiedad para los quilombos], Art. 242 [reconocimiento histórico], Ley 7.716 [criminaliza la discriminación racial], Ley 7.668 [creación de la Fundación Palmares], Ley 9.692 [datos estadísticos desglosados], Ley 7.668 [patrimonio cultural], Ley 10.639 [educación], Ley 10.678 [creación de la SEPPIR], Decreto 4.887 [otorgamiento de títulos de propiedad para los quilombos], Decreto 4.885 [creación del Consejo Nacional sobre Igualdad Racial]
	Colombia	26%	Art. 13	Sí	1981	1969	Ley 70 [derechos de propiedad, culturales y civiles], Ley 649 [representación parlamentaria], Ley 725 [establecimiento del 21 de mayo como Día de Afrocolombianidad], Art. 63 [otorgamiento de títulos de propiedad]
Países con importante legislación antidiscriminatoria orientada a los afrodescendientes	Cuba	62%	Art. 42,43	No	1972	1965	Código Penal, Art. 120.1-120.2 [criminaliza la discriminación racial], Ley de Educación de 1961 [educación]
	Ecuador	10 %	Art. 23,81	Sí	1969	1962	Art. 83 [reconocimiento], Art. 85 [derechos territoriales colectivos, culturales, civiles], Ley 27 [inclusión], Art. 224 [otorgamiento de títulos de propiedad], Decreto que establece de Día del Afroecuatoriano en octubre, Decreto de 1998 [creación del Consejo para el Desarrollo Afroecuatoriano]
	Honduras	2%	Art. 60	No	2002	1960	Decreto que establece el 12 de abril como Día de la Herencia Garifuna, Decreto 269 [creación del Centro Cultural Garifuna de Honduras], Decreto Presidencial [ordena la creación de la Comisión Nacional contra la Discriminación Racial, el Racismo y la Xenofobia]5
	Nicaragua	9%	Art. 27,91	No	1978	1967	Art. 89 [reconocimiento, otorgamiento de títulos de propiedad], Art. 90 [expresión cultural], Ley de Amnistía para los Miskitos/Sumos/Ramas [amnistía], Ley de Autonomía 28 [otorgamiento de títulos de propiedad]
	Perú	5%	Art. 2,26	No	1971	1970	Ley 27.049 [igualdad de acceso a los establecimientos públicos], Ley 26.772, D.S. Nº 111-2001-PCM [creación de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA)]

Países con escasa o ninguna legislación anti-discriminatoria orientada a los afrodescendientes	Bolivia	0,04%	Art. 6	No	1970	1977	
	Chile	N/D	Art. 19	No	1971	1971	
	Costa Rica	2%	Art. 33	No	1969	1962	Ley 7.711 [educación]
	El Salvador	N/D	Art. 3	No	1979	1995	
	Guatemala	N/D	Art. 4	No	1983	1960	
	Panamá	14%	Art. 19,39,295	No	1969	1966	
	Paraguay	N/D	Art. 88	No	2003	1967	Ley 16, Ley 47 [igualdad de acceso a los establecimientos públicos]
	República Dominicana	84%	Art. 8	No	1983	1964	
	Uruguay	4%	No se menciona	No	1969	1989	Código Penal, Art. 149 [criminalización de la discriminación racial]
	Venezuela	10%	Art. 21,89	No	1969	1971	Ley Orgánica de Participación [ciudadanía/participativa]
Países con fuerte legislación general anti-discriminatoria	Argentina	N/D	Art. 16	No	1969	1968	Ley 24.515 [creación del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el racismo], Ley 23.592 [antidiscriminación]
	México	N/D	Art. 1,3	No	1975	1961	Ley 2003 [anti-discriminación, ordena la creación del Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación]6

1. Se incluyeron países caribeños de habla hispana seleccionados
2. Las misma fuentes se utilizan en el Informe sobre Raza 2002 (se incluyen fuentes gubernamentales y otras)) N/D indica que la información no está disponible.
3. Fecha en la cual el país ratificó la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), adoptada en 1965.
4. Fecha en la cual el país adoptó la Convención 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), referente a la discriminación en el empleo y la ocupación, adoptada en 1958.
5. Las cursivas indican organismos gubernamentales establecidos por la legislación.
6. El organismo todavía no comienza a operar.

Fuente: Diálogo Interamericano. Agosto de 2004 – Relaciones Raciales: Informe. p. 5. http://scm.oas.org/pdfs/2005/CP15138S.pdf

Foto: Axel Rojas.

miento (o no) de los afrodescendientes como sujetos de derechos: la dificultad de pensar a estas poblaciones como culturalmente diferentes al resto de las poblaciones nacionales. Por supuesto, ello no es generalizable de manera absoluta: en los casos en que el patrón de colonización supuso categorías raciales radicalmente diferenciadas (blanco/negro), la situación difiere de aquellos otros en que predomina la idea del mestizaje racial. En el primer caso estaría ubicado un conjunto de sociedades caribeñas en las que la población negra es mayoritaria y la presencia indígena es inexistente o minoritaria. En el segundo, aquellos países, continentales en su mayoría, donde la población indígena ha sido el referente histórico para pensar la diferencia cultural, y la participación de la población negra es minoritaria o de menor peso porcentual.

Los patrones de diferenciación racial en países de América Central con una fuerte referencia a lo indígena como el "otro" de la sociedad blanco/mestiza tienden a ubicar lo negro como "extranjero" o como parte de la sociedad en proceso de mestización (CCARC s.f.:14). Algo similar a lo que ocurre en países de América del Sur, en los que lo indígena es fácilmente asociado a la idea de diferencia cultural, mientras lo negro es ubicado en categorías raciales. Al ubicar sus reclamos en términos de diferencia cultural, los afrodescendientes enfrentan el peso arraigado de las categorías raciales de mestizaje predominantes en estas sociedades.

Un segundo elemento relacionado con las posibilidades de reconocimiento social de las demandas de los afrodescendientes en los países de la región se refiere a las trayectorias legislativas. En la mayoría de los casos, América Latina cuenta con legislaciones de tradición colonial relacionadas con las poblaciones indígenas, basada en las Leyes de Indias; mientras que los afrodescendientes fueron incorporados en las tradiciones legislativas como ciudadanos "iguales" ante la ley, luego de haber sido considerados sólo en su condición de esclavos durante los periodos de colonización y durante el nacimiento de dichas repúblicas.

En el plano legislativo, sin embargo, un factor contemporáneo ha sido clave en relación con los afrodescendientes y sus demandas: la creciente importancia en foros internacionales y en las acciones de organismos multilaterales de convenciones relativas a la eliminación de todas las formas de discriminación y racismo, así como la promoción de mecanismos de protección de derechos de las minorías étnicas; particularmente importantes han sido la Cumbre de Durban y el Convenio 169 de la OIT. Este factor, sumado a las demandas de las organizaciones, ha incidido para que en la región un número importante de países haya incorporado en su legislación algunas de las directrices de la normativa internacional, ya sea a partir de reformas a la legislación existente, o mediante cambios constitucionales (véase el cuadro XV.3).

El factor legislativo, tanto en sus antecedentes como en sus nuevas dinámicas, ha sido uno de los elementos centrales de las demandas de los afrodescendientes, así como una de las condiciones que ha contribuido a hacer viables sus luchas en el plano institucional; lo que no quiere decir que sea el único factor que participa del proceso. No obstante, y a pesar de la idea de una ola generalizada de cambios constitucionales multiculturalistas en la región, el cuadro XVI.3 deja ver cómo, para 2004, varios países no habían incluido en su legislación cambios respecto de los derechos de los grupos étnicos o medidas contra el racismo.

La consolidación del proceso organizativo afrodescendiente y la configuración de una representación de su identidad en términos

étnico-raciales ha sido otro de los factores definitivos en las dinámicas políticas de la región en las décadas finales del siglo XX y lo que va del XXI. Estas luchas están asociadas al papel de activistas y organizaciones que desde los años sesenta comenzaron su accionar en diversos países del área, incluso en algunos en los que el peso de la población negra es minoritario, como Perú, Uruguay o Costa Rica (Reid s.f.:89-90, Ferreira 2003). Tal vez los países donde mayor visibilidad e impacto político han tenido estas luchas han sido Brasil y Colombia, dos países que por sus trayectorias históricas cuentan con el mayor volumen de población negra de la región. Allí, también ha sido el trabajo de activistas y organizaciones el que ha liderado el proceso de reconocimiento de la presencia cultural y demográfica de los afrodescendientes.

Estos procesos han estado caracterizados por trayectorias diversas en las cuales es posible identificar algunos elementos comunes. De un lado, el trabajo de intelectuales, activistas de las organizaciones y académicos, principalmente, en el campo de la investigación de temas de cultura y política, así como la creciente articulación de expresiones artísticas a las luchas políticas; es el caso de la capoeira en Brasil, el reggae en el Caribe, la saya en Bolivia y las músicas del litoral Pacífico en Colombia, entre otras. En estos casos, la revitalización de expresiones artísticas como las músicas, bailes y artesanías contribuye a resignificar el valor de las expresiones culturales de los afrodescendientes. Este tipo de procesos ayuda a generar dinámicas de *reconocimiento cultural básico* (CCARC s.f.:12-14), en las que la acción política se orienta hacia la autoidentificación de las poblaciones negras, buscando superar los sentimientos de desarraigo cultural producto del racismo y las ideologías de mestizaje, al tiempo que se busca un reconocimiento formal por parte del Estado y sus instituciones (reconocimiento interno y reconocimiento externo).

Foto: Axel Rojas. *El mazamorreo del oro,* Suarez, Cauca, 2006.

También ha sido central en las agendas de las organizaciones la lucha contra el racismo y por los derechos civiles. Especialmente visibles en los primeros momentos, los derechos civiles fueron una de las demandas persistentes de muchas de las organizaciones del continente, que tomaron como referente la experiencia de las organizaciones afroestadounidenses (*afroamericans*). Posteriormente, la orientación del trabajo político derivó hacia los derechos culturales (colectivos), privilegiando aspectos como la producción, el desarrollo local, la identidad cultural y la educación, y en algunos casos derechos territoriales y lingüísticos.

Otro rasgo de estos procesos tiene que ver con las dinámicas de *empoderamiento* cultural (CCARC s.f.:15), en las que la actividad política busca la institucionalización de programas orientados hacía el 'fortalecimiento cultural' a largo plazo: programas educativos, desarrollo legislativo, participación política, entre otros (Ramírez 2002, Hermida 2007). Como se indicó anteriormente, el desarrollo legislativo en los diferentes países de la región incluye una serie de derechos colectivos de los grupos étnicos y estrategias relativas a la protección contra el racismo, que en ocasiones se tornan en "guía" para la definición de las demandas de las organizaciones, lo que deja ver las interrelaciones entre las luchas sociales y las directrices internacionales en materia de derechos y programas de cooperación dirigidos por organismos multilaterales. De alguna manera, las demandas sociales dan forma a desarrollos institucionales y viceversa. Unos y otros factores se entrecruzan, dando forma a las particulares expresiones del multiculturalismo en la región.

En países como Brasil y Colombia, ha sido igualmente importante la existencia de un campo relativamente consolidado de investigación y producción intelectual en el terreno de los estudios sobre poblaciones negras, con una relativa institucionalización en las academias y entre la intelectualidad de las organizaciones sociales (Wade 2006b). Aunque con desarrollos dispares, este aspecto ha contribuido a un mayor reconocimiento de las trayectorias históricas y diferentes expresiones de la diáspora africana en América Latina.

Como se puede ver, es un conjunto diverso de factores el que hace posible que en la década de los noventa se reconozca social, académica y legalmente a las poblaciones negras o afrodescendientes como sujetos de derecho y, por tanto, es insuficiente cualquier tipo de análisis unicausal; adicionalmente, las condiciones de posibilidad de dicho proceso en los niveles nacional y regional están asociadas a dinámicas que no pueden explicarse al margen de las lógicas globales de la modernidad, tal como lo evidencian la multiplicidad de actores involucrados y las interacciones entre ellos. Los impactos del trabajo político de las organizaciones afrodescendientes han sido vitales para redefinir el campo político regional. Su capacidad de acción política les ha permitido poner en juego sus políticas culturales, incidiendo en la transformación de las lógicas de acción institucional para la región. Gracias a su trabajo político, han logrado transformar relaciones sociales de desigualdad y los significados y nociones que legitiman dichas prácticas; así mismo, han logrado el reconocimiento de legitimidad de las poblaciones que se movilizan, para emprender dicha transformación. La acción política de las organizaciones en dicho contexto ha logrado incidir en las formas de entender y hacer la política en la región, lo que ha significado uno de los valores más importantes de esta experiencia política (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001).

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES AFRODESCENDIENTES Y SUS LUCHAS

En la actualidad, las organizaciones sociales presentan diversos niveles de consolidación en la región y parece reflejarse un auge de su trabajo político; al menos si nos atenemos al número de organizaciones nacionales y articulaciones regionales y continentales. Un estudio detallado realizado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (Rangel 2008), muestra datos sumamente interesantes para el conjunto de América Latina. Hay un estudio anterior realizado por CCARC (s.f) sobre organizaciones afrodescendientes e indígenas en Centroamérica. La investigación de la CEPAL retoma los resultados de la investigación de CCARC. Ambos estudios contienen información detallada sobre las organizaciones incluidas en sus respectivos trabajos. El estudio identifica ocho articulaciones regionales; 14 centroamericanas y 21 nacionales. Aunque la información consultada es de acceso masivo, como páginas web e informes de circulación pública, los datos de por sí ya son suficientemente ilustrativos. El estudio reporta 1.152 organizaciones en Colombia, y 310 en Ecuador. Ello nos muestra que, a pesar de la idea con frecuencia expresada acerca de la escasa capacidad organizativa o ausencia de organizaciones afrodescendientes, la realidad es otra. No obstante, el número de organizaciones no es indicador de fortaleza política y ese es un punto pendiente del análisis para comprender los reales alcances de este importante proceso de acción política vivido por los afrodescendientes en las últimas décadas.

En cuanto a las poblaciones que participan de las organizaciones y sus objetivos, se podría decir que las organizaciones existentes son producto de experiencias disímiles, a pesar

Foto: Axel Rojas.

de lo cual es posible evidenciar intereses y formas de acción en común. Aunque obviamente nos referimos a organizaciones en las cuales la dimensión étnico-racial es una parte intrínseca, encontramos que muchas de ellas se dirigen a grupos específicos de población o sectores dentro de la misma población negra: campesinos, productores rurales, mujeres, artesanos, jóvenes, universitarios, desplazados por el conflicto armado, entre otros (Rangel 2008).

Los campos de acción de dichas organizaciones son igualmente diversos; desde los más generales, relacionados con la lucha contra el racismo, hasta los más específicos como la lucha por el cumplimiento de los mandatos de la conferencia de Durban. Agrupándolos de manera apresurada, se pueden señalar algunos campos: participación política, derechos colectivos (lingüísticos, territoriales), desarrollo de políticas públicas (en diversos sectores como educación, salud, derechos humanos), formación de líderes, interlocución ante el Estado, tierras-territorio, educación-derechos educativos (incluyendo etnoeducación, cupos especiales de acceso a educación superior y educación intercultural), desarrollo de expresiones artísticas, género, identidad, memoria colectiva y tradición oral, proyectos productivos, protección ambiental, visibilización (ante medios masivos de comunicación y en los sistemas estadísticos nacionales), investigación y otras actividades académicas, migración, desplazamiento, y desarrollo local. Los focos de interés varían de acuerdo con los países y situaciones específicas.

Otro de los campos de participación de los afrodescendientes es el de la política electoral, sobre el cual no se cuenta con información detallada; al respecto, se conocen algunas estrategias generales: desde la creación de organizaciones de índole electoral con cobertura local o regional, hasta la creación de partidos políticos y alianzas estratégicas con otros sectores sociales para la participación en elecciones.

En resumen, las formas de participación política de los afrodescendientes en la región han mostrado un auge significativo en las últimas décadas, marcado por diversas trayectorias históricas y circunstancias actuales relacionadas con asuntos como las dinámicas sociorraciales en sus respectivos países, el auge de las preocupaciones por la multiculturalidad y el ecologismo a escala global y las tendencias institucionales del multiculturalismo internacional. La confluencia de estos factores en circunstancias concretas en cada sociedad ha marcado las dinámicas específicas de cada población nacional, al tiempo que las articulaciones nacionales y regionales se constituyen en espacios para el intercambio de experiencias y la elaboración de proyectos comunes en niveles de mayor cobertura.

A pesar de los significativos avances, la capacidad transformadora de estas organizaciones no está garantizada, y aún deberán enfrentar múltiples retos, algunos de los cuales podrían estar relacionados con aspectos como la capacidad de interlocución con otras organizaciones de la sociedad, esencial para la construcción de agendas comunes alrededor de preocupaciones compartidas como son el acceso a la tierra, el derecho a la educación o la participación política. Así mismo, aún está pendiente alcanzar mayores grados de articulación entre experiencias organizativas en los niveles nacional y regional. Algunos temas, por su especificidad en ámbitos nacionales aún son insuficientemente visibles; tal es el caso de las poblaciones en situación de desplazamiento por el conflicto armado en Colombia o los derechos lingüísticos, particularmente de algunas poblaciones del Caribe.

BIBLIOGRAFÍA

Angola, J. 2007. "Los afrodescendientes bolivianos". **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology. Dossier Actualidades: Lo Afro en América andina.** vol. 12, No. 1. En http://www.anthrosource.net/doi/abs/10.1525/jlat.2007.12.1.toc

Antón, J. y F. Del Popolo. 2008. **Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos.** Versión preliminar (Pendiente de revisión final por el autor). Santiago de Chile: Proyecto CEPAL-Comisión Europea: "Valorización de los programas regionales de cooperación de la Unión Europea, dirigidos a fortalecer la cohesión social". Febrero de 2008. En http://www.segib.org/upload/File/doc_dis_1.pdf

Barrenechea, P. S.f. **Bibliografía comentada para iniciar el estudio de la presencia negra en hispanoamérica y Chile. Guía práctica.** Santiago de Chile: Universidad de Concepción En: www2.udec.cl/~docliter/mecesup/articulos/biblionegro.pdf

Bello, Á. y M. Rangel. 2000. **Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe.** CEPAL. En http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/6714/Lcr_1967_rev.21.pdf. (LC/R.1967/Rev.1. 7 de agosto de 2000)

Bucheli, M. y W. Cabella. S.f. **El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial. Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006**. Montevideo: UNFA, PNUD, INE. En http://www.ine.gub.uy/enha2006/informes%20tematicos.asp

Caribbean Central American Research Council (CCARC) S.D. **Organizaciones indígenas y negras en Centroamérica: sus luchas por reconocimiento y recursos. Marco Analítico, Metodología e Inventario.** (Estudio dirigido por Edmund T. Gordon y Charles R. Hale). En http://ccarconline.org/MetodologiaeInventario.pdf

Celestino, O. 2004. "Relaciones incas - negros y sus resultados en el capac-negro y los negritos" en S. Finocchietti (coord. y ed.) **Los Afroandinos de los siglos XVI al XX.** Lima: Unesco. 34-57.

Escobar, A. 2004. "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano" en E. Restrepo y A. Rojas (eds.), **Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 51-70. En http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-axel.pdf

Escobar, A., S. Álvarez y E. Dagnino (eds.). 2001. **Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**. Bogotá: Taurus-ICANH

Ferreira, L. 2003. **El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible.** Montevideo: Ediciones Étnicas-Mundo Afro. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/movneg.rtf

Finocchietti, S. (coord. y ed.). 2004. **Los afroandinos de los siglos XVI al XX.** Lima: UNESCO. En http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf

Flórez, C. E.; C. Medina y F. Urrea. 2001. "Understanding the cost of social exclusion due to race or ethnic background in Latin America and Caribbean countries". Washington: Banco Interamericano de Desarrollo. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/art5.pdf

Friedemann, N. y C. Patiño. 1983. **Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Hermida, J. F. 2007. "Acciones afirmativas e inclusión educacional en Brasil" en F. López (ed.) **Escenarios mundiales de la educación superior. Análisis global y estudios de casos**. CLACSO. En http://bibliotecavirtual.CLACSO.org.ar/ar/libros/campus/segrera/07Hermida.pdf

Hoffmann, O. 2006. "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". **Revista Mexicana de Sociología** 68, No. 1 (enero-marzo). 103-135. En http://www.ejournal.unam.mx/contenido.html?r=24&v=2006&n=001

Hopenhayn, M. 2003. "La pobreza en conceptos, realidades y políticas: una perspectiva regional con énfasis en minorías étnicas." Santiago: División de Desarrollo Social CEPAL. En http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/Pobreza%20afros.pdf

Ibarra, E. 2007. "La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del cabo Gracias a Dios, en la Moskitia , durante los siglos XVII y XVIII". **Revista de Estudios Sociales**. No. 26: 105-115. En http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2345376

Journal of Latin American and Caribbean Anthropology. **Dossier Actualidades: Lo Afro en América Andina.** Noviembre de 2007, vol. 12, No. 1. Ver: http://www.anthrosource.net/doi/abs/10.1525/jlat.2007.12.1.toc

Lipski, J. M. (s.f.) "Las lenguas criollas (afro)ibéricas: estado de la cuestión". Universidad del Estado de Pennsylvania. En www.csub.edu/~tfernandez_ulloa/HLE/LIPSKI-LENGUAS%20CRIOLLAS%20AFROIBERICAS.pdf

López, L. C. 2006. "De transnacionalización y censos. Los "afrodescendientes" en Argentina". **AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana**, año/vol. 1, No. 2. 265-286.

Losonczy, A. M. 2006. **La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Instituto Francés de Estudios Andinos.

M'Bokolo, E. S.f. "¿Quiénes son los responsables?" en UNESCO (ed.) **La ruta del esclavo**. UNESCO. En: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114427so.pdf

Martínez, L. M. 1992. **Negros en América.** Madrid: Mapfre.

Medina, J. 2004. "La situación de la comunidad afro en Bolivia" en S. Finocchietti (coord. y ed.) **Los Afroandinos de los siglos XVI al XX.** Lima: UNESCO. 34-57.

O'Flynn, C. 1990. **Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo sanandresano.** Bogotá: Universidad de los Andes, CCELA.

Oslender, V. 2007. "Violence in Development: The Logia of Torced Displacement on Colombia's Pacific Coast". **Development in Practice** 17 (6). 752-764.

Price, R. 1995. "Duas variantes das relações raciais no Caribe", **Estudos Afro-Asiáticos** No. 27.

Quiroz, A. 2004. "Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero" en S. Finocchietti (coord. y ed.) **Los Afroandinos de los siglos XVI al XX.** Lima: UNESCO. 138-159.

Ramírez, O. 2002. **Marcos normativos en América Latina. Afrodescendientes, cultura y el poder en las constituciones y las leyes.** Lima: Universidad Mayor de San Marcos. En www.cimarrones-peru.org/pdf/afro_cultu.pdf

Rangel, M. 2008. **Organizaciones y articulaciones de los afrodescendientes de América Latina y el Caribe**. Versión preliminar (pendiente de revisión final por el autor). Santiago de Chile: Proyecto CEPAL-Comisión Europea: "Valorización de los programas regionales de cooperación de la Unión Europea, dirigidos a fortalecer la cohesión social". Febrero de 2008. En http://www.segib.org/upload/File/doc_dis_2.pdf

——. 2005. "La población afrodescendiente en América Latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Un examen exploratorio en países seleccionados utilizando información censal". CEPAL, Fondo Indígena, CEPED. Santiago, 27-29 de abril de 2005. En: http://www.choike.org/documentos/afros_al_2005.pdf

Reid, G. 2007a. **Afro-Latinoamérica,** 1800-2000. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana

——. 2007b. "Recordando Africa al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930". **Revista de Estudios Sociales** 26. 86-104. En http: //res.uniandes.edu.co/view.php/254/1.php

———. s.f. "Black Movements in Latin America, 1970-2000". Manuscrito.

Restrepo, E. 2004. "Un océano verde para extraer aceite: hacia una etnografía del cultivo de la palma africana en Tumaco". **Universitas Humanística.** Universidad Javeriana. 38 (58): 72-81. En http://www.javeriana.edu.co/sociales/universitas/documents/etnografia5...pdf

Rodríguez, J. (coord.). 2006. **Manual de los afrodescendientes de las Américas y el Caribe.** Ciudad de Panamá: Oficina Regional para América Latina y el Caribe de UNICEF. En http://www.unicef.org/lac/manualafrodesc2006(2).pdf

Rojas, A. 2006. "Poblaciones negras: viejas realidades, nuevos desafíos" en C. Borrero y N. Paredes (eds.), **Deshacer el embrujo: alternativas a las políticas del gobierno de Álvaro Uribe Vélez.** 245-253. Bogotá: Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo. En http://plataforma-colombiana.org/drupal/files/biblioteca_pag/Embrujo4.pdf

Urrea, F.; H. F. Ramírez y C. Viáfara. s.f. "Perfiles socio-demográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI". Cali. En http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/Art2.pdf

Wade, P. 2006a. "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)". **Tabula Rasa.** No.4., enero-junio. 59-81. (Bogotá). En http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_cuatro/wade.pdf

———. 2006b. "Afro-Latin Studies. Reflections on the field". **Latin American and Caribbean Ethnic Studies,** vol. 1, No. 1. 105-124.

Yelvington, K. 2001. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions". **Annual Review of Anthropology** 26. 227-260.

Foto: *Historia Natural de Cayo Plinio II.*

CASTELLANOS Y PORTUGUESES

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

EL ESPAÑOL EN AMÉRICA: CONTACTOS LINGÜÍSTICOS, VARIACIÓN, TENSIONES

RAÚL ÁVILA

EL ESPAÑOL Y SU ESPACIO LINGÜÍSTICO

Quien se acerca al español con el propósito, por ejemplo, de aprenderlo como lengua extranjera, normalmente lo ve desde lejos, sin matices. Es posible que suponga que en todas partes se habla igual, o se habla como en Salamanca, León o Valladolid –en otras palabras, como en Castilla–. Por su parte, un hispanohablante puede pensar que quien habla distinto a él –con la excepción, quizá, de los castellanos– no habla bien su lengua materna. Ese espíritu de aldea se ha ido modificando poco a poco, gracias a los medios de comunicación masiva, especialmente de los canales internacionales de televisión, que han puesto a hablantes de diferentes países al alcance del oído en nuestras casas.

Algo semejante sucede con el inglés. Incluso muchos profesores que enseñan esa lengua tampoco están conscientes de la modalidad o del dialecto que utilizan ellos mismos en el aula. En todo caso, los programas de televisión en inglés permiten descubrir, por lo menos, dos grandes variantes: el inglés de la BBC y el de las estaciones de Estados Unidos. Dentro de ese país, las transmisiones que tienen alcance nacional utilizan una variante que se conoce como *Midwest English.*

En cuanto a las lenguas indoamericanas, la mayoría de la gente imagina –cuando se entera de que en México se habla náhuatl y maya, aimara y quechua en Bolivia, Perú y Ecuador, o guaraní en Paraguay–, que son uniformes, sin variación. Sin embargo, esas lenguas, dado su limitado apoyo mediático –de la imprenta al internet– presentan más modalidades distintas que el español o el inglés. Esas variantes difieren a veces tanto que, como sabemos, dos pueblos asentados en el mismo valle y que históricamente compartían la misma lengua, pueden haber desarrollado formas de hablar mutuamente ininteligibles.

Se considera que, con la inclusión de los que viven en Estados Unidos, los hispanohablantes son alrededor de cuatrocientos millones, que se distribuyen en un vasto territorio compuesto por más de 20 países. Es simplemente imposible que hable igual tanta gente que no tiene una relación cara a cara y circunscrita a los límites políticos de su pueblo o su país. La movilidad geográfica de la mayoría de los hispanohablantes es limitada e, incluso, inexistente en muchos casos. A esto habría que añadirle las diferencias geográficas, culturales, sociales que se presentan en las distintas regiones donde se habla y se escribe el español. No obstante esa imposibilidad, las normas internacionales de la lengua, promovidas desde el siglo XV por la imprenta y desde el siglo XX por la radio, la televisión y la Internet, nos permiten comunicarnos fluidamente desde Tierra del Fuego hasta Chicago u Oviedo.

INGLÉS, ESPAÑOL, LENGUAS INDÍGENAS: TENSIONES Y CONTRADICCIONES

El español en su vasto territorio lingüístico convive con otras lenguas: en América –como señalé antes– con el inglés y las lenguas indígenas, pero también con el portugués y el francés; y en Europa, con el francés, el portugués y el inglés, y dentro de España, con el vasco, el gallego y el catalán. Internamente, la lengua española tiene normas diferentes, pero mutuamente comprensibles a partir de sus usos estandarizados, como los que se difunden a través de los medios. Este panorama lingüístico da una idea inicial de las contradicciones que enfrenta el español: por una parte, frente al inglés; por otra, frente a las lenguas indoamericanas y peninsulares; y, finalmente, frente a sus variantes regionales y sociales (Ávila 2006*a*).

El inglés, quizá por ser la lengua más difundida internacionalmente –cuenta para eso con los medios, incluido el cine–, no parece necesitar una política de estado que promueva su uso, ni academias que lo cuiden. El peso económico de los países anglohablantes, especialmente de Estados Unidos, parece suficiente para la expansión de la lengua. Sin embargo, no deja de haber contradicciones. El conflicto en Estados Unidos se presenta entre quienes proponen oficializar el inglés, frente a quienes promueven la convivencia de lenguas en ese país. Esto último llevaría, según los primeros, a una *balcanización* lingüística en áreas donde tiene mayor presencia el español, como California, Nuevo México, Texas, Florida, Nueva York o Illinois. En esos y otros lugares de Estados Unidos hay un buen número de estaciones de radio en español. También existen varias cadenas de televisión que transmiten en esa lengua. Incluso hay en ese país empresas que se dedican al doblaje al español de series de televisión en inglés, las cuales son difundidas en todo el ámbito hispanoamericano, primordialmente a través de canales por suscripción.

Podría decirse que el inglés resulta una lengua de libre comercio hacia el exterior de Estados Unidos, no sólo por no tener organismos oficiales que la regulen, como es el caso del español, sino también por su facilidad para importar palabras y generar neologismos. En cambio, hacia el interior de ese país, dada la fuerza del español, la situación no parece ser la de *laisser faire, laisser passer*, sino de una preocupación constante ante el avance y la difusión de nuestra lengua.

De hecho, el español cuenta para su cuidado y promoción con la Real Academia Española (RAE), fundada en 1713. A mediados del siglo XX, en 1951, surge la Asociación de Academias de la Lengua Española, en la cual participan todos los países hispanohablantes. Hay incluso una academia de la lengua española en EE UU. El propósito de estas academias –con la Real Academia Española a la cabeza– es mantener "la unidad e integridad del idioma común", que la RAE circunscribe a "todo el ámbito hispánico", dentro del cual considera no sólo a Estados Unidos, sino también a Guinea Ecuatorial e incluso a Filipinas. Sin embargo, no es posible imaginar una institución que pueda normar –ya no ordenar– a todos y cada uno de los 400 millones que utilizan el idioma de día y de noche, despiertos y cuando sueñan, en voz alta y en susurros. El recurso de la estabilidad lingüística es otro: se trata de sanción o consenso sociales. Por ejemplo, alguien que dice *mesmo* o *endenantes* –a pesar de que así escribía y decía esas palabras Cervantes–, resulta excluido o sancionado por un grupo social, en el cual se dice *mismo* y *antes*. La lengua, en la actualidad, actúa como factor de

discriminación social. Todas las variantes son adecuadas para la comunicación. Sin embargo, la norma culta, el español estándar que se escucha en los medios y en las escuelas, el que se imprime en los libros, tiene una ventaja: a través de esa variante se transmite la cultura hispánica y universal. Además, ese estándar favorece la unidad lingüística.

Los conflictos de la comunidad hispanohablante en América, como he dicho antes, se presentan en dos ámbitos, uno externo y otro interno. Por una parte, hay una preocupación por lo que se considera una invasión de anglicismos, sobre todo a través de los medios. Por otra, no parece existir la misma preocupación cuando esa comunidad y la lengua española se imponen a los grupos y lenguas indoamericanas, como ha sucedido desde la época colonial hasta la actualidad.

La difusión y el número de hablantes del inglés y del español contrastan con la situación de las lenguas indígenas. Como son lenguas minoritarias, están en franca desventaja frente a las otras dos. Las razones son varias. Una de ellas tiene que ver con su número, que es de alrededor de mil en todo el continente americano –de Canadá a Chile–. Otra tiene que ver con sus relativamente pocos hablantes: algunas lenguas cuentan con menos de 10, y otras llegan hasta 1.5 millones (Crystal 1992, SIL 2008). La excepción es el quechua, que tiene unos ocho millones de hablantes (Cerrón Palomino 1987).

El número de pueblos donde se habla una sola de esas lenguas puede pasar de medio centenar. Sin embargo, esas poblaciones están muy poco comunicadas, lo que limita la estandarización y el uso de una variante. Hay modalidades que a veces resultan poco inteligibles entre sí, como en el caso, por ejemplo, del zapoteco, una lengua que se habla en México y que tiene un poco más de medio millón de hablantes. Este escenario de dispersión y poca comunicación explica por qué, incluso, una lengua con tantos hablantes como el quechua puede estar en peligro de extinción.

Las lenguas indígenas, además, se encuentran inmersas en la gran comunidad de hablantes de español, idioma que posee una larga tradición escrita, cuenta con todo tipo de medios de difusión masiva y se propaga a través del sistema escolar, de preprimaria a posgrado. El español se habla en las costas, en las montañas, en los desiertos, en las ciudades y en el campo y, por supuesto, se difunde mediante libros, revistas, periódicos; emisiones de radio, televisión y muchísimas páginas electrónicas.

«[...] por que ya los Yndios ladinos por mostrar que lo son dejan el estilo galano de su lengua, y españolizan lo que hablan, y precianse de aprender su lenguaje al castellano, y yerranle tanto que ni bien hablan su lengua, ni bien quitan la nuestra, y asi hazen[n] a su lengua mezclada y barbara, mando ello galanissimo [...]».

González Holguín (1607) 1976: IV, fol. 110v

Epígrafe.
Tomado de Cerrón-Palomino, 2003. **Castellano Andino.** Lima: PUCP/GTZ. 189.

Las lenguas indígenas, en cambio, se escuchan fundamentalmente en el ámbito rural y en su mayoría son ágrafas. Las pocas que se escriben deben su alfabeto a la labor de los misioneros o los investigadores –a veces verdaderos misioneros laicos. Algunas de esas lenguas sirven de vehículo para la educación en las escuelas, pero no van más allá de la primaria, especialmente de los primeros grados–. A esto habría que añadir una contradicción: muchos hablantes de lenguas indígenas prefieren la alfabetización en español. El argumento es muy simple: fuera de su pueblo –según me comentó un hablante de otomí, lengua que se habla a pocos kilómetros de los límites de la

ciudad de México– no hay letreros ni libros en su lengua. Afortunadamente, en muchos países de América, como en México, Perú y Bolivia, hay un buen número de estaciones de radio que transmiten en esas lenguas; también hay sitios en Internet que permiten, así sea limitadamente, la difusión y el conocimiento de esas lenguas y culturas.

La influencia de las lenguas indígenas sobre el español se ha mantenido desde sus contactos iniciales. Durante los primeros siglos de la colonización española, las lenguas indoamericanas aportaron muchas voces al español palabras que designaban las nuevas realidades americanas. En Mesoamérica y el Caribe los españoles aprendieron a hablar del maíz, la papa, el chocolate, el tomate, el cacao y el cacahuate; del aguacate y el guacamole; del cacique, del huracán y la canoa; del jaguar y del mexicano guajolote o pavo; y en Sudamérica, del cóndor, la coca, la palta y el gaucho. Aprendieron asimismo en el nuevo continente a pronunciar los sonidos que aparecen en los nombres de lugares como Iztaccíhuatl, Uxmal, Ancash e Iguazú. E inevitablemente, en muchas ocasiones tuvieron que juntar nombres para poder encontrar lugares como San Martín Chalchicuautla o San Martín Amatlán, Santa Ana Xilotzingo o Santa Ana Totoltepec –por mencionar algunos ejemplos mexicanos. Los españoles, además, aprendieron con los africanos, traídos a América como esclavos, a tocar la marimba y a bailar conga y mambo.

Sin embargo, el caudal de vocablos que aportó la cultura indoamericana ha dejado de

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

fluir notablemente a lo largo de los siglos. En la actualidad –más allá de la toponimia, de origen antiguo–, parece estarse secando. En el Diccionario de la RAE (2001) se consignan alrededor de 500 voces de origen náhuatl, un poco más de 300 de origen quechua, y algo más de 100 provenientes del guaraní. Casi todos esos vocablos son de cuño antiguo.

El inglés, en cambio, influye hasta la actualidad en el español. Para hacer una comparación simple, el DRAE (2001) registra casi 650 voces provenientes de esa lengua. Pero, sin duda, hay muchas más que usamos todos los días, principalmente en áreas como la cibernética o los medios –especialmente en lo relacionado con la publicidad–. Los hispanohablantes nos familiarizamos, querámoslo o no, con términos como *computadora* o *computador* (*ordenador* en España, donde prefirieron la influencia del francés), *hardware, software, disco duro, CD, DVD* (que podemos traducir sin riesgos como *Disco Video Digital*), *blog, blogueros, podcast*, etc. Además de irnos de *shopping*, se nos dice que una chica "tiene un *look* de verano", que una propuesta es "muy *cool*", o que algo está "muy *nice*", por mencionar unos pocos ejemplos. El inglés se utiliza además para denominar establecimientos, empresas o productos originados en países hispánicos. En México, por ejemplo, se encontró que los nombres en inglés de establecimientos de venta y servicio pasaban de 50% en los *shopping centres,* o centros comerciales, donde los clientes pertenecían a estratos económicos favorecidos. En cambio, en los mercados más humildes, los nombres extranjeros, aunque aparecían, no iban más allá de 20%.

El español, por su parte, influyó sobre las lenguas indígenas desde los primeros años de la conquista, como puede constatarse por sustantivos como *caballo*, que se incorpora a muchas lenguas indoamericanas, al igual que *vaca* o *libro*; o el más reciente *cerveza*: "¿Unca *cervesa* pil *Potrito*? (náhuatl, "¿Tiene cerveza del Potrito?", es decir, "del Caballito", una marca muy popular ya desaparecida). Incluso hay lenguas que han tomado elementos gramaticales del español, como el náhuatl, que utiliza la preposición *para*: "San *para* paxtle" ('sólo para remedio'). Además, del español se tomaron *naranja, limón* y –para incluir un término cultural muy importante– *misa.* Los españoles no podían evitar referirse a las nuevas realidades usando nombres que conocían previamente, como *tigre* por *jaguar* (del guaraní *yaguar*), o *león* por *puma* (del quechua).

EL ESPAÑOL Y SUS VARIANTES

Si quisiéramos describir la variación geográfica y social de una lengua tan extendida como el español, estaríamos frente a la tarea de redactar no un libro, sino varios. Basta con acercarse a la bibliografía al respecto (Moreno de Alba 1988) para tener una idea aproximada de la variación del español, sobre todo en el nivel popular. En ese estrato, por ejemplo, es difícil comprender a los hablantes de ciudades como Santiago de Cuba o Santiago de Chile. No obstante, es posible dar cuenta de las variantes principales de la lengua según se escuchan y se leen en los medios de comunicación masiva. Los medios, desde la imprenta, se han preocupado por su público –por sus lectores o por sus audiencias–. Por eso, como he señalado, han promovido la estandarización de las lenguas. A continuación me referiré a las modalidades del español escrito y oral que se presentan en el espacio internacional.

EL ESPAÑOL ESCRITO

La invención de la imprenta en el siglo XV promovió la estandarización escrita de las lenguas europeas. Por eso, podemos leer las obras de la literatura española de esa época, prácticamente sin problemas, sin necesidad de traducción o de adaptación. La variación en el español escrito no es significativa desde el punto de vista estadístico, menos aún cuando se trata de libros de estudio. La literatura, en cambio, puede tener variantes, pero son muy pocas. Los escritores que produjeron el *boom* de la literatura hispanoamericana plantearon la necesidad de trascender los ámbitos locales y sus usos lingüísticos, con la finalidad de tener un mayor número de lectores, y procedieron en consecuencia. Sin embargo, esta actitud no parece existir en España. Quizá las viejas tradiciones de suponerse dueños del idioma limitan la toma de conciencia de los escritores españoles en relación con la variación de la lengua y los posibles problemas de sus lectores.

Calcos sintácticos en el castellano andino del Valle del Mantaro, Perú
Tomado de Cerrón-Palomino, 2003. **Castellano Andino.** Lima: PUCP/GTZ. 191.

Esa actitud de imperialismo lingüístico, se ve reforzada por el DRAE. En su última edición se consignan, finalmente, algunos españolismos, pero apenas llegan a 52. Además, varios de los españolismos no lo son en realidad, pues se usan en diferentes países de América, como *claxon*, *conducir* (un vehículo), o *IVA* (impuesto al valor agregado). En cambio, hay 2.434 mexicanismos. La diferencia es de 96% (2% de españolismos frente a 98% de mexicanismos), lo que resulta más que sospechoso. La sospecha se confirma cuando se comparan dos diccionarios equivalentes del español actual: uno de México y otro de España (Ávila 2005). En ese caso, la diferencia es significativamente menor: apenas 1,4 por ciento (4,2 por ciento de españolismos frente a 5,6 de mexicanismos).

La falta de conciencia lingüística de algunos españoles se manifiesta, igualmente, en algunas traducciones, como la de *El libro de los amores ridículos*, de Milan Kundera (1968), donde aparecen, entre otros términos, *piso, surtidor* o *cotillear*, sinónimos de las voces más generales *apartamento, bomba de gasolina* o *chismorrear*. Por supuesto, cabe mencionar el españolismo *patata*, que se lee y se escucha en diferentes espacios, en lugar del original americano *papa*. Como señala Ángel Rosenblat (1971: 96):

> En España dicen *patata* y hay quienes miran por encima del hombro a los pobres americanos porque estropean nuestra lengua y dicen *papa*. Pero *papa* es la forma legítima, del quechua, y el *patata* castellano (que ha dado el inglés *potato*) representa un cruce, una confusión entre la *papa* y la *batata*, otro gran producto americano (el *camote* o papa dulce, procedente de las Antillas). Pues bien: comienza a haber escritores hispanoamericanos que escriben *patata* y academizantes que consideran inaceptable la palabra *papa*.

No sorprende, en consecuencia, que el DRAE –aunque indica su origen quechua– defina *papa* bajo la voz *patata*.

Palenquero de San Basilio. Los especialistas parecen estar de acuerdo en que esta lengua deriva genética y tipológicamente de los criollos lusitano-bantúes del Africa Occidental, especialmente de la Isla de San Tomé y Annobon. De este criollo afrohispano-americano sólo se conservó el habla de Palenque de San Basilio en Colombia (protegido por históricas condiciones de aislamiento que impusieron sus moradores) y algunos vestigios aislados en el Pacífico colombiano, especialmente en Chocó, en zonas muy localizadas de Puerto Rico, en la llamada habla bozal de Cuba y en el actual portugués popular del Brasil. Si es cierto que el léxico español de la lengua papiamentu corresponde a préstamos (Perl 1999), el palenquero sería el único criollo de base léxica española que ha sobrevivido en América, ya que su otra lengua hermana se habla en las Filipinas con el nombre de *chabacano.* (Quilis 1996)

El *palenquero* se ha hablado ancestralmente en el mencionado corregimiento de San Basilio, en el Departamento de Bolívar, único palenque existente en la actualidad de los refugios de esclavos independientes que se formaron en la región Caribe desde el siglo XVI. A mediados del siglo pasado, empezaron a migrar hacia Cartagena y Barranquilla, ciudades en las que han ido conformando núcleos muy expresivos de sus rasgos culturales y donde es común oír "el habla de la jende". (Extraído de María Trillos "Colombia: Las lenguas del Caribe. Una visión de integración regional" del Cap. IX en el presente Atlas)

EL ESPAÑOL HABLADO

Como dije previamente, la radio, invento que se populariza en el siglo XX, permite la difusión de la lengua hablada y rebasa la barrera del analfabetismo. Más adelante, a mediados del siglo pasado, se inicia la era de la televisión, que añade imagen a la radio. Los dos medios coinciden, sobre todo en sus orígenes, con los intereses de los estados nacionales. La búsqueda de la identidad Estado-nación se sustenta principalmente en la lengua: los límites lingüísticos son, en ese sentido, también los del Estado. La promoción de las lenguas nacionales en Europa es un claro ejemplo de este planteamiento. Y lo mismo ocurrió, principalmente durante el período colonial, con el español en América, a pesar de los intentos de llevar a cabo una política lingüística que propone mantener las otras lenguas nacionales.

Los medios orales resultan fundamentales para los propósitos anteriores. Pensemos en el chino, cuyo sistema de transcripción gráfica no refleja la pronunciación, lo que trae como consecuencia que en ese inmen-

Foto: Ulrike Wood-Sichra, México.

so país –además de hablarse otras lenguas como el cantonés o el shanghainés– haya una gran variedad dialectal dentro del chino, a pesar de que se propone que todo el país hable la variante conocida como mandarín o putonghua, hablado en los niveles cultos de Pekín. Gracias a los medios y al sistema escolar, que utilizan el dialecto oficial, se promueve la unidad lingüística del país. Políticamente, es un planteamiento fundamental. Sin embargo, en la actualidad, los chinos de muchas regiones, aunque dicen que hablan putonghua, lo utilizan de una manera muy limitada, por ejemplo, para transacciones comerciales básicas.

En el caso del español, los medios orales de alcance internacional, aunque mantienen su relación con los gobiernos nacionales, poco a poco han ido desplazando sus intereses hacia un espacio que rebasa los límites políticos y lingüísticos de los países. Como consecuencia, puesto que sus transmisiones apelan a audiencias multinacionales, se ven en la necesidad de utilizar normas lingüísticas que sean aceptadas y comprendidas por ese público. Por razones semejantes, los medios promueven la estandarización de la lengua, ahora en su forma oral. La estandarización se da en prácticamente todo tipo de programas, y también en la publicidad de alcance internacional.

Las normas del español que más se escuchan en los medios orales, especialmente en la televisión, pueden reducirse a tres, que he

llamado *alfa, beta* –con dos variantes principales– y *gama*. Se pueden ejemplificar así[1]:

- alfa: /las estréyas paresen espéjos/ (por ejemplo, como se escucha en hablantes cultos de las ciudades de México, Bogotá, La Paz)
- beta: /lah ehtréyas parése_ ehpéhos/[2] (Caracas, La Habana, Guayaquil)
- beta sur: /lah ehtréžas parésen ehpéjos/[3] (Buenos Aires, Montevideo)
- gama: /las estréyas paresen espéjos/[4] (Valladolid, Salamanca)

De esas tres normas, la que indudablemente predomina es la alfa. Esta norma resulta más apegada a la letra escrita que la beta, donde –como señalé arriba– la *s* con frecuencia se pronuncia aspirada (suave) o se pierde; e incluso, que la gama, ya que la pronunciación castellana con frecuencia simplifica grupos consonánticos en palabras como *o[b]servación, ace[p]tar, má[k]simo*; u omite la *d* en voces como *ciuda[d], verda[d], cansa[d]o*.

Además, en la actualidad es posible escuchar voces en la radio o la televisión que son, fonéticamente, una combinación de las normas anteriores. En una estación de radio europea que transmite en español escuché a una locutora que, al leer las noticias, pronunciaba de acuerdo con la norma gama, pero a los pocos minutos pasaba a la alfa, y terminaba hablando en la variante beta. Se puede especular que se trata de una persona que, pongamos por caso, nació en algún lugar del Caribe, pero vivió en las ciudades de Bogotá o México y ha estado en contacto con castellanos. Un ejemplo notable es el entonces secretario de comercio de Estados Unidos, el señor Carlos M. Gutiérrez, a quien escuché en una entrevista que le hicieron en CNN en español (enero de 2008). Su pronunciación es de base beta, sin aspiración o pérdida de *s* final de sílaba, característico de la norma alfa. Su biografía explica con claridad los motivos: nació en Cuba, su familia se trasladó a Estados Unidos cuando él era adolescente, vivió y estudió en México, de los veinte años de edad en adelante, por lo menos 10 años, y regresó a Estados Unidos. Esa combinación beta+alfa podría apelar a prácticamente todos los hispanoamericanos, pues en este continente no existe la norma gama (Ávila 2003).

Calcos sintácticos en el castellano andino del Valle del Mantaro, Perú
Tomado de Cerrón-Palomino, 2003. **Castellano Andino.** Lima: PUCP/GTZ. 191.

[1] Utilizo las diagonales / / para indicar que se trata de una transcripción de fonemas, no de letras. No obstante, empleo un alfabeto fonológico simplificado, de manera que sea comprensible –y legible– para quienes no tienen conocimientos de este tipo de transcripciones.
[2] Utilizo /h/ para indicar la pronunciación abierta de *j* y la aspiración de *s* final de sílaba, como ocurre, por ejemplo, en el español del Caribe. El signo _ corresponde a un sonido semejante al que se escucha al final de la terminación inglesa –*ing* de palabras como *going, running*.
[3] El signo *ž* representa la pronunciación de las letras *y, ll* característica del habla del Río de la Plata. El sonido es parecido al del francés *j*, como en *jamais*.
[4] Con s indico el sonido de la *s* típica del norte-centro de España, más grave que la pronunciación americana general.

CONCEPTOS, VARIACIÓN LÉXICA Y CULTURA

Las palabras se presentan escritas y habladas. En ambos casos se pueden encontrar variantes geográficas para algunos conceptos. La variación léxica, además, va más allá de la simple equivalencia de términos. Hay aspectos connotativos que, aunque se intuyen, pocas veces se analizan en detalle. Así, el *piso* español –*apartamento, departamento* en América– ocasiona que el piso o nivel de un edificio se llame, en ese país, *planta* (en México sólo se habla de *planta baja*). La *regadera* mexicana –para plantas y para bañarse– se transforma en *regadera* (para plantas) y *ducha* (para personas); pero el *zumo* español corresponde en México al *jugo* de la fruta, porque en ese país *zumo* significa el 'vaporcillo que sale de la cáscara de la naranja cuando se estruja'. Las *palomitas* mexicanas y españolas en La Paz se convierten en *pipocas*, las pequeñas, y *pasancallas*, las grandes. Las dos, por cierto, se venden por kilos en las calles de la ciudad. Son productos de la cultura del maíz, y no de Hollywood o de los cines. Por eso hay un buen número de sinónimos americanos, como *pipocas, pororó, rositas de maíz, cabritas, canchita, cotufas, maíz pira* y *pochoclo,* e incluso se usan las voces provenientes del inglés *pop* y *popcorn* (Ávila 2006).

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

La complejidad léxico-semántica puede advertirse en los siguientes ejemplos de las ciudades de México y La Habana: en la primera se usan los términos *losa* ('entrepiso de concreto u hormigón'), *placa* ('matrícula de un vehículo') y *chapa* ('para abrir y cerrar una puerta'); en la segunda ciudad, esos conceptos corresponden a las voces *placa, chapa* y *yale.*

Hay historia y cultura detrás de las palabras. Un ejemplo de esos hechos es el de los términos *tablero* y *salpicadero* (donde van colocados los instrumentos e indicadores de un vehículo). El primero se usa sobre todo en América, y el segundo se prefiere en España. El DRAE ofrece dos acepciones para *salpicadero*: "1. m. En los vehículos automóviles, *tablero* situado delante del asiento del conductor, y en el que se hallan algunos mandos y aparatos indicadores. 2. m. En el pescante de algunos carruajes, *tablero* colocado en la parte anterior para preservar de salpicaduras de lodo al conductor" [cursivas mías]. En cambio, en la acepción 16 de *tablero* remite a *salpicadero:* "16. m. salpicadero (del automóvil)". Como se ve, el DRAE no pudo evitar el utilizar la palabra *tablero* para definir *salpicadero*, término que emplea al mismo tiempo para desambiguar el primero, pero no se preocupó por señalar que, precisamente, el tablero se utilizaba originalmente también para evitar las salpicaduras que podía recibir el conductor de carruajes. Como consecuencia del salpicadero y del tablero, en México se dice *salpicadera* al *guardabarros* español (*guardafangos* en Cuba y Honduras, de acuerdo con el DRAE). De paso, las dos voces tienen un número semejante de menciones en la *world wide web* de la Internet (unas cuatrocientas mil, a partir de Google).

Entre las diversas regiones donde se habla español no sólo hay diferencias lingüísticas. Las que he ejemplificado pueden considerarse, además, culturales. Esto deja inevitablemente su huella en el lenguaje. Hay realidades diferentes que requieren, necesariamente, nombres diferentes. Son hechos tan antiguos que se advierten desde el inicio de la conquista de América, cuando los primeros españoles encontraban cosas en este continente para las que no tenían nombre en su lengua materna. Por eso se referían a las nuevas cosas con nombres viejos. Por eso al ananás le llamaron *piña*, y aquí aprendieron a comer la ya mencionada *papa*, que se extendió a todo el mundo. Me he referido previamente a la variación léxica y sus matices, de manera esquemática. A estos ejemplos habría que añadir muchos otros, sobre todo relacionados con la flora y la fauna americanas, pero también con la comida.

En una investigación sobre lo que en México se conoce como *antojitos* –comida típica hecha con maíz– se encontró, como podría esperarse, que en los diccionarios españoles no se consignaban todas esas voces (Ávila 2006*b*). Incluso en uno de ellos, de tipo didáctico, del español actual, no aparecía uno solo de esos términos (Anaya 1997). En cambio, en uno de los dos diccionarios integrales del español de México aparecían todas las voces; y en otro, de tipo didáctico, todas menos dos (Lara 1996, Ávila 2004).

Los ejemplos anteriores son significativos, pero no los únicos que permiten encontrar diferencias léxico-semánticas de tipo cultural entre los dialectos del español americano y los del español peninsular. Basta pensar, por ahora, en los diferentes nombres y clases del chile o ají que se pueden descubrir en un mercado mexicano; o en los correspondientes a la papa que se utilizan en el área de los Andes.

ALGUNOS EJEMPLOS DE HABLA DEL CASTELLANO DE IQUITOS

I. Usos de los pronombres de objeto directo e indirecto

1. El conejito ya está grandecito y no le quiero perder
2. A toditos les ponía en un solo lugar.
3. El suero le mantenía.
4. No le quiero dejar a mi gata.
5. A la mostaza le dejan a un lado y puro lechuga comen
6. Si yo le acerco a la ardilla cerca del fuego, ¿qué pasa?
7. La columna vertebral no lo encuentras en la mariposa.
8. Nos reuniremos aquí en Iquitos con los pueblos que ya lo mencionó el profesor José.
9. Tampoco él va a asistir por lo que lo dice.
10. Yo, en las noches, le agarraba a los conejos y les cerraba.
11. La gata les buscaba a los conejos.
12. Todas las hermandad del señor de los milagros … acompañaron en su última mirada.
13. Hemos decidido sacarlo el suero.
14. Vamos a pedir a nuestro gobernador de Iquitos lo haga entrega del correspondiente certificado.
15. No ponen atención lo que se los explica.
16. Una señora en el mercado me lo junta una bolsa de lechuga.

II. Usos de la frase nominal

17. En la iglesia hemos ofrecido una misa en su honor de él.
18. No supo cuál era sus crías de la gata
19. Les cogía del cuello y les llevaba a su canasta de ella.
20. Su título del proyecto es: "trabajemos en comunidad".
21. Su leche de la vaca es nutritiva.
22. Les hacía andar de sus cuello.
23. Les compro sus conejina
24. Ustedes en sus comunidad de repente pueden tener la suerte de probar.
25. Han de traer sus lápiz y sus cuaderno para el examen.

LOS MEDIOS Y LAS LENGUAS INDÍGENAS

Los medios, empezando con la imprenta, han sido un gran recurso para la estandarización de las lenguas, como he señalado antes. La radio y la televisión, que transmiten la lengua hablada, son aún más importantes en el caso de lenguas ágrafas o de lenguas cuyo sistema de transcripción no representa los fonemas –no es de tipo fonográfico, como el del chino–. En una nación tan extensa y poblada como China, el mejor recurso para lograr la coincidencia de la lengua con los límites del país es, por su costo y su alcance, la radio. Cada vez parece

III. Concordancia de (número de) persona entre sujeto y verbo.

26. A mí me gusta mis conejos.
27. Tiernitos es más rico.
28. Bien delicaditos son los conejos. Cualquier heridita que tenga se les infecta y, pero, sufren cuando va a morir

IV. Usos de la cláusula relativa

29. Les voy a contar la historia de mi compadre Segundo Nove, que era un laico de la iglesia Nazareno.
30. El tuvo una enfermedad que le han detectado en Lima sobre sinusitis.
31. Pero le han dado una esperanza allá en Lima, que tenía un cincuenta por ciento que puede mejorarse pero no era como uno se pensaba.
32. ¿Cuándo estarán ustedes denunciando ante la fiscalía estos hechos que han sucedido en este colegio?
33. Hemos estado aquí celebrando el festival del bosque que todavía está acá su banderola.
34. Hay harta gente en verdad que necesitamos trabajo.

V. Usos del pronombre "se"

35. Juan se ha derribado
36. Las ratas se ahuyentaron
37. Su sinusitis se fue avanzando, avanzando hasta que se formó un virus en su cerebro.
38. Se les ve sufrir los animalitos y uno también se sufre.
39. Más que todo, el hígado se comenzó a hincharse.
40. El se ha propuesto a esperarme.
41. Ya sé, pues, todos sus hábito de los conejos, sus formas de cómo se es va criar para que pueda reproducir.

VI. Otros

42. Los padres de familia no vamos a quedar callados.
43. Ha leñado todo el día.
44. Ya estás mesquinando tu cuaderno, ya.
45. ¿Has muerto sachavaca alguna vez?
46. Fernando no te acuerda.
47. Él te está pensando.
48. Yo he prestado su libro a Juan.

Ejemplos extraídos de Barraza, Iris, 1998. "Apuntes sobre gramática del castellano de Iquitos". Tesis doctoral. Universidad de Campinas.

haber más interés por parte de los estados para apoyar este medio que, comparativamente, resulta barato y adecuado para la transmisión en comunidades pequeñas. Sin embargo, parece frecuente –por lo menos en México– que las estaciones de radio indígenas transmitan también en español, a veces más horas que en las lenguas indígenas, para cubrir también a los mestizos hispanohablantes o bilingües que viven en las zonas de población indígena, lo que aumenta considerablemente su audiencia (CDI 2008). Lo mismo sucede con los sitios de la Internet: todos los que he visitado para buscar información sobre lenguas amerindias están en español o en inglés. No obstante, aunque hay algunos textos en lenguas indígenas,

ningún sitio las utiliza de manera exclusiva.

Conviene reiterar que en el continente americano se hablan más de mil lenguas indígenas, y alrededor de seiscientas sólo en América Latina y el Caribe. No obstante, esas comunidades no son de interés para la televisión. No existen como audiencia, pues desde el punto de vista comercial no resulta viable producir programas en lenguas que, en general, tienen pocos hablantes, con muy bajo poder adquisitivo. Sin embargo, muchas familias indígenas tienen acceso a televisores, pues son baratos. La paradoja consiste en que los programas que reciben están hablados en español.

En la radio, en cambio, resulta económica la producción de programas. Por eso llega a áreas rurales sin problema. A través de ese medio se escuchan varias lenguas indígenas en América, pero –nueva paradoja– los programas dedicados a las comunidades indígenas apenas trasmiten unas pocas horas al día en las lenguas respectivas. Como dije antes, la mayor parte del tiempo transmiten en español para un público bilingüe, que es el mayoritario. Incluso en algunos lugares explican en español la historia y las características de las lenguas indígenas, para que los hablantes comprendan la importancia de esas lenguas, que no pueden ser "tan malas" si hasta por la radio se escuchan (Peppino 1989). Dice esta autora –en referencia a la radio indígena del valle del Mezquital y la Huasteca hidalguense, de México– que

> la radio es el medio que más ha roto la verticalidad del mensaje, y de día en día es más común que el monopolio de la palabra se vea constantemente interrumpido por llamadas, cartas y hasta la presencia física en el estudio de los que hasta hace poco, eran receptores pasivos (*op. cit.*: 23).

Lo que no advierte la autora es que la verticalidad y el monopolio de la palabra se han acentuado. Las llamadas y cartas son convenientes para ampliar y mantener las audiencias. La función de la radio se limita, en estos casos, a servir de teléfono. Por eso en las ciudades, donde hay teléfonos –fijos y móviles–, la radio no se utiliza para enviar mensajes. La radio, además –dice la investigadora–, ha servido "como eficaz instrumento de alfabetización de los grupos indígenas de la zona" (*op. cit.*: 46). A la autora no le parece necesario decir en qué lengua se lleva a cabo la alfabetización. Es obvio para ella que se hace en español, hecho que, por lo mismo, no es cuestionable. Más adelante lo confirma, cuando indica que el objetivo principal de la radiodifusora consiste en "realizar una labor de castellanización y alfabetización de los núcleos indígenas de la región" (Peppino 1989: 188).

La radio, efectivamente, sirve para enviar mensajes a las comunidades y pedirles que acudan a un pueblo determinado para que escuchen a los delegados del gobierno. Esa posibilidad, dicen las autoridades, ha ahorrado varios días de viaje para entrevistarse con los indígenas de la región. Como se ve, la radio ha resultado ser muy útil para los funcionarios del gobierno y para la integración de los indígenas a la cultura y la lengua nacionales.

La imposición del español no tiene nada de sorprendente: ha sido así desde la época colonial. Por fortuna, en México –y seguramente también en otros países–, hay algunas estaciones de radio que tienen otros planteamientos, como la XEZV, "La voz de la montaña", radiodifusora del Instituto Nacional Indigenista ubicada en el estado de Guerrero. Esa estación, que trasmite en español y tres lenguas indígenas –mixteco, tlapaneco y náhuatl– es "la primera radio al servicio de los indígenas hecha en 90% por

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

ellos" (Derbez 1990: 7) A través de esa radio se busca impulsar el desarrollo de las lenguas indígenas de la región. En la XEZV se pueden escuchar los mensajes de personas que desean comunicarse entre ellas, pero también quejas en contra de los funcionarios hispanohablantes.

Hay, por cierto, otras ondas despiertas en "el corazón olvidado de la patria", frase acuñada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este grupo armado apareció en los medios de México el 1 de enero de 1994. Por ese motivo se escucharon por primera vez en la televisión mexicana varias lenguas indígenas relacionadas con los grupos étnicos que conforman el EZLN. Ese grupo ha tenido presencia en el plano mundial a través de la televisión, la radio, los periódicos y, sobre todo, gracias a la Internet. Este medio ha sido uno de los factores que ha impedido el exterminio del EZLN. En uno de esos sitios aparece lo siguiente:

> The international circulation through the Net of the struggles of the Zapatistas in Chiapas, Mexico has become one of the most successful examples of the use of computer communications by grassroots social movements. That circulation has not only brought support to the Zapatistas from throughout Mexico and the rest of the World, but it has sparked a world wide discussion of the meaning and implications of the Zapatista rebellion for many other confrontations with contemporary capitalist economic and political policies (Zapatistas 2008).

Los zapatistas han sabido valorar la importancia de los medios. Por eso los han incluido en los *Acuerdos* (EZLN 1996) que han tenido con el gobierno mexicano y el del estado de Chiapas en relación con las lenguas y las culturas indígenas. En ese documento se pide que se garantice la información sobre las actividades del gobierno, el acceso a los medios de información existentes y el derecho de los pueblos indígenas a crear sus propios medios de comunicación. En los *Acuerdos*, además, se plantea que los pueblos indígenas tienen derecho a usar sus lenguas en los medios, y se reconoce la importancia de los mismos para mantenerlas y desarrollarlas.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

CONCLUSIONES

El espacio geolingüístico del español en América ha puesto a esta lengua en contacto con muchas otras. Por una parte, se le opone el inglés en el espacio mundial; por otra, actúa como idioma de comunicación nacional e internacional en relación con las lenguas indoamericanas, y como instrumento para la enseñanza en todos los niveles. Además, el español se transmite –en este caso en el plano mundial– a través de los medios de comunicación masiva. En esos medios, especialmente en la televisión de alcance internacional, se advierten las variantes más estandarizadas de la lengua, lo que muestra una tensión más: la originada por sus propias modalidades.

No obstante, en esa situación de contacto e influencia de lenguas, los hispanohablantes parecen tener conciencia, aunque no clara, de su papel de oprimidos lingüísticos en relación con el inglés. En cambio, no parecen enterarse de su función de opresores en relación con las lenguas indígenas.

El inglés en Estados Unidos, en cambio, parece funcionar como lengua de libre comercio, sin restricciones que limiten, por ejemplo, su asimilación de palabras de otras lenguas. En ese sentido, la actitud de los anglohablantes es de tolerancia hacia los que hablan el inglés como segunda lengua, con un claro acento extranjero. La actitud política, en cambio, es diferente dentro de ese país. Allí se manifiesta una preocupación por la expansión del español, promovida por los migrantes y por los medios que transmiten en esa lengua.

Los hablantes de lenguas indígenas, por su parte, parecen preferir la situación de bilingüismo, para utilizar el español en el comercio, en la escuela, en los viajes y en la mayor parte de los trámites burocráticos. El español, además, les da acceso a los medios –desde los impresos hasta los electrónicos.

Es necesario destacar que la relación del español con el inglés es de igualdad cuantitativa y cualitativa: se trata de una lengua frente a otra, ambas con funciones lingüísticas semejantes en cuanto a que se utilizan en todos los medios de comunicación masiva, en diferentes espacios –públicos y privados, locales, nacionales, internacionales– y situaciones –cursos, conferencias, congresos.

La relación del español con las lenguas indígenas, en cambio, no es de igualdad: se trata de una lengua frente a muchas otras. Las lenguas indígenas, además, no se utilizan en todos los espacios ni en todas las situaciones. Como consecuencia, los recursos léxicos de las lenguas indoamericanas son limitados en comparación con los del español y el inglés. Además, los referentes de esas lenguas, en general, son de tipo perceptible, relacionadas fundamentalmente con la vida rural. Por eso acuden a préstamos léxicos del español cuando necesitan palabras relacionadas con la vida urbana y los avances técnicos y científicos contemporáneos.

He señalado, además, que el español enfrenta internamente el conflicto de su unidad en cuanto a su variante estándar y de su diversidad dialectal. Al respecto, he mostrado que los medios de comunicación masiva han promovido la unidad de la lengua, sobre todo en su forma escrita y que, en la actualidad, los medios orales de alcance internacional se preocupan por sus audiencias –por la mayoría de los hispanohablantes– y no por utilizar formas académicas cuyo prestigio puede discutirse a partir de la aceptación o el rechazo de quienes las escuchan.

Foto: Ulrike Wood-Sichra, Oaxaca, 2007

Puesto que no es posible, ni deseable, mantener el *statu quo* de una variante estándar, cabe plantear algunas posibilidades en relación con la convivencia de estas lenguas y de los dialectos del español en un espacio tan extenso como el continente americano.

La preocupación por la influencia del inglés, en especial por los préstamos léxicos, no parece tener fundamento estadístico en cuanto a su presencia en los medios, aunque sí en otros espacios comunicativos, como he señalado arriba. En diversas investigaciones se ha mostrado que, en ese caso, el porcentaje de anglicismos es trivial: apenas llega a 0,02% en los noticieros de radio y televisión de difusión internacional, y ese porcentaje es incluso menor en algunas telenovelas mexicanas (Ávila 2006a: 132, 166). En cambio, los extranjerismos –principalmente anglicismos– aumentan considerablemente su presencia en los nombres de establecimientos de venta y servicios y en los hoteles, sobre todo de zonas turísticas. Incluso se prefiere el inglés para los nombres registrados de

productos hechos en países hispánicos, tal vez porque se busca distribuirlos en el ámbito internacional. La propuesta sería promover el bilingüismo entre los hispanohablantes, a partir de la idea de que un buen bilingüe no tiene necesidad de mezclar los dos idiomas, porque los sabe distinguir. Se trata de usar adecuadamente el inglés, y no de emplearlo como símbolo de estatus.

Los hispanohablantes de diferentes países toman conciencia día a día del hecho de vivir en un espacio multicultural que se muestra de manera evidente por la existencia de lenguas indígenas. Los posibles conflictos de identidad lingüística y política han sido superados desde las independencias del siglo XIX. A partir de este hecho sería deseable que ahora se enriquecieran con la aportación de las comunidades indígenas –de sus lenguas, que implica visiones del mundo, y de sus culturas–. Por eso, habría que promover y estimular esas diferencias enriquecedoras, pero no desde una posición paternalista, sino desde lo que esas etnias requieren para mantenerse y florecer. Los estados nacionales podrían ahora plantearse esos objetivos, a los que sería necesario sumar los relacionados con la educación en lengua materna.

Las comunidades indoamericanas cada vez están más conscientes de su situación de marginalidad, a pesar de los discursos oficiales que parecen negarla. Por eso, habrá que insistir en la necesidad de modificar las creencias y las actitudes de los hispanohablantes y promover una política multilingüe y multicultural consistente y abarcadora. En los diversos grupos étnicos parece haber una posición cada vez más consistente en cuanto a la necesidad de ser incluidos en el espacio de la sociedad hispanohablante (Muñoz 2008). Es evidente, e imprescindible, el deseo de esas comunidades de lograr su incorporación al progreso social y a los recursos técnicos de la actualidad, pero bajo la condición de que se respeten sus costumbres y sus lenguas: su identidad como nación.

Por último, en relación con las variantes del español, habría que reconocer la existencia de varias normas cultas, y no tener como referencia un solo modelo, geográfica y demográficamente limitado. La propuesta –basada en lo que se hace en los medios de comunicación masiva– sería más participativa. Se trataría de utilizar un español internacional en los espacios de comunicación mundiales. Ese estándar se sustentaría en dos criterios: número de hablantes y número de países –frecuencia y dispersión de las variantes–. Dentro de un país, una región o un lugar determinado, lo adecuado será, como hasta ahora, apegarse a los usos lingüísticos locales. Parafraseando una idea antigua, "Al pueblo que fueres, habla como oyeres".

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

LA VARIACIÓN DEL PORTUGUÉS EN EL BRASIL

DINAH CALLOU / YONNE LEITE
TRADUCCIÓN DEL PORTUGUÉS: RAMON DE BARROS LEONEL

LA NATURALEZA SOCIAL DEL LENGUAJE: LA VARIACIÓN LINGÜÍSTICA

La lengua posibilita la comunicación entre los individuos y también retrata en el léxico el conocimiento del mundo compartido por sus hablantes. Es en la lengua donde se reflejan la identificación y la diferenciación de cada comunidad, y también la inserción del individuo en diferentes agrupamientos, estratos sociales, franja etaria, género, nivel de escolaridad. El habla tiene, pues, un carácter emblemático, marcando si el hablante es brasileño o portugués, francés o italiano, alemán u holandés, americano o inglés. Más aún, si el brasileño es originario del nordeste, del sur o carioca (nacido en Río de Janeiro). El lenguaje también ofrece pistas que permiten decir si el locutor es hombre o mujer, joven o mayor, si recibió escolaridad de nivel fundamental, mediano o superior, o si es iletrado. Y por ser un parámetro que permite clasificar al individuo según su nacionalidad y naturalidad, su condición económica o social, su grado de instrucción, es frecuentemente usado para discriminar y estigmatizar al hablante.

Toda lengua presenta variaciones internas, dentro de ciertos límites, por la necesidad de intercomunicación. Según Ángel Rosenblat (1967), vivir es convivir, sobre todo en materia de lenguaje. La variación puede ser determinada por los más diversos factores, sean regionales, sociales, estilísticos, tomándose en cuenta que la lengua es un conjunto de sistemas y subsistemas diferenciados entre sí, y a la vez ninguno homogéneo. Tratar con la variación es tratar con la heterogeneidad.

Las diferencias existentes entre las lenguas representan tan sólo formas de actualización distintas de la facultad universal del lenguaje. Así que, para el lingüista, todos los hombres y mujeres son iguales, no solamente ante las leyes sino también con respecto a su lengua. No hay, por lo tanto, lengua buena o mala, lengua rica o pobre, dialecto

superior o inferior. La variación de producción, muchas veces determinada por factores sociales, no es exclusiva de una lengua, sino universal e inherente a todas ellas. Lo que hay de concreto en lo cotidiano son las realizaciones individuales que ocurren a nuestro alrededor; sin embargo, la comunicación sólo es efectiva con la existencia de una representación abstracta compartida por un grupo más o menos amplio de individuos que resulta ser la lengua nacional *x*, *y* o *z*. De esa forma, se espera que a lo largo del territorio brasileño exista una unidad lingüística, la lengua portuguesa, pero también variaciones características. El interlocutor del norte del país no tiene la menor dificultad para entender al hablante del sur, aunque se presenten diferencias en la fonética, la sintaxis o en el léxico. Por ejemplo, a una misma fruta se le atribuyen nombres diferentes, como "*tangerina, mexerica, laranja cravo* o *bergamota"* (mandarina, clementina); "*pinha", "fruta do conde"* o *"ata"* (chirimoya); *"goiaba"* o "*araçá"* (guayaba); "*pipa, arraia*, *papagayo"* (cometa, barrilete, papalote, volantín, papagayo). Tales variaciones, que más bien son flagrantes de vocabulario y pronunciación, no comprometen la unidad mayor de entendimiento entre los hablantes. La vieja máxima de Schuchardt "*unidad en la diversidad* " y "*diversidad en la unidad* ", aunque antigua, sigue vigente.

La variación no es privativa de los niveles populares, sino de todos los niveles en los que exista diferenciación. Un atlas lingüístico, con su énfasis en la fonética y en el vocabulario, calcado apenas en el hablar de los iletrados, no podrá, por sí sólo, dar cuenta de tal diversidad. La variación alcanza también al nivel culto, ya que la norma culta estándar consustanciada en las gramáticas escolares es nada más que una abstracción. Las normas cultas regionales deben enfocarse como hechos dialectales y tales modalidades populares deben estudiarse precisamente a la luz de esas normas locales.

LA DIALECTOLOGÍA Y LOS ATLAS LINGÜÍSTICOS

La dialectología fue la que primero llamó la atención sobre la variación lingüística, aunque algunas veces de forma asistemática. El método de geografía lingüística permite trazar un cuadro de la diferenciación de vocabulario y fonética, por medio de mapas que registran la variación interna de los diversos hablas y dialectos. Los atlas lingüísticos regionales ya publicados y el Atlas Lingüístico del Brasil que se encuentra en curso desde 2003 podrán ofrecer una visión general de la variación existente en el país.

La diversidad lingüística fue durante mucho tiempo enfocada apenas con base en las variantes populares, como en los atlas lingüísticos iniciados en Brasil en la década de los años sesenta, "O *Atlas Prévio dos falares baianos"*, los "*Atlas lingüísticos de Sergipe I* e *II"*, el "*Esboço de um Atlas lingüístico de Minas Gerais"*, el "*Atlas lingüístico da Paraíba"*, el "*Atlas lingüístico do Paraná"*, para mencionar solamente los atlas generales. La elaboración de un Atlas Lingüístico del Brasil (ALIB) es una idea que existe desde hace casi cincuenta años; sin embargo, sigue siendo pospuesta, entre otros motivos, por la extensión territorial del país, por la asimetría de la densidad demográfica y por la falta de recursos humanos y financieros.

La complejidad es grande, ya que no existe coincidencia de áreas, como tampoco una distribución homogénea de los fenómenos por las áreas. Desde el punto de vista sincrónico, tampoco existen evidencias inequívocas que expliquen la ocurrencia de las variantes.

En 1953, Antenor Nascentes llamó la atención sobre la afirmación de Serafim da Silva Neto, según la cual la división de nuestro país en áreas lingüísticas tropieza con una gran dificultad: la falta de determinación de las dichas "isoglosas", o sea, de líneas demarcadoras de fenómenos lingüísticos que singularizarían los dialectos.

El objetivo de los atlas es ofrecer "un retrato del Brasil", es decir, dar cuenta de la diversidad existente, o, más bien, de la "dialectación" del portugués. Es importante confirmar o infirmar la tesis según la cual las divisiones dialectales en el Brasil son menos geográficas que socioculturales y que las diferencias en las maneras de hablar son más grandes, en un determinado lugar entre un hombre culto y su vecino analfabeto que entre dos brasileños de mismo nivel cultural, originarios de dos regiones distantes entre sí.

LA HISTORIA EXTERNA DEL PORTUGUES HABLADO EN BRASIL

Un territorio de 8.500.000 km^2, con una población estimada hoy en casi ciento ochenta millones de habitantes –todavía con altos índices de analfabetismo–, no podría presentar un cuadro lingüístico homogéneo. Además, hay que considerar la historia externa del portugués brasileño. La heterogeneidad existente se explica, en palabras de Antônio Houaiss (1965), por el propio proceso de colonización del país: dialectación horizontal por influjo indígena y diferenciación vertical entre el habla del luso y el habla del criollo. Es lícito considerar a Brasil como una amplia experiencia de pluralismo étnico y cultural.

En primer lugar, no se puede presumir para la formación del portugués en Brasil una forma lingüística única, pues el origen de los colonizadores, las diferencias de colonización y las consecuencias lingüísticas de contactos heterogéneos llevan necesariamente a una diferenciación entre las varias áreas del territorio brasileño. Toda la historia externa del portugués en Brasil constituye un proceso de mestizaje e interpenetración de culturas: la de los portugueses, la de los indios y, más tarde, la de los negros. A eso se suma la llegada de los inmigrantes, básicamente italianos y alemanes, en el siglo XIX, y luego de los japoneses, en el siglo XX.

Foto: Jairo BD, *Abrazame fuerte y sonríe.*

Buarque de Holanda (1988) informa, con base en un reporte escrito alrededor de 1692 por el entonces gobernador de la provincia de Río de Janeiro, que los hijos de paulistas (de la provincia de San Pablo) solían aprender primero la lengua indígena, y sólo después la materna, es decir, la portuguesa. La lengua portuguesa se impone en Río de Janeiro, pero en San Pablo y en el Amazonas la lengua general permanece durante mucho más tiempo. Hay referencias en José Honório Rodrigues (1986) de que en 1755 la lengua portuguesa era minoritaria en varios puntos del país, principalmente en la región norte. En San Luis y Belén, predominaba el *Nheengatú,* lengua general de base tupí.

Ninguna lengua primitiva del mundo, ni mismo el sánscrito, ha ocupado tan grande extensión geográfica como el tupí y sus dialectos; de hecho, desde el Amapá hasta el Río de la Plata por la costa oriental de la América Meridional, sobre una extensión de más de mil leguas de norte a sur; desde el Cabo de San Roque hasta la parte más occidental de nuestra frontera con el Perú en el río Javarí en una extensión de más de ochocientas leguas, está en los nombres de lugares, plantas, ríos y tribus indígenas que todavía suelen errar por muchas de esas regiones los imperecederos vestigios de esa lengua.

Al confrontar las regiones ocupadas por las grandes lenguas antiguas, antes que fueran lenguas sabias y literarias, no encontramos ninguna en el Viejo Mundo, Asia, África o Europa que hubiera ocupado una región igual a la del área ocupada por la lengua tupí. De modo que ella puede clasificarse como una de las mayores lenguas del mundo, si no la mayor.
Couto de Magalhaes (1975: 28)

En el siglo XIX, en vísperas de la independencia, Brasil tenía una población de 1.347.000 blancos y 3.993.000 mil negros y mestizos, entre esclavos y libres, y en ciertas áreas los cautivos formaban la mayoría absoluta. Su distribución era irregular, se concentraba en algunos estados como en Pernambuco, Bahía, Minas Gerais y Río de Janeiro.

Hoy día todavía existen en Brasil, además del portugués, 180 lenguas indígenas, en su mayoría en la región amazónica, distribuidas en 41 familias, dos troncos, una decena de lenguas aisladas. Conviene recordar que, según Aryon Rodrigues (1993), se estima que, en vísperas del descubrimiento (1500), se hablaban 1.175 lenguas. La Constitución de 1998 asegura a las poblaciones indígenas el derecho de mantener su diversidad lingüística y cultural, en un reconocimiento de ser el país multilíngüe. El portugués hablado por esas poblaciones es todavía objeto de algunos pocos estudios, aunque sistemáticos, pero el número, sin embargo, ya es suficiente para mostrar que allí existe otro tipo de heterogeneidad, a la cual se debe sumar el portugués hablado por contingentes de inmigrantes japoneses, italianos, alemanes, polacos, sin olvidarse de los hablantes de origen portugués, azorianos, poveiros (gentilicio de los naturales de Póvoa do Varzim, Portugal) y transmontanos (gentilicio de los naturales de la región de Tras-os-Montes, Portugal). Pequeños reductos de antiguos esclavos africanos, como Helvecia, en el municipio de Nova Viçosa, en Bahía, que tuvo su origen en la antigua Colonia Leopoldina, fundada por colonos alemanes, suizos y franceses en 1818, tuvieron un contacto precario con la lengua portuguesa y presentan hasta hoy características de un hablar criollo (Luchesi 1998).

La discusión respecto a una posible influencia indígena y africana sobre el portugués hablado en Brasil y una posible formación de criollos y medio-criollos es antigua y sigue en vigor (Silva Neto 1986; Chaves de Melo 1946; Révah 1956; Guy 1981; Naro y Scherre 1993; Mussa 1991; Luchesi 1994; 1998).

La diversidad dialectal existente en Brasil solo fue parcialmente documentada en la actualidad. Desde un punto de vista estrictamente lingüístico, no existen diferencias valorativas entre las diversas variedades. La elección de una de ellas para ser utilizada en los medios de comunicación de masa y en la enseñanza y su consecuente denominación como *norma-estándar,* se basa más que nada en razones ideológicas y políticas.

El proceso cultural que impuso una lengua victoriosa (el portugués) sobre las otras lenguas no fue pacífico y tampoco fácil. Sólo se tuvo conciencia de la supremacía de la lengua portuguesa en ocasión de la Asamblea Constituyente de 1823, cuando los representantes de varias provincias observaron la diferencia de prosodia, pero la igualdad de lengua hablada por todos. De hecho, si en términos relativos se justifica la calificación de "espantosa" que se atribuye a la unidad lingüística de Brasil, más espantoso sería que faltaran diferenciaciones internas, si se consideran las características pluriculturales tanto de nuestro pasado como de nuestro presente, como afirma Rossi (1980: 40). En los grandes centros urbanos hacia donde convergen individuos de todas las áreas y niveles socioculturales, resulta todavía relativamente fácil darse cuenta de esa variación.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

LOS ESTUDIOS CLÁSICOS SOBRE LOS HABLARES REGIONALES

Los trabajos sobre la lengua portuguesa en Brasil siguieron durante mucho tiempo la tradición filológica clásica, aún aquellos que marcaron el inicio de los estudios de dialectología entre nosotros como los de Amadeu Amaral 1920; Antenor Nascentes 1922; Mário Marroquim 1945, entre otros, que trataban de caracterizar el habla de sus respectivas regiones a partir de la observación de su propia habla.

No se puede dejar de reconocer la existencia de variedades lingüísticas para el portugués de Brasil y la gran división entre los hablares del norte y los del sur, siendo casi palpable la oposición entre el habla *cantada* de los del norte y el habla *descansada* de los del sur. La dificultad de establecer límites lingüísticos se debe al hecho de que rarísimamente coinciden con los limites administrativos, pues existen franjas que presentan interpenetración. El hablar de Bahía, por ejemplo, en la propuesta de Antenor Nascentes, es intermedio entre los dos grupos, el del norte y el del sur, y abarca el estado de Bahía, parte de Sergipe, Minas Gerais y Goiás. Cualquier brasileño se da cuenta de las diferencias entre las vocales pretónicas abiertas del nativo del nordeste, la ***S*** silbada del sureño y la ceceada del carioca y la ***R*** rolada del gaucho.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

Hace más de ochenta años, el carioca (gentilicio de los nacidos en la ciudad de Río de Janeiro) Antenor Nascentes, siguiendo los pasos del paulista (gentilicio de los nacidos en la ciudad de San Pablo) Amadeu Amaral, autor de *O dialeto caipira*, (literalmente, "el dialecto pueblerino") describía el hablar del Río de Janeiro, afirmando en el prefacio de la primera edición que su trabajo no era para su generación y que solamente después de cien años, los estudiosos encontrarían en él una fotografía del estado de la lengua y en este momento serían más felices que él, que nada encontraba del hablar de 182*2*. Hijo de padres cariocas, nacido y criado en el entonces Distrito Federal, se consideraba un "*legítimo representante del habla genuinamente carioca [...] habilitado a estudiarla...*" .

EL PROYECTO NORMA URBANA CULTA

A partir de los años cincuenta del siglo XX, se perfeccionan los procesos de reunión y análisis de datos sobre las variedades del portugués bajo otra perspectiva. El énfasis sigue estando en la lengua hablada, pero la prioridad se desplaza hacia la llamada norma urbana culta. Se transfiere de esa forma desde lo rural hacia lo urbano y desde lo popular hacia lo culto.

El Proyecto de Estudio de la Norma Lingüística Urbana Culta (Proyecto NURC) surge en 1970, dentro de la concepción de una nueva dialectología urbana y/o sociolingüística, bajo la inspiración del Proyecto de Estudio Coordinado de la Norma Lingüística Culta de las Principales Ciudades de Iberoamérica y de la Península Ibérica, en virtud de ser tan evidentes y tan relevantes los puntos comunes a la problemática del español en las Américas y del portugués en Brasil.

El objetivo del Proyecto era el estudio del habla de personas de curso universitario completo en cinco capitales brasileñas: Porto Alegre (POA), San Pablo (SP), Río de Janeiro (RJ), Salvador (SSA) y Recife (RE). Esas ciudades proporcionan una muestra relativa de una población urbana concentrada en cuatro ciudades fundadas en el siglo XVI y una –Porto Alegre– en el siglo XVIII, distribuidas por nuestra extensión territorial más densamente poblada, lo que corresponde, *grosso modo*, a las regiones geográficas del Sur (POA), Sudeste (SP y RJ) y Nordeste (SSA y RE). Hoy se encuentra disponible en el país una documentación sonora de más de 650 horas de registros magnetofónicos que proporciona datos sobre la lengua hablada, en diferentes modos de interacción, y sobre las diferencias culturales de cada región.

Desde el primer momento, los creadores del proyecto nacional quisieron demostrar que hay una pluralidad de normas objetivas calcadas, y no *una* norma impuesta según patrones externos de corrección y juicio de valor. Se trata de una búsqueda de respuestas a las siguientes inquietudes: cómo se habla hoy en determinadas comunidades, qué variaciones existen, sean sociales, regionales, combinatorias o de distribución, cuál es el distanciamiento existente entre la lengua hablada y la lengua escrita.

LOS ESTUDIOS DE VARIACIONES

Para ilustrar la variación, se presenta a continuación una descripción de algunos aspectos morfosintácticos que caracterizan el portugués hablado en las cinco capitales: Recife, Salvador, Río de Janeiro, San Pablo y Porto Alegre. Se examinan: 1) el uso del artículo delante de nombres propios; 2) la alternancia "*nós/a gente*", y 3) la substitución de *haber* por *tener* en estructuras existenciales.

La selección de esos temas se debe al hecho de haber 1) un número razonable de trabajos que permiten una comparación y 2) un consenso en cuanto a la potencialidad distintiva de esos fenómenos. Se toman como punto de partida resultados de investigaciones anteriores realizadas por varios autores: Callou y otros (2002); Brandão y otros (2003); Andrade & Rodrigues (2004); Mateus & Rodrigues (2004), entre otros.

ASPECTOS MORFOSINTÁCTICOS

A pesar de que en el análisis de fenómenos morfosintácticos no se esperaban grandes y nítidas diferencias entre las cinco regiones estudiadas, ya que las que por lo regular llaman la atención son principalmente diferencias de naturaleza fonética, la variable región se ha mostrado decisiva, lo que hace evidente la existencia de un "acento sintáctico".

EL USO DEL ARTÍCULO DEFINIDO DELANTE DE LOS NOMBRES PROPIOS

Los estudios realizados sobre la variación del uso del artículo en la lengua escrita y hablada y en textos antiguos y modernos (Oliveira e Silva 1982, 1986; Callou 1992; Callou & Oliveira e Silva 1993, 1995) muestran que la frecuencia de uso del artículo en Brasil corresponde, dentro de este contexto específico, a la del portugués europeo en los siglos XV y XVI, exactamente cuando tuvo lugar la colonización de Brasil.

En Brasil, se observa además que la frecuencia de uso del artículo definido delante de nombres propios obedece aún a una distribución regional, aumentando en la medida en que se va desde el Nordeste (Recife) hacia el Sur del país (Porto Alegre). Se puede verificar en los gráficos 1 (lengua escrita) y 2 (lengua hablada) que la frecuencia de uso del artículo está regionalmente condicionada en las dos modalidades.

Gráficos XVI.1 y XVI.2 **Uso del artículo delante de nombres propios en la lengua escrita y en la lengua hablada**

Una explicación para esta oposición entre norte y sur podría apoyarse en la diferencia de ritmo de los dialectos. Esta hipótesis podría aún dar cuenta de la diferencia entre el portugués europeo y el brasileño, además de las diferencias internas en Brasil. Los dialectos que presentan un ritmo más rápido y con pies métricos de menor extensión mostrarían una tendencia a emplear el artículo cuyo uso estaría relacionado con el ritmo –rápido o lento– de la lengua o dialecto.

ALTERNANCIA "NÓS/A GENTE"

"Nós" es, en castellano, "nosotros"; "a gente" es usado en portugués para el caso de primera persona del plural, diferente del uso general en español como nombre colectivo no contable, "la gente" = 'personas'. La inclusión de la expresión *a gente* en el cuadro de pronombres personales ya fue motivo de estudios, tanto en el habla culta como en la popular. Utilizando datos de Lemos Monteiro (1994) y de Lopes (1993), se observa que el uso de *nós* y *a gente* no encuentra grandes divergencias entre las cinco capitales brasileñas, siendo Río de Janeiro –ciudad cosmopolita y centro irradiador de cultura– la capital donde más se usa el sujeto "*a gente*" (59%), en oposición a las demás ciudades donde se da preferencia al empleo de "*nós*", según se observa el el gráfico XVI.3:

Gráfico XVI.3 **Porcentajes de uso de *nós/ a gente***

Esos porcentajes indican que la sustitución de "*nós*" por "*a gente*" aún no había alcanzado en la norma culta el mismo nivel de aceptación ya notado en el habla popular.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

LA SUSTITUCIÓN DE "HAVER" POR "TER" EN CONSTRUCCIONES EXISTENCIALES

El proceso de sustitución de *haver* por *ter* (haber, tener) en el portugués brasileño se encuentra en etapa más o menos adelantada en el habla culta y popular, como se ha señalado en varios trabajos (Callou & Avelar 2001; Callou & Duarte 2005), y su distribución no es la misma en todos los dialectos (gráfico XVI.4.)

Gráfico XVI.4 **Porcentajes de uso del "ter"- sentido existencial en cinco capitales**

La distribución del *ter* (sentido existencial) también es diferenciada por hombres y mujeres (gráfico XVI.5). Excepto Salvador, son siempre las mujeres las que presentan más porcentaje de uso.

Gráfico XVI.5. **Uso de *ter* en construcciones existenciales**

El gráfico XVI.6 evidencia que la ocurrencia del verbo *ter* es diferenciada por grupo etario en cada región. Una vez más, es Salvador que se aleja del comportamiento estándar, los más jóvenes utilizan con más frecuencia la forma innovadora.

Gráfico XVI.6 **Frecuencia de uso de *ter (existencial)* por grupo etario y región.**

Un estudio sistemático de las modalidades cultas de las hablas urbanas de Brasil –por lo menos en lo que se refiere a las cinco ciudades del Proyecto NURC y los aspectos enfocados– muestra una diversidad de normas. No se registra una coincidencia entre el comportamiento lingüístico de las distintas hablas y las áreas geográficas: Recife, por ejemplo, incluida en la región Nordeste, muchas veces se acerca más a Porto Alegre que a Salvador. Río de Janeiro, cuyo dialecto está considerado como el estándar con respecto a las hablas brasileñas, además de incluido, según Nascentes, entre los dialectos del Sur, presenta realizaciones que lo alejan tanto de Recife como de Salvador– como en el caso del uso del artículo delante de nombres propios, que lo acercan a San Pablo y Porto Alegre, como en el caso del uso del artículo delante de nombres de personas: "*o João*", "*a Maria*", en oposición a "*João*, *Maria*", típico de la región Nordeste.

De manera que la escala de ocurrencia de cada fenómeno no se superpone a una continuidad geográfica. Al menos, en lo que se refiere a algunos aspectos morfosintácticos, no se puede trazar un haz de isoglosas que determine áreas dialectales nítidas. Mas parece que cada dialecto tiene una combinación propia de actualización de reglas, lo que permitiría decir que cada dialecto tiene su "norma", dictada por la mayor o menor frecuencia de uso de una determinada variante.

Foto: Ulrike Wood-Sichra.

BIBLIOGRAFÍA

Amaral, A. 1920. **O dialeto caipira**. São Paulo.

Anaya. 1997. **Diccionario Anaya lengua española primaria**. Barcelona: Anaya-Vox.

Ávila, R. (dir. y coautor). 2004. **Diccionario inicial del español de México**. México: Trillas.

———. 2003. "La pronunciación del español: medios de difusión masiva y norma culta". **Nueva Revista de Filología Hispánica**, No. 51-1. 57-79. También en http://revistas.colmex.mx/resultados_busqueda.jsp?numero=710&scope=9 (30 de junio de 2008)

———. 2005. "Españolismos y mexicanismos: un análisis cuantitativo". **Nueva Revista de Filología Hispánica**, No. 53-2. 413-455. También en http://revistas.colmex.mx/resultados_busqueda.jsp?numero=1123&scope=9 (30 de junio 30 2008).

———. 2006*a*. **De la imprenta a la Internet. La lengua española y los medios de comun icación masiva**. México: El Colegio de México.

———. 2006*b*. "Diccionarios, dialectos, diferencias culturales". **II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica.** Alicante. [texto inédito].

Brandão, S; M.A. Mota y C. Cunha. 2003. "Um estudo contrastivo entre o português europeu e o português do Brasil: o -R final de vocábulo" en S. Brandão y M.A. Mota (orgs.) **Análise contrastiva de variedades do português. Primeiros estudos.** Río de Janeiro: In-Fólio.163-180.

Buarque de Holanda, 1988. **Raízes do Brasil.** Río de Janeiro: José Olympio.

Callou, D. 1992. "A variação no português do Brasil: o uso do artigo diante de antropônimos". Conferência para o concurso de Professor Titular. FL/UFRJ

Callou, D. y G. M. Oliveira e Silva. 1997. "O uso do artigo definido em contextos específicos" en **Hora D da Diversidade lingüística no Brasil.** João Pessoa: Idéia: 11-27.

Callou, D. y J. Avelar. 2001. "*Sobre ter* e *haver* em construções existenciais: variação e mudança no português do Brasil". **Revista Gragoatá** 9. 85-100. (Río de Janeiro).

Callou, D. y M.E.Duarte. 2005. "A fixação do verbo ter em contextos existenciais". **Actas do 20 Encontro da APL**, Lisboa PT.149-156.

CDI.2008. **Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas**. México: CDI.

Cerrón Palomino, R. 1987. **Lingüística quechua**. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Chaves de Mello, G. 1946. **A língua do Brasil.** Río de Janeiro: Agir.

Crystal, D. 1992. **An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages.** Oxford: Blackwell.

Derbez, A. 1990. **Ya no nos imaginamos la vida sin la radio**. México: Universidad Pedagógica Nacional.

DRAE Diccionario Real Academia Española. 2001. **Diccionario de la lengua española**, 22ª ed. Madrid: Real Academia Española (versión electrónica).

EZLN. 1996. **Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre derecho y cultura indígena (formalizados el 16 de febrero de 1996).** México: Instituto Nacional Indigenista.

Guy, G. 1981. "Linguistic variation in Brazilian Portuguese: Aspects of Phonology, Syntax and Language History". PHD Diss. University of Pennsylvania.

Houaiss, A. 1965. "Língua e realidade social". **O Globo**. 56-57.

http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1078 (julio 2).

Kundera, M. 1968. **El libro de los amores ridículos**, trad. de F. de Valenzuela. Barcelona: Tusquets.

Labov, W. 1972. **Sociolinguistic Patterns**. Oxford:Blackwell.

Lara, L. F. (dir.). 1996. **Diccionario del español usual en México.** México: El Colegio de México.

Leite, Y. y D. Callou. 2002. **Como falam os brasileiros**. Coleção Descobrindo o Brasil. Rio de Janeiro: Zahar.

Lemos Monteiro, J. 1994. **Pronomes pessoais. Subsídios para uma gramática do Português do Brasil**. Fortaleza: UECE.

Lopes, C. 1993. "Nós e a gente no português culto falado no Brasil". Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

———. 2003. **A inserção de a gente no quadro pronominal do português.** Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana, vol. 18.

Luchesi, D. 1994. "Variação e norma: elementos para uma caracterização sociolingüistica do português do Brasil". **Revista Internacional de língua Portuguesa** 12. 17-28. .

———. 1998. "A constituição histórica do português brasileiro como um processo bipolarizador: tendência atual de mudança nas normas culta e popular" en S. Grosze y K. Zimmermann (eds.) **"Subtandard" e mudança no português do Brasil.** Frankfurt am Main: TFM. 73-99

Magalaes, J.V. Couto. 1975. **O Selvagem.** Coleção Reconquista do Brasil. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora Itatiaia ;1ª edição 1876. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma.

Marroquim, M. 1945. **A língua do Nordeste**. São Paulo: Nacional.

Moreno de Alba, J. G. 1988. **El español en América**. México: Fondo de Cultura Económica.

Muñoz, H. 2008. "Reflexividad sociolingüística de hablantes de lenguas indígenas: concepciones y cambio sociocultural". México: El Colegio de México [tesis doctoral inédita].

Mussa, A. 1991. "O papel das línguas africanas no português do Brasil". Tese de Doutoramento. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Naro, A.J. y M. Scherre. 1993. "Sobre as origens do portugues do Brasil". **Delta** 9. Número especial. 437-454. (San Pablo)

Nascentes, A. 1953. **O linguajar carioca**. Rio de Janeiro:Simões.

Oliveira e Silva, G. 1982. "Estudo da regularidade na variação dos possessivos no português do Rio de Janeiro". Tese de Doutoramento. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

———. 1987. "O emprego do artigo diante de possessivos e de nomes próprios". Relatório final de pesquisa enviado à FINEP. Rio, UFRJ. Mimeo.

Peppino, A. M. 1989. **Las ondas dormidas. Crónica hidalguense de una pasión radiofónica.** México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramírez, V. H. 2005. "Lengua y diplomacia: la promoción lingüística en la agenda de política exterior". México: El Colegio de México [tesis].

Révah, I.S. 1956. "La question des substrats et superstrats dans le domaine linguistique brésilién". **Romania**, LXXXIV. Separata.

Rodrigues, A. 1993. "Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas". **Delta** 9, nr. 1. 83-103. (San Pablo).

Rodrigues, J.H. 1986. **História Viva.** São Paulo: Global Universitária.

Rosenblat, A. 1967. "El critério de corrección linguística. Unidad o pluralidad de normas en el español de España e América". **El Simpósio de Bloomington. Actas. Informes y comunicaciones.** Bogotá: Caro y Cuervo. 113-153.

———. 1971. **Nuestra lengua en ambos mundos**. Barcelona: Salvat.

Rossi, N. 1980. "A realidade brasileira. O mito da unidade e sua manipulação". **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros.** San Pablo: USP.

SIL [Summer Institute of Linguistics]. 2008. **Ethnologue: languages of the World**. http:// www. ethnologue.com/web.asp (16 de enero).

Silva Neto, S. 1986. **Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil.** Río de Janeiro: Presença.

Sin autor. 2008. **Quechua**. http://www.quechua.org.uk (16 de enero).

Tarallo, F. 1990. **Tempos lingüísticos**. San Pablo: Ática.

Zapatistas. 2008. **Zapatistas in cyberspace.** http://www.eco.utexas.edu/faculty/Cleaver /zapcincyber.html (2 de julio).

EPÍLOGOS

UNA REFLEXIÓN A PROPÓSITO DEL PLURALISMO CULTURAL

ES CIERTO QUE MUCHAS de las cartas constitucionales de América Latina reconocen el carácter pluriétnico y *multicultural* de los distintos pueblos en los estados nacionales. Este reconocimiento no escapa de las tensiones entre la llamada "cultura nacional" y las culturas de los pueblos indígenas y afrodescendientes en el ejercicio efectivo de los derechos que de este reconocimiento se derivan, trátese de la educación, la justicia, la salud, el territorio o los recursos naturales, para sólo citar unos pocos ejemplos.

Muchas barreras se levantan en contra del reconocimiento de la diversidad cultural, sean ellas impuestas por la ignorancia, el pensamiento hegemónico y excluyente, la arrogancia de los funcionarios y la visión recortada de autoridades y particulares sobre lo que significa vivir en un país de diversas culturas.

Si no se logra superar las barreras, las cartas constitucionales pueden convertirse en textos eminentemente formales y, por tanto, carentes de fuerza. Es por ello que nuestras sociedades nacionales requieren con urgencia una profunda transformación de su pensamiento y de sus discursos que incluya otros contenidos ideológicos, políticos, educativos, jurídicos y culturales, y así se haga realidad la construcción de países realmente pluriétnicos e *interculturales*.

No se trata de simples reformas, el reto estriba en la posibilidad de pensarnos de una manera no excluyente respecto de los distintos sistemas culturales de la variedad de pueblos y sociedades. No se trata de sólo reconocer los títulos de "indígenas" y de "afrodescendientes" como unos calificativos más, se trata de aceptar la existencia de ontologías y axiologías diferentes, las cuales llevan a formas de vida y acción disímiles, pero igualmente respetables y válidas. Nótese, además, que estamos conscientes de las dificultades cuando, páginas atrás, se han planteado algunos elementos de reflexión a propósito del concepto de *pueblo indígena*.

La veracidad de una tal exclusión se ve claramente en el uso de las lenguas en la vida de todos los días. Bien podemos preguntarnos cuántos de los latinoamericanos hablan una o varias de las 420 lenguas no indoeuropeas presentes en los distintos países. De tal manera el principio reduccionista compromete los conceptos, la vida y toda la realidad social y cultural, pues no sólo se asume que no se debe aprender sus lenguas sino que se los obliga a expresarse en lenguas de origen indoeuropeo y seguir los dictámenes de la "cultura nacional" en todos los ámbitos que comprometen a los estados.

Tiene que abrirse un diálogo realmente intercultural que replantee las categorías de conocimiento sobre una nueva base, reconocer como válida la experiencia de los "otros" y aceptar la diversidad de lenguas y de formas de referirse al mundo para efectivamente enriquecernos epistemológicamente.

Abelardo Ramos, dirigente del pueblo nasa, ha planteado que "se trata de ir más allá del código para ser respetados por el propio ser, 'iguales pero diferentes', pues hay una historia de pertenencia a cada pueblo indígena y también [...] a los pueblos nacionales", lo cual requiere un ejercicio organizado para avanzar en el reconocimiento.

TULIO ROJAS CURIEUX

QUIZÁS MÁS QUE NUNCA, en esta primera década del siglo XXI, parece cierto aquello de que el futuro ya no es lo que era, y tampoco el pasado. La historia (y el futuro) se reescribe en cada generación, porque cada tiempo tiene su propia perspectiva; también para los pueblos indígenas.

Los vertiginosos cambios económicos y políticos de las últimas décadas han impactado profundamente a todos los sectores de las sociedades latinoamericanas, y los pueblos indígenas no han sido la excepción.

Los movimientos indígenas de Ecuador, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, la sangrienta guerra civil en Guatemala, la lucha política e ideológica del presidente Evo Morales en Bolivia, la actual movilización indígena en Colombia, son algunos ejemplos de la conflictiva relación estos pueblos con los estados y las sociedades nacionales a los que… ¿pertenecen?

Como efecto de esa relación conflictiva e injusta,...

... el cambio de las sociedades indígenas suele interpretarse como una pérdida de la cultura y la lengua causada por la intervención de los gobiernos y las sociedades nacionales —como una forma de asimilación cultural forzada— que esconde un proyecto etnocida.

En parte, seguramente es así. Pero no sólo. Las sociedades indígenas también están cambiando por razones internas, por decirlo de alguna manera: mayor educación, falta de tierra para todos los hijos, mayor autonomía de los jóvenes (especialmente las mujeres), menor dependencia del trabajo agrícola, mejores medios de transporte, mayor exposición a la radio y la televisión, mayores expectativas de vida, crecientes flujos migratorios, comunidades permanentes en otras zonas o países, mayor participación política, más conciencia de sus derechos, todo conduce a tener otras aspiraciones y eso los hace diferentes –no otros, pero sí diferentes–. En cualquier caso, ya sea por presiones externas o por cambios internos, las sociedades indígenas son muy distintas a las de una o dos generaciones atrás.

Musulmanes tzotziles, judíos andinos, rock en tseltal, jazz en mixteco, pandillas punk-totonacas, ingenieras zapotecas (así, en femenino) en informática formadas en una de las universidades más caras de México, o simplemente clase media urbana indígena (comerciantes, enfermeras, médicos, abogados, taxistas), parecen expresiones contradictorias pero existen realmente, y son más cada vez. Pero, lo que es más importante, no son sentidas como una contradicción por ellos. Sus identidades no se pierden, se modifican, se adaptan para ajustarse, no sólo a la sociedad envolvente, sino para adaptarse a sus nuevas aspira-

ciones, a su proyecto social actual, sin que ello signifique necesariamente renunciar a su identidad.

Así, un joven nacido en Estados Unidos cuyos padres son mixtecos de Oaxaca, en el sur de México: cuando se le pregunta de dónde es originario, responde que del pueblo de sus padres en Oaxaca, aun cuando nunca ha estado ahí. Sus aspiraciones y referentes de vida son muy diferentes a los de sus padres, pero el origen se hereda, como una tradición. O una maestra zapoteca cuyos padres no le enseñaron su idioma para evitarle vejaciones y limitaciones sociales: ya adulta lo aprendió con los residentes zapotecos de Los Ángeles, en California, con uno de los cuales contrajo matrimonio. Es una zapoteca distinta (no es campesina, vive en la ciudad, su experiencia es diferente a la de sus padres) pero es incluso más zapoteca que sus padres, porque lo es por decisión, no por destino.

Los indígenas están en proceso de continuar –no sólo de mantener– sus tradiciones culturales. El punto es que los pueblos indígenas constituyen entidades culturales e *históricas*. Es decir, hay una continuidad cultural e identitaria en las comunidades indígenas, pero sin que éstas dejen de evolucionar y cambiar con el paso del tiempo. Dicho así, parece obvio y hasta trivial quizás, pero al escuchar o leer los proyectos y programas para los pueblos indígenas, incluso muchos elaborados con su participación, se advierte que la dimensión histórica –cambiante, creativa, viva– está con frecuencia ausente. Tienen como propósito preservar. El cambio es visto como amenaza, como traición a la tradición, y no como lo que es realmente la más de las veces: revitalización, actualización, fortalecimiento, continuidad.

Los procesos sociolingüísticos actuales en las comunidades indígenas serían incomprensibles sin atender el carácter histórico de sus identidades culturales. Las lenguas indígenas forman parte de esos procesos. Es necesario asociarlas a nuevas expresiones culturales y a nuevas prácticas sociales. De hecho, los mismos indígenas ya lo están haciendo: canciones de rock en lengua indígena, por ejemplo, o la atención en mixteco en una sucursal bancaria de Tlaxiaco. Es ahí, en las nuevas prácticas sociales donde está, en el futuro, la continuidad de las lenguas indígenas, no en la preservación del pasado.

ERNESTO DÍAZ COUDER

DESPUÉS DE LA REVISIÓN DE ESTE ATLAS, nadie en su sano juicio podrá ya continuar con la cantaleta de tipificar a América Latina como la región culturalmente más homogénea del planeta, uniformidad que las hegemonías latinoamericanas intentaron construir desde y para sí. La recolección y el análisis de las voces de los subalternos ha puesto en evidencia cuánto sobrevive aún, y cuánto más podría haber subsistido de no haberse impuesto en América Latina un régimen etnocida que, so pretexto de la igualdad ante la ley, se olvidó no sólo de la diferencia sino además de la dignidad.

El etnocidio aquí ha tenido y tiene rostros y formas diferentes a las que han operado en otros lados, dependiendo de quién o quiénes lo ejercen. Fue y continúa siendo un etnocidio

- estadístico, cuando tras una supuesta objetividad numérica se *invisibiliza* individuos, familias y hasta sociedades y pueblos enteros;
- comunicativo, cuando en la vida institucional de nuestros países se conculca el derecho humano a la libertad de expresión y se obliga a los indígenas a utilizar una lengua que no es suya o que no manejan como a ellos les gustaría hacerlo, para poder comunicar libremente ideas, propuestas, anhelos, sentimientos y angustias;
- afectivo e identitario, cuando desde la más temprana edad, a los niños y niñas de los pueblos indios se les enseña a desaprender y negar lo propio, buscando en verdad que lleguen a negarse a sí mismos; pero quizás el peor de todos, el
- educativo y religioso, dos etnocidios que en muchos momentos de la historia han operado juntos, en cuanto estaban destinados a institucionalizar y a disciplinar las mentes y los cuerpos de los educandos indígenas para que aceptaran no sólo su condición de vencidos, sino además la de pobres y despojados de todo bien material que pudieran en algún momento osar poseer.

Es obvio que ya no se trata de las guerras santas y a la vez económicas que tuvieron lugar en los momentos iniciales de la invasión europea, aunque las de carácter y motivación étnica siguieron existiendo durante largo tiempo, cuando se suponía que todos los latinoamericanos ya éramos independientes. Como se destaca en el Atlas, las derrotas de los mapuches y de los guaraníes en los albores del siglo XX no fueron las últimas; en épocas más recientes se seguiría matando indígenas en Guatemala, entre 1960 y 1996, y, entre 1980 y 1990, en Perú, cuando los indígenas se vieron entre los dos frentes que luchaban en una guerra que no era suya, así como todavía ocurre en Colombia, cuando al cerrar este Atlas se había asesinado a un grupo del pueblo Awa que nada tenía que ver con la disputa entre la guerrilla insurgente y el ejército colombiano.

Si bien en este volumen ponemos en evidencia los notorios avances existentes en materia de reconocimiento de los derechos indígenas en el continente, desde la asunción de los principios del multiculturalismo liberal, o incluso neoliberal, resta aún mucho por hacer para asegurar el cumplimiento y a la vez el ejercicio de estos derechos, por mínimos que todavía pudieran ser. En distintos lugares de la región, se suscitan desentendimientos producto de las distintas visiones que gobernantes y organizaciones y comunidades indígenas tienen respecto del desarrollo y del progreso, así como de la relación entre naturaleza y seres humanos. Todo ello determina que no en pocos lugares la expoliación de tierras continúe; que

los ríos, vitales para los pueblos indígenas, se contaminen con desechos tóxicos producto de la explotación minera e hidrocarburífera, y, lo que es más serio aún, que incumpliendo los mismos convenios, convenciones y acuerdos internacionales que ellos mismos suscribieron, los estados olviden el precepto del consentimiento previo e informado al cual las poblaciones indígenas tienen derecho.

Otros de los derechos más comúnmente conculcados son el derecho a la libre expresión, al uso y disfrute de su lengua, y a una educación relevante, pertinente y de calidad. A lo largo del continente, vemos cómo los déficit en materia educativa, cuando de población indígena se trata, continúan siendo acuciantes, la educación intercultural bilingüe continúa con un molde compensatorio y las lenguas indígenas reciben insuficiente atención y uso en el sistema educativo informal. Más aún, y pese al reconocimiento oficial de las lenguas indígenas en buena cantidad de países, tales oficializaciones vienen siendo sólo de papel, y difícilmente trascienden el sistema educativo para impregnar otras dimensiones de la vida social. Todo ello influye de manera contundente en la relación que los indígenas establecen y reconstruyen periódicamente con sus lenguas, y es que, en verdad, la colonia y la vocación

Por décadas, los indígenas han luchado por el reconocimiento legal de sus derechos culturales y lingüísticos, pero, una vez alcanzado, se baja la guardia y confía demasiado en que el cambio de legislación implica automáticamente cambio de la realidad.

mestizante y *desindigenizadora* sigue vigente, aun cuando se hayan asumido posturas supuestamente modernas, como la del multiculturalismo neoliberal.

Esa mentalidad colonial es la responsable del anclaje actual en la dimensión simbólica de todo reconocimiento de la diversidad, y de ello todos somos responsables: indígenas y no indígenas. Por décadas, los indígenas han luchado por el reconocimiento legal de sus derechos culturales y lingüísticos, pero, una vez alcanzado, se ha bajado la guardia y se ha confiado demasiado en que el cambio de legislación implica automáticamente cambio de la realidad. Bien sabemos que, al menos en este caso, ello no ha sido así, y muchas veces las leyes no llegan ni siquiera a su reglamentación.

La brecha entre cambios simbólicos y realidad hace que las transformaciones anheladas deban conservarse en el plano utópico. Lo cierto es que, con el correr del tiempo, el reloj juega en contra de las lenguas, culturas y sociedades indígenas, así como también de los niños, mujeres y hombres que se autodefinen como indígenas.

Si bien es verdad que, salvo excepciones, es alto el número de personas que hoy se reivindican como indígenas u originarios, no es menos cierto que muchos idiomas indígenas atraviesan por situaciones de retracción que comprometen su continuidad como lenguas vivas.

A este respecto, nos caben dudas sobre la sinceridad de las políticas e incluso de algunas acciones supuestamente encaminadas a una revitalización idiomática. ¿Se querrá realmente asegurar la perdurabilidad de los idiomas indígenas, claro está, dentro del contexto natural de transformaciones por las que pasa todo organismo vivo? ¿O se tratará únicamente de ensayar el registro de los conocimientos que tales lenguas suponen, así como de los saberes y prácticas que vehicula, ante la inminencia de la pérdida? Para disipar interrogantes como éstas, no cabe otro camino que trabajar codo a codo, no sólo con las organizaciones indígenas, sino también con los propios conglomerados de hablantes y sus representantes, para determinar exactamente cuál es su proyecto de vida y de futuro, y qué papel les asignan a sus lenguas y prácticas culturales en ese proyecto.

Resulta fundamental establecer si las comunidades de hablantes quieren que sus lenguas cumplan únicamente un rol simbólico, marcador de identidad, junto a otros indicadores como portar la vestimenta tradicional, las prácticas religioso-espirituales, y practicar la música y la danza; o si también quieren, ya sea restituir, ya sea consolidar la lengua indígena como vehículo de comunicación efectiva, al lado de otras lenguas, en el marco de una estructura multilingüe. En tales procesos será necesario trabajar con herramientas como el **Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina,** pues nos sitúa en el estado actual del conocimiento sobre lo que ocurre con las lenguas originarias, en relación, tanto con las sociedades que las vieron nacer, como con la sociedades hegemónicas con cuyos idiomas tienen sus hablantes que lidiar.

La relación entre los idiomas amerindios y los europeos puede ser rica y creativa si sus propios hablantes, desde una posición digna y con seguridad en sí mismos, inscriben la lucha por la continuidad de las lenguas indígenas junto a sus reivindicaciones por el buen vivir, el territorio y la defensa de los recursos naturales. Desde esa misma perspectiva, si los padres y madres de familia indígenas, con conciencia y militancia, garantizan la transmisión intergeneracional de sus idiomas y los usan tanto en el hogar y la comunidad como en los centros urbanos, a la vez que hacen uso de los nuevos medios de la información y la comunicación, entonces a los no indígenas no nos quedará más remedio que sumarnos a ellos, ya sea defendiendo la causa de la recuperación y revitalización de las lenguas indígenas, ya sea, ojalá, también aprendiéndolas. En cuanto los no indígenas nos apropiemos de al menos algunos rudimentos de las lenguas indígenas, nuestros países estarán más cerca de alcanzar esa interculturalidad aparentemente deseada que hoy consagra la mayoría de constituciones políticas de la región y que nuestros sistemas educativos buscan alcanzar.

LUIS ENRIQUE LÓPEZ

GLOSARIO

Alternancia de código / alternancia de lengua. Uso alternante de dos o más lenguas por parte del mismo individuo en una misma situación comunicativa.

Bahareque. Pared de palos entretejidos con cañas y barro.

Bilingüismo. Uso habitual de dos o más lenguas en una sociedad o por un individuo.

Bilingüismo con diglosia. Situación en la cual las lenguas en una sociedad bilingüe son consideradas de distinto valor o prestigio y, por lo tanto, son utilizadas por los individuos en dicha sociedad según la formalidad de la situación o de los espacios: una lengua ocupa las situaciones más formales, o altas, y la otra se utiliza en situaciones más informales, o bajas.

Cambio lingüístico. Modificación del sistema de una lengua en el tiempo. Afecta a la lengua pero no a su permanencia o uso en una sociedad.

Cimarrones / maroons. Esclavos fugitivos de origen africano. Tal como se usó en el Nuevo Mundo, cimarrón se refirió originalmente al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en La Española y poco después también a los esclavos indios que habían escapado de los españoles. Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a aludir principalmente a los fugitivos afroamericanos. La palabra inglesa ***maroon***, como la francesa ***marron***, proviene de la española cimarrón.

Clan. Grupo de parientes cuyos miembros afirman provenir de un ancestro común, el cual puede ser biológico o simbólico, ya sea una deidad, un héroe mítico o un animal.

Criollo / creole / kreol. Un pidgin que se convierte en primera lengua de una comunidad integrada por individuos de distintos orígenes y lenguas. A diferencia de un pidgin, una lengua criolla desarrolla una mayor complejidad gramatical y discursiva (estilos, géneros) para cubrir las necesidades comunicativas de una comunidad.

Deíctico. Palabra o elemento que señala o específica lugar, tiempo o persona, desde la perspectiva de quien habla. Por ejemplo, en la expresión "yo te necesito aquí ahora mismo", "yo", "te", "aquí" y "ahora" son deícticos porque su significado depende del lugar, tiempo e identidad de quien habla y del aludido.

Desplazamiento lingüístico. Cuando una lengua es desplazada por otra como medio habitual de comunicación en una comunidad.

Dialecto. Variedad geográfica o regional de una lengua.

Diáspora. Dispersión de grupos étnicos o religiosos que han abandonado su lugar de procedencia originaria y que se encuentran repartidos por el mundo, viviendo entre personas que no son de su condición.

Diglosia. Uso diferenciado y complementario de dos lenguas en una sociedad. Una de las lenguas o variedades usualmente se utiliza para las situaciones más formales (educación, medios masivos de comunicación, administración pública, etc.) y la otra para situaciones informales (familia, amigos, tiempo libre, etc.). En América Latina, esta noción describe, en parte, la situación de las lenguas indígenas que suelen estar relegadas a situaciones informales y domésticas. En este sentido, la diglosia es expresión del poder y desprestigio que se distribuyen entre las lenguas y sus hablantes y repercute en el fortalecimiento o debilitamiento de las lenguas en cuestión. De allí la característica de conflicto inherente a la diglosia.

Diglosia dialectal. Utilización de dos variedades de una misma lengua en una sociedad según criterios de valoración y grados de formalidad de la situación. Una variedad es utilizada en contextos y funciones formales, y la otra en ámbitos informales.

Discurso. Porciones relativamente extensas de conversaciones o textos escritos. En el discurso se atiende principalmente cuestiones relativas a la expresión o comprensión de significados en conversaciones o textos y sus procedimientos de coherencia y estructuración, más que a cuestiones de gramática y léxico, y, por tanto, el contexto adquiere mayor importancia.

Educación bilingüe. Utilización sistemática y planificada de dos lenguas como instrumento de enseñanza en la educación formal.

Educación intercultural bilingüe (EIB) o educación bilingüe intercultural (EBI). En América Latina, incorporación sistemática y planificada de una lengua y cultura indígena en el currículo escolar en cualquier nivel de educación.

Estándar. Variedad de una lengua que es considerada la apropiada o socialmente aceptada para ser utilizada en espacios formales de una sociedad y, por lo tanto, se establece como norma de "corrección".

Etnia. Grupo social que se caracteriza por un mito de origen común, así como por sus particularidades sociales, culturales, lingüísticas o religiosas (o alguna combinación de ellas).

Familia lingüística. Conjunto de lenguas relacionadas entre sí porque descienden de una misma lengua más antigua.

Familia extensa. Grupo social formado por los parientes cercanos (consanguíneos y afines), además de los cónyuges y de su descendencia directa.

Familia nucleada. Pequeña unidad social que consta de marido, mujer e hijos comunes.

Fonología. Parte de la lingüística que describe el sistema de sonidos, o fonos, de una lengua en un nivel abstracto o mental, a diferencia de la fonética, que estudia la realización acústica y fisiológica de los sonidos de la lengua.

Frase sustantivada. Frase que cumple el rol de un sustantivo o núcleo del sujeto en una oración.

Jornaleo. Remuneración monetaria por un día de trabajo en actividades agrícolas o campesinas.

Lengua / idioma – Sistema de significados y conjunto de convenciones y normas socialmente construidos y aceptados con los que los individuos de una sociedad y cultura específicas se expresan y comunican; realización concreta de la facultad del lenguaje.

Lengua aglutinante. Tipo de lengua cuyas palabras se forman con numerosos morfemas, es decir, aglutinan elementos con significado propio, dando lugar a expresiones complejas en una sola palabra. El significado de una sola palabra puede ser equivalente a una oración completa. En este tipo de lenguas el orden de las palabras (o sintaxis) suele ser menos rígido que en las lenguas analíticas.

Lengua aislante / lengua analítica. Tipo de lengua en la cual los conceptos gramaticales son expresados por palabras que no se dejan descomponer en unidades menores. En las lenguas analíticas, casi cada palabra consta de un solo morfema. El orden de las palabras es muy importante para dar a entender el significado y la relación sintáctica de las palabras.

Lengua ancestral. Lengua que es sentida por los hablantes como herencia cultural aunque no necesariamente es hablada por ellos.

Lengua flexiva. Tipo de lengua en la cual la función, rol o significado gramatical se expresa mediante declinaciones o flexiones de las palabras, y no por adición de morfemas.

Lengua franca. Una lengua establecida como medio de comunicación en una región donde coexisten comunidades de hablantes de diversas lenguas.

Lengua fusionante. Tipo de lengua en la que varias categorías gramaticales se expresan simultáneamente en un solo morfema, en lugar de que cada categoría se exprese mediante un morfema distinto.

Lengua independiente. Lengua de la que no se tiene evidencia sólida acerca de su relación de origen o parentesco con ninguna otra lengua y, por tanto, no se agrupa dentro de ninguna familia lingüística.

Lengua nativa. Sinónimo de lengua originaria, lengua de los primeros habitantes de un lugar; también lengua en la que se aprendió a hablar.

Lengua minoritaria. Lengua hablada por una minoría (numérica) de la población en una sociedad y que, por lo tanto, no goza de prestigio.

Lengua minorizada. Independientemente de ser hablada por una minoría o mayoría de la población, lengua que tiene un estatus inferior y una funcionalidad restringida que puede afectar su vitalidad.

Lengua polisintética. Tipo de lengua que combina gran cantidad de morfemas. Se puede dar la unión de verbos y nombres en una misma palabra. El orden de las palabras es muy libre. Las lenguas indígenas son mayormente polisintéticas.

Linaje. Agrupación de parientes con un ancestro común conocido (no sólo declarado como en un clan).

Linaje matrilineal. Cuando la pertenencia a un linaje se transmite por la vía materna. Es decir, los hijos se adscriben al linaje (o grupo de ascendencia) de la madre.

Linaje patrilineal. Cuando la pertenencia a un linaje se transmite por la vía paterna. Es decir, los hijos se adscriben al linaje (o grupo de ascendencia) del padre.

Literacidad. Práctica social comunicativa que recurre a la escritura alfabética.

Marcadores morfológicos. En lingüística, son las formas de concreción de una categoría gramatical a través de un morfema. Por ejemplo, un marcador morfológico del plural en el castellano es –s.

Monolingüe. Individuo y sociedad que solamente utilizan una lengua.

Morfema. Unidad mínima con significado propio. Puede estar formado por una sola consonante o una o varias sílabas, y puede expresar una palabra o parte de ella. Además, un morfema puede portar significados léxicos o gramaticales. Por ejemplo, **perr-o-s**, es una palabra con tres morfemas: raíz léxica, género gramatical masculino y plural.

Morfología. Rama de la lingüística que estudia la estructura interna de las palabras para delimitar, definir y clasificar sus morfemas constituyentes (raíz y afijos).

Multilingüismo / plurilingüismo. Coexistencia de varias lenguas en una región o sociedad.

Normalización. Proceso por el cual una lengua se vuelve herramienta de comunicación en todos los espacios de la sociedad por medio de la creación de normas de escritura, nuevo vocabulario, difusión, etc.

Oposición fonológica. Contraste de emisiones con significado diferente y con diferencia fonética mínima.

Oración subordinada. Oración no independiente o secundaria que está inserta dentro de una oración principal.

Oralidad. Práctica social comunicativa que no considera la escritura alfabética.

Palafito. Construcción sobre pilotes que permite la inundación sin daños a la construcción.

Patrón de descendencia unilineal. Aquél que procede por una sola línea genitora, ya sea la materna o la paterna.

Pidgin. Una lengua de formas simplificadas o híbridas creada y utilizada por hablantes de distintas lenguas que necesitan comunicarse a partir principalmente del léxico de alguna lengua predominante. Este medio de comunicación suele estar restringido a ciertas funciones como, por ejemplo, el comercio.

Planificación lingüística. Intervención deliberada y generalmente sistemática para modificar la forma de una lengua o el comportamiento verbal de una sociedad.

Polígamo. Hombre que tiene al mismo tiempo muchas mujeres en calidad de esposas.

Política lingüística. Principios jurídicos o ideológicos que rigen el tratamiento y uso de las lenguas en una sociedad. También, cuerpo legal o normativo que rige el uso o estatuto de las lenguas en un estado, una sociedad o una institución.

Préstamo lingüístico. Palabras de una lengua adaptadas e incorporadas al vocabulario de otra lengua.

Primera lengua / lengua materna. Lengua en la que se aprendió a hablar. Si se está expuesto a varias lenguas en la primera infancia, puede haber más de una primera lengua.

Primos cruzados. Primos nacidos de colaterales de sexo diferente hermano-hermana.

Raíz nominal. Morfema que porta el significado léxico de un sustantivo. Por ejemplo, nación en **nacion-al-iza-ción**.

Raíz verbal. Morfema que porta el significado léxico de un verbo. Por ejemplo, com- com-er.

Revitalización lingüística. Proceso de implementación de programas para impulsar el uso de una lengua que está en peligro de extinguirse en una sociedad mediante su revalorización, promoción o difusión.

Ruptura intergeneracional. Cuando una lengua ya no es transmitida de una generación a otra.

Segunda lengua. Cualquier idioma aprendido después de la primera lengua.

Símbolo clánico. Símbolo (generalmente mítico) que marca la pertenencia a un clan o revela la identidad de un clan.

Sintaxis. Parte de la lingüística que describe el sistema de organización y conformación de frases y oraciones en una lengua.

Sistema de producción multiestrata. Agricultura que se basa en el acceso a diversos pisos ecológicos.

Sociolingüística. Estudio de las lenguas como hechos sociales y societales.

Sufijos. Morfemas que sólo pueden aparecer ligados a una palabra y que modifican o especifican su sentido.

Terrajeros. En Colombia, persona que estaba sometida al régimen del terraje. Terraje: Modalidad impuesta por los terratenientes mediante la cual los indígenas estaban obligados a trabajar varios días al mes para el terrateniente, obteniendo a cambio el permiso de vivir y la autorización para ciertos cultivos no permanentes.

Transmisión intergeneracional. Cuando los padres transmiten una lengua a sus hijos en la infancia, asegurando de esa forma que la lengua perviva en el tiempo.

Tribu. Asociación de diversas familias, clanes u otros grupos bajo un liderazgo poco formalizado/institucionalizado y no permanente.

Tronco lingüístico. Conjunto de familias lingüísticas.

Variedad. Usos y formas particulares que una lengua adquiere en una sociedad, región, contexto o situación específicos.

Variedad criolla o regional de castellano. Forma de hablar el castellano que se aleja de una variedad estándar por influencia de otras lenguas o por otras razones.

Vereda. En Colombia se denomina así a una sección administrativa de un municipio.

Vitalidad lingüística. Grado en que una lengua minoritaria o minorizada mantiene o extiende su uso habitual y su gama de funciones. Algunos factores que inciden en la vitalidad de una lengua son, entre otros, el número de hablantes, el estatus de la lengua y sus hablantes, el apoyo institucional.

Este *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, se terminó de imprimir en junio de 2009 en los talleres de xxxxxxx