

UniverSOS

Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales

Comité Científico

Willem F. H. Adelaar (Universidad de Leiden, Holanda)
Rodolfo Cerrón-Palomino (Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú)
Wolf Dietrich (Universidad de Münster, Alemania)
Ana Gerzenstein (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Yolanda Lastra (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Ángel López García (Universitat de València, España)
Juan de Dios Luque Durán (Universidad de Granada, España)
Juan Carlos Moreno Cabrera (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Emilio Ridruejo Alonso (Universidad de Valladolid, España)
Lucy Seki (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
Pilar M. Valenzuela (Universidad de Chapman, EE. UU.)

Comité Asesor

Milagros Aleza Izquierdo (Universitat de València, España)
Ángela Bartens (Universidad de Helsinki, Finlandia)
Silvia Lucia Bigonjal Braggio (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Anna María Escobar (Universidad de Urbana-Champaign, EE. UU.)
Ana Fernández Garay (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
María Stella González de Pérez (Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, Colombia)
Germán de Granda (Universidad de Valladolid, España)
Luis Fernando Lara (Colegio de México, México)
Matthias Perl (Universidad de Mainz, Alemania)
Rafael Rodríguez-Ponga y Salamanca (Asociación Española de Estudios del Pacífico)
Martina Schrader-Kniffki (Universidad de Bremen, Alemania)
Otto Schumann (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Joaquín Sueiro Justel (Universidade de Vigo, España)
Harald Thun (Universidad de Kiel, Alemania)
Henrique Urbano (Universidad San Martín de Porres, Perú)
Klaus Zimmermann (Universidad de Bremen, Alemania)
Otto Zwartjes (Universidad de Amsterdam, Holanda)

UniverSOS

Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales

8

2011

Edita:

Universitat d'Alacant, Universitat Jaume I (Castellón), Universidad de Granada,
Universidad Autónoma de Madrid, Colegio de Michoacán (México), Universitat de València,
Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal (Universidad de Valladolid)

Administración, venta y suscripciones:

Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 46010 València
Tel.: 96 386 41 15 Fax: 96 386 40 67

Diseño de la cubierta:

Julio Calvo Pérez
Francisco Javier Clemente Herrera

Maquetación:

Inmaculada Mesa

Revisión y corrección de pruebas:

Enrique Serra Alegre

Impresión:

Guada Impresores, S.L.

ISSN:

1698-6083

Depósito legal:

V-4599-2004

Precio de este número:

11 €

Índice

Sección 1

DEBATE

Reflexiones acerca de la revitalización de las lenguas amerindias en México	
<i>Klaus Zimmermann</i>	9
Comentarios	
<i>Rebeca Barriga</i>	43
<i>Juan Carlos Godenzzi</i>	49
<i>Frida Villavicencio</i>	53
Réplica	
<i>Klaus Zimmermann</i>	59

Sección 2

GENERAL

La función del sufijo guaraní <i>-kuel-(n)gue</i>	
<i>Wolf Dietrich</i>	65
Categorías léxicas del adjetivo en la lengua sáliba	
<i>Hortensia Estrada</i>	79

POLÍTICA Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS

Sección 3a

LENGUAS INDÍGENAS DE COLOMBIA (II)

Coordinada por María Stella González de Pérez

Overview of the colombian indigenous movement	
<i>Jean E. Jackson</i>	99
La identidad en los contextos multiculturales de la Amazonia colombiana	
<i>José Narciso Jamioy Muchavisoy</i>	115
«El futuro está atrás»: testimonio y luchas indígenas en <i>La fuerza de la gente</i> de Lorenzo Muelas Hurtado	
<i>María Mercedes Ortiz</i>	137

Sección 3b

OTRAS LENGUAS INDÍGENAS

La lengua mapuche frente a una política indígena urbana: marco legal, acción pública y planificación idiomática en Chile	
<i>María Natalia Castillo Fadić, Enrique Sologuren Insua</i>	157
Diversidade de línguas no Brasil e políticas para acervos linguísticos	
<i>Marília Facó Soares</i>	169
En busca de un estándar. El caso de la lengua p'urhépecha	
<i>Cristina Monzón, Andrew Roth Seneff</i>	187

Sección 4

RESEÑAS

ALBARRACÍN DE ALDERETES, Lelia (2009, 2011): <i>La Quichua. Gramática, ejercicios y diccionario castellano-quichua</i> / ÁLVAREZ, OP, José (2008 [1981-2008]): <i>Diccionario español-guarayo</i> / HERRERAS ZENDEJAS, Esther (2009): <i>Formas sonoras: mapa fónico de las lenguas mexicanas</i> / GNERRE, Maurizio (2010): <i>Perfil descriptivo e histórico-comparativo de una lengua amazónica: el shuar (jíbaro)</i>	203
---	-----

SECCIÓN 1

DEBATE

Reflexiones acerca de la revitalización de las lenguas amerindias en México

Klaus Zimmermann

<kzimmermann@uni-bremen.de>

Bremen

Resumen

El nuevo censo de 2010 de México demuestra que la sustitución de lenguas indomexicanas por el español no se ha frenado a pesar del reconocimiento de estas lenguas como patrimonio nacional en la Constitución de 1994 y de la Ley de derechos lingüísticos en 2003. Se establece una esquema para clasificar el grado de amenaza de extinción de estas lenguas y se proponen varios conceptos básicos de enfocar la relación lengua, individuo y comunidad que justifican la necesidad de establecer el fomento de uso al lado de los ambientes conocidos de *corpus* y *status planning*. A partir de ello se proponen algunas medidas para llegar a la revitalización de estas lenguas.

Palabras clave: Política del lenguaje, derechos lingüísticos, planificación lingüística, lenguas amenazadas, muerte de lenguas, lingüicismo, identidad, energía, México.

Abstract

The new Mexican Census of 2010 shows that displacement of Indomexican languages has not been stopped although acknowledging these languages as national patrimony in the Constitution and language rights law of 2003. In this article is established a classification of the level of endangerment of extinction of these languages and there are outlined basic linguistic concepts to understand the important relation between language, the individual and the community which justify the necessity to give a salient role to what is called favouring language use besides the well established domains of corpus planning and status planning. There are proposed steps to be taken to contribute to revitalization.

Key words: Language policy, language rights, language planning, endangered languages, language death, linguicism, identity, energy, Mexico.

1. INTRODUCCIÓN

No es fácil decir hoy en día algo nuevo sobre revitalización de lenguas amenazadas, ya sea de pronosticar la muerte de lenguas de forma inminente o a largo plazo, ni sobre el éxito de las medidas legislativas de derechos lingüísticos votados en los últimos años. Se han publicado tantos estudios y propuestas en los últimos 20 años (también una colección de ensayos de mi autoría) que todo parece dicho, tanto acerca de la necesidad y justificación de revitalizar las lenguas como acerca de las medidas que hay que tomar para ello. En muchos países se han votado leyes de derechos lingüísticos o algo similar. Lo que falta es la buena implementación y ejecución. Es precisamente en la ejecución donde surgen gran cantidad de problemas, sobre todo en la ponderación en casos de contradicciones de derechos y medidas para garantizar el ejercicio de los derechos lingüísticos con otros derechos e intereses de los afectados, así como dificultades reales debidas a que la situación sociolingüística y diglósica en muchas comunidades es altamente compleja ya que es el resultado de la política lingüística (explícita o implícita) de los quinientos años de colonización, imposición, despojo, poscolonia, etc. que *de facto* continua en la mente de muchas personas e instituciones, de políticas y estructuras antiguas que aún existen. Por ello es preciso definir lo que puede significar hoy en día el concepto de revitalización y el ejercicio de derechos lingüísticos.

En lo que sigue no presentaré un tratado «redondo» de revitalización de lenguas. Esto conllevaría demasiadas repeticiones de lo que ya han dicho otros y yo mismo sobre la materia (cf. bibliografía). Presentaré de manera ciertamente un poco fragmentaria algunos aspectos que me han preocupado últimamente, que deben complementar lo que se ha dicho o para dar argumentos en favor de planteamientos controvertidos, siempre fiel a mi postura de que una de las orientaciones básicas de la ciencia es la duda y que el campo en el que nos encontramos es también un campo de praxis en el que vale siempre cuestionar la viabilidad y la exacta efectividad de lo propuesto.

2. LEYES Y MEDIDAS DE *DERECHOS LINGÜÍSTICOS* A PARTIR DE LOS AÑOS SETENTA

Se puede observar desde los años setenta del siglo XX, comenzando por el Perú, el advenimiento de una nueva política lingüística.¹ Los países con población indígena votan sucesivamente leyes de derechos lingüísticos, a veces incluso de cooficialización de lenguas indígenas en sus territorios respectivos, y se van creando programas de educación bilingüe e intercultural. Común a todas estas políticas es que no nacen de una reorientación de los

1. Para una descripción de los primeros años, cf. Hamel (1994).

gobiernos sino que son concesiones, respuestas a demandas desde los pueblos indígenas, de lingüistas e intelectuales y muchas veces por influencia o presión extranjera (Naciones Unidas, Agencias de Desarrollo). Podemos percatarnos de que estas medidas, la mayoría en el sector de la educación, han tenido hasta hoy pocos resultados generalizables. Y no quiero esconder mi sospecha de que sean leyes y anuncios de programas que se aprobaron tan solo sobre el papel, ignorando si la ejecución de las mismas se puede llevar a cabo o no. Hay proyectos locales concretos que funcionan muy bien,² pero ninguna política sostenible que abarque todo el territorio³ y según las estadísticas se percibe un descenso relativo de hablantes de lenguas indígenas, a pesar del aumento absoluto de indígenas (como veremos en lo que sigue en México). El guaraní, es conocido, constituye la gran excepción: es la lengua mayoritaria de Paraguay. La habla un 90% de la población (también en regiones de Argentina, Bolivia y Brasil), pero sigue siendo una lengua predominantemente oral. La educación bilingüe se ha establecido a lo largo del territorio desde hace 20 años, con reticencias del mismo ministerio que la debería implementar, pero que yo sepa no se ha logrado establecer el guaraní ni en los dominios administrativos ni como lengua admitida del Mercosur.

No se debe ocultar el hecho de que la implementación de políticas lingüísticas es mucho más complicada y difícil de lo que los no especialistas e incluso muchos especialistas se imaginaban y que requiere de mucha más investigación que la que se ha hecho, por ejemplo, para la normalización de lenguas en España.

Si analizamos las políticas lingüísticas actuales en Hispanoamérica, podemos constatar *grosso modo* (siempre hay excepciones) los siguientes aspectos:

- Énfasis en el sector legislativo.
- Falta de convicción gubernamental en la ejecución de la política de revitalización.
- Predominio de criterios económicos, al considerar las lenguas indígenas como «inútiles», como «estorbo económico», etc. frente a criterios de derechos humanos, identidad y bienestar cultural, orgullo constitucional (o sea orgullo de garantizar y fomentar la diversidad, y de proteger la contribución de las culturas y lenguas indígenas al pensamiento humano).
- Predominio de la ideología de «unidad y monocentrismo» entre muchos lingüistas.
- Establecimiento de aparatos burocráticos en política indígena y satisfacción con este único paso.
- Actividades simbólicas.

2. Por ejemplo el Programa «Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe» en comunidades p'urhepechas en Michoacán (bajo la dirección de Rainer E. Hamel), cf. <www.cieib.org>.
3. A diferencia de Ecuador y Bolivia donde sí se han implementado programas que cubren todo el territorio de estos países.

- Falta de recursos humanos y financieros.
- Establecimiento de universidades en México (universidades interculturales = universidades indígenas = universidades pedagógicas) que tienen la reputación de universidades de segunda clase.
- La multitud de lenguas, lo que constituye una dificultad evidente (tarea altamente compleja).
- La tardanza en las nuevas leyes y medidas (se votaron en momentos de alta amenaza de extinción).
- Problema: ¿cómo proceder con las lenguas pequeñas (de población reducida)?
- Variación regional (diatópica) de las lenguas indígenas y el problema de crear un estándar (reducción de variación) o no y, en caso de intentarlo, cómo hacerlo a nivel de ortografía (subyace evidentemente el problema de la falta de una identidad étnica común *vs.* identidad local).
- La herencia del pensamiento académico: crear academias,⁴ poner énfasis en la planificación del corpus.
- Ideologías puristas exageradas y contraproducentes.⁵

3. LENGUAS EN PELIGRO EN MÉXICO

3.1 *Datos recientes sobre la creciente amenaza de extinción de lenguas indomexicanas*

Para categorizar el grado de amenaza de extinción, me atengo a una clasificación cuantitativa elaborada por Manrique Castañeda (1994). Esta clasificación es –como todas las clasificaciones– altamente artificial y externa, sobre todo en lo que respecta a los límites. No obedece a ningún criterio cualitativo de no uso de la lengua. Por ello, cabe aclarar que es tan sólo un marco de indicio y de orientación gruesa. Cambiando los límites, por ejemplo contando lenguas prácticamente desaparecidas las que tienen hasta 200 hablantes (en vez de 100) resultaría otra imagen; entrarían en esta categoría cinco lenguas más.

El censo de 2010 en México demuestra un alarmante crecimiento de lenguas que se deben considerar como amenazadas.

4. Si se crean academias o si se presta ayuda a academias existentes, entonces deben ser academias de fomento de uso de las lenguas.
5. A esto he dedicado dos estudios (Zimmermann 2006, 2009) y llego a la siguiente conclusión: No al purismo retroactivo, aunque sí al purismo proactivo y moderado.

TABLA 1
Lenguas amenazadas

Lengua	habl. 2010	habl. 2000	habl. 1990
A. Lenguas extintas hasta donde se sabe			
Chiapaneco	–	–	244
Pame del Sur		–	4
Chicomucelteco		–	35
B. Prácticamente desaparecidas (menos de 100 hablantes)			
Chinanteco de Petlapa	9	1	1
Zapoteco del Rincón	1	19	22
Papabuco	2	5	22
Lacandón	20	40	130
Opata o pima bajo		4	347
Cochimí	88	82	182
Kiliwa	46	52	47
Popoluc de Oluta	1	14 (?)	3.296
Chinanteco de Papantla			3.507
Chinanteco de Sochiapan	2		3.559
Mixteco de la zona mazateca	6	17 (?)	4.546
Popoluc de Texistepec	1		743
Mixteco de Puebla	39	19 (?)	1.879
Mixteco de la costa	27		
Solteco	10		
C. Gravemente amenazadas (más de 100 y menos de 500 hablantes)			
Motocintleco	106	174	333
Kumiai	289	161	112
Teco			126
Ixcateco	190	351	1.500
Cucapá	145	178	153
Pápago	161	141	10
Paipai	199	201	271
Kikapú	423	138	273
Zapoteco de Ixtlán	377		
D. En peligro (con más de 500 y menos de 1.000 hablantes)			
Pima alto	851	741	157
Seri	764	458	629
Ocuilteco	737	466	971
Zapoteco del Istmo	613		
Chocho (Chocholteco)	814		

TABLA 1 (cont.)

Lengua	habl. 2010	habl. 2000	habl. 1990
E. De supervivencia difícil (entre 1.000 y 10.000 hablantes)			
Matlazinca	1.096	1.302	1.748
Chontal	1.102		
Chontal de Oaxaca	4.394		
Amuzgo	1.990		
Amuzgo de Oaxaca	5.001		
Kanjobal	9.324		
Matlatzinca	1.096		
Mixteco de la mixteca baja	2.197		
Mixteco de la mixteca alta	2.493		
Chontal de Oaxaca	4.394	4.959	5.057
Tepehua	8.868		
Tepehuano de Chihuahua	7.906		
Tepehuano	2.929		
Pame del norte	11.019	8.312	6.762
Chinanteco de Quiotepec/Ojtlán	1.938		7.415
Zapoteco Solteco			9.461
Zapoteco vallista	1.394		

Fuente: Criterios de clasificación tomados de Manrique Castañeda 1994: 93: Clasificación reagrupada según los datos de INEGI.gob.mx 2010.

Aplicando otro criterio, la situación se muestra mucho más alarmante para lenguas cuantitativamente «grandes». Esto es el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE). Este índice, elaborado por la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*,

tiene como finalidad analizar la capacidad de reproducción lingüística de un grupo, es decir, la transmisión de la lengua de padres a hijos o en las relaciones ancestro descendientes. En este sentido, el IRE mide la condición de que las nuevas generaciones aprendan a hablar la lengua indígena de sus padres (cf. CDI 2009).

Este índice distingue 4 grados: extinción acelerada, extinción lenta, equilibrio y expansión lenta. En la categoría extinción acelerada, según los datos de 2005, entran las siguientes lenguas:

Maya, otomí, mazahua, mayo, chontal de Tabasco, mame, tepehua, chontal de Oaxaca, matlatzinca, ocuilteco, chocho, jacalteco, ixcateco, paipai, motocintleco, pápago, kiliwa y cochimi. Como se ve por comparación, se deben considerar según este criterio más pertinentes lenguas que ni siquiera forman parte de la categoría E de la tabla 1, entre

ellas lenguas presumiblemente fuertes como el maya yucateco, el otomí y el mazahua, cada una con más de 100.000 hablantes.

Además la *Comisión* documenta el grado de amenaza según este criterio en cada municipio.

Podemos observar que al mismo tiempo hay una cantidad de lenguas que han logrado aumentar la cantidad absoluta de hablantes, como demuestra la tabla 2 (pág. siguiente).

La comparación de los censos no es posible para todas las lenguas, ya que se documentan las lenguas según diferentes criterios. A veces se detallan las cifras de lenguas que en la presentación de censos anteriores han sido subsumidas bajo «otras lenguas». En el censo de 2010 se documentaron 89 lenguas (las más pequeñas no han sido documentadas en censos anteriores). Se incluyeron también lenguas mayas de migrantes de Guatemala que se han asentado en el territorio mexicano definitivamente.

Lo que salta a la vista es que se dice que en total solo el 14% de los indígenas se declaran monolingües. No hay datos concretos sobre el grado de bilingüismo (puede ser incipiente o avanzado) pero el aumento puede ser preocupante. En principio el bilingüismo (individual) puede considerarse como algo positivo. Sin embargo, en situaciones de diglosia hay que averiguar el uso diferenciado de las dos lenguas a nivel individual y colectivo según dominios sociales, ya que la ocupación creciente de dominios intraétnicos puede ser una señal de sustitución de la lengua indígena. Desgraciadamente, tenemos para México muy pocos estudios sobre la diglosia concreta de cada pueblo y los ámbitos reales de su uso (cf. Zimmermann 2010). La Ley de derechos lingüísticos de 2003 prevé en el capítulo IV, artículos 14 (h) y 20 y 3º, transitorio un censo sociolingüístico. Que yo sepa no se ha hecho hasta ahora; se puede considerar ya un avance al acercamiento del Índice del Reemplazo de lenguas Indígenas arriba mencionado. Pero lo que es indiscutible es que hace falta una investigación de las situaciones diglósicas en cada pueblo a nivel nacional según criterios comunes, documentando tanto los dominios de uso de las lenguas como el tipo de bilingüismo y las actitudes acerca de las lenguas de los bilingües y monolingües correlacionando estos datos con otros factores sociales como migración, infraestructura vial, tipo de escuelas, formación de maestros, género, edad, etc.

3.2 *Las causas del desplazamiento / sustitución de las lenguas indígenas*

Cabe aclarar dos perspectivas diferentes pero complementarias en este tema. El título de este capítulo «causas del desplazamiento/sustitución de las lenguas indígenas» es el reflejo de una perspectiva ajena. Podemos reformular el proceso también desde una perspectiva interior de la persona, grupo o pueblo afectado. En este caso podríamos decir «motivos de desuso de mi lengua, la lengua de mi pueblo». Se trata del mismo proceso; sin embargo, la segunda versión no solo pretende detectar las causas externas sino también el cambio actitudinal hacia las lenguas y la situación sociolingüística.

TABLA 2
Población amerindia en México entre 1970 y 2010 (bilingües y monolingües 5 años y más de edad; tasa (promedio) de crecimiento anual 1970-1990; selección)

Lengua	Hablantes 2010	Crecimiento aprox. % en 10 años	Hablantes 2000	Hablantes 1990	Bilingües 1990 %	Monolingües 1990 %	No especificado %	Hablantes 1970	Bilingües 1970 %	Tasa de crecimiento anual 1970-1990
Amurgo	50.635	+20	41.455	28.228	55,1	38,0	6,9	13.883	36,1	2,6
Cora	20.078	+25	16.410	11.923	70,7	24,9	4,4	6.247	62,4	3,2
Cuicateco	12.785	-7	13.425	12.677	88,5	10,1	1,3	10.192	88,0	1,0
Chatino	45.019	+10	40.722	28.987	63,8	29,8	6,4	11.773	51,7	4,5
Chinanteco	133.438		129.871	109.100	83,9	13,5	2,6	54.145	74,3	3,5
Chol	212.117	+35	161.766	128.240	67,0	29,8	3,2	73.253	58,5	2,8
Huasteco	161.120	+7	150.257	120.739	87,7	9,3	3,0	66.091	82,0	3,0
Huave	17.554	+20	14.224	11.955	83,5	14,8	1,7	7.442	62,6	2,3
Huichol	44.788	+40	30.686	19.363	78,7	16,8	4,5	6.874	65,2	5,2
Maya	786.113	-	796.314	713.520	90,7	7,7	1,6	454.675	84,9	2,2
Mayo	39.616	+10	35.490	37.410	97,4	0,7	1,9	27.848	96,0	1,4
Mazahua	135.897		133.413	127.826	93,2	2,6	4,3	104.729	88,6	0,9
Mazateco	223.073	+5	214.477	168.347	69,2	26,8	4,0	101.541	46,5	2,5
Mixe	132.759	+10	118.924	95.264	69,3	15,0	4,2	54.403	62,0	2,8
Mixteco	471.710	+8	440.796	386.874	74,7	27,2	3,4	233.235	66,0	2,5
Náhuatl	1.544.968		1.448.936	1.197.328	80,8	21,0	4,3	799.394	71,5	2,0
Otomí	284.992	-5	291.722	280.238	89,8	6,7	3,6	221.062	82,9	0,6
Popoloca	17.964	+8	16.468	13.950						
Popolucua	41.068	+7	38.139	29.857						

TABLA 2 (cont.)

Lengua	Hablantes 2010	Crecimiento aprox. % en 10 años	Hablantes 2000	Hablantes 1990	Bilingües 1990 %	Monolingües 1990 %	No especificado %	Hablantes 1970	Bilingües 1970 %	Tasa de crecimiento anual 1970-1990
Purepecha (Tarasco)	124.494		121.409	94.835	84,7	9,9	5,4	60.411	82,5	2,2
Tarahumara	85.018	+13	75.545	54.431	75,8	18,6	5,5	25.479	68,3	3,8
Tepehua	8.868	-7	9.435	8.702	91,6	6,1	2,4	5.545	79,8	2,2
Tepehuan	35.973	+40	25.544	18.469	73,6	20,9	5,5	5.617	81,3	6,0
Tlapaneco	120.072	+20	99.389	68.483	70,9	24,2	4,9	30.804	43,8	4,0
Tojolabal	51.733	+35	37.986	36.011	70,6	21,4	8,0	13.303	67,7	5,0
Totonaca	244.033		240.034	207.876	76,5	18,9	4,7	124.840	66,1	2,5
Triqui	25.883	+20	20.712	14.981						
Tzeltal	445.856	+80	284.826	261.084	60,3	36,2	3,4	99.412	42,3	4,9
Tzotzil	404.704	+70	297.561	229.203	59,8	34,1	6,1	95.383	47,2	4,4
Yaqui	17.116	+30	13.317	10.984	93,5	4,7	1,8	7.084	91,0	2,2
Zapoteco	450.419		451.038	403.457	86,3	10,9	2,8	283.345	82,5	1,7
Zoque	63.022	+20	51.464	43.160	85,9	10,6	3,5	27.140	72,1	2,3
Otras lenguas	146.000		214.986	367.606	85,8	7,0	7,2	86.270	66,5	3,4
Total	6.695.228	+10	6.044.547	5.282.347	80,2	15,8	3,9	3.111.415	72,4	2,6

Fuentes: INEGI 1993, Manrique Castañeda 1994, INEGI, gob.mx 2000, INEGI, gob.mx 2010.⁶

6. Los renglones vacíos se deben a falta de información en las fuentes.

Se ha disertado muchísimo en los últimos años sobre los fenómenos de desplazamiento de lenguas, que se han descrito con términos como opresión, prohibición y omisión en instituciones económicas, administrativas, religiosas y educativas; se ha hablado de invisibilidad pública, y en el ámbito sociopsicológico de estigmatización, deslealtad, desvaloración, disfuncionalización, pérdida de prestigio, problemas de función comunicativa en la sociedad moderna –hoy el mundo globalizado–, de falta de expectativas económicas para hablantes de lenguas minoritarias, etc.

3.3 ¿Es una pérdida la sustitución de una lengua por otra?

Me ocuparé en lo que sigue del segundo aspecto y quiero mostrar que estas actitudes destructoras (inconscientes) de la propia lengua derivan de un concepto falso, pero cotidiano, de lengua.

La situación sociolingüística de las lenguas indígenas desde el «Descubrimiento» se caracteriza por un desplazamiento continuo, lento pero efectivo. Las Independencias no han cambiado nada esta situación⁷ y tampoco la Revolución Mexicana. Una historia diferente se encuentra tan sólo en Paraguay, no por una política diferente sino por circunstancias históricas particulares.

De hecho, la sustitución de una lengua por otra por un lado y la argumentación en favor de evitar e invertir este proceso supone una paradoja. Podemos decir que todas las lenguas (históricas) tienen un valor igual para el grupo al que pertenecen, el que las ha creado y transformado en el transcurso de su historia. Es *su* lengua en el sentido de que es el producto del trabajo intelectual y comunicativo precisamente de este grupo / pueblo. El ser humano se apropia de su lengua de una manera muy diferente a como lo hace con las posesiones materiales. La lengua materna es simultáneamente un legado de los padres, de los familiares, de los amigos de la niñez y de la juventud; no es solo una gramática, un léxico y una pragmática neutral, sino que incorpora la historia personal de afectos y emociones que uno ha tenido y tiene a estas personas, ya que estos afectos y emociones (muchos de estos) se han transmitido por comunicación verbal (y no verbal). La lengua materna (o una variedad de lengua) no es por tanto solo un instrumento neutral de comunicación que se pueda sustituir por otro ni es tan solo un símbolo, sino que es *parte* de estas relaciones interpersonales: es un tipo de encarnación de estas relaciones. Los elementos de la lengua materna conllevan esta historia de relaciones interpersonales como connotación. Se ha dicho a menudo que las lenguas (y las variedades) por ser producto de la actividad intelectual de un pueblo o grupo expresan la visión del mundo de la entidad que las produjo

7. Como lo dijo Mario Vargas Llosa en su *Lectura Nobel* el día 7 de diciembre de 2010: «Desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra [hablando de los países iberoamericanos] y no la hemos cumplido» y lo llama «vergüenza».

y que está produciéndolas cada día. Cada individuo, cada hablante de una lengua es en este sentido co-dueño, co-creador de su lengua. Esta relación de co-creador conlleva un sentimiento de «familiaridad» con la lengua (en todos los niveles: fonético, fonológico, morfológico, sintáctico, léxico, semántico, pragmático y estilístico). La familiaridad proviene de un segundo fenómeno, muy conocido, el hecho de que uno se sienta bien en su lengua materna por conocerla bien, sepa formular sus ideas con cierta facilidad en función de sus objetivos comunicativos, tenga el sentimiento de saber decir las cosas que quiere sin errores o dificultades de expresión, la sienta como *Heimatsprache*, cuya traducción aproximada no sería *lengua patria*, sino *lengua del ambiente conocido y lleno de afectos positivos*.⁸ En todo caso, «lengua materna» es un concepto relacional. Los conceptos relacionales son construcciones cognitivas como cualquier otro concepto, pero son construcciones con un alto grado connotativo de experiencia emocional y relación individual de aquel que usa el concepto con el objeto en cuestión. Su definición general puede referir a la relación, pero nunca podrá captar la *semántica individual* de esta relación. Conceptos semejantes son los de «amigo», «esposa», «hijo», «madre», etc. Lo mismo se puede decir de una palabra como *España*. Para mí es un país entre otros países, para los españoles (por lo menos para una parte de ellos) es *su* país. La definición en un diccionario o una enciclopedia es la misma, pero la semántica connotativa es diferente. Y esto no es una relación absoluta: si se ha vivido por ejemplo en otro país diferente a la patria, se pueden haber establecido relaciones semejantes a la del propio país, es decir afecto, emoción, solidaridad con sus habitantes, hasta sentimientos de identidad. Este escenario describe, por supuesto, un prototipo de relación hablante-individuo y su lengua materna / de ambiente. Puede haber situaciones que producen lo contrario, no una relación positiva como la anteriormente imaginada sino negativa (si los padres rechazan a su hijo o los vecinos rechazan a la persona, si el ambiente es ofensivo, si hay racismo o algo semejante). Pero incluso en este caso el individuo es capaz de distinguir entre trato individual y ambiente cultural y puede sentirse bien en esa lengua. Se puede apropiarse de la lengua nativa y hacerla suya independientemente de la relación que tenga con los otros hablantes. La relación que uno tenga con su lengua es una construcción en la que entran muchos factores y el individuo selecciona los que le parecen adecuados y elimina emocionalmente los que no le agradan.

Todo ello no excluye la posibilidad de apropiarse de otra lengua. En casos «sanos», la apropiación de otra lengua distinta de la materna lleva al bilingüismo y al uso de dos lenguas sin menosprecio de la lengua autóctona.

Las políticas llevadas a cabo en el pasado, sean éstas de opresión, despojo, políticas lingüísticas abiertas o políticas económicas y sus consecuencias colaterales han interrumpido

8. El término alemán *Heimat* no tiene la connotación nacional, estatal, en el sentido moderno, que tiene la palabra *patria* (que sería *Vaterland*). *Heimat* se refiere a un espacio de familiaridad cultural y regional; puede ser una aldea, una región.

pido el autodesarrollo intelectual y tecnológico y han contribuido tanto al detrimento de la identidad indoamericana, como a la interrupción del desarrollo autónomo en los dominios intelectuales y tecnológicos y al desuso de estas lenguas por falta de desarrollo estructural y estilístico (desarrollo interrumpido, desarrollo extranjerizante). Aunque no hubiera interdicción de uso, las políticas han promovido sin duda la creación de ámbitos o espacios comunicativos que desfavorecen el uso de las lenguas maternas autóctonas en relación con la desvaloración de este medio propio de comunicación. Se puede observar el deterioro de las identidades de cada pueblo indígena, que es una de las instancias fundamentales para expresarse en el propio idioma, es decir de lealtad lingüística. Tras la incorporación de los colaboradores indígenas nobles –la clase culta– en la sociedad colonial se puede observar la discriminación del indígena de estratos bajos por ser indígena, y la discriminación cada vez mayor por hablar la lengua indígena. En combinación con un racismo abierto o encubierto, lo que se puede constatar es un *linguicismo*,⁹ la estigmatización y discriminación de personas o grupos de personas y pueblos no por su «raza» (rasgos fisiológicos) sino por hablar una cierta lengua o variedad de lengua. El linguicismo es un fenómeno semejante al racismo, sexismo y otras formas de ideologías de discriminación parecidas. Cabe decir que el linguicismo se refiere tanto a lenguas étnicas como a variedades de una misma lengua.

Paralelamente a la estigmatización de las lenguas indoamericanas, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, podemos ver el despliegue, antes tímido pero creciente, de la planificación lingüística en favor de la lengua castellana en los países independientes (sucursales correspondientes de la RAE). Toda política en favor de la lengua castellana en tales circunstancias es implícitamente una planificación en contra de las lenguas indígenas ya que fortalece a la primera en detrimento de las demás. Solo recientemente la RAE y la Asociación de Academias llamó en los Congresos Internacionales de la Lengua Española en Rosario (Argentina) y Cartagena (Colombia) al «diálogo» con las lenguas indígenas (sin precisar lo que entiende por «diálogo»).

3.4 *La invisibilidad del proceso de sustitución de las lenguas*

Se puede argumentar que al «perder» una lengua (autóctona) uno no se queda sin lengua sino que este hueco se llena con otra lengua, la que los impositores estiman aún más potente en expresividad, más adecuada para la vida moderna, más útil en términos de radio comunicativo (por tener más hablantes) y más útil para «encontrar y ejercer un empleo» en la sociedad mayoritaria. Este argumento es tan fuerte, o ha sido promovido

9. Término introducido por Skutnabb-Kangas/Phillipson (1994: 28) que describe una construcción social muy extendida en el mundo, también al interior de las sociedades monolingües referente a las variedades «populares» y los dialectos.

tan ampliamente, porque sirve a los intereses tanto de las clases dominantes como de los gobernantes en las sucesivas formaciones económicas en las que vive América Latina desde hace cinco siglos. Se han creado situaciones socioeconómicas y culturales que producen la impresión de que el abandono de las lenguas amerindias (lenguas maternas de los otros) es una opción de *racionalidad*. Es por ello que aún muchos afectados por la sustitución de su lengua decidan (presumidamente por propia voluntad o racionalidad) transmitir la lengua útil y potente a sus hijos y no su propia lengua materna. Es esta decisión la que Fishman denomina el paso fundamental de la sustitución de lengua A por la lengua B y a medio plazo la muerte de la lengua A (la materna).

Cabe analizar con más detenimiento este criterio de racionalidad. Primero se puede decir que no es una decisión libre, sino inducida por la situación creada por los grupos dominantes de la sociedad ex-colonial y los grupos dominantes actuales. Segundo, que esta decisión está tomada sin conocer las consecuencias. De hecho, el resultado del proceso no es previsible. Ninguno de los padres que se comportan así quiere que muera su lengua nativa. La muerte de su lengua no es su meta. Pero el conjunto de tales decisiones (presumiblemente) individuales conduce como una avalancha al debilitamiento social de la lengua nativa y finalmente a su inutilidad, inoperatividad, y su uso como un lujo. El hecho de sustituir individualmente una lengua por otra en una situación determinada, por ejemplo al haberlo visto hacer por otras personas y copiado más tarde en otra situación y después copiado por cada vez más personas y así sucesivamente, lleva tarde o temprano a la inutilidad de la lengua nativa. La visión de la inutilidad de hecho es una construcción cognitiva de la percepción de su desuso por sus hablantes y la creciente utilidad de usar otra lengua. Se puede observar que el uso de la nueva lengua parece viable. Eso es lo observable y por lo tanto lo fácil de percibir y construir. Otra cosa es lo no observable, lo que se pierde a pesar de adquirir una lengua sustituta. Lo que se pierde son los significados específicos de la lengua propia en el lado semántico-connotativo.

Estas decisiones obedecen a la fatalidad del mundo político que conduce al dilema de elegir entre dos valores contradictorios, entre los que prevalece el bienestar material y pasa a segundo plano el bienestar emocional e identitario. En todo caso, tratándose ya de estructuras anónimas, no de imposiciones con un agente identificable y responsable, ya no se percibe el carácter de coerción detrás de la creación de la estructura anónima.

4. LOS DERECHOS LINGÜÍSTICO

4.1 *El carácter de los derechos lingüísticos*

Con toda razón, Skutnabb-Kangas / Phillipson (1994a) hablan de –lo que se viene perfilando en los últimos decenios– «linguistic human rights». Aunque parezca tautológico cabe aclarar que no se trata del derecho de las lenguas a sobrevivir, sino del derecho de

los seres humanos a hablar y escribir las lenguas que quieran.¹⁰ Por ello cabe desglosarlo para mayor claridad como «derecho de hablar las lenguas maternas». Este derecho es una construcción como todos los derechos humanos; lo demuestran de manera clara Skutnabb-Kangas / Phillipson (1994b) en su estudio histórico. Es un derecho que se está perfilando paulatinamente a partir del siglo XIX. No se concebía antes; no se concede a todos en este mundo. Es un derecho derivado de los derechos humanos y forma parte de ellos. No importa si se toma como un derecho universal que siempre ha existido pero en forma encubierta o si se sostiene que los derechos humanos sean construcciones sociales. Lo vemos como un avance civilizador el que se haya construido y se trate de aplicar. Tampoco la postura de que sean construcciones les quita ningún valor ni peso.

4.2 Los derechos lingüísticos en México

En México se ha votado una ley de derechos lingüísticos en 2003. Después de representar el atraso en estas materias se pueden decir que –por lo menos a nivel legal– México ha tomado la vanguardia en Iberoamérica. Desde una perspectiva general casi todo parece bien. Se han retomado muchas de las demandas y propuestas anteriores. También se declara como derecho humano el uso de la lengua «indígena» y que el «Estado (...) reconocerá, protegerá y promoverá la preservación, desarrollo y uso de las lenguas indígenas nacionales» (art. 5). Extraña que lo más importante y la condición para los dos primeros, el «uso», se menciona en último lugar. Pero si no se entiende la enumeración como gradación temporal y prioritaria, no importa. Sin embargo, la experiencia con la implementación y aplicación de leyes que prevén medidas del Estado en México y en otros países, sobre todo en lo que respecta a la política acerca de los pueblos amerindios, debe provocar una actitud de desconfianza. Como advierten con razón Pellicer, Cifuentes y Herrera (2006: 150):

This law is a step forward in terms of linguistic rights to the extent that it places Spanish and the MIL (Mexican Indigenous Languages) upon the same legal footing. However, its potential impact upon the future of national linguistic policies will largely depend upon the specific interpretation and implementation of its statements.

No quiero callar mi impresión de que tanto en México como en muchos países de Iberoamérica la mayoría de la población mayoritaria e incluso algunos de los afectados por

10. El problema real y mundial, sin embargo, no es el de no tener el derecho a aprender una segunda lengua, sino la falta de posibilidad de hablar y escribir cada individuo en su lengua autóctona. No se trata entonces del «rescate» de lenguas amenazadas para que los lingüistas tengan material de análisis para estudios de tipología, genética, universales etc. en el futuro. Es un objetivo evidentemente legítimo para construir lo que Humboldt llamó *Geistesentwicklung* («desarrollo del genio») manifestada en las lenguas y las hablas / discursos. No quiero callar mi advertencia de que el concepto de revitalización no debe confundirse con el de rescate. Ambas tareas, una de la lingüística y la otra de la política lingüística, son necesarias, pero no debe «venderse» la una por la otra.

la sustitución de su lengua autóctona no comparten la necesidad de las medidas previstas. Cuando se trata de entrar en la financiación de las medidas para fomentar el ejercicio de los derechos lingüísticos surge de nuevo la pregunta de la «utilidad», la «necesidad», el miedo de los «peligros para la unidad de la nación», la «contradicción a las necesidades económicas» (hoy en la época de la globalización), los «costos», la «rentabilidad» (tiempo disponible y diversidad de materias a aprender), etc. Lo que se esconde detrás de estas reticencias puede clasificarse así:

- La continuación de una actitud colonial.
- Envidia de un trato especial (costos) de una parte de la población (sin reflejar sus propios privilegios).
- Falsas teorías acerca del lenguaje:
 - a) Reducción del papel del lenguaje a la utilidad comunicativa.
 - b) Teoría de la identidad profunda de todas las lenguas y de las diferencias a nivel superficial (universalismo).
 - c) Desconocimiento del papel de la lengua materna para el desarrollo cognitivo y emocional del individuo.

Estos argumentos contra el ejercicio de este derecho y el papel del Estado para fomentar y promover el uso de las lenguas continúan a pesar de la existencia de tal ley, por ejemplo en México. Y de hecho vemos que a pesar de la existencia de tales leyes el mismo gobierno no las cumple.¹¹ Por ello sigue nuestra tarea de convencer a todos de la necesidad del respeto a este derecho, lo cual significa no hacer nada para estorbar el ejercicio del mismo.

Cuando digo que percibo una continuación de una actitud colonial incluyo a los mismos legisladores. En varios aspectos esta ley puede ser un síntoma del paso de una visión colonial persistente en la poscolonia a una visión posmoderna del Estado de México. La modernidad en Iberoamérica estaba vinculada con el despojo, la opresión, la esclavitud, el desprecio del otro (el indoamericano) y la visión de sí mismo (la cultura occidental) como superior en todos los aspectos (salvo pocas excepciones), la imposición del cristianismo (por lo menos en su variante paternalista) etc. y la estigmatización de las lenguas indoamericanas (Mignolo 1992, 1995). En el reconocimiento del uso de la propia lengua y la obligación de

11. Un ejemplo reciente de Colombia: La Constitución de 1991 determina importantes aspectos al respecto; las lenguas indígenas son cooficiales en sus territorios. No obstante, lo verdaderamente importante es la implementación y la práctica. Veinte años después de los dispositivos de la Constitución, el Ministerio de Cultura (2010) empieza a querer «crear y desarrollar una política de protección de las lenguas de los grupos étnicos presentes en el territorio colombiano» (2010: 1), y el 25 de enero de 2010 el Congreso Colombiano aprobó la Ley 1381, que reconoce, protege y fortalece las lenguas indígenas. Nuestra experiencia nos dice que hay que tomar estas decisiones con prudencia. Lamentablemente, muchas veces hemos visto la ausencia del deseo de implementar la ley. El fraude y engaño político hacia los pueblos indígenas ha sido frecuente en América Latina.

su promoción por el Estado como derecho humano puede vislumbrarse un paso «epocal» del pensamiento moderno a una visión nueva que algunos llamarían posmoderna. Persiste el peligro de que la interpretación de esta ley se haga desde una perspectiva colonial, que se conceda este derecho para simular libertad y evitar problemas actuales (por ejemplo en Chiapas). Por ello, el reconocimiento del derecho humano de hablar la lengua autóctona y las políticas y planificaciones que tienen como meta la revitalización concomitante de las lenguas indoamericanas es una palanca para descolonizar definitivamente la mente de la población mayoritaria hispanohablante.

En este ámbito, el de justificar este derecho, se ha dicho mucho en el pasado (Hinton / Hale 2008; Fishman 1991, Zimmermann 1999, entre otros). Los derechos humanos básicos son el derecho a la vida, libertad y poder perseguir el deseo de felicidad (*happiness*). ¿En qué sentido la coerción a la sustitución de la lengua materna (autéctona) es una infracción a los derechos humanos? Mucha gente no lo ve porque ven solo el primer paso de la sustitución, la adquisición-aprendizaje de otra lengua, y esto se ve normalmente (en la tradición del bilingüismo culto europeo) como algo positivo. Mucha gente, incluidos muchos afectados hoy, no ven el peligro del segundo paso en una situación colonial y poscolonial (con la pertinencia de los rasgos coloniales), que el bilingüismo de la población indígena, vencida, explotada, privada de sus derechos, desprestigiada, estigmatizada e incluso humillada, es totalmente diferente. No es un bilingüismo nefasto pero un bilingüismo peligroso que requiere de medidas adecuadas para impedir consecuencias nefastas.

4.3 *Caracterización de los procesos de desplazamiento / sustitución y revitalización*

No cabe duda de que una vez iniciado el proceso de desplazamiento / sustitución de una lengua no es fácil frenarlo ni invertirlo. Las causas son las siguientes: 1.^a, el proceso de desplazamiento es un proceso colectivo; 2.^a, está constituido por comportamientos individuales. Decir que es un proceso colectivo no significa que todos los miembros del colectivo actúen de manera uniforme. Es un proceso lento por lo menos respecto a las lenguas amerindias (posiblemente en todos los casos). Esta dimensión de baja velocidad lo convierte en un proceso difícilmente perceptible y si se perciben los efectos parciales es difícil percibir el resultado al final del proceso. En cada momento los miembros de la comunidad de hablantes de la lengua amenazada tienen la impresión de que ese mismo momento es el estado final. Por ello no son capaces de enterarse del peligro de sustitución total. Además es un proceso que revela una estructura interaccional y comunicativa altamente compleja. Su complejidad reside en varios factores:

1. Hay que tener en claro que no es un proceso de cambio de un sistema, sino un proceso de decisión primero de un individuo al cual imita otro los cuales, a su vez, también van siendo imitados por otros y así sucesivamente. El proceso se configura a través de la interacción / comunicación entre los miembros de la comunidad lingüística.

2. Entran en el comportamiento una serie de factores que pueden ser ventajas y desventajas (reales o imaginadas, imaginadas explícitamente o sentidos de manera inconsciente; de todos modos anticipadas al comportamiento):

- Identidad social y reconocimiento interpersonal. El reconocimiento de un grupo exterior puede ser un factor en pro del desplazamiento. Al mismo tiempo puede ser un factor en contra si se considera como un estigma el hablar una lengua extraña en el endogrupo. En un momento inicial puede ser un estigma hablar la lengua diferente, y en el momento final hablar la lengua autóctona (si la mayoría ha adoptado la lengua de sustitución) puede también serlo.
- Ventajas económicas.
- Prohibición política y administrativa de emplear la lengua nativa en ciertos ámbitos.

El comportamiento no es coherente. Puede haber fases de mayor lealtad a la lengua nativa y fases de no lealtad en el mismo individuo de manera cambiante.

El proceso de *revitalización* también es un proceso tanto individual como colectivo, sin embargo, es:

- 1° en mayor medida un proceso de comportamientos conscientes.
- 2° requiere muchas veces de medidas deliberadas y adecuadas para su iniciación.
- 3° es un proceso que debe ocurrir a mayor velocidad que el de desplazamiento.
- 4° su inicio es de pocos individuos que se comportan de manera contracorriente.

Es fácil postular esto pero soy consciente de que es difícil concretarlo.¹² Las lenguas cambian, están afectadas por el contacto con otras y esto plantea un problema para nuestra mente que busca lo sistemático.

La política lingüística actual no puede concebirse sin la historia que produjo la situación actual de amenaza de extinción. Necesitamos una teoría amplia del lenguaje y de la lengua para enfrentar y encontrar las medidas adecuadas. Para las lenguas indígenas se trata de una revigorización o revitalización del uso de las lenguas y un ampliación de sus dominios de uso. Esto pasa por cambios de estructuras, pero también por una concienciación de los hablantes para que cedan de dejar de usar su lengua. Muchas veces, hoy en día, se trata de convencer a los indígenas del valor de su lengua.

La vida de una lengua es su uso y la adaptación a las nuevas necesidades de expresión cognitivas, emocionales y sociales. Querer revitalizarla significa entonces fomentar su uso. No se trata de reestablecer una estructura antigua, aunque esto puede, en cierta medida y en ciertas circunstancias, ayudar a la revitalización. Si no ayuda (y hay indicios de que

12. Sin embargo, sí se pueden mencionar casos exitosos de revitalización como el del rapa nui en la Isla de Pascua (cf. Fischer 2008).

a veces no ayuda), entonces no hay que insistir. Muchas veces se trata de modernizar la lengua para su uso en el mundo indígena actual que desde hace mucho está involucrado en el sistema mundial y hoy aun más por la fase reciente de la globalización. Normalmente la modernización-actualización es el resultado del uso de las lenguas por los hablantes en la comunicación. Parece que la historia de opresión cultural ha frenado esta autodinámica o la ha conducido a una forma unilateral, la de préstamos de la lengua dominante, el castellano. Esto no es en sí negativo, pero por razones de identidad puede ser concebido como síntoma de enajenación y dominación (cf. más abajo cap. 5).

La meta de la política lingüística en términos culturales es llegar a una nueva cultura lingüística. Sería utópico postular una igualdad total entre todas las lenguas implicadas. Las relaciones de poder imperantes en el sistema económico actual (a nivel mundial y a nivel nacional) no la hace accesible. Pero se puede llegar a una cultura marcada por lineamientos éticos. Estos no son utópicos. Veo en la historia actual mundial una tendencia creciente de respetar orientaciones éticas. No en todos los dominios y siempre en lucha con los intereses crudos de materialismo que ve en las lenguas solo su utilidad económica. Además, el rechazo social generalizado como consecuencia de toda esta minusvaloración de los indígenas y de sus lenguas (indígena = atraso social y subdesarrollo) combina muy bien con el utilitarismo dando lugar un discurso fuertemente arraigado difícil de erradicar.

4.4 Revitalización y ámbitos de planificación lingüística

Tradicionalmente se distinguen dos ámbitos de planificación lingüística (introducidos por Heinz Kloss 1969): *status planning* y *corpus planning*, lo que en España se tradujo con los términos *normalización* y *normativización*.

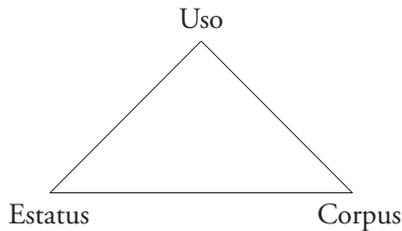
A lo largo de estas reflexiones he insistido sobre la prioridad de promover el uso en la revitalización. También hay que insistir en las políticas concomitantes no meramente lingüísticas. Creo que esta teoría bipartita no es adecuada para el caso de las lenguas indígenas. El concepto de estatus favorece la reducción a las leyes. El concepto de corpus favorece las actividades orientadas hacia la estructura de las lenguas.¹³

Propongo un modelo tripartito:

1. Uso (objetivo prioritario)
2. Estatus
3. Corpus

13. La teoría clásica de la planificación lingüística partió de una situación diferente: la de estandarizar lenguas. En Hispanoamérica se trata de frenar el proceso de muerte de las lenguas. La estandarización puede ser un medio y hay que preguntarse si siempre lo es. Hay voces que dicen que el carácter de lengua oral es su garantía de sobrevivencia (como en Alemania algunos dialectos como por ejemplo el bávaro y el suabo).

Los tres aspectos son interdependientes.



Este modelo pretende subsanar los errores del pasado en Hispanoamérica, que fueron:

- privilegiar el *corpus planning* (que se basa en un concepto erróneo de lengua).
- contentarse con el *status planning* (leyes) sin actividades de implementación.
- olvidar el fomento del uso, crear y revitalizar motivos y espacios de uso.
- privilegiar lo que se llama «rescate» de lenguas (que tan solo es un rescate de datos, no del uso vital).

4.5 La construcción del otro y la construcción de la política lingüística indigenista

En América en general desde el inicio de la conquista y colonización coexisten dos perspectivas para denominar a la población autóctona americana: *a)* la denominación absoluta (basada en una equivocación geográfica), de llamarla *indios*, población de la India; *b)* una segunda construcción-denominación que obedece a una perspectiva deíctica, la de *indígena*. Es una denominación deíctica y colonialista a la vez. La categoría de indígena incluye un lugar deíctico de una población que se entiende como *no indígena*. Es colonialista ya que es resultado de una diferenciación que obedece a un deseo o (subjétivamente) una necesidad de distinguir entre la población dos grupos diferentes y con ello dividirla socialmente. El «nosotros» y el de «los que estuvieron en esta tierra antes que nosotros». Podemos llamar a esta denominación una *deixis colonialista*. Tiene sentido solo bajo la lógica colonial de distinguir la población, en este caso según su procedencia (y entra también el factor de raza). La palabra «colonial» no era negativa en aquél entonces. Se consideraba a la colonización como algo justificado, siempre y cuando obedeciera a ciertos criterios (como la evangelización, según la bula del Papa Alejandro VI). La perspectiva colonial se percibe si contrastamos esta denominación con otra de población autóctona y no autóctona en situaciones de migración no colonial: los alemanes, franceses, españoles etc., que hoy en día reciben migrantes, no se llaman indígenas frente a los turcos, argelinos o ecuatorianos precisamente porque rige otra lógica de poder.

Cambia el aspecto ideológico según la posición del enunciador: el colonizador que llama a la población preexistente indígena lo hace en contraposición a sí mismo y establece con ello una relación particular. Para él, el concepto «indígena» implica la distinción entre nosotros *versus* los otros, no la integración y menos la subordinación al nosotros.

Lo vemos de manera clara si buscamos otras posibilidades. Un ejemplo tajante es la denominación que les había dado Wilhelm von Humboldt. El llama a las lenguas autóctonas de América «americanas». Fíjense en la diferencia: lenguas americanas es un concepto denominador territorial. Lenguas indígenas es un concepto déictico, aun si lo analizamos como elipsis, es decir lenguas indígenas de América. Un término no déictico y no colonial sería el utilizado hoy en día, el de lenguas amerindias o lenguas indoamericanas.¹⁴

4.6 *Campañas contralingüicistas y de fortalecimiento de la identidad amerindia*

Las propuestas de políticas lingüísticas destinadas a la revitalización de las lenguas amerindias han enfocado sobre todo las medidas gubernamentales. Es justificado, ya que es el aparato estatal-administrativo el que tiene la capacidad y legalidad de intervenir en muchos de estos ámbitos. Sin embargo, y esto también se ha dicho varias veces pero apenas se ha ejecutado, hace falta cambiar la actitud y la convicción de la sociedad mayoritaria (en nuestro caso hispano o lusohablante) acerca del papel del multilingüismo social y de la responsabilidad poscolonial para reparar las situaciones anti-derechos humanos creadas en el trascurso de la historia, actitud de cuyos resultados se ha aprovechado y aprovecha la sociedad mayoritaria en el pasado y presente. Cabe destacar que una campaña para cambiar la actitud en materia de comprensión del valor de las lenguas amerindias para cada hablante nativo de una de estas lenguas no es fácil, ya que se trata de evocar la comprensión de este «sentimiento connotativo interior» del otro del que este a veces ni siquiera se da cuenta plenamente. Lo pueden entender fácilmente personas que han sufrido el mismo proceso de pérdida de la utilidad de la lengua materna. Sin embargo, la mayoría de la población desconoce –por fortuna– esta experiencia. Es obligatorio que se insista en la ilegitimidad de las exigencias y sufrimientos excesivos tanto cognitivos como emocionales y que este bilingüismo impuesto no es lo mismo que el bilingüismo de las clases cultas que sirve como instrumento adicional de trabajo o migración voluntaria que no afecta a la lengua materna en su rol de instrumento de comunicación en todos los dominios de la vida diaria de la comunidad en la que uno vive. No sirve de nada una campaña superficial y mal hecha que aburra al público. Como siempre, los que están más abiertos a este tipo de enseñanzas son los niños y adolescentes por lo que debería incluirse como parte del currículo escolar.

14. Sin embargo, está incluido otro aspecto, el de subsunción. Tanto el concepto de lenguas indígenas como el de lenguas indoamericanas o amerindias hacen abstracción de todas las diferencias entre estas lenguas. Y estas son muchísimas. La diversidad de lenguas y familias de lenguas en América es mucho más grande que la diversidad de lenguas en Europa. Es interesante que hasta hoy se mantiene la manera subsumista en la denominación, también en la lingüística. Mientras que en Europa nadie habla de lenguas europeas, sino de indoeuropeas, por constituir un *filum* genéticamente vinculado, en cuanto a las de América, sigue la denominación territorial indiscriminada, que continua una visión colonialista.

Aparte de una campaña pública hace falta una ley que sancione el lingüicismo. Veo como lugar de propagación del lingüicismo las comunicaciones de masa (prensa, televisión, radio). Al igual que en muchos países se sanciona la propagación de mensajes racistas, sexistas, xenofobistas, anti-personas discapacitadas, etc. en público, se debería crear una ley que permitiera la acusación y la sanción de tales propagaciones lingüicistas. El lingüicismo es un fenómeno antiguo, muy arraigado en el pensamiento occidental (y tal vez en el de otras culturas) y apenas está identificado su efecto nefasto, su carácter de instrumento de discriminación. Se da también en el interior de sociedades monolingües donde la creación de la «norma culta» ha servido como criterio no solo de distinción social (cf. Bourdieu 1979) sino también de discriminación de las capas sociales bajas. La dificultad de combatir este mecanismo social reside en su aceptación general como norma funcional «necesaria» y su funcionamiento disfrazado.

4.7 Planificación de las identidades indoamericanas

Más que nunca hay que convencer hoy en día a los mismos hablantes nativos de lenguas amerindias de la importancia de continuar hablando sus lenguas. Como he dicho años atrás (Zimmermann 1997*b*), hace falta hoy en día de una «planificación de la identidad», lo que significa una campaña para contrarrestar el deterioro de identidad étnico-cultural amerindia que es el resultado de decisiones político-económicas y de un discurso concomitante de estigmatización del ser «indígena» (a nivel indoamericano y a nivel nacional). También Lastra (2001: 163), hablando sobre la revitalización de la lengua otomí, menciona este paso crucial para el logro de la revitalización de las lenguas amerindias (esta autora se refiere al otomí) cuando dice que lo que hace falta es cambiar la *actitud* de los hablantes acerca de su propia lengua. A primera vista parece absurdo querer cambiar la actitud y la identidad de los hablantes de lenguas amerindias para que hablen sus propias lenguas si están a punto de no hacerlo. Sí, parece absurdo, pero solo desde el punto de vista exterior, de la sociedad hispanohablante; mas esta visión de absurdidad demuestra la persistencia del pensamiento colonialista donde la imposición de la lengua del conquistador se construyó como algo lógico. No les parece absurdo ni un crimen lo contrario, imponer a los hablantes el abandono de su propia lengua; sin embargo, lo es.

La identidad mexicana, por ejemplo, se nutre en gran medida de su pasado indígena, es decir prehispánico; o sea de las culturas antiguas azteca, maya, zapoteca, tolteca, mixteca, como dice con razón, entre otros Hamel (1994: 292). Este hecho es fruto de un discurso que comienza en el siglo XIX (con la Independencia) para distinguirse de su pasado español. Es una construcción discursiva determinada, acompañada y seguida por políticas de educación, de arqueología, antropología etnohistórica, museología, historiografía, filología de las lenguas azteca y maya antiguas. Lo que salta a la vista es que este discurso político-filosófico exitoso hoy, el del discurso oficial como discurso de la mexicanidad, ha sido acompañado de la negación y el desprecio, la estigmatización de las culturas amerindias

contemporáneas y el intento de impedir un autodesarrollo, incluso llegando a erradicarlas muchas veces subjetivamente (o fingidamente) de buena voluntad con la meta de sacar a los amerindios de su ignorancia, su miseria, su atraso y para ayudarlos a tener una «vida mejor» (claro, en términos de la cultura occidental). Lo que ha causado esta política (de hecho de asimilación, si bien se llama integrista) es una cierta modernización: servicio escolar en todas las aldeas amerindias, facilidad de comunicación vial por la construcción de carreteras, electricidad, servicio de agua corriente, recepción de radio y televisión, teléfono (celular), servicio médico y de salubridad, ayuda agraria. Si hiciésemos un balance de estas modernizaciones podría resultar que no ha sido suficiente, siempre dependiente de los intereses de la sociedad mayoritaria y de su formación económica y de intereses de política regional. Pero la crítica más severa es que no ha sido acompañada de una política cultural que fomente y refuerce la identidad amerindia. Es por ello que las políticas mencionadas contribuyen objetivamente a la deslealtad étnico-cultural y lingüística. Con la ley de derechos lingüísticos se ha dado un paso hacia adelante para corregir las políticas anteriores insuficientes (y objetivamente asimilacionistas por lo menos en su efecto). Y cabe decirlo con claridad, las políticas asimilacionistas del pasado han sido un crimen en el sentido de que no han respetado los derechos humanos. Es la implicación lógica de la nueva ley: lo que se establece como derecho en el futuro implica el reconocimiento de la negación de este derecho en el pasado, por lo menos en la segunda mitad del siglo XX, en la que existían el concepto y la autoobligación de respetar los derechos humanos. Bueno, pero no nos detengamos en acusaciones pertinentes, pero inútiles para el futuro. A nivel de explicación histórica de la situación actual y las medidas a tomar son muy útiles. Además, si la nueva ley no se cumple, es decir si se reconoce este derecho humano y no se hace lo necesario para darle vigencia, sería un crimen peor.

4.8 El dilema de la contradicción de los derechos individuales y colectivos

Actualmente el derecho lingüístico se concibe como derecho individual. Es decir que cada hablante tiene el derecho a hablar su lengua. Esto implica, sin embargo, que cada miembro de una comunidad amerindia también tiene derecho a hablar otra lengua, es decir, en nuestro caso la lengua ex colonialista, impuesta, fuerte. Recientemente se han postulado los derechos lingüísticos como derechos colectivos. La realidad actual es que dentro de las comunidades (y pueblos amerindios) por la política exitosa de asimilación (por imposición y seducción) en el pasado no hay una homogeneidad lingüística sino que las lenguas compiten entre ellas, o mejor dicho, diferentes individuos son bilingües o monolingües, hacen uso de una u otra lengua en dominios diferentes y tienen actitudes diferentes hacia las lenguas que compiten. Los derechos humanos en general permiten tal comportamiento individual por garantizar los derechos individuales.

El dilema consiste en la doble existencia de lo que llamamos lengua: una lengua es un fenómeno individual y colectivo-social a la vez. Es individual en el sentido de que exis-

te solo en el sistema cognitivo (cerebro) de cada individuo (por ello al morir el último hablante ya no existe la lengua como entidad creadora (*energeia*), sino que subsisten tan solo textos en esta lengua y, en el mejor de los casos, gramáticas y diccionarios que tratan de dar testimonio de la lengua): es el cerebro individual el lugar y órgano generador del habla-discurso-texto. Por ello es verdad que una lengua muere cuando muere el último órgano de generación, es decir el último hablante. Pero la condición de la invención de la lengua es el aspecto colectivo-social. Es la necesidad de comunicación entre seres humanos la que llevó a la invención de signos semióticos y por excelencia la lengua verbal. Es en la comunicación con otros donde se inventan signos y se produce poco a poco una cierta estabilidad compartida entre significante y significado, no solo en el sentido de convención de la relación, sino esencialmente de la *estabilización compartida de la construcción de los significados*, sean estos significados conceptuales o significados operacionales (como funciones gramaticales). Es de alta importancia tener en cuenta que la lengua no es solo una compaginación de significantes y significados preexistentes, sino que *la construcción de los significados es el núcleo de la actividad lingüística*. No es un aspecto meramente psicológico, sino que es en la comunicación dónde se produce, negocia y ratifica mutuamente el significado en relación indisoluble con su vinculación con el significante (teoría expuesta por primera vez por Wilhelm von Humboldt y corroborada en el constructivismo, o contruccionismo, lingüístico, cf. Zimmermann 2006a). Por ello podemos decir que una lengua como condición de generación de comunicación muere ya antes, es decir cuando se muere el penúltimo hablante, ya que la lengua no vive más en su uso de sistema creador para la comunicación.

Entonces, la lengua es también un patrimonio colectivo en el sentido de que su razón de existencia reside en su carácter de nacimiento en la comunicación, es decir en la *co-creación* de signos semióticos (aquí lingüísticos) por *dos hablantes* y en la sucesión como instrumento que sirva para la organización mental y social de la comunidad que la habla. Las comunidades lingüísticas son inicialmente, y fundamentalmente, consecuencia de las comunidades de convivencia por comunicación. Aunque parezca lo contrario hoy en día, por expansión, coerción, imposición es por lo que se produjeron comunidades de comunicación bi o multilingües.

Desde el punto de vista de darle a una lengua la posibilidad de «gozar de vida» es indispensable garantizar una colectividad que la hable. Otorgar un derecho lingüístico sin garantizar la condición social de su existencia significa reducir este derecho a un derecho vacío. Inevitablemente, para garantizar este derecho, si se toma en serio y, teniendo en cuenta la situación de siglos de opresión y políticas que condujeron a la sustitución, es inevitable que deban prever medidas que inciten al uso de la lengua amenazada (todas las lenguas amerindias) en entidades sociales.

Aunque parezca un juicio muy fuerte, desde este punto de vista de teoría del lenguaje, el ejercicio del derecho individual a hablar la lengua dominante de manera no ocasional sino constitutivamente en el contexto de la comunidad de otra lengua es un ataque a la

vitalidad de esta lengua (dominada). Cabe preguntarse con Calvo Pérez (2004: 314-316) si se puede derivar de esta argumentación una *patrimonialización* de las lenguas, es decir la *obligación a hablar la lengua autóctona en ciertos espacios*.

Es un problema de filosofía jurídica: normalmente el Estado debe garantizar los derechos de sus ciudadanos y no definir obligaciones. Por ello la obligación que proponemos se aplicará para las instancias dónde actúan agencias del Estado. En estas se ha aplicado tales obligaciones siempre, no es nada extraordinario. Podría decretarse por ejemplo en el sector educativo, en los gobiernos comunales y hasta una autoobligación en las comunidades. Esta propuesta va en contra de la ley de derechos lingüísticos y significa imposibilitar un reglamento como el esbozado aquí. Este derecho a decretar la obligación de hablar y escribir la lengua autóctona en un cierto territorio puede otorgarse a nivel comunal o a nivel supracomunal según las condiciones. Y no niego muchísimas dificultades que podrían surgir en comunidades ya de población mixtas, en las que se hablan lenguas autóctonas y la lengua castellana como lengua autóctona.

Esta conclusión va totalmente en contra de la propuesta reciente del Presidente de la Academia Mexicana de la Lengua Española de declarar el español lengua oficial (única) de este país.

Cabe recordar que en el pasado existieron y hoy en día existen reglamentos que prescriben el uso de la lengua dominante en territorios, dominios institucionales y ámbitos sociales. En principio no hay ninguna razón para hacer lo mismo en favor de las lenguas amerindias en sus territorios. Promover el uso y garantizar los gastos al respecto no significa un trato extra sino el querer establecer la igualdad de fomento. Hay que advertir que la reparación de la injusticia del pasado puede incluir esfuerzos especiales y costosos, no se trata de limosnas. Es la deuda histórica que tenemos que pagar hoy para asumir la responsabilidad y salvar la conciencia nacional. Se hace en otros dominios, ¿por qué no en el ámbito lingüístico?

Ya existen en algunos países iberoamericanos disposiciones de cooficialidad de la lengua nacional y la lengua amerindia a nivel territorial. Pero, por lo que se conoce, faltan tanto los incentivos como las medidas de implementación.

5. REVITALIZACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN (TRANSLINGUALIZACIÓN)

En tiempos recientes, sobre todo en el marco de la migración, surgió la teoría de la transculturación. Muchos se dedican a estudiar los procesos de interpenetración de elementos culturales para la construcción de nuevas realidades y culturas (prácticas culturales) ajenas en la mente a la cultura de, por ejemplo, los migrantes que construyen una cultura híbrida a partir de elementos de su antigua y la (para ellos) nueva cultura. Migraciones, conquistas y procesos de intercambio comercial en toda la historia de la humanidad (p. ej. la fenicización y grecificación de partes del Mediterráneo, la romanización / latinización

del mundo ibérico y celta, la germanización de partes del mundo romanizado, la arabiización del mundo norteafricano e iberorománico, las cristianizaciones e islamizaciones de grandes espacios del mundo, en la era reciente el colonialismo europeo que llevó a la hispanización, lusitanización, francesización y anglificación, occidentalización y expansión del cristianismo, y también relaciones entre las culturas coreanas y chinas con la japonesa, etc. han llevado a este fenómeno universal de transculturación. La humanidad goza (por lo menos de algunas) de estas transculturaciones que son a nivel superficial integraciones de elementos, conocimientos, prácticas, creencias antes ajenas a la propia cultura. La transculturación es un proceso que podemos observar a nivel global y en toda la historia. Sin embargo, no es un proceso automático. El enfrentamiento con otra cultura puede también causar concienciación de lo propio, de la identidad, rechazo de lo ajeno, defensa contra penetraciones, sobre todo de tipo impuesto, y proteccionismo. Encontramos en la historia de los contactos culturales (me limito a este campo) ambos comportamientos. Las dos formas de reacción al enfrentamiento de lo ajeno se encuentran tanto entre los conquistados como entre los conquistadores. El proteccionismo cultural por parte de las culturas relacionadas con los conquistadores es resultado precisamente del poder del que disponen y de la actitud consiguiente de superioridad. Es muy frecuente esta actitud, pero no se constata como tal sino que se concibe como natural. El proteccionismo por parte de pueblos conquistados se observa como resistencia identitaria, heroica, como justificada o retrógrada, estúpida, atrasada (según la posición de los protagonistas). Aun en situaciones de proteccionismo-resistencia se siempre se da, aunque sea un mínimo, algo de transculturación. Por ello lo concibo (con Ortiz (1940) como un proceso cognitivo inevitable. El enfrentamiento con algo ajeno / nuevo provoca inevitablemente una construcción cognitiva de integrar lo nuevo en el sistema cognitivo aún cuando se rechaza. En los casos de enfrentamiento e imposición duraderos (el caso de la colonia europea en América) se daban múltiples transculturaciones que se reflejaron también en las lenguas en contacto (que llamo translingualizaciones). Translingualizaciones son los que comunmente se llaman préstamos, pero cabe destacar que también los préstamos semánticos forman parte de las translingualizaciones. Estos son los menos visibles pero los más impactantes, si tenemos en cuenta la teoría del lenguaje arriba expuesto, que atribuye al ámbito de la construcción de significados el papel fundamental de la *energeia* del lenguaje.

A primera vista los intentos de revitalización parecen antagónicos al reconocimiento de la transculturación. Podría decirse que la sustitución de una lengua por otra es un proceso parcial posible, tal vez drástico, de la transculturación sobre todo teniendo en cuenta la relación de poder entre los grupos que hablan las lenguas en conflicto (y la sustitución es síntoma de la existencia de un conflicto). A este argumento hay que responder que existen varios tipos de transculturación: transculturaciones bajo condiciones de igualdad o civilidad y transculturaciones bajo condiciones de imposición (cf. Zimmermann 2001). A lo que debe aspirar una sociedad civilizada actual es, en el marco del poscolonialismo que trata de subsanar las consecuencias inhumanas de la época colonial y poscolonial, al

establecimiento de condiciones de igualdad y civilidad en las que los pueblos afectados puedan determinar de manera libre sus formas de transculturación. En este marco hay que advertir que las translingualizaciones que se han dado en el transcurso de la historia, aunque caracterizadas por relaciones de opresión e imposición, ya forman parte de las culturas amerindias siendo apropiaciones cognitivas ya establecidas que, además, llevan la impronta de la cultura receptora como puede demostrar un análisis detenido a nivel fonético, morfosintáctico y semántico. Las translingualizaciones al incorporarse en las lenguas receptoras están alteradas y enriquecidas cognitivamente por el sistema de construcciones de la lengua nativa y no son idénticas a los elementos de las lenguas de origen (Zimmermann 2009). Por ello, no se debe confundir el purismo retroactivo, al contrario de sus intenciones, con la revitalización.

La lenguas son entidades en desarrollo y reconstrucción continuos. La revitalización no se debe confundir con un intento de conservación o restauración (tipo monumentos). Esta, como hemos dicho, debe consistir en el fomento del uso, su capacidad creadora. Por consiguiente, la revitalización no es algo inútil y en vano. Es una acción política a un nivel totalmente diferente que la transculturación. Se puede dar revitalización y transculturación al mismo tiempo.

6. ¿QUÉ HACER? TAREAS

6.1 *Ámbito sociolingüístico*

– Nuestros conocimientos de las situaciones locales actuales son altamente superficiales (lo que hacemos son extrapolaciones de pocos casos conocidos; p. ej. México: conocimientos del uso (diferenciado) de sólo 3 pueblos indígenas).

– Para hacer implementaciones concretas necesitamos un saber de la ecología comunicativa en cada localidad (para implementaciones localmente adaptadas). Tomo por cierto un uso diferenciado en dos lenguas por cada localidad. Para conocer este uso necesitamos investigaciones cualitativas de la red comunicativa (las cuantitativas de número de hablantes tomadas de censos no son suficientes). Como primer intento propongo la tipología de escenarios de uso de las lenguas y situaciones comunicativas siguientes:

- comunidades de comunicación de preferencia de lengua indígena: estas son comunidades de alta vitalidad;
- comunidades bilingües, lengua indígena moribunda;
- comunidades vacilantes entre dos lenguas;
- comunidades de preferencia de lengua castellana, pero uso limitado de la lengua indígena;
- comunidades de población mixta (monolingües castellanos y bilingües o monolingües indígenas).

En política lingüística se deben desplegar medidas y programas diferentes según cada tipo de comunidad y escenario.

6.2 *Ámbito didáctico*

- Establecimiento de una didáctica específica de la enseñanza de la lengua indígena y de la española para hablantes de lenguas indígenas.
- Estudios de lingüística contrastiva.
- Elaboración de gramáticas pedagógicas en lenguas indígenas (para maestros, eventualmente para alumnos).
- Elaboración de diccionarios y gramáticas monolingües de lenguas indígenas (¿Por qué? Por que los diccionarios bilingües afectan a la dignidad de la lengua indígena) (adicionalmente se pueden elaborar diccionarios bilingües, destinados al uso del aprendizaje de la lengua castellana).
- Didáctica de manejo de la interculturalidad en el salón de clase, no sólo a nivel de meta educativa.
- Evidentemente, para lograr todo ello hace falta investigaciones de todo tipo concreto en lingüística de cada lengua, del contacto.

6.3 *Ámbito público: Visibilización de las lenguas amerindias*

Por el hecho doble de que las lenguas amerindias siguen hoy en día como lenguas mayoritariamente orales entran en competencia también con la lengua dominante, que es una de cultura escrita en este nivel. La lengua castellana tiene también una presencia visual pública en todos los dominios, sobre todo letreros privados, comerciales y administrativos. El objetivo de letreros e indicaciones no es la lengua sino la indicación de existencia o dirección de agencias, lugares y privados. La selección de una entre varias lenguas como medio de indicación contribuye indirectamente al ocultamiento de la lengua amerindia. Así, en la presencia pública el castellano tiene un monopolio casi total. Es bastante fácil establecer un contrapeso aumentando la visibilidad de las lenguas amerindias por este medio; además tendrá presencia casi natural en el paisaje urbano o rural y con ello será un medio de materialidad sostenible para fomentar el uso, y no requiere de altos recursos. Debe ser también de alta calidad tipográfica creando eventualmente una estética étnica propia. Programas de ayuda extranjera podrían intervenir eficazmente sin meterse en los asuntos interiores de las comunidades. Además sería un factor económico. Claro que se puede imaginar la presencia visual también en los medios masivos. Estando estos en manos privadas no será tan fácil implementarlo. Pero aumentando el grado de letramiento en lengua indoamericana surgirá un día el público que lo requiera y tendrá funciones reales.

7. LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS Y LA RESPONSABILIDAD EXTRANJERA¹⁵

Defiendo la hipótesis de que los países occidentales (Europa y EE.UU.) se han aprovechado de la colonización de América. También España sigue siendo responsable de los pueblos indígenas en sus excolonias, pero no únicamente. Varios países europeos han asumido esta responsabilidad en el pasado.¹⁶ Que yo sepa, España curiosamente no.¹⁷

a) Podría argumentarse superficialmente en contra que los asuntos internos son asunto de los países independientes: heredan las obligaciones al independizarse (como ha dicho Vargas Llosa en su discurso citado arriba).

b) Sin embargo, creo que históricamente hay una *responsabilidad compartida*.

c) Economía actual: algunos economistas se refieren al factor lingüístico (la lengua española y su papel mundial) del producto social bruto de España. Esto se debe al desplazamiento de las lenguas indígenas y a la expansión del castellano que condujo al estatus de lengua internacional y segunda o tercera lengua hablada en el mundo. Además, algunas empresas españolas como Telefónica sacan provecho de esta situación. Y no lo esconden.

d) En el marco de la cooperación internacional (ayuda al desarrollo por convenios internacionales) debe incluirse la cooperación en este sector de revitalización de lenguas indoamericanas. España coopera hasta hoy en proyectos en sí positivos (ediciones facsimilares de gramáticas coloniales, en arqueología, etc.) pero ante la situación de la amenaza de las lenguas indígenas me atrevo a decir que son más pertinentes los de índole lingüística. En fin, no hay ninguna razón para abstenerse de la cooperación en el ámbito de derechos lingüísticos y programas destinados a revitalizar las lenguas hoy en día. Menciono algunos ámbitos de mayor importancia:

e) Investigación lingüística: describir las lenguas y culturas indígenas actuales. Ayudar en la autodescripción.

15. Este capítulo ha sido parte de una ponencia en un encuentro sobre lenguas y culturas amerindias en diciembre de 2010 organizado por el Museo de América en Madrid. El gobierno español se ha propuesto en el marco de un convenio en la cumbre de Estados Iberoamericanos de cooperar en asuntos de lenguas y culturas indígenas. El encuentro tenía la meta de reunir proposiciones de proyectos en este ámbito. A esto se deben las reflexiones en este capítulo.

16. Hay que recordar que otros países sí han cooperado en este sector desde hace decenios, lo que demuestra que es posible: la GTZ alemana desde los años 70 en el Perú, Ecuador, y Guatemala. También USAids. Lo hacen Finlandia y también los Países Bajos. Hubo intentos en 2005 de cooperar en política lingüística por parte de Catalunya en Guatemala pero desgraciadamente no se ha instituido este loable proyecto.

17. Es de esperar que esto cambia. En diciembre de 2010 hubo un seminario para explorar ideas de ayuda lingüística a las lenguas indoamericanas en el Museo de América, convocado por el Ministerio de Cultura de España. Este hecho hace esperar que haya una creciente conciencia acerca de la responsabilidad también en España.

- f) Investigación de didáctica de enseñanza de lenguas indoamericanas a la población nativa.
- g) Ayuda en la financiación.
- h) Formación de profesores, administradores y otros recursos humanos.

8. RESUMEN

Es innegable que las lenguas indoamericanas no tienen valor en el sistema económico mundial ni para hablantes de otras lenguas. Pero esta perspectiva es nefasta, ya que justifica de manera implícita los objetivos y medidas de la colonización del pasado y las perpetua en el presente. No actuar de manera eficaz contra los efectos de una historia que iba en contra de los derechos humanos y derechos lingüísticos significa continuar sacando provecho de la historia. La perspectiva presumiblemente racional de sustituir la lengua desvalorizada es una perspectiva neocolonial, una perspectiva que se vincula con el lingüicismo que sirve para implementar una actitud de menosprecio a cualquier lengua o variedad de lengua según los intereses de los que hablan otra lengua, la dominante. Los valores de lenguas en el mercado actual de lenguas se ven como el resultado de imposiciones y actitudes de discriminación (no valores intrínsecos ni racionalmente justificables). Hay que oponer a esta una perspectiva de funcionalidad interna de las comunidades lingüísticas. Esta funcionalidad implica valores emocionales y reconoce a la lengua como algo fundamental para el bienestar psicológico. De este valor gozan los hablantes de las lenguas dominantes, sin saberlo o sin admitirlo. Una teoría del lenguaje reduccionista sirve a sus intereses políticos, económicos y psicológicos.

Las medidas para iniciar la revitalización de lenguas deben partir de una teoría del lenguaje no reduccionista. La vitalidad de una lengua se observa en su uso, el uso es una faceta de la vitalidad. Por ello hay que fomentar el uso. Pero el uso es también el lugar de otra faceta de la vitalidad, la constante generación y renovación semiótica que hace de la lengua lo que es: un sistema dinámico en constante evolución. Para que se produzca esta, hace falta el uso en las múltiples situaciones de comunicación con múltiples interactuantes de la misma lengua. De haber sido alterado este proceso normal desde fuera cabe intervenir para contrarrestarlo. Debería surgir esta intervención desde adentro de una comunidad; no obstante, mientras que siga la presión de fuera, hay que intervenir también desde fuera en forma de ayuda. Hace falta de una multitud de medidas y hoy no sabemos muy bien cuáles de las medidas aplicadas son aptas y cuáles habrá que inventar. No hay que ocultar que algunas experiencias han sido negativas. Por ello tenemos que intensificar esfuerzos, continuar buscando medidas concretas, analizar buenas prácticas, desplegar campañas ideológicas, instaurar incentivos de lucro e incluso la patrimonialización (obligación de uso en espacios determinados).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción: Crítica social del juicio*. París, Minuit.
- CALVO PÉREZ, Julio (2004): «La vitalidad de las lenguas amerindias en el Cono Sur americano», en Ariadna Lluís i Vidal-Folch y Azucena Palacios Alcaine (eds.): *Lenguas vivas en América Latina*. IV Jornadas Internacionales sobre Indigenismo Americano (AUM)-II Fòrum Amer&Cat de les Llengües Amerindies (ICCI). Madrid-Barcelona, 301-319.
- CDI (2009): *Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE) 2000-2005*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=157&Itemid=65).
- FISCHER, Roger (2008): «Reversing Hispanisation on Rapa Nui (Easter Island)», en Thomas Stolz, Dik Bakker y Rosa Salas Palomo (eds.): *Hispanisation: the Impact of Spanish on the Lexicon and Grammar of the Indigenous Languages of Austronesia and the Americas*. Berlín, Mouton de Gruyter, 149-165.
- FISHMAN, Joshua (1991): *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon/Philadelphia/Adelaide, Multilingual Matters.
- (2001): «Why is it so hard to Save a Threatened Language?», en Joshua A. Fishman (ed.): *Can Threatened Languages be Saved? Reversing Language Shift, Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon/Buffalo/Toronto/Sydney, Multilingual Matters, 1-22.
- GRENOBLE, Leonore A. y Lindsay J. WHALEY (1998): *Endangered Languages: Language Loss and Community Response*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HAMEL, Rainer E. (1994): «Linguistic Rights for Amerindian peoples in Latin América», en Tove Skutnabb-Kangas y Robert Phillipson (eds.) (1994): *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*. Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 289-303.
- HINTON, Leanne y Ken HALE (eds.) (2008): *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Bingley, Emerald (3.^a edición).
- KINDELL, Gloria y M. Paul LEWIS (eds.) (2000): *Assessing Ethnolinguistic Vitality: Theory and Practice*. Selected Papers from the Third International Language Assessment Conference. Sallas, Tx., SIL International.
- KLOSS, Heinz (1969): *Research Possibilities on Group Bilingualism: A Report*. Québec, International Center for Research on Bilingualism.
- LASTRA, Yolanda (2001): «Otomí Language Shift and Some Recent Efforts to Reverse It», en Joshua A. Fishman (ed.): *Can Threatened Languages be Saved? Reversing Language Shift, Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon/Buffalo/Toronto/Sydney, Multilingual Matters, 142-165.
- MIGNOLO, Walter D. (1992): «On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition», en *Comparative Studies in Society and History* 34, 301-330.

- (1995): *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, The University of Michigan Press
- MUFWENE, Salikoko S. y Cécile B. VIGOUROUX (2008): «Colonization, Globalization and Language Vitality in Africa: An Introduction», en Cécile B. Vigouroux y Salikoko S. Mufwene (eds.): *Globalization and Language Vitality: Perspectives from Africa*. Nueva York, Continuum, 1-31.
- MUÑOZ CRUZ, Héctor (2007): «Ley de Derechos Lingüísticos en México 2003. ¿Nueva generación de políticas de lenguas indoamericanas?», en Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler García (eds.): *La romanía en interacción: entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 649-674.
- ORTIZ, Fernando ([1940] 1987): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana. 2.^a ed. Caracas 1987.
- PELLICER, Dora, Bárbara CIFUENTES y Carmen HERRERA (2006): «Legislating diversity in twenty-first century Mexico», en Margarita Hidalgo (ed.): *Mexican Indigenous Languages at the Dawn of the Twenty-First Century*. Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 127-166.
- PHILLIPSON, Robert, Mart RANNUT y Tove SKUTNABB-KANGAS (1994): «Introduction», en Tove Skutnabb-Kangas y Robert Phillipson (eds.) (1994): *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*. Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 1-22.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove y Robert PHILLIPSON (eds.) (1994): *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*. Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter.
- ZIMMERMANN, Klaus (1991): «“Babel” wieder lesen und die Vielfalt der Sprachen fördern», en *Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz* 28, 289-301.
- (1993a): «Teoría del lenguaje y defensa de los idiomas amerindios», en Muñoz Cruz, Héctor/Podestá Siri, Rossana (eds.): *Contextos étnicos del lenguaje. Aportes en educación y etnodiversidad*. Oaxaca, Universidad Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca/ Instituto de Investigaciones Sociológicas, 38-52.
- (1993b): «Lenguaje, racionalidad y aculturación: consideraciones acerca de la ética de aculturación en Luis Villoro», en *Estudios de Lingüística Aplicada* 11 (Heft 18), 73-94 [y en Mariana Arjona, Juan López Chávez y Araceli Enríquez Ovando (eds.): *Actas del X Congreso Internacional de la ALFAL, Veracruz, México, del 11 al 16 de abril de 1993*. México, UNAM 1996, 891-899].
- (1995): «Formas de agresión y defensa en el conflicto de las lenguas española y portuguesa con las lenguas amerindias», en Magnus Mörner y Mona Rosendahl (eds.): *Threatened Peoples and Environments in the Americas. Proceedings of the 48th International Congress of Americanists, Stockholm/Uppsala July 4-9, 1994*. Vol. 1, Stockholm, Stockholm University/Institute of Latin American Studies, 67-87.
- (1995-1996): «La “modernización” de las lenguas amerindias como estrategia de supervivencia», en Martin Lienhard y Juan Rigoli (eds.): *Cultures marginales et*

- modernisation en Amérique latine*, Actas del simposio internacional de Monte Verità (Ascona, Suiza) 8-12 de mayo de 1995 (= *Société Suisse des Américanistes, Bulletin* 59-60, 189-196 [Genève, Musée d'Ethnographie]).
- ZIMMERMANN, Klaus (1997a): «Modos de interculturalidad en la educación bilingüe. Reflexiones acerca del caso de Guatemala», en *Revista Iberoamericana de Educación* 13, 113-127 [Madrid, OEI].
- (1997b): «Planificación de la identidad étnico-cultural y educación bilingüe para los amerindios», en Julio Calvo Pérez y Juan C. Godenzzi (eds.): *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 31-52.
- (1999): *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*. Frankfurt am Main, Vervuert/Madrid, Iberoamericana.
- (2001): «Interculturalidad y contacto de lenguas: condiciones de la influencia mutua de las lenguas amerindias con el español», en Thomas Stolz y Klaus Zimmermann (eds.): *Lo propio y lo ajeno en las lenguas austronésicas y amerindias. Procesos interculturales en el contacto de lenguas indígenas con el español en el Pacífico e Hispanoamérica*. Frankfurt am Main, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 19-40.
- (2002a): «Situação demográfica, condições sociais e tipos de educação bilingüe intercultural», en Ana Suelly Cabral Arruda Câmara y Aryon Rodrigues Dall'Igna (eds.): *Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática e história. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*. Tomo 2, Belém, Editora Universitária EDUFPA, 292-303.
- (2002b): «La amenaza de la lengua guaraní, planificación lingüística y purismo en Paraguay», en *Thule: Rivista italiana di studi americanistici* 12/13, 175-205.
- (2003a): «Fremdeinflüsse, Sprachpurismus und Sprachplanung in amerindischen Sprachen (am Beispiel des Otomí und des Guaraní)», en Joseph Brincat, Winfried Boeder y Thomas Stolz (eds.): *Purism in minor languages, endangered languages, regional languages, mixed languages*. Bochum, Universitätsverlag Dr. Brockmeyer, 315-347.
- (2003b): «Posibilidades de intervención para fomentar el uso de las lenguas indígenas», en Roberto Zariquiey (ed.): *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*. Lima, PUCP, 101.
- (2004): «Ecología lingüística y planificación lingüística», en Ariadna Lluís i Vidal-Folch y Azucena Palacios (eds.): *Lenguas vivas en América Latina/Llengües vives a l'Amèrica Llatina*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 93-109 [Amer&Cat 11].
- (2005): «Interculturalidad pedagógica en contextos transculturales», en Gabriela Dalla-Corte Caballero y Ariadna Lluís i Vidal-Folch (eds.): *Lenguas amerindias: políticas de promoción y pervivencia. Actas del III Fórum Amer&Cat de Lenguas Ame-*

- rindias. Barcelona, Casa Amèrica Catalunya/Agencia Catalana de Cooperació al Desenvolupament, 141-153 [Amer&Cat 14].
- (2006): «El problema del purismo en la modernización lingüística de lenguas amerindias», en Roland Terborg y Laura García Landa (eds.): *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*. Vol. 2, México, CELE/UNAM, 501-524.
 - (2008a): «Política lingüística e identidad: una visión constructivista», en Kirsten Süselbeck, Ulrike Mühlischlegel y Peter Masson (eds.): *Lengua, nación e identidad: La regulación del plurilingüismo en España y América Latina*. Frankfurt am Main, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 21-42.
 - (2008b): «La invención de la norma y del estándar para limitar la variación lingüística y su cuestionamiento actual en términos de pluricentrismo (Mundo Hispánico)», en Jürgen Erfurt y Gabriele Budach (eds.): *Standardisation et déstandardisation. Estandarización y desestandarización. Le français et l'espagnol au XX^e siècle. El francés y el español en el siglo XX*. Frankfurt am Main, Lang, 187-207.
 - (2009): «El purismo como intento de contrarrestar la translingualización: ¿Hacia qué punto es posible?», en Montserrat Veyrat Rigat y Enrique Serra Alegre (eds.): *La lingüística como reto epistemológico y como acción social: Estudios dedicados al Profesor Ángel López García con ocasión de su sexagésimo aniversario*. Vol. 2, Madrid, Arco/ Libros, 991-1002.

Fecha de encargo: 01-09-2010

Fecha de recepción: 16-07-2011

Comentario de Rebeca Barriga Villanueva

<rbarriga@colmex.mx>

El Colegio de México

Analizar la política lingüística de México es entrar en terrenos de controversia en donde el campo semántico de las ambigüedades y dicotomías se multiplica: enmascaramientos de la realidad y enfrentamientos con ella, escepticismo y confianza, discurso y acción. La revitalización de las lenguas originarias, parte medular de estas políticas, no se escapa a sus rasgos distintivos y difícilmente puede verse desde una sola perspectiva como lo comprueba Klaus Zimmermann en este artículo, donde a un tiempo que describe un panorama sombrío y de fracaso, paradójicamente deja entrever intersticios de esperanza. En efecto, de la misma dificultad que él encuentra en ofrecer algo novedoso entre lo ya dicho y lo ya sabido, surgen una serie de ideas que remontan el mero ámbito académico y gubernamental para anclarse en los hablantes como actores centrales de una plausible reconstitución de sus lenguas y con ellas de su reidentificación.

Resulta muy interesante profundizar en el sentido y función del prefijo *re* pues nos da un marco de entrada amplio para comprender a fondo el significado de la revitalización. *Re* significa, intensificar, renombrar, reconstruir, pero también significa hacer un movimiento hacia atrás, rechazar, retroceder para volver a dar vida y dinamismo a algo. Para Zimmermann revitalización es sinónimo de uso; una renovación semiótica que abarca todos los escenarios de la vida personal y social de los hablantes. De tal manera que para revitalizar las lenguas originarias habría que reconstruir muchos ámbitos de vitalidad perdida y habría que transformar también las políticas lingüísticas que no han podido pasar del discurso mistificador a la acción concreta.

En su exhaustivo itinerario, una especie del estado de la cuestión del problema indígena mexicano, muy similar al de las lenguas minoritarias de América Latina, Zimmermann selecciona una sexteta de aspectos imbricados entre sí para reflexionar y buscar la causa-raíz de la alarmante situación de las lenguas de México, que al parecer siguen una inconfundible ruta hacia al lingüicismo. En lo que sigue, tejeré el hilo de las reflexiones de Zimmermann, con las mías propias, entresacando los hilos más novedosos y sobresalientes de este complejo entramado.

Empieza Zimmermann su trayecto con el surgimiento de las leyes y los derechos lingüísticos que desde su surgimiento se han ido quedando varados a la vera de un discurso engañoso que reproduce viejas políticas colonialistas y discriminatorias en nuevas palabras que difícilmente se plasman en acciones efectivas y transformadoras de toda una ideología subyacente. En México, el artículo 2° de la constitución, reformado en 2001 es una muestra incuestionable de ello: «La nación mexicana *es única e indivisible*. La nación

mexicana *tiene una composición pluricultural* sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual [...]» (*Diario Oficial de la Federación*, 2001. Las cursivas son mías). A todas luces hay una violación elemental al derecho de la diversidad y de la identidad, una nación única no da cabida a la pluriculturalidad. En una nación única no tienen cabida los otros que amenazan la unidad. Si la pluriculturalidad no se asume, no hay revitalización posible porque las lenguas no tienen espacios reales de desarrollo, se encuentran asfixiadas por la lengua dominante que atenta contra su vitalidad ocupando los espacios pertinentes para el desarrollo económico, social y cultural del país.

En cuanto a las lenguas amenazadas en México, señala Zimmermann una grave imposibilidad: el conocimiento de su número real y aunado a esta gran carencia, el desconocimiento de la verdadera situación sociolingüística de sus hablantes. Los censos son el primer factor de incertidumbre. El moderno índice de reemplazo etnolingüístico (URE) con sus nuevos gradientes sólo ha venido a refrendar cálculos que antes habían ofrecido otros estudiosos; pero una y otra mediciones padecen del mismo mal: no son capaces de revelar con veracidad la dinámica de extinción que llevan en sí mismas las lenguas; y no lo pueden revelar porque se entrecruzan con otros dos problemas cruciales: la magnitud de las diferencias que supone la gran diversidad lingüística mexicana y las distintas actitudes de los hablantes hacia sus lenguas. Hasta qué punto el orgullo étnico o la deslealtad lingüística propiciada por políticas ancestrales son los que hablan en las encuestas; hasta qué punto solapan la realidad por el temor, la conveniencia o la necesidad de pertenecer. Precisamente, de esta situación se desprende otra en total desatención, el bilingüismo, que se ha venido manejando con una gran laxitud, como si se tratara de un fenómeno paralelo y único en el mosaico de situaciones mexicanas y no de una multifacética realidad que campea entre bilingüismos incipientes, sustractivos, funcionales, aditivos o de transición a un peculiar monolingüismo en español. Si no se ha podido lograr una tipología consistente de bilingüismo, menos aún se han podido descubrir los contextos de diglosia que añade un ingrediente más a la problemática sociolingüística. Es un hecho que el problema trasciende las meras cifras –al fin números– para caer en el problema de las actitudes, partes intrínsecas y prácticamente inasibles de la naturaleza humana. Ciertamente la situación ha conducido a los indígenas a solapar su propia realidad y obviar consciente o inconscientemente la pérdida de sus lenguas maternas; sin comprender tal vez, que su pérdida acarrea consigo otra irreversible, la de la identidad, imprescindible para fortalecer procesos cognitivos relacionados con la afectividad, la creatividad y la autoestima que se ven truncados en momentos cruciales de adquisición, desarrollo y socialización del lenguaje.

Cierra Zimmermann su espinoso trayecto de denuncia con el álgido tema de la economía, quizá la fuente primigenia donde emana el problema de las lenguas originarias y de sus hablantes, que se reduce a factores monetarios de poder, dominio y de productividad en el mercado internacional. Para la economía mundial la vida de las lenguas originarias es irrelevante porque no aporta, en términos capitalistas, insumos valiosos de crecimiento.

La colonización del pasado se ha venido fortaleciendo y consolidando con el tiempo con las estrategias occidentales que han obtenido beneficios y ventajas del desplazamiento de las lenguas originarias, promoviendo la hegemonía de las lenguas mayoritarias. La idea del prestigio lingüístico es tan fuerte que ha ido penetrando paulatinamente la mentalidad indígena hasta llevarla a convicciones absurdas: para qué propiciar que sus hijos hablen una lengua que no los va a hacer visibles en una sociedad de consumo; para qué declararse indígena, maya, zapoteco o purépecha si esto los va a marcar, estigmatizar o simplemente aislar de la sociedad mayoritaria que tiene acceso a bienes materiales y de confort.

Paradójicamente, de esta desoladora denuncia que hace Zimmerman se entreven posibles salidas que él mismo apunala y que de hecho, ya se están atendiendo con menor o mayor eficacia y consistencia. Vías esperanzadoras que no buscan soluciones utópicas sino la realización de tareas enraizadas en una ética social y verdaderamente intercultural y en una planificación sistemática basada primordialmente en el uso de las lenguas originarias en múltiples situaciones comunicativas en donde interactúan con la cultura mayoritaria. Tareas pendientes que *de facto* ya se han realizado aisladamente con cierto éxito en tres ámbitos: el sociolingüístico, el didáctico y el público. El primero, para Zimmermann, debería partir de una caracterización de los múltiples escenarios lingüísticos que se dan en México; asumir de entrada que lo local es el único punto de partida viable para entender con claridad una realidad diversa y por ende diferente, no en lo lingüístico sólo sino en lo cultural y en lo ideológico. Sobregeneralizar los fenómenos a todas las culturas indígenas ha sido un error lamentable que ha provocado confusiones que impiden llegar al meollo del problema indígena. En el segundo ámbito, la mira está puesta en la elaboración de didácticas especialmente diseñadas para la enseñanza de las lenguas indígenas y del español para hablantes de lenguas indígenas. Estudios contrastivos, elaboración de gramáticas y de diccionarios, ya bilingües ya monolingües y la proliferación del estudio de las lenguas en contacto. Este ámbito en términos de la revitalización es el menos endeudado con la realidad indígena. No así el de la educación intercultural, tarea vacía de contenido semántico real en las escuelas que se identifican bajo ese rubro. Es en el ámbito público donde nuestro autor toca uno de los puntos clave para la revitalización: la urgencia del fortalecimiento de la lengua escrita, como la condición *sine qua non* para conferir una mayor visibilidad a estas lenguas. Pero ello lleva a otros problemas que, hoy por hoy, se debaten en polémicas académicas que peligrosamente pueden dejar de nueva cuenta fuera la voz indígena: normalización, estandarización, purismo, vinculadas con cuestiones de prestigio que a su vez inciden en actitudes de extrema complejidad: ¿cómo poner a los hablantes a la altura del progreso científico sin volver a imponerle parámetros ajenos a su propia manera de ver la realidad circundante?, ¿se respeta o no su autodeterminación?, ¿qué costo representa imponer saberes y terminología científica en términos de integración y participación? De acuerdo con Zimmermann, tendría que distinguirse entre la transculturación bajo condiciones de igualdad y la transculturación en condiciones de imposición. Empero, la débil línea divisoria entre ambas es la que no se ha podido remontar; tampoco considero

del todo seguro el camino de la intervención «desde fuera en forma de ayuda». ¿Es lícita la patrimonialización si por definición viola el derecho legítimo de decidir?

Entre líneas y a lo largo de todo su trabajo, Zimmermann incita sutilmente a una reflexión constante alrededor de otros caminos posibles que lleven al indígena a la revitalización de sus lenguas, como autores principales de las decisiones. Aunque estas vías no dejan de llevar en sí mismas un alto riesgo de peligrosidad, ofrecen una revitalización genuina emergida del liderazgo indígena y no de la imposición occidental. Por ejemplo surge la idea de rescatar el significado profundo de la migración, fenómeno mundial que se ha agudizado por la búsqueda de oportunidades de bienestar. Sin duda, es un factor evidente de desarraigo y de pérdida de identidad, pero también es germen del redescubrimiento del valor de la lengua y de las tradiciones. Están ahí los testimonios de los migrantes, donde el enfrentamiento con nuevas realidades hostiles logran una fuerza cohesiva que antes estaba endeble y fracturada en sus comunidades de origen. La migración acelera los procesos de reflexividad (Muñoz Cruz 2008). Hay en las nuevas comunidades surgidas de esta peculiar situación, una *sui generis* planificación de identidades, para seguir el término que Zimmermann nos aporta, que provoca la funcionalidad de la lengua y el rescate de los valores emocionales y psicológicos que conlleva. En la lejanía de la comunidad de origen puede despertar la gran resiliencia indígena y aprovechar los recursos que da el contacto de lenguas a la vez que resignifica el valor de la propia lengua (Muñoz Cruz 2006)

Se antoja pensar que la revolución cibernética y las llamadas TIC abren amplias avenidas de resarcimiento y redescubrimiento de potenciales revitalizaciones. El simple hecho de trascender las barreras del tiempo y del espacio sugiere un sinfín de nuevas posibilidades de construir conocimiento y de allegarse información relevante. La escritura, piedra de toque para las culturas originarias, está a la mano de los hablantes merced al uso de los teléfonos celulares, computadoras y sobre todo la Internet. Sorpresivamente, a partir de su conocimiento del español, inventan sus propias reglas de escritura que les permite tener un contacto menos rígido con la lengua materna; desde luego que no es una escritura canónica y regida por prescripciones ortográficas y de puntuación, pero sí es una forma de apropiarse de la comunicación y acercarse al conocimiento metalingüístico de su lengua, proponiendo pautas entonativas y de segmentación a partir de su propia conciencia fonológica. Las TIC son, sin duda, catalizadores idóneos en el proceso de adquisición de la escritura (Salgado y Villavicencio 2011), pero también son una forma de poner en la mediáfera culturas, sentires, lenguas, y visiones del mundo que cobijan las culturas y lenguas de México.

La autodenominación de las lenguas originarias es otro incipiente camino de exploración para la revitalización. A raíz del nacimiento del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas y de su propuesta de catalogación de las lenguas mexicanas, surgió la necesidad de nombrar a las lenguas a partir de denominaciones que sus hablantes proponían, cuyas formaciones sí responden a la morfología y semántica de sus lenguas. Llamarse con los mecanismos propios de la lengua es una forma de apropiarse de la identidad que la conforma.

En fin, quedan por explorar muchas más formas realistas que ayuden a la revitalización de las lenguas indígenas mexicanas, pero las mejores son las que emerjan del propio sentir indígena. Para transformar Babel en Pentecostés hay que revertir el proceso y ceder el liderazgo al indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Diario oficial de la Federación 2001. México, Gobierno Federal de la Nación.

MUÑOZ CRUZ, Héctor (2006): «Inmigración de indígenas a Estados Unidos. El dilema entre la americanización y la etnodiversidad», en Héctor Muñoz Cruz (coord.): *Lenguas y educación en fenómenos multiculturales*. Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Pedagógica, pp. 113-147.

— (2008): *Reflexividad sociolingüística de hablantes de lenguas indígenas. Concepciones y cambio sociocultural*. México, El Colegio de México. Tesis de doctorado.

SALGADO ANDRADE, Eva y Frida VILLAVICENCIO ZARZA (2011): *Materiales multimedia en contextos de diversidad lingüística y cultural*. México, CIESAS, Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco.

Comentario de Juan C. Godenzzi

<juan.carlos.godenzzi@umontreal.ca>

Université de Montréal

Klaus Zimmermann comienza su artículo manifestando que «no es fácil decir hoy en día algo nuevo sobre revitalización de lenguas amenazadas», pues ya se ha escrito mucho sobre eso, pero se arriesga de todos modos a plantear algunos puntos críticos que me parecen relevantes. Tomo tres de esos puntos para hacer mis comentarios: el concepto de revitalización lingüística; las designaciones referidas a las lenguas ancestrales de América; los nuevos dispositivos jurídicos mexicanos.

En cuanto a la *revitalización lingüística*, Zimmermann asocia este concepto con el de lengua materna y el de derechos lingüísticos. Haciendo una evocación de la *Heimatsprache* de Humboldt, la *lengua materna* aparece como la «lengua del ambiente conocido y lleno de afectos positivos»; y, sobre la base de los planteamientos de Skutnabb-Kangas y Phillipson, los *derechos lingüísticos* se perfilan no como un simple rescate de lenguas moribundas, sino como el derecho de los seres humanos a hablar y escribir las lenguas que quieran, pero sabiendo que el problema en realidad es el de la posibilidad de hablar y escribir cada individuo en su lengua materna. Como sugiere el autor, los derechos lingüísticos son en buena cuenta el derecho a hablar y desarrollar aquella lengua materna que se encuentra en situación de subordinación y en peligro de desaparición. De ahí, pues, que para Zimmermann la revitalización lingüística tenga que ver con «una revigorización o revitalización del uso de las lenguas y una ampliación de sus dominios de uso», así como con «cambios de estructuras» y una «concienciación de los hablantes» para que no renuncien a usar su lengua. En suma, la revitalización lingüística aparece orientada exclusivamente a las lenguas minorizadas, como es el caso de las lenguas amerindias. Ahora bien, me pregunto si no sería más productivo ampliar el concepto de revitalización lingüística de manera que alcance a todas las lenguas del mundo, considerando las relaciones que se establecen entre las lenguas de poder y las subordinadas, entre las homogeneizadas y las heterogéneas. Deleuze y Guattari (1980: 130, 132) señalan que una lengua no es mundialmente mayor sin haber sido trabajada por muchas minorías, con procedimientos de variación muy diversos, tal y como se da, por ejemplo, en el inglés norteamericano: los norteamericanos no oponen el *black* al *english*, sino que con el americano que es su propia lengua hacen un *black english*. En la práctica lingüística latinoamericana, lo que se encuentra no es un castellano normatizado opuesto a lo ancestral americano, sino una multitud de singularidades en la manera de, por ejemplo, mayizar, o quechuizar, o guaranizar el castellano. Una lengua mayor fuertemente normatizada queda prisionera de sus constreñimientos; y necesita ser revitalizada con la fuerza libre y creativa de las lenguas minoritarias, que son

las que expresan las intensidades y tendencias del colectivo terráqueo. Esta realidad, de interés para la investigación científica, plantea también nuevos desafíos para la política lingüística: no se trata ya de planificar para que todas las lenguas del mundo lleguen a ser mayoritarias (estado de dominación), sino más bien de planificar la transformación de las relaciones entre hablantes y entre lenguas, de manera que una lengua «mayor» llegue a ver «menor» (estado de emancipación y autonomía; potencialidad de llegar a ser algo nuevo). Una lengua mayoritaria presupone una situación de dominación. Cuestionar la relación entre lenguas mayores y menores es cuestionar las relaciones de poder que se han instaurado entre humanos, y entre humanos y no humanos. Planteo, en suma, que una política del lenguaje debiera ser parte integrante de una ecología política, entendiendo por ésta una nueva y buena forma de componer un mundo común (Latour 2004: 18). Desde esta perspectiva, pues, la revitalización lingüística no sería un asunto que atañe a las lenguas en peligro, sino a las relaciones de fuerza de los grupos de hablantes y al flujo constante que circula entre todas las lenguas.

En cuanto a la manera de referirse a las lenguas ancestrales de América, Zimmermann cuestiona designaciones como la de «lengua indígena», puesto que revela el punto de vista del colonizador que discrimina entre un nosotros *versus* los otros, basado en relaciones de subordinación al nosotros. Como señala el autor, desde una mirada neutral y no colonizadora, Humboldt las denomina simplemente «lenguas americanas». Zimmermann dice que «un término no déctico y no colonial sería el utilizado hoy en día, el de lenguas amerindias o lenguas indoamericanas». Sin embargo, esas denominaciones siguen utilizando el término de *indio* (amer-*india*; indo-americana). Algunas denominaciones menos cargadas de valoraciones colonialistas serían «lenguas ancestrales americanas», o «lenguas originarias americanas», o sencillamente, como lo sugiere el autor, el nombre de cada una de ellas: lengua maya, lengua quechua, lengua guaraní, etc., tal y como se suele hacer en Europa (lengua española, lengua francesa, lengua alemana, etc.).

En lo concerniente al caso particular de México, Zimmermann señala que, luego de haber estado en la retaguardia de la política lingüística en relación con las lenguas ancestrales americanas, ese país ha promulgado una ley de derechos lingüísticos en 2003 y, al menos en el nivel legal, se ha puesto a la vanguardia en Iberoamérica. Sin embargo, el autor también expresa su desconfianza en que tales disposiciones sean realmente efectivas, pues con mucha frecuencia esos gestos simbólicos constituyen un mero «saludo a la bandera», la coartada perfecta para no hacer nada significativo para cambiar la situación de los pueblos ancestrales de América. Es usual que el estado recupere movimientos y luchas para luego neutralizarlo y debilitar su fuerza creativa. De ahí que una política lingüística efectiva necesita el soporte del Estado, pero sobre todo debe hacerse en lucha contra él.

Para concluir diré que este texto motivador de Zimmermann invita a seguir repensando tanto la problemática de las lenguas, vinculándola con las relaciones de poder de sus hablantes, como la problemática de la política y planificación lingüística, imaginándola desde una reconceptualización de la revitalización de las lenguas, ya no basada en una

diglosia o fragmentación entre lengua mayor y lengua menor, sino en un flujo creativo de todas las lenguas, en la perspectiva de construir, en términos de Deleuze, «una conciencia minoritaria universal». Una política y planificación lingüística será así parte integrante de una ecología política capaz de planificar la vida y la interactividad entre todos los actores del mundo.

REFERENCIAS

- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1980): *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. París, Minuit.
- LATOUR, Bruno (2004): *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. París, La Découverte.

Comentario de Frida Villavicencio Zarza

<frida@ciesas.edu.mx>

CIESAS D.F.

Fiel a su postura de que la duda es una de las orientaciones básicas de la ciencia y que, por lo tanto, es válido cuestionar la viabilidad de lo que se ha propuesto en materia de praxis en el campo de las políticas lingüísticas, en este artículo Klaus Zimmermann nos ofrece una reflexión amplia sobre algunos de los aspectos de la revitalización y los derechos lingüísticos en América Latina y, específicamente, en México que han merecido su atención en los últimos tiempos. Inserto en un contexto mundial y continental que reconoce de manera positiva la diversidad lingüística, a partir del último tercio del siglo pasado, México ha venido concretando una serie de acciones en pro de los derechos lingüísticos. Sin embargo, los datos oficiales más recientes permiten ver una tendencia general de decremento en el uso de las lenguas indígenas, hecho que hace temer su inexorable extinción.

Para explicar esta aparente contradicción Zimmermann examina una serie de fenómenos que considera fundamental para entender las causas del desplazamiento o sustitución de las lenguas indígenas. Subraya la necesidad de contar con un conocimiento más preciso del fenómeno diglósico que se observa en cada pueblo. Hasta ahora, las políticas lingüísticas han puesto énfasis en las medidas gubernamentales; sin embargo, subraya Zimmermann, hace falta impulsar acciones en las que se suele poner poca o nula atención: la imperiosa necesidad de fomentar el uso de estas lenguas, la obligación de garantizar la condición social de su existencia y el imperativo de cambiar la percepción y la actitud que la sociedad mayoritaria tiene hacia ellas y sus hablantes.

Uno de los aciertos más significativos del artículo es, a mi juicio, el énfasis que el autor pone en recordar el carácter social del lenguaje; una lengua vive en tanto es usada por una comunidad que la tiene como medio de comunicación cotidiana y la entiende como parte de su identidad. Es este reconocimiento lo que lleva a Zimmermann a colocar en el centro de la discusión sobre la relativización de las lenguas amenazadas el papel central que desempeña la promoción del uso de una lengua en cualquier acción que se desarrolle en pro de la misma. En el ámbito de la planificación lingüística, junto con la normalización (*status planning*) que favorece su reducción a leyes, y la normativización (*corpus planning*) que favorece las actividades orientadas hacia la estructura de las lenguas, Zimmermann propone incluir una tercera acción dirigida específicamente al uso. Este modelo tripartito reconoce el carácter interaccional y comunicativo del lenguaje; revitalizar –insiste el autor– significa fomentar el uso de una lengua, y este proceso conlleva un esfuerzo de modernización.

En el ámbito de los derechos lingüísticos, el reconocimiento del derecho que cada individuo tiene de hablar su lengua materna debe ir a la par de una acción que garantice la condición social de existencia de tal lengua; por lo tanto, se deben tomar medidas que promuevan el uso de las lenguas indígenas en entidades sociales. Una campaña efectiva en este campo deberá contemplar dos aspectos: por un lado, incluir en el currículo escolar la reflexión sobre estos temas ya que son los niños y adolescentes quienes constituyen el sector de la población más sensible a los cambios. Por otro lado, impulsar una legislación que sancione el lingüicismo, es decir, la discriminación por motivos lingüísticos.

El texto toca muchos otros temas y resume buena parte de las propuestas realizadas por Zimmerman a lo largo de un fructífero andar en los caminos de la teoría y la praxis. Tratándose de un problema tan complejo, sería muy interesante que el autor ofreciera una jerarquización más fina de los aspectos que giran en torno a las políticas lingüísticas actuales en Hispanoamérica en general y de México en particular ya que, como muestra en el texto, éstos son muchos y de muy diversa índole. Si bien todos ellos juegan un papel importante en el fenómeno, la relevancia que cada uno de ellos cobra en un determinado contexto es diferente.

Llegados a este punto, resulta muy sugerente una propuesta analítica que plantea considerar aspectos del fenómeno que pocas veces son tomados en cuenta. Esta propuesta se hace más interesante cuando el autor, además, muestra la dinámica de los fenómenos que tienen lugar en la pérdida de una lengua o, en su caso, en la revitalización de la misma. Por ejemplo, el dilema que plantea el contrapunto que genera el carácter individual de los derechos lingüísticos y el carácter social del lenguaje; en los últimos tiempos, observa el autor, esto ha llevado a postular los derechos lingüísticos como derechos colectivos. Cuando consideramos los derechos humanos y lingüísticos, no deja de tener importancia una reflexión sobre los aspectos éticos que el reconocimiento de tales derechos plantea para la vida y la identidad, la integridad, la libertad y el bienestar de las personas y grupos comunitarios que hablan una lengua indígena (Villavicencio en pr.), en especial cuando se reconoce que el criterio de racionalidad se encuentra en la base de muchas políticas lingüísticas y promueve la toma de decisiones no libres por parte de los hablantes.

Por otra parte, sería muy interesante que esta perspectiva dinámica se mantuviera explícita a lo largo de todo el texto. Reconocer que una lengua vive en el uso que de ella hacen sus hablantes implica reconocer el contexto en el que dichos hablantes actúan, es decir, las condiciones sociales, económicas y políticas que posibilitan o impiden, rigen o se desentienden de una lengua. Si bien, es posible hablar de una tendencia general según la cual, a lo largo de la historia, en México se han promovido políticas lingüísticas que han trabajado a favor de «la creación de ámbitos o espacios comunicativos que desfavorecen el uso de las lenguas maternas autóctonas» sería importante matizar tal aseveración con el fin de prevenir lecturas simplificadoras. Las políticas que permitieron históricamente el establecimiento del español como lengua hegemónica en el territorio que hoy ocupa México son diversas, los estudios específicos muestran las múltiples aristas que el fenómeno

ha tenido en distintos momentos y en distintas lenguas.¹ Afirmar que la situación de las lenguas indígenas no ha cambiado desde el descubrimiento hasta nuestros días y que los movimientos sociales como las independencias latinoamericanas o la Revolución Mexicana no han variado «en nada» dicha situación puede resultar poco útil para entender el fenómeno.

Una de las propuestas más sugerentes que Zimmermann realiza es abogar por la pertinencia de considerar no sólo una perspectiva externa sino también una perspectiva interna del fenómeno. Esto tiene repercusión en el reconocimiento del papel activo que desempeñan los hablantes en la pérdida o revitalización de una lengua; atender especialmente el punto de vista interno, aduce el autor, nos permite comprender por qué los hablantes adoptan una actitud que desfavorece el uso de su lengua y no ven como pérdida la desaparición de su lengua. Es aquí donde una reflexión dialéctica puede ayudar a mostrar los fenómenos en toda su complejidad; por una parte, la determinación de lo que cuenta como interno o externo es relativa y varía según el contexto; por otra parte, no todos los que se consideran internos (o externos) presentan las mismas actitudes ni actúan en la misma dirección.

El reconocimiento de una perspectiva externa contrapuesta a una perspectiva interna también repercute en la construcción del otro, acción que pasa por el lenguaje, como agudamente lo reconoce el autor. Dar nombre a los distintos fenómenos y procesos sociales que conforman el universo –real o imaginario– implica reconocer que éstos existen para el que lo nombra (Lyons 1980: cap. 7), por lo tanto, el acto de nombrar no es intrascendente, cuando se nombra un grupo social, este acto supone su reconocimiento. Si bien la denominación de la población originaria ha corrido a cargo de los «externos», a partir del último tercio del siglo XX empezamos a presenciar una serie de esfuerzos de autodenominación.² Estos actos realizados «desde dentro» son ejecutados por un tipo de actor que empieza a desempeñar un papel cada vez más importante y visible, el profesionista nativo. Con una creciente presencia en los distintos ámbitos desde los cuales se legitiman las denominaciones y se determinan las políticas lingüísticas, este actor muestra la necesidad de explorar herramientas conceptuales que permitan describir y entender las múltiples aristas del fenómeno y los diversos papeles que puede desempeñar un mismo actor según el contexto en el que obre: ni todos los externos son colonizadores, ni todos los internos son reivindicadores.

1. Una interesante recopilación de artículos que tocan los diversos periodos históricos de México se puede encontrar en la recientemente aparecida *Historia Sociolingüística de México* (Barriga y Martín 2010).
2. Un análisis de las distintas denominaciones y autodenominaciones que se han propuesto para el pueblo y la lengua purépecha a lo largo de cinco siglos como una decisión política que pone de manifiesto la lucha de poder que se da entre las distintas fracciones que integran un complejo mapa de actores puede consultarse en Villavicencio (2007).

Sabemos que la lengua es un hecho social que trasciende al individuo; sin embargo, no es exterior a él, sino interindividual. Una lengua no está hecha, se hace continuamente mediante la actividad concreta de sus hablantes; es en el habla de cada individuo que la lengua vive, y este hablar es un acto determinado por el uso. En este sentido, el individuo crea el hecho social mediante su participación en él (Coseriu 1978: Cap. 2). El proceso de desplazamiento o revitalización es una acción colectiva aunque está constituido por comportamientos individuales. Las políticas lingüísticas que pretendan fortalecer una lengua deben partir del entendimiento de este carácter peculiar del lenguaje para emprender acciones que garanticen no sólo el derecho de un individuo de emplear su lengua materna sino también que garanticen y promuevan las condiciones sociales, políticas y económicas que permitirán a estos individuos seguir usando este patrimonio colectivo.

Por último, al reflexionar sobre las políticas lingüísticas entendidas como acciones voluntarias de los individuos y los pueblos sobre sus prácticas de lenguaje (Auroux 2009:138), no estaría de más considerar la pertinencia de extender el campo para incluir aquellas prácticas emanadas no sólo del sector gubernamental, sino también aquellas otras que son generadas desde otros lugares institucionales; me refiero, concretamente, a los medios de comunicación. La creciente presencia de las lenguas originarias en este ámbito es producto de múltiples fuerzas: el acatamiento de las disposiciones gubernamentales dictadas en el último cuarto de siglo, la presión de algunos hablantes con poder social y político suficiente para hacerse escuchar, el descubrimiento de un nuevo nicho cultural factible de ser apropiado y comercializado. Nuevamente, dar cuenta de las estrechas relaciones de poder que se tejen entre las cúpulas públicas y privadas, internas y externas, desde donde se generan las acciones prácticas, reclama instrumentos teóricos y metodológicos acordes a la complejidad de los fenómenos que estamos viviendo.

En resumen, a lo largo de todo el artículo, Zimmermann toca problemas no fáciles de conceptualizar y mucho menos de resolver: pérdida de lengua, desplazamiento, sustitución, diglosia, revitalización, derechos, planificación, políticas lingüísticas, transculturación, para las cuales ofrece alternativas teóricas y prácticas. Se trata de un texto de madurez que resume buena parte de su andar por el campo, sugerente y provocativo ante el cual el lector no puede quedar indiferente.

REFERENCIAS

- AUROUX, Sylvain (2009): «Instrumentos lingüísticos y políticas lingüísticas: la construcción del francés», *Revista argentina de historiografía lingüística*, I, 2, 137-149. Disponible en <[http://www.rahl.com.ar/Revistas/II%20-%202009/auroux-RAHL-\(2\)2009.pdf](http://www.rahl.com.ar/Revistas/II%20-%202009/auroux-RAHL-(2)2009.pdf)>. Consulta: julio 21, 2011.
- BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca y Pedro MARTÍN BUTRAGUEÑO (coords.) (2010): *Historia sociolingüística de México*. México, El Colegio de México. 2 vols.

- COSERIU, Eugenio (1955): *Sincronía, diacronía e historia*. Madrid, Gredos, 1978 (Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y ensayos, 193).
- LYONS, John (1980): *Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la edición española: *Semántica*. Barcelona, Teide, 1980.
- VILLAVICENCIO ZARZA, Frida (2007): «La denominación de un pueblo. Una relación entre lenguaje y poder», en Pedro Márquez Joaquín (ed.): *¿Tarascos o purépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán – Universidad Intercultural Indígena de Michoacán – Grupo Kw’anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha – Fondo Editorial Morevallado. Morelia, Michoacán, 101-129.
- (en prensa): «Lingüística y Bioética», en Saúl Morales Lara (coord.): *Memorias del II Coloquio Leonardo Manrique (2006)*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Réplica del autor

Agradezco mucho a los colegas haber aceptado la tarea de comentar de manera crítica mis planteamientos sobre política lingüística y revitalización. Reconozco que esta tarea no ha sido fácil ya que –como sabía– mi artículo no sigue una argumentación única, sino que es más bien el resultado de una serie de reflexiones. Sabiendo que el concepto de crítica no solo significa resaltar aspectos negativos o problemáticos sino también los positivos me alegra que la mayoría de mis planteamientos –que retoman ideas y reconocimientos de otros– hayan encontrado el consenso de los comentaristas. Esto no es tan sorprendente ya que ellos mismos están involucrados en la misma tarea de contribuir a la revitalización de las lenguas en peligro de extinción (en la actualidad o en tiempos más remotos). Ninguno aboga por acelerar el proceso de extinción o por negar el «derecho de vida» a las lenguas en cuestión. Por ello es obvio que la crítica solo podía versar sobre el mejor camino en lo que respecta a la tarea secular de la revitalización, las primordialidades, el descubrimiento de medidas bien intencionadas pero contraproducentes etc. Así deberían haberse entendido mis palabras introductorias: es decir, yo mismo tengo dudas. Mis reflexiones deben entenderse como contribuciones a un discurso tipo Jürgen Habermas, como intento de entrar en un diálogo argumentativo para intercambiar argumentos, no para imponer la postura propia sino para buscar la verdad, o mejor dicho: para acercarse más a lo que tomamos intersubjetivamente como verdadero. Esto significa que desde el principio debemos estar abiertos a cambiar convicciones si surgen mejores argumentos, argumentos desconocidos o una reponderación de prioridades. Ello es aún más válido para este campo de filosofía práctica, de definir medidas prácticas que conduzcan a un futuro mejor de (una parte de) la sociedad y para reparar graves injusticias del pasado, combinando valores de muchos ámbitos de la vida, valores a veces en conflicto entre ellos.

Los tres comentaristas concuerdan ampliamente con mis planteamientos lo que hay que tomar como un consenso en la materia. Proponen ampliar o matizar algunos aspectos. Estoy plenamente de acuerdo con estas propuestas. Es verdad que habrá que «ofrecer una jerarquización más fina de los aspectos que giran en torno a las políticas lingüísticas». Entiendo mi contribución de llamar la atención al aspecto del fomento de uso y de destacarlo como equivalente al lado del «status planning» y el «corpus planning» o incluso primordial como propuesta de jerarquización a nivel teórico (sin negar que los tres aspectos están íntimamente relacionados y son interdependientes). Es verdad que se debe elaborar una más fina que podría hacerse incluyendo más experiencias prácticas y me complacería que otros participen en ella. Tengo que advertir que desde lejos y con ocupaciones diversas en Alemania no estoy involucrado directamente en programas de revitalización sino es más bien desde un punto de vista teórico. Pero tiene razón Rebeca

Barriga al recalcar este aspecto reconociendo que para mí «revitalización es sinónimo de uso», o sea, a nivel de medidas políticas y planificadoras («desde arriba y desde abajo»). Todo lo que fomenta el uso es útil para la revitalización, también del «corpus planning»; solo hay algunas medidas del «corpus planning» que son contrarias al fomento de uso y otras inútiles pero que tratan de imponerse como esenciales mediante un discurso tradicional¹ que se ancla fácilmente en la conciencia de los no expertos.

Tiene razón Frida Villavicencio al mencionar el libro *Historia de la sociolingüística en México*, editado por Rebeca Barriga y Pedro Martín Butragueño (2010). En esta obra magna en dos volúmenes se puede leer de manera matizada también el desarrollo o los vaivenes de la política frente a las lenguas indomexicanas.

Las políticas lingüísticas en México (y en general en Hispanoamérica) sí han cambiado. Precisamente en los últimos 30 años hubo reformas de leyes importantes, que en algunos aspectos se pueden tomar aún como revolucionarias. Si digo que no ha cambiado mucho, me refiero a la diferencia de lo que se debería hacer y lo que se hizo y que se hace actualmente y con ello me refiero sobre todo a la ejecución e implementación de las leyes (*status planning*).

La ley de derechos lingüísticos en México ha sido promulgada muy tarde, además con reservas y sin el pleno consenso de los pueblos indomexicanos por algunas carencias. Reconozco que hay que preparar bien la nueva política, en todos los dominios, y seis años es poco tiempo para obtener resultados. Dada la magnitud de lo que se debe hacer el proceso me parece, sin embargo, demasiado lento. Sería feliz si me equivoco.

Una ampliación de mis planteamientos es la propuesta de aplicar el concepto de revitalización «que alcance a todas las lenguas del mundo» (Godenzzi) ya que «lenguas fuertemente normatizadas necesitan ser revitalizadas con la fuerza libre y creativa de las lenguas minoritarias», es decir «mayizar, o quechuizar, o guaranizar el castellano». Estoy de acuerdo con esta postura: dejar libre el desarrollo de las lenguas, incluido el contacto de lenguas con sus influencias de lenguas minoritarias a todas las lenguas del mundo. Es verdad que en el mundo hispano la actitud normativizante, de aceptar o rechazar neologismos técnicos, translingualizaciones, elementos de creación en ámbitos «periféricos» y de restricción diatópica, variedades de capas sociales consideradas bajas y estilos indeseados por algunos etc. ha sido excesiva. Esta postura ha contribuido a un empobrecimiento

1. Recién se fundó el *Centro de Lenguas y Culturas Indígenas* con sede en el Museo de Américas en Madrid. Integrante del Consejo de este Centro es también la Real Academia Española. No entiendo esta decisión. La RAE ha sido en el pasado una institución de «corpus planning», nunca de fomento del uso de la lengua. Además desde siglos con una actitud retrógrada, rechazando translingualizaciones y neologismos. Siempre ha tenido una actitud enemiga o indiferente a las lenguas indoamericanas. Sólo recién ha «reconocido» el «diálogo con las lenguas indígenas» (congresos de la lengua española en Rosario y Cartagena). No veo en qué pueda aportar esta institución conocimientos para el fomento de uso de lenguas que no conoce y que no le han interesado en el pasado.

lexicográfico y gramatográfico y de la «variedad culta», no de la lengua española en su totalidad, ya que muchos de los hablantes no hacen caso a estas prescripciones o interdicciones; precisamente porque se sirven de la fuerza creativa y siguen hablando como quieren (tanta es la creatividad que se manifiesta en las variedades consideradas jergas populares, gay-lésbicos, técnicos, juveniles, etc. Esto sí se basa en el concepto esencial de *energeia* de Humboldt). Pero esto es sobre todo un capítulo de la política lingüística de la lengua castellana.

Solo quiero recordar que mi tema han sido las lenguas ancestrales, discriminadas y amenazadas. Mi tema también se definió por (mis) restricciones profesionales y la temática de la revista *UniverSOS*. Concuero que muchos de los planteamientos se podrían aplicar a otras lenguas, considerando los factores pertinentes de estas y evitando identificaciones prematuras. Pero surge con esta ampliación un problema nuevo que tiene que discutirse con un enfoque especial. ¿Qué política lingüística se debe asumir frente a lenguas «mixtas» o translingualizaciones en todas sus manifestaciones? ¿Cuál en casos como el español andino, las muchas variedades de «español indígena actual, el espanglish o el yopará»? ¿Y en el de las lenguas criollas? Hay toda una discusión en curso acerca de esta cuestión en las comunidades que hablan estas lenguas que no puedo tratar aquí. Solo algunas pocas palabras: parece que las comunidades están de acuerdo en reconocer las lenguas mixtas si el proceso de mezcla se ha iniciado siglos atrás y se ha consolidado. Es el caso de las amplias translingualizaciones en la lengua alemana (latinas, francesas, inglesas), igualmente de las mezclas profundas que ha sufrido la práctica discursiva que llevó a la lengua inglesa (celta, anglosajón, escandinavo, francés en Inglaterra, y otras lenguas en la anglofonía) y algunas lenguas criollas en la actualidad, pero no las variedades «mixtas» en formación, de forma todavía inestable. Hay un debate en curso, especialmente entre lingüistas en EE.UU. sobre el «espanglish». Reitero la diferenciación: Los hablantes de las lenguas en contacto crean o pueden crear nuevas lenguas «mixtas». El resultado del contacto no se puede prever. Es un asunto de la comunidad de hablantes. También deciden los escritores (libremente y de manera creativa) la variedad que utilizan. Otro asunto es ¿cuál variedad enseñar en el proceso de educación escolar? Es asunto de la comunidad de decidir lo que consideran adecuado y útil en términos sociales. Para la segunda cuestión diría yo como aspecto que no se debe olvidar: que en la escuela se tienen que enseñar varias variedades (no solo una y no solo «la de la calle» sino la que sirve para fines cultos), y el manejo de diversos tipos de texto con sus variedades correlacionadas, pero también la reflexión sobre la variación lingüística y las translingualizaciones, claro que sin discriminación y destacando el valor propio de cada variedad.

Finalmente, me permito corregir un malentendido que parece haberse dado con el concepto de *Heimatsprache*. Este concepto no es de Humboldt, como había entendido Juan Carlos Godenzzi, sino mío. Tiene su raíz en el pensamiento de Humboldt, eso sí, pero el término no aparece en los escritos de Humboldt. Es un concepto que quiere recuperar

el aspecto relacional entre hablante, lengua y tradición que existe en el término lengua materna, pero trata de incluir la relación con el grupo social de origen o de adscripción y la práctica discursiva en la que interviene el hablante participando discursivamente en el desarrollo de su lengua, contribuyendo en sus cambios con el uso creativo en todos los dominios de la comunicación (hablada y escrita).

SECCIÓN 2

GENERAL

La función del sufijo guaraní *-kuel-(n)gue*

Wolf Dietrich

<dietriw@uni-muenster.de>

Universität Münster, Romanisches Seminar

Resumen

El objeto de este artículo es el intentar dar una descripción unitaria del sufijo *-kuel-(n)gue* de los dialectos guaraníes (mbyá, guaraní paraguayo y chaqueño, sobre todo). Se trata de un sufijo que tiene usos muy diferenciados y, por eso, da la impresión de constituir morfemas diferentes. Después de presentar los usos más importantes, sobre todo en el campo de la formación de palabras, se propone una explicación unitaria que se basa en su función establecida al nivel del sistema de los dialectos. Se trata de la función de la ‘no pertenencia’ para *-kuel-(n)gue*.

Palabras-clave: derivación, teoría de la formación de palabras, funcionalismo, guaraní, mbyá.

Abstract

The object of the paper is to give a unitary description of the suffix *-kuel-(n)gue* in some Guaraní dialects, especially Mbyá, Paraguayan and Chaco Guaraní. The suffix has very different uses and therefore seems to be not only one, but distinct suffixes. In this paper it is analyzed in most of its uses, particularly in word formation processes. All uses of the suffix *-kuel-(n)gue* are explained on the basis of its basic meaning ‘disconnectedness’ and are analyzed within the polysemy of only one suffix.

Key words: derivation, word formation theory, functionalism, Guaraní, Mbyá.

1. OBJETIVOS

1.1 *El sufijo -kue/-(n)gue*

En algunas lenguas guaraníes (familia tupí-guaraní) se observan fenómenos de derivación que merecen un estudio particular ya que la función del sufijo correspondiente no se ha analizado satisfactoriamente en el pasado. El sufijo *-kue* y sus alomorfos *-(n)gue* (< PTG **-pwer*, cf. Jensen 1998: 510-511 y 596) carecen de una descripción coherente que dé cuenta de todos sus usos. Los alomorfos en contexto nasal son *-ngue* en la tradición ortográfica del guaraní paraguayo y *-gue* en los demás dialectos guaraníes. Efectivamente, el sufijo tiene usos muy diversos, interpretados generalmente *a*) como aspectuales y/o temporales en predicados y en raíces nominales no predicativas (3.1-3.3); *b*) como un derivativo («nominalizador») que forma abstractos (3.4-3.5) o *c*) como pluralizador (3.6). No parece razonable suponer que se trate cada vez de sufijos diferentes, homónimos.

El objetivo de las observaciones que siguen es describir el mecanismo específico de la formación de palabras en guaraní (guaraní paraguayo, mbyá, guaraní chaqueño o chiriguano) y explicar la extensión funcional del sufijo en cuestión, es decir relacionar su función básica con la función derivativa que implican.¹

1.2 *Necesidad de una explicación unitaria*

Los usos diferentes a los que hemos aludido en el apartado anterior son usos establecidos en la norma de las lenguas guaraníes estudiadas aquí. La norma es el nivel del análisis lingüístico en el que se observan las realizaciones usuales, realizaciones aplicadas a diferentes partes de la lengua, por ejemplo, según el contexto sintáctico o la clase de palabras. En la tradición saussureana y coseriana (cf. Coseriu 1962), las normas del uso se explican a partir de las funciones establecidas en el sistema de la lengua. A condición de que observemos el mismo nivel (diacrónico, diatópico, diastrático y diafásico) de lengua, una función gramatical, idealmente representada por un morfema y sus alomorfos, puede tener, en la norma, diferentes usos, con diferentes significados de norma. Los significados de norma, que generalmente se dan en determinados dominios sintácticos o léxicos, corresponden a la función básica, muy genérica, dada en el sistema. Tal función es, necesariamente, muy abstracta ya que permite tantos usos diferentes en la norma y aún más realizaciones contextuales en el habla.

1. Agradezco a mi mujer, Marta Dietrich, las discusiones fructíferas sobre esta temática, que me han llevado a la comprensión de las funciones que aquí presento.

1.3 Norma y función en el caso de *-kue/- (n)gue*

Para llegar a una descripción coherente que corresponda a todos los usos del sufijo *-kue/- (n)gue*, es necesario darse cuenta de que valores como ‘aspecto perfectivo’, ‘tiempo pasado’ (en los predicados), ‘formativo de abstractos’ y ‘pluralizador’ son significados de norma, significados que, como suponemos, corresponden a una función unitaria, más abstracta, que permita y explique todos estos usos normales. Nos parece que el valor básico de *-kue/- (n)gue* no es ni aspectual, ni temporal, ni nominalizador, ni pluralizador en el sistema del guaraní, sino que se trata de un valor más genérico. Tiene que ver con la categoría de la ‘no pertenencia’ (NP). Es una categoría derivativa que, como hemos visto, se manifiesta tanto en verbos y predicados nominales como en sustantivos no predicativos y en expresiones de cualidad. Cada vez implica una «ruptura», término felizmente empleado por Dooley (2006, II: 89-90): una ruptura entre el poseedor y la cosa originalmente poseída, el objeto ya no pertenece o al poseedor original o a estado de cosas original (ejemplos 1 y 2, más abajo). La categoría puede manifestarse, en la norma, como «ruptura» en el eje temporal (cf. ejemplo 9), en otros términos, como «no pertenencia» del predicado al presente del hablante. Los demás usos se discutirán en su lugar apropiado.

2. TEORÍA DE LA FORMACIÓN DE PALABRAS

Siendo el objetivo de este estudio la interpretación funcional, es decir, semántica de dos morfemas derivativos del guaraní, es oportuno incluir nuestra interpretación en una teoría semántica de la formación de palabras. Nos basamos en la teoría esbozada por Coseriu en el marco de su teoría de las estructuras lexemáticas (Coseriu 1981: 178-182). Presentaremos aquí sólo los conceptos básicos y las partes necesarias para la comprensión del valor de los morfemas del guaraní que analizamos aquí.

Coseriu entiende la formación de palabras como un conjunto de procesos morfológicos sincrónicos en el léxico. El análisis de estos procesos en el nivel del sistema de la lengua es posible a condición de que, en un estado sincrónico de la lengua, exista un lexema del que se deriva o que sirve de componente léxico en una formación de palabras. En otras palabras, una derivación o composición cuya base es inexistente en la sincronía de la lengua no corresponde a la definición de la formación de palabras.

El foco de la teoría coseriana está en el plano del significado, más que en el del significante. Consecuentemente, además de distinguir entre derivación y composición como procesos puramente materiales, Coseriu distingue entre tres procedimientos funcionales de la formación de palabras: *a)* la modificación; *b)* el desarrollo (de una función sintáctica) y *c)* dos tipos de composición. La teoría, formada sobre la base de las lenguas románicas, se aplica también a los hechos de lenguas indígenas como las de la familia tupí-guaraní, como veremos más abajo. No discutiremos aquí los puntos problemáticos debidos no a la teoría misma, sino a la naturaleza de las lenguas indígenas, que no siempre permiten la

distinción clara entre sintaxis y formación de palabras (cf. Dietrich 2010). Es, básicamente, un problema de distinción entre determinadas clases de palabras.

La «modificación» es el procedimiento derivativo que forma palabras que pertenecen a la misma clase de palabras de la base. Se modifica el significado de la base en el sentido de funciones como diminutivo, aumentativo, apreciativo, peyorativo, colectivo, aproximativo (*rojo* → *rojizo*), repetitivo (*leer* → *releer* (la carta)), etc. Como se ve, más importa la función semántica que la forma (sufijación o prefijación).

El «desarrollo» se entiende como la creación de una función sintáctica mediante la derivación. En español, por ejemplo, la nominalización deverbal desarrolla, a parte del cambio de verbo a nombre, una función predicativa que, en un ejemplo como *clasificar* → *clasificación*, se puede parafrasear por ‘el hecho de clasificar (algo)’. La predicatividad del verbo así se traslada a la forma nominalizada o se mantiene en ella. De este modo, el *rectorado* se entiende como ‘el hecho de ser rector’ (*El rectorado ya no le gusta nada a Pablo*). En otros contextos (en el nivel del habla), la predicatividad se entiende incluida en la topicalización (o materialización) del lugar o del tiempo (*Mañana iré al rectorado* o *Durante su rectorado no logró nada*). Siempre se trata del lugar donde el rector es rector o del tiempo durante el cual es o fue rector. También en formaciones como *hermoso* → *hermosura* o *cortés* → *cortesía* las paráfrasis del significado ‘el hecho de ser hermoso’ o ‘el hecho de ser cortés’ implican la predicatividad contenida en la cópula. Para nuestros objetivos actuales nos contentamos con esta presentación parcial del procedimiento del desarrollo.

La «composición» en el sentido de Coseriu no coincide completamente con el concepto tradicional. Coseriu distingue de la composición tradicional (español *encuentro cumbre*, *ciudad dormitorio*, mbyá *mboi-mbaraka* ‘serpiente de cascabel’, por ejemplo) la composición genérica mediante la cual se compone un elemento que tiene el valor de ‘alguien’ o ‘algo’ con un lexema. *Cazador*, por ejemplo, significa ‘alguien que caza’, *comedor* ‘algo (un lugar) donde se come’, *pesquero* ‘alguien / algo con respecto a pescar’, es decir ‘alguien que pesca’ o ‘algo (un barco) que sirve para pescar’. Estos últimos son los significados de norma usuales, el primero es una fórmula que representa el significado dado en el sistema de la lengua española. La composición genérica es el campo de los tradicionales *nomina agentis*, *nomina loci*, *nomina instrumenti*, etc. Formalmente, se trata de derivación, pero las paráfrasis de los significados demuestran que las funciones corresponden a la composición. *Cazador*, *comedor*, *pesquero*, etc. no son desarrollos porque no se desarrolla una función sintáctica, sino que se observa la composición de algo que corresponde a un pronombre indefinido y de un lexema.

Para los objetivos de nuestro análisis de guar. *-kuel-(n)gue* nos referiremos a los procedimientos de la modificación, del desarrollo y de la composición genérica. La ventaja de la teoría coseriana de la formación de palabras es que nos permite reducir el gran número de procesos posibles a pocos tipos de procedimientos. Ellos están en la base de muchos tipos diferentes en la formación de palabras en la norma, los cuales se deben a su vez a un gran número de sufijos y prefijos derivativos.

3. ANÁLISIS FUNCIONAL DE *-KUE/-*(N)GUE

3.1 Usos de *-kue/-*(n)gue con sustantivos

La modificación derivativa que se hace con el sufijo *-kue/-*(n)gue es la más extendida y, probablemente, la más tradicional (véase también Tonhauser 2006: 176-203). A este sufijo, conocido en la mayoría de las lenguas tupí-guaraní, se le atribuye generalmente un valor aspectual de un estado de cosas alcanzado después de acciones anteriores o un valor temporal de pasado. En el guaraní paraguayo el valor aspectual aparece sólo en raíces nominales no predicativas:

- (1) gp *ij-ao-kue*
 3-vestido-NP
 ‘lo que fue su vestido’, ‘sus andrajos’
- (2) gp *che r-óga-kue*
 1sP CONT-casa-NP
 ‘lo que fue mi casa’, ‘mi casa abandonada’, ‘la ruina de mi casa’, ‘la casa que ya no es mía’

Ya en el guaraní jesuítico observamos el funcionamiento del sufijo. El ejemplo *yvyra r-o* ‘las hojas del árbol (en cuanto forman parte del árbol)’ muestra que el sufijo funcionaba todavía con el lexema *-o* ‘hoja’, ya que *yvyra r-ogue* significaba ‘hoja(s) suelta(s) del árbol’. En el guaraní paraguayo moderno el sufijo se ha lexicalizado ya que ‘hoja’ se dice *togue*, *yvyra rogue* ‘las hojas del árbol’, independientemente de si están en el árbol o sueltas. Igualmente, la raíz del PTG reconstruido ‘*áb*, y su alomorfo *-ab* ‘vello, pelo, cabello, pluma’ está atestiguado en dos formas en gj: *che ‘a*, *che ‘ába* ‘mi cabello (de cabeza)’, *hi’áva ju* ‘su cabello (es) rubio’, por una parte, y *che ra* ‘mi cabello (de cuerpo)’, *guyra rague* ‘las plumas (seltas) de pájaro’, por la otra. La primera forma tiene la oclusión glotal inicial, mientras que la segunda no la tiene, pero a su vez presenta la flexión relacional.² En el gp moderno: *che rague* ‘mi cabello’, *guyra rague* ‘las plumas del pájaro (ya sean partes integrantes de su cuerpo o sueltas)’.

- (3) gp *vaka py*
 vaca pie
 ‘pata de vaca’

2. El alomorfo *-gue* se explica probablemente por el contacto de la /k^w/ inicial con una consonante final sonora que precedía en una fase anterior de la lengua. Así suponemos **-ob-kue* > *-ogue* ‘hoja suelta’, **-ab-kue* > *-ague* ‘pluma (suelta)’, ‘pelo (suelto)’, *-hab-kue* > *-hague* (sufijo nominalizador en el aspecto perfectivo).

- (4) gp *a-jogua i-py-kue*
 1s-comprar 3-pie-NP
 ‘compré (lo que fue su) pata (funcional)’ (ya no es pata del cuerpo vivo del animal)
- (5) gp *che r-óga-pe a-há-ta*
 1sP CONT-casa-LOC 1s-ir-FUT
 ‘iré a casa’
- (6) gp *kóa che r-oga-kue*
 DEM 1sP CONT-casa-NP
 ‘esto es lo que fue mi casa’ (ya no vivo en ella / casa en ruinas / casa que pertenece a otra persona, etc.)
- (7) mb *ao-kue* (cf. Dooley 2006: 89)
 ropa-NP
 ‘ropa extraviada (cuyo dueño falleció)’
- (8) mb *uru r-o’o-kue*
 gallina CONT-carne-NP
 ‘carne (que era) de gallina’.

En todos estos casos (ejemplos 4, 6, 7, 8), la función de la no pertenencia se da en las modificaciones *pykue*, *-ogakue*, *aokue*, *-o’okue*, modificaciones de las bases léxicas *py* ‘pie’, *-óga* ‘casa’, *ao* ‘ropa’ y *-o’o* ‘carne’. La función de la no pertenencia significa, en estos casos, que la pata ya no forma parte del animal vivo, la casa ya no me pertenece o ya no tiene la función de una casa, la ropa ya no corresponde a la definición de ropa y la carne ya no pertenece a un cuerpo vivo. En todos los casos se expresa una ruptura con la función original de la materia referida. Interpretamos, pues, la categoría de la no pertenencia como una categoría más de la modificación derivativa, paralela a las de los diminutivos, aumentativos o aproximativos.

3.2 Oposición *-kue/-*(n)gue – *-rā*

En estos usos nominales se observa una oposición virtual *-kue/-*(n)gue ‘no pertenencia’ – *-rā* ‘destinación’. En oposición a *-kue/-*(n)gue, el sufijo *-rā* indica que el objeto, inanimado o animado, está asignado o destinado a cumplir su función inherente en el futuro:

- (9) gp *che ména-rā*
 1sP esposo-DEST
 ‘mi novio’
- (10) gp *i-sy oi-apo h-ína h-embí’u-rā*
 3-madre 3-hacer 3-AUX 3-comida-DEST
 ‘su madre está preparando la comida’.

En (10) la comida todavía no existe en el sentido pleno de la palabra en el momento del habla del locutor. Interpretamos la «destinación» también como una categoría de la modificación en el marco de la formación de palabras. «No pertenencia» y «destinación» se oponen como, por ejemplo, diminutivo y aumentativo.

3.3 *Uso de -kuel-(n)gue con formas verbales*

El uso de *-kuel-(n)gue* en predicados verbales es mucho más restringido que en sintagmas nominales. Está atestiguado sólo en el dialecto izoceño del guaraní chaqueño:

- (11) *o-ké-kue* (Dietrich 1986: 99)
3-dormir-NP
'durmió (y ya no duerme, está despierto)'
- (12) *ché-ko a-ñōmi-gue* (Schuchard 1979: 20)
1sP-mismo 1s-robar-NP
'yo robé (en otro tiempo, ya no robo).'

Como se ve, la función del sufijo no es simplemente el tiempo pasado, que se expresa generalmente por la forma no marcada del verbo, sino, paralelamente al uso nominal, la no pertenencia de la acción al estado de las cosas dado en el presente del locutor. Esto puede dar, a los niveles del habla y de la norma, la impresión de un tiempo pasado (Schuchard 1979: 20) o de un aspecto perfectivo (Dietrich 1986: 99), pero en realidad se trata de la función de la no pertenencia en el marco de la modificación de verbos. Para comprender mejor esta interpretación de los verbos modificados, imaginemos verbos castellanos del tipo **ya-no-dormir*, **ya-no-robar*, verbos, virtuales en español, que expresarían la no pertenencia de la acción de *dormir* y *robar* a la actualidad de las acciones o costumbres del locutor, verbos que, en la norma de la lengua, es decir en la realidad del uso lingüístico, expresan el estado alcanzado después de haber actuado.

En varias lenguas de la familia tupí-guaraní, el aché, guarayo y siriono, el sufijo *-rã* sirve para formar el futuro verbal, cf. guarayo *a-mãe-ra* 'miraré' y siriono *a-tea-ra* 'veré'; véase también Dietrich 2002: 370 y Hoeller 1932: 215.

En mbyá, kaiwá, avá-guaraní y el guaraní paraguayo y correntino, formaciones con el sufijo *-kue* se usan sólo en nominalizaciones del tipo *-va'e-kue*. La nominalización no se hace mediante *-kuel-(n)gue*, sino mediante el sufijo *-va'e* del mbyá, kaiwá y guaraní antiguo, *-va* del guaraní paraguayo moderno, del avá y del guaraní chaqueño. Con este sufijo se forman oraciones nominalizadas en cada persona (NOR):

- (13) mb *avati a-nhotỹ-va'e-kue* (Dooley 2006: 89)
maíz 1s-plantar-NOR-NP
'el maíz que planté'

- (14) gp (Krivoshein de Canese/Acosta Alcaraz 2001: 93)
mbá'éicha-pa che ai-kua'á-ta nde re-japo a-kue?
 como-INT 1sP 1s-saber-FUT 2sP 2s-hacer NOR-NP
 '¿Cómo yo voy a saber lo que tú hiciste antes?'

La forma *akue* es una variante de *va'ekue* usada en la lengua hablada de Paraguay. Los ejemplos (13) y (14) muestran que la traducción con el pretérito castellano es una posibilidad establecida en la norma, pero no es el significado básico dado en el sistema. *Va'ekue* no es simplemente el morfema del pretérito guaraní como lo insinúan las gramáticas del guaraní (cf. Guasch 1996: 126; Krivoshein de Canese / Acosta Alcaraz 2001: 93-94), sino uno que expresa la no pertenencia (temporal) de la oración nominalizada mediante *-va* (*-va'e* en una etapa anterior de la lengua). En (13) esto significa 'yo (fui) quien planté el maíz' y en (14) 'lo que hiciste', es decir algo que corresponde a nuestras oraciones relativas, pero se trata de complejos nominalizados mediante *-va'e*.

3.4 Composiciones genéricas con *-kue/-*(n)gue

La no pertenencia del presente del locutor a la acción pasada, expresada también mediante *-va'ekuel-akue*, se refleja en formaciones deverbales del tipo *mbyá xo'o jykue* 'carne asada'. Los ejemplos son de Dooley (2006, II: 90):

- (15) *xo'o jy-kue*
 carne cocer/asar-NP
 'carne asada'.

Observamos aquí formaciones deverbales en el sentido de la formación de los participios de pasado del español, como *muerto, entrado, asado, robado*, etc., es decir tanto de verbos intransitivos como de transitivos. El paralelismo está sólo en el carácter nominal y la función de 'acción acabada' de ambas formas. Lo que importa aquí es la comprobación de su carácter nominal. Las formaciones en *-kue/-*(n)gue no son nominalizaciones (desarrollos en el sentido de Coseriu), sino modificaciones o composiciones genéricas. Como formaciones genéricas, las derivaciones en *-kue/-*(n)gue implican el carácter nominal, no lo «desarrollan» específicamente. Este hecho es importante para el análisis de los ejemplos siguientes (a partir de (16)).

En (15), como en los ejemplos siguientes, la no pertenencia, expresada por *-kue/-*(n)gue, es todavía la que marca la ruptura entre el presente del locutor y la acción pasada. Otros ejemplos de Dooley son *yvy jykue* 'tierra asada', 'ladrillo, teja; *ao xorokue* 'ropa rasgada'; *ao mondague* 'ropa robada'. Cuando, sin embargo, la formación verbal ya no es atributo del sustantivo precedente, sino el sustantivo mismo, autónomo, tenemos que interpretarla como composición genérica. Ejemplos se encuentran ya en Ruiz

de Montoya (1993 [1640]: 97 y 214): *kañỹ* ‘perderse’ – *kañỹngue* ‘lo perdido’; *manõ* ‘morir’ – *manõnguéra* ‘los muertos’; *a.r* ‘caer’ – *aréra* ‘lo caído’. Mientras que el ejemplo *manõnguéra* ‘los muertos’, con el sufijo aparentemente pluralizador, nos remite al apartado 3.6., más abajo, el ejemplo *a.r* ‘caer’ – *aréra* ‘lo caído’ necesita dos explicaciones: En el guaraní descrito por Ruiz de Montoya, que es el de principios del siglo XVII, se mantenían las antiguas consonantes finales delante de sufijos que tenían una vocal o una semiconsonante /w/ inicial. La /w/- del alomorfo PTG **wer* de PTG **-pwer* ‘no pertenencia’ (cf. Jensen 1998: 510) caía después de consonante, como en el caso del guaraní jesuítico *ar-ér-a*. La *-a* es un reflejo del antiguo caso argumentativo, sin función ya en el guaraní de aquella época.

Un ejemplo más del mbyá (Dooley 2006, II: 90) corresponde a uno de los mencionados por Ruiz de Montoya:

- (16) mb *o-mano-gue*
 3-morir-NP
 ‘el muerto’.

Igualmente mb *o-xoro-kue* ‘la (ropa) hecha jirones’. Aquí se trata de la expresión de la ‘no pertenencia’ con respecto al presente (de ahí efecto de ‘pasado’ en el nivel concreto del habla). Ya se dijo más arriba que la composición genérica se hace con la forma verbal y el sufijo *-kuel-(n)gue* que, implicando la nominalización, expresa la no pertenencia o, en estos casos, la ruptura entre el presente y la acción acabada. Con *-kuel-(n)gue* ya no se trata de un verbo activo, sino de algo –materializado– destacado de él. Algo parecido se observa también con raíces nominales (véanse los ejemplos 4, 6-8): el significado que resulta es ‘algo que fue su pata’, ‘algo que fue mi casa’, ‘algo que fue ropa’, ‘algo que fue carne (viva) de gallina’. Hasta en los ejemplos siguientes (hasta 17) se presenta esa función de algo aislado de su conjunto funcional, algo comparable a la función del artículo determinado genérico del español, como, por ejemplo, en *Hemos perdido la libertad* o *La carne es su alimento preferido*.

Los ejemplos del guaraní chaqueño (cf. Gustafson 1996: 101, hasta el ejemplo (17)) presentan las mismas características. El sufijo atrae el acento léxico a la sílaba que le precede. La composición genérica es indiferente con respecto al rol semántico del elemento genérico que contiene (agente o paciente). En estos casos no se observa la oposición de *-kuel-gue* con *-rã* (**o-guatã-ra*): *o-guatã-gue* ‘el que anduvo’ / *o-karú-gue* ‘el que comió’ / *o-manõ-gue* ‘el que murió’ / *oi-kuatiá-gue* ‘lo escrito’, ‘lo que escribieron’.

- (17) gch *kú-a* *che ai-apó-kue* *réta*
 DEM-P 1sP 1s-hacer-NP pl
 ‘estos son los que yo he hecho’.

3.5 Usos de *-kuel-(n)gue* en las designaciones de cualidades

Usado con designaciones de cualidades, el sufijo *-kuel-(n)gue* funciona como un morfema derivativo que forma abstractos. Estos abstractos son modificaciones de las bases nominales. No se trata, pues, de nominalizaciones. La función de la no pertenencia se manifiesta aquí como ruptura o falta de conexión con el concepto actualizado, determinado por una relación posesiva o un atributo. En estos casos la no pertenencia es indicio de una indeterminación sintáctica: gp *puku* es la longitud de algo (camino, palo, persona, etc.) – *pukukue* es la ‘longitud’ como abstracción de todos los objetos largos y expresa que la ‘longitud’ no es de un objeto determinado, sino longitud genérica, de todos los objetos largos. De allí la formación con *-kuel-(n)gue* se vuelve un término abstracto: ‘las cosas largas en general’ o la ‘longitud’.

Con otros ejemplos más del guaraní paraguayo diremos que *porã* ‘belleza; lindo’, *kyra* ‘grosor’, *ky’a* ‘suciedad’ son raíces nominales que, generalmente, se usan en contextos sintácticos actualizados; es decir, en estos casos, se trata de la belleza, obesidad o suciedad de alguien o de algo o de un objeto que es lindo, grueso o sucio. Con el sufijo *-kuel-(n)gue*, sin embargo, o se generaliza o se produce una abstracción: *i-porã* ‘su belleza’ o ‘es lindo’ – *porã-ngue* ‘los (objetos) lindos’; *kure kyra* ‘la grasa del chancho’ – *kyrakue* ‘lo grueso’, ‘los gruesos’ o ‘la grasa (en cuanto a sustancia independiente de cualquier animal determinado)’. Este tipo de formaciones caracterizadas por la ‘no pertenencia’ puede considerarse clasificador en la medida que se opongan conceptos abstractos a conceptos individualizados.

Los siguientes son otros ejemplos concretos del guaraní paraguayo (cf. Guasch 1996: 57):

- (18) *e-ru kumanda, jai-pe’á-ta i-kyá-kue chu-gui*
 IMP-traer poroto, 1pl.in-separar-FUT 3-sucio-NP 3P-SEP
 ‘¡Trae los porotos, vamos a separar los sucios!’

- (19) *arasa i-porã-ngué-nte ai-pota*
 guayaba 3-lindo-NP-sólo 1s-querer
 ‘Quisiera las guayabas mejores’ (lit. ‘sólo las buenas’).

- (20) *I-vai-kue t-o-pyta ne-r-yмба-kuéra peguarã*
 3-malo-NP OPT-3-quedar 2s-CONT-animal-pl para
 ‘Las peores quedatelas para los cerdos’ (lit. ‘que se queden’).

- (21) *mitã-ngue t-o-sẽ ko’á-gui*
 Niño-NP OPT-3-salir aquí-SEP
 ‘¡que salgan los niños de aquí’.

En todos estos ejemplos (18-21), ‘no pertenencia’ significa que no se trata de una suciedad, calidad buena o mala o de un niño concreto, sino de conceptos generalizados, independientes de una atribución sintáctica concreta, de todo lo que es sucio, bueno, malo o que tiene la calidad de ‘niño’. Otra vez observamos algo comparable a una función clasificatoria del sufijo *-kuel-(n)gue*. Véanse más ejemplos en Kallfell (2011: 127).

He aquí más ejemplos del mbyá (cf. Dooley 2006, II: 90) que ilustran el uso y el valor básico del sufijo:

tuwixa-kue ‘personas o cosas grandes’, es decir ‘no pertenencia de la cualidad de ‘grande’ a una determinada persona o cosa, sino referencia a la abstracción de los accidentes, generalización, abstracción’: ‘grandeza’;

poyi-kue ‘no pertenencia de la cualidad de ‘pesado’ a un objeto determinado, sino referencia a la abstracción de todos los accidentes: ‘peso’;

ka'aru ‘tarde’, en el sentido de ‘una determinada tarde o de ser tarde en una determinada situación’ – *ka'aru-kue* ‘la parte de la tarde’ en el sentido de algo que es de tarde en general o se hace generalmente en la tarde: ‘no pertenencia a una determinada tarde’.

3.6 De la generalización a la pluralización mediante *-kuel-(n)gue*

Los ejemplos dados en el apartado anterior (3.5.) han mostrado que las formaciones con *-kuel-(n)gue* muchas veces dan conceptos pluralizados, como ‘los muertos’, ‘las peores’, ‘los grandes’, ‘los niños’, etc. Se sabe que las lenguas tupí-guaraní no tienen la categoría del número, es decir que no expresan regularmente la pluralidad de objetos, no marcan el plural en oposición al singular. Sin embargo, en el guaraní paraguayo y el avá-guaraní se puede formar el plural facultativamente mediante *-kuéra*, en mbyá *-kuery* y *-kuéry*, en kaiwá (kaiowá) mediante *-kuéry*. No vamos a entrar aquí en discusiones de fonología histórica sobre problemas de detalle (la explicación de *-y* en lugar de *-a* y la acentuación diferente de los dos alomorfos en mbyá). Lo que nos llama la atención es la parte funcional de la cuestión. Parece indudable que estos sufijos pluralizadores tienen su origen en PTG **pwer* y sus reflejos históricos en las diferentes lenguas: **pwer* > guaraní antiguo, asuriní do Tocantins, parakanã, tembé, guajajara, tapirapé *-kuer*, *-kwer* > guaraní, avá, kaiwá, mbyá *-kue*. Según las normas sintácticas de las lenguas mencionadas habladas entre el Tocantins y el Maranhão, los sustantivos o sus sufijos modificadores reciben el sufijo *-a* del caso argumentativo cuando son usados como argumentos sintácticos (cf. Rodrigues 2001)

Hay que suponer que los dialectos del guaraní, que parecen haber abandonado la antigua sintaxis del caso argumentativo en una época anterior, han heredado por lo menos formas lexicadas del sufijo átono *-a* (cf. gp *-óga* ‘casa’, *ména* ‘esposo’, *tajýra* ‘hija’, etc.). Por eso no es imposible que hayan heredado también la forma *-kuéra*, del sufijo *-kuer* más *-a* (cuya función sintáctica se perdió ya antes). En las lenguas guaraníes meridionales (guaraní, avá, kaiwá, mbyá) el sufijo *-kuéra* ha perdido, en la sincronía de hoy, su conexión

con *-kue/ ngue*. Se ha vuelto un morfema facultativo para marcar el plural. Es obligatorio sólo en los pronombres: gp *ha'e kuéra* 'ellos/ellas', *ichúpe kuéra* 'a ellos/ellas', etc., como se usa *réta* como partícula pluralizadora en el guaraní chaqueño: *hae réta* 'ellos/ellas', *chupe réta* 'a ellos/ellas'.

Pero los ejemplos anteriores han mostrado que muchas formaciones con *-kue/-(n)gue* también incluyen la «pluralización». Esta impresión se basa en la función de la no pertenencia que permite entender una calidad abstracta, pura, como todos los objetos que tengan esta calidad. La «pluralización» es un efecto secundario que parte de la función de la no pertenencia y que, históricamente, está en la base del pluralizador gramaticalizado *-kuéra, kuéry*. Ejemplos de Dooley (2006, II: 90-91): *tuja-kue* 'los adultos o viejos', *ava-kue* 'los hombres', *guaimĩ-gue* 'mujeres adultas o viejas', *kunimĩ-gue* 'los chicos', *pyau-kue* 'los jóvenes', *yvoty porã-gue* 'flores bonitas', literalmente 'flores, de las bonitas', *yvyty yvate-kue* 'montañas, de las altas'.

4. CONCLUSIÓN

El objetivo de este estudio había sido reducir las diferentes manifestaciones del sufijo *-kue/-(n)gue* en las normas de los dialectos guaraníes a una función básica establecida en los sistemas, bastante parecidos, de cada uno de ellos. Resultó que la categoría de la 'no pertenencia' que hemos propuesto es una categoría de la formación de palabras que se realiza en diferentes zonas de las normas lingüísticas: generalmente en raíces nominales, pero de manera muy limitada en predicados verbales. Más común, en raíces verbales y designaciones nominales de cualidades, son composiciones genéricas que se presentan como abstractos. La 'no pertenencia' incluye efectos como 'generalización', 'hipóstasis léxica', 'materialización' y otros. Estos efectos, finalmente, llevan a valores que equivalen, en el habla, a la pluralización. Todos estos valores no pueden ser significados autónomos, independientes el uno del otro, sino efectos de una función unitaria, que es la de la 'no pertenencia'.

ABREVIATURAS

- AO = agente ocultado
- CONT = contigüidad, como función de la flexión relacional
- DEM = demostrativo
- DEST = destinación
- FUT = futuro
- gch = guaraní chaqueño o chiriguano
- gj = guaraní jesuítico

gp	=	guaraní paraguayo
guar.	=	guaraní
INT	=	morfema de interrogación
LOC	=	sufijo locativo
mb	=	mbyá
n	=	(serie) nominal
NEG	=	negación
NLOC	=	nominalizador locativo
NO _r	=	nominalizador oracional (forma «oraciones relativas»)
NP	=	no pertenencia
OPT	=	modo optativo
P	=	pronombre
Pl	=	plural
PTG	=	proto-tupí-guaraní
s	=	singular
SEP	=	sufijo separativo
tp	=	tapiete
v	=	(serie) verbal

BIBLIOGRAFÍA

- COSERIU, Eugenio (1962): «Sistema, norma y habla», en *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*. Madrid, Gredos, 11-113.
- (1981): «Las estructuras lexemáticas», en *Principios de semántica estructural*, 2.^a edición, Madrid, Gredos, 162-184.
- DIETRICH, Wolf (1986): *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- (2002): «A importância da gramática do Siriôno do padre Anselmo Schermair para a lingüística comparativa Tupí-Guaraní», en Ana Suelly A. C. Cabral y Aryon Dall'Igna Rodrigues (organizadores): *Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e História*. Tomo I. Belém – Pará, EDUFPA, 358-373.
- (2010): «Problems of distinguishing nominal compounding from syntactical and noun categorization devices in Tupi-Guarani languages», en Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke (eds.): *Linguistics and Archeology in the Americas. The Historization of Language and Society*. Leiden, Brill, 11-26.
- DOOLEY, Robert A. (2006): *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá*. I, *Introdução: informações gerais, esboço gramatical e referências*. II, *Léxico Guarani-Português*. Cuiabá, MT, SIL.
- GUASCH, Padre Antonio, S. J. (1996): *El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso*. 7.^a edición, Asunción, CEPAG.

- GUSTAFSON, Bret (1996): *Ñẽ. Introducción al estudio lingüístico del idioma guaraní para guaraní hablantes*. La Paz, Secretaría Nacional de Educación-Asamblea del Pueblo Guaraní – UNICEF.
- HOELLER, P. Fray Alfredo (1932): *Guarayo-Deutsches Wörterbuch*, Guarayos-Hall (Tirol), Verlag der Missionsprokura der P.P. Franziskaner.
- JENSEN, Cheryl (1998): «Comparative Tupí-Guaraní Morphosyntax», en Desmond C. Derbyshire y Geoffrey K. Pullum (eds.): *Handbook of Amazonian Languages*, vol. 4, Berlín-Nueva York, Mouton de Gruyter, 487-618.
- KALLFELL, Guido (2011): *Grammatik des Jopara. Gesprochenes Guaraní und Spanisch in Paraguay*. Frankfurt (Main) / Bern, Peter Lang.
- KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia y Feliciano ACOSTA ALCARAZ (2001): *Gramática Guaraní*. Asunción, Universidad Nacional de Asunción, Instituto Superior de Lenguas. Colección Ñemitỹ.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (2001): «Sobre a natureza do caso argumentativo», en F. Queixalós (resp.): *Des noms et des verbes en tupi-guarani: état de la question*. Munich, LINCOM Europa, 103-114.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (1993 [1640]): *Arte de la lengua guaraní*. Edición facsimilar con introducción y notas de Bartomeu Melià, S.I. Asunción, CEPAG.
- SCHUCHARD, Barbara (1979): *Ñande Ñẽ. Gramática guaraní para castellano hablantes*. Santa Cruz de la Sierra, APCOB.
- TONHAUSER, Judith (2006): *The temporal semantics of noun phrases: evidence from Guaraní*. Stanford University. Tesis de doctorado.

Fecha de recepción: 30-03-2011

Fecha de aceptación: 12-05-2011

Categorías léxicas del adjetivo en la lengua sáliba

Hortensia Estrada Ramírez
hortensiaestrada@caroycuervo.gov.co
Instituto Caro y Cuervo

Resumen

En la lengua sáliba, el adjetivo recibe un morfema de clase nominal que señala características cualitativas y/o cuantitativas del nombre en mención, estableciendo concordancia clasificatoria a lo largo de la oración. Una de las principales funciones del adjetivo es modificar al nombre. Pero éste no es el único modificador del nombre, ya que la raíz nominal puede afijar morfemas de clase para señalar sus atributos sin que obligatoriamente emplee un adjetivo. La raíz adjetival puede cumplir funciones verbales cuando ocupa la posición predicativa y recibe los morfemas de persona, modo y aspecto, o pasar a ser un argumento cuando ocupa el lugar del sujeto y toma el morfema de clase nominal. En la doble función que cumple, puede focalizarse como sujeto o como predicado.

Palabras-clave: Adjetivo, indeterminación, morfemas, posición sintáctica, funciones.

Abstract

In the Sáliba language, an adjective receives a morpheme of nominal class that indicates qualitative and/or quantitative characteristics of the noun that is being qualified, establishing a classifying concordance throughout the sentence.

One of the main functions of the adjective is to modify a noun. However, in this language, the adjective is not the only modifier of a noun, since the nominal root can include morphemes of class that indicate its attributes without the mandatory use of an adjective. The adjective root can perform verbal functions when it occupies the predicative position and when it receives morphemes of person, mood and aspect. It can also become an argument when it takes the place of the subject and receives the nominal class morpheme. In Sáliba, the adjective has a double function that could be focused either as subject or as predicate.

Key words: adjective, indetermination, morphemes, syntactic position, functions.

1. INTRODUCCIÓN

La lengua sáliba se caracteriza por establecer la distinción entre animado e inanimado, contar con un sistema de clases nominales que determina la concordancia clasificatoria a lo largo de la oración y presentar indefinición en sus tres principales categorías léxicas que son el nombre, el adjetivo y el verbo.

En este trabajo explicaremos cómo se forma la raíz adjetival, qué morfemas afija, en cuáles construcciones aparece, sus funciones sintácticas y morfológicas en contexto de oración y en contexto discursivo. Explicaremos por qué la raíz adjetival puede variar de forma o tener distintos alomorfos dependiendo del nominal animado o inanimado referido. Expondremos los criterios morfológicos y sintácticos de raíces adjetivales neutrales cuando funcionan como nombre, como modificador del nombre o como verbo, pues en esta lengua al igual que en otras, las raíces adjetivales son indeterminadas en cuanto a su categoría léxica cuando median procesos flexionales y sintácticos al pasar de una categoría a otra.

Las raíces adjetivales, por lo común, reciben morfemas de clase nominal, que forman parte de un sistema de clases nominales animado e inanimado, que establece concordancia de clase a lo largo de la oración. Los morfemas de clase nominal que puede recibir el adjetivo animado son:

Marcas de clase nominal frecuentes	Marcas de clase nominal con poca aparición
<p><i>{-di - -i}</i>: Animado masculino singular <i>{-xu}</i>: Animado femenino singular <i>{-nu - -tu - -du}</i>: Animado plural</p>	<p><i>{-be- -e}</i>: Animado masculino singular <i>{-bo - -o}</i>: Animado femenino singular <i>{-bai - -bodu - -odu}</i>: Animado plural</p>

Es importante resaltar, que además de las características o propiedades que señala la raíz adjetival, ésta sufixa un morfema de clase nominal, cuya función es adicionar y recalcar la característica inseparable del nominal mencionado. De esta manera, la raíz adjetival vincula una doble cualidad: la inherente a dicha raíz y la individual del nombre, que se representa mediante la marca de clase del nominal.

El adjetivo es un modificador del nombre, con el que constituye un sintagma nominal (SN), pero en la lengua sáliba el adjetivo no es su único modificador cualitativo, pues las raíces nominales pueden recibir modificadores internos y ligados, que son morfemas de clase nominal que destacan una cualidad del mismo, sin que necesariamente utilice un modificador adjetival externo o libre. A veces los nombres afijan morfemas de clase adicionales para resaltar características complementarias, que se convierten en cualitativos, que no son propiamente ‘adjetivos’ pero que cumple funciones similares.

2. EL ADJETIVO

Es una palabra cualificativa que señala características o propiedades del nombre. En esta lengua, la raíz adjetival es indeterminada; funciona como nombre cuando cambia de posición para convertirse en el núcleo del sujeto, aceptando morfemas propios del nombre, funciona como adjetivo cuando modifica al sujeto destacando una de sus cualidades, y actúa como verbo cuando cambia de posición para tomar el lugar del núcleo del predicado, admitiendo morfemas propios del verbo.

2.1 *Raíz adjetival*

Puede ser libre o ligada. Las libres son escasas y las ligadas son abundantes. Además de la propiedad que designan, sufijan el morfema de clase que señala características particulares del nominal mencionado, que puede ser animado o inanimado. Cuando una raíz adjetival se refiere a un animado o a un inanimado, puede presentar la misma o diferente forma:

2.1.1 Raíz con la misma forma. Por lo común, las raíces adjetivales que tienen la misma forma en animados e inanimados, presentan variaciones en su vocal final, debido al proceso morfofonológico de asimilación regresiva de la vocal del morfema de clase nominal:

- | | | |
|-----|---------------------------------|-----------------------------|
| (1) | <i>Suda-ja</i> | <i>tuligisi-a</i> |
| | ordinario-CN: inan.red alargada | collar-CN: inan.alarg. red. |
| | 'collar ordinario' | |
| (2) | <i>sudu-di</i> | <i>ũ-be</i> |
| | feo-CN: an.masc.sg | hombre-CN: an.masc.sg |
| | 'hombre feo' | |

2.1.2 Raíces con diferente forma. Algunas raíces adjetivales varían de forma dependiendo del nominal animado o inanimado que se mencione. De esta manera la misma lengua establece distinciones entre los dos grupos, como por ejemplo, la palabra /*baẽxo-*/ 'bueno-animado' hace referencia a cualidades espirituales o inmateriales, propias de los seres vivos, principalmente de humanos, como la generosidad, la bondad o la mansedumbre, mientras que /*õdel*/ 'bueno-inanimado' se refiere a cualidades físicas y materiales como son el sabor, el gusto o la sazón.

- | | | |
|-----|----------------------|------------|
| (3) | <i>baẽxo-di-bẽ</i> | <i>nee</i> |
| | bueno-CN: an.masc.sg | niño |
| | 'niño bueno' | |

- | | | |
|-----|-------------------|------------|
| (4) | <i>ōde</i> | <i>ula</i> |
| | bueno | mazamorra |
| | 'mazamorra buena' | |

Nótese que en el ejemplo (4), la raíz adjetival no sufixa el morfema de clase del nominal referido.

2.1.3 Diferentes alomorfos de una misma raíz. Existen raíces adjetivales que son iguales para animados e inanimados, pero que tienen distintos alomorfos dependiendo del morfema de clase nominal que sufixa: $/g^w i-/ + CN = \{g^w i- \sim g^w e- \sim g^w ai- \sim go-\}$ 'grande'

- | | | |
|-----|---|---|
| (5) | <i>go-di</i>
grande-CN: an.masc.sg
'bicho grande' | <i>mai-di</i>
bicho-CN: an.masc.sg |
| (6) | <i>g^wi-ne</i>
grande-CN: inan.alarg.blando
'lengua grande' | <i>ana-ne</i>
lengua-CN: inan.alarg.blando |
| (7) | <i>g^wai-xu</i>
grande-CN: inan.hueco
'aljibe grande' | <i>tabi-xu</i>
aljibe-CN: inan.hueco |
| (8) | <i>g^we-me</i>
grande-CN: inan.lugar
'camino grande' | <i>mazna</i>
camino |
| (9) | <i>go-to</i>
grande-CN: inan.líquido
'agua abundante' | <i>kai-to</i>
agua-CN: inan.líquido |

2.1.4 Raíces que oponen conceptos. Para referirse a conceptos opuestos, algunas raíces sufixan el morfema de negación $\{-di\}$:¹

- | | |
|------|---|
| (10) | <i>baēxo-xu</i> 'buena'
<i>baēxo-xu-di</i> 'malvada, mala' (lit. no buena) |
| (11) | <i>ōdego-di</i> 'alegre'
<i>ōdego-di-di</i> 'triste' (lit. no alegre) |
| (12) | <i>baja-pu</i> 'bueno'
<i>baja-pu-di</i> 'malo' (lit. no bueno) |

1. El morfema de negación $\{-di\}$ es el mismo para las todas las categorías; nominal, adjetival y verbal.

2.1.5 Raíz con cambios fonológicos vocálicos. En la formación de la raíz adjetival se presentan unos pocos procesos fonológicos de alargamiento o glotalización de la vocal, que distinguen dos raíces adjetivales entre sí o con raíces de otras categorías:

(13) *ōdega* ‘sabroso’
ōdeʔga ‘salado’

(14) *idige* ‘sucio’
iʔdiʔge ‘compasivo’

(15) *dea* ‘blanco’
deʔa ‘carne’

(16) *saʔna* ‘podrido’
saʔna ‘racimo’ (frutas caídas)

2.1.6 Raíces homófonas. Entre las raíces adjetivales sólo hemos encontrado una con igual forma a otra de la categoría verbal:

(17) *hudaga* ‘perezosos’

(18) *hudaga* ‘desenterrar tubérculos’

2.1.7 Raíces compuestas. La composición es poco productiva; por lo general, los compuestos se forman al unirse dos nominales o un nominal y un verbo, pero no hemos encontrado compuestos conformados por adjetivo/nombre o adjetivo/verbo.

2.2 Morfemas que afijan las raíces adjetivales

2.2.1 Morfema de clase nominal. Es común que el adjetivo sufija el morfema de clase del nombre en mención. Esa marca indica la cualidad de animado o inanimado, que constituye un sistema finito y cerrado, y que es muy importante en esta lengua. En los animados la marca de clase nominal indica propiedades de género y número, mientras que en los inanimados determina propiedades de número, forma, tamaño, consistencia o función (Estrada (1996):

(19) *tādu-xu* *paka*
negro-CN: an.fem.sg vaca
‘vaca negra’

(20) *tādu-di* *ũ-be*
negro-CN: an.masc.sg hombre-CN: an.masc.sg
‘hombre moreno’

(21) *tādo-xē* *mu-na* *sē-xē*
negro-CN: inan.cóncavo arriba-INES tierra-CN: inan.cóncavo
‘cielo oscuro’

Los morfemas de clase nominal se sufijan a nombres, determinantes del nombre, adjetivos y verbos. Los del grupo 1, se sufijan a la mayoría de los nombres y adjetivos, y a unos pocos verbos. Como en el nombre es donde se origina el sistema de clases y de allí

se ramifica a otras categorías de manera más simplificada, en esa categoría se presenta el mayor número y variedad de morfemas de clase nominal. Los adjetivos reciben de manera un poco más reducida los morfemas de clase que tienen los nombres, por ser modificadores de estos y por formar parte del sintagma nominal, mientras que los verbos reciben otro tipo de morfemas de clase, pero cuando aceptan los del grupo 1, es porque se han nominalizado o aparecen en oraciones especiales en donde el verbo es transitivo negativo.

Los morfemas de clase nominal del grupo 2 se sufijan a un solo nombre, a varios adjetivos y a muchos verbos. Como el adjetivo, se encuentra en una categoría intermedia, admite fácilmente morfemas de clase nominal tanto del grupo 1 como del grupo 2. Pero a pesar de la capacidad que tiene el adjetivo de admitir morfemas de clase de ambos grupos, es necesario decir que el verbo recibe otro tipo de marcas de clase que son exclusivas de esa categoría, y que no pueden sufijarse ni a nombres ni a adjetivos.

Las raíces adjetivales para los animados pueden sufijar uno de los dos grupos de morfemas de clase nominal que tiene la lengua para indicar el género y el número; masculino singular, femenino singular y plural o neutro:

Grupo No. 1				Grupo No. 2			
CN {-di - -i}; {-xu}; {-ɲu - -tu}				CN {-be - -e}; {-bo - -o}; {-bodu - -odu}			
Con morfemas de clase nominal /-di, -xu, -du/				Con morfemas de clase nominal /-be, bo, -bodu/			
Masc. Sing.	Fem. Sing.	Plural		Masc. Sing.	Fem. Sing.	Plural	
<i>go-di</i>	<i>go-xu</i>	<i>go-tu</i>	‘grande’	<i>deo-be</i>	<i>deo-bo</i>	<i>deo-bodu</i>	‘gordo’
	<i>oneai-xu</i>	<i>oneai-tu</i>	‘joven’ (f.)	<i>g^wi-be</i>	<i>g^wi-bo</i>	<i>g^wi-bodu</i>	‘grande’
<i>sudu-di</i>	<i>sudu-du</i>	<i>sudu-xu</i>	‘feo’	<i>ico-ba-hē</i>	<i>ico-bo-hē</i>	<i>ico-bodu</i>	‘pequeño’
<i>baēxo-di</i>	<i>baēxo-xu</i>	<i>baēxa-du</i>	‘bueno’	<i>sōko-be</i>	<i>sōko-bo</i>	<i>sōko-bodu</i>	‘bajo’
<i>baēxo-di-di</i>	<i>baēxo-xu-di</i>	<i>baēxa-du-di</i>	‘malo’	<i>ɲōko-be</i>	<i>ɲōko-bo</i>	<i>ɲōko-bodu</i>	‘alto’
Con morfemas de clase nominal /-di, -xu, -ɲu/				Con morfemas de clase nominal /-e, o, -odu/			
<i>bo-di</i>	<i>bo-xu</i>	<i>boa-ɲu</i>	‘delgado’	<i>sīg^w-e</i>	<i>sīg-o</i>	<i>sīg-odu</i>	‘viejo’
<i>dupu-di</i>	<i>dupu-xu</i>	<i>dupa-ɲu</i>	‘rojo’	<i>līg-e</i>	<i>līg-o</i>	<i>līg-odu</i>	‘arrugado’
<i>baepo-di</i>	<i>baepo-xu</i>	<i>baepa-ɲu</i>	‘bonito’	<i>haim-e</i>		<i>haim-u</i>	‘joven’ (m.)
<i>depo-di</i>	<i>depo-xu</i>	<i>depa-ɲu</i>	‘blanco’				
<i>tādo-di</i>	<i>tādo-xu</i>	<i>tāda-ɲu</i>	‘negro’				
<i>noci-di</i>	<i>noci-xu</i>	<i>noci-ɲu</i>	‘pálido’				

2.2.1.1 Grupo de raíces adjetivales que sufijan las marcas de clase {-di -i}; {-xu}; {-ɲu - -tu - -du}. A este grupo pertenecen la mayoría de nombres y adjetivos. El morfema {-di} de animado masculino singular es multifuncional, tiene la misma forma del índice de tercera persona masculino singular (I.P3MS) en verbos monovalentes pasivos y del ín-

dice actancial paciente de tercera persona singular masculino (I.P3SM) en construcciones transitivas.

2.2.1.2 Grupo de raíces adjetivales que sufijan las marcas de clase $\{-be -e\}$; $\{-bo -o\}$, $\{-bai -bodu -odu\}$. Pertenecen varios adjetivos, la mayoría de verbos y un solo nombre. Los adjetivos de este grupo tienen la misma estructura de algunos verbos, por lo que pueden recibir marcas de clase nominal y los morfemas de actancia y aspecto idénticos.

2.2.1.3 Modificadores de clase nominal que se afijan al nombre. Los nominales animados e inanimados pueden recibir otro(s) morfema(s) de clase nominal, pero manteniendo la marca de clase habitual. En el animado, esas otras marcas de clase dan idea sobre características particulares que tiene el sistema animado, y son morfemas de clase del inanimado. Es una situación que permite apreciar el continuo que existe entre los sistemas animado/inanimado, que no son drásticamente separados; el sistema animado tiene morfemas de clase nominal de género y número bastante gramaticalizados, que mantienen la secuencia con el sistema inanimado que tiene morfemas de clase nominal en una fase intermedia, entre lexicalizados y gramaticalizados, permitiendo que el sistema animado tome morfemas de clase del inanimado:

(22) *ũ-be*

hombre-Cn: an.masc.sg
'hombre'

(23) *ũ-be-mo*

hombre-Cn: an.masc.sg-Cn: joven y gordo
'hombre (joven y gordo)'

(24) *ũ-be-k^wa*

hombre-Cn: an.masc.sg-Cn: alto y delgado
'hombre (alto y delgado)'

En los nominales inanimados también pueden aparecer otro(s) morfema(s) de clase nominal, pero manteniendo su marca habitual o inherente:

(25) *omota-te*

blusa-Cn: inan.corto y/o redondo
'blusa'

(26) *omata-te-ce*

blusa-Cn: inan.corto y/o redondo-Cn: agrupado
'blusa fea y remendada'

(27) *g^wiai-de*
 cuchillo-Cn: inan.ancho y plano
 ‘cuchillo’

(28) *g^wiai-de-bě*
 cuchillo-Cn: inan.ancho y plano
 ‘cuchillo pequeño’

Los nombres propios de la lengua se diferencian de los préstamos del español, porque estos últimos no conservan el morfema de clase nominal que habitualmente afijan: lo pierden, para adquirir otra marca de clase cuando señala cualidades adicionales.

(29) *kamisa-k^we*
 camisa-Cn: inan.alargado
 ‘camisa’

(30) *kamisa-mo*
 camisa-Cn: inan.hueco con abertura por un lado
 ‘camisa enteriza’

(31) *kamisa-ha*
 camisa-Cn: inan.alargados
 ‘camisa en buen estado’

Los cambios de marcas de clase en un mismo nominal dependen mucho del contexto de la oración y de la función o cualidad que interese destacar:

(32) *ĩku-ne-ã* *hi-ɲu* *ojo-pu-na* *ĩx-a*
 tungo-CN-Foc Demost-CN olla-CN-Ines estar-Real
 ‘los tungos están en la olla (redonda)’

(33) *pe-na* *hi-mo-te* *ojo-mo* *ĩx-a*
 Aquí-Ines núm-CN-CN olla-CN estar-Real
 ‘aquí está una olla (abultada y abierta por un extremo)’

(34) *ojo-mo-a* *ĩãda-mo*
 olla-CN-Foc negra-CN
 ‘la olla (abultada y abierta por un extremo) es negra’

En la primera oración (32) se resalta la función, es decir, la olla como un objeto redondo en lo que se encuentra algo (unos tungos²), mientras que en las oraciones que le

2. Envuelto de maíz o arroz que cubren con hojas de plátano.

siguen (33 y 34), se destacan las cualidades de la olla (abultada y abierta por un extremo), dando mayores detalles sobre la olla misma ya que el propósito es hablar de la olla y no de su función.

2.2.2 Índice de persona. Son pocos los que en vez de afijar la marca de clase nominal, afijan el índice actancial en sus funciones nominal, adjetival y verbal:

- | | |
|---|--|
| (35) <i>x-uaga</i>
I.P3SF-perezosa
'perezosa' | (36) <i>nee-xa</i>
joven-I.P3SF
'joven (ella)' |
|---|--|

2.2.3 Diminutivo {-hẽ}. Algunas raíces adjetivales afijan este morfema:

- | | |
|--|-----------------------------------|
| (37) <i>ica-ba-hẽ</i>
pequeño-CN: an.masc.sing-DIM
'perro pequeño / chico' (animado) | <i>oli</i>
perro |
| (38) <i>ica-me-hẽ</i>
pequeño-CN:inan.lugar-DIM
'pueblo pequeño' | <i>suk^wa</i>
pueblo |

2.3 Tipos de construcciones

En esta lengua hay dos tipos de construcciones: con marca de clase nominal, y con índice actancial. Estas construcciones tienen la misma estructura en la predicación verbal y en la predicación atributiva cualitativa y accidental, y en procesos intransitivos:

2.3.1 Construcciones con marca de clase nominal. Cuando el adjetivo, el verbo o el nombre son núcleo del predicado, afijan la marca de clase y pueden recibir morfemas de aspecto pero no de modo; es decir que se desmodalizan, y el sujeto adiciona los morfemas sintácticos de foco y de demostrativo lejano para la tercera persona o el pronombre personal para primera y segunda persona:

- | | | |
|--|--------------------|--|
| (39) <i>hĩsi-ca</i>
P1S-Foc | <i>hĩsi</i>
P1S | <i>deo-bo</i>
gordo-CN: an.fem.sg |
| 'yo soy gorda, estoy gorda, me engordé' (Lit. yo soy la gorda) | | |
| (40) <i>hĩsi-ca</i>
P1S-Foc | <i>hĩsi</i>
P1S | <i>mapu-bo</i>
trabajar-CN: an.fem.sg |
| 'yo trabajo, yo trabajé' (Lit. yo soy la que trabajo) | | |
| (41) <i>hĩsi-ca</i>
P1S-Foc | <i>hĩsi</i>
P1S | <i>pa-xu</i>
mujer-CN: an.fem.sg |
| 'yo soy mujer' (Lit. yo soy la mujer) | | |

2.3.2 Construcciones con marcas verbales. Cuando el adjetivo, el verbo o el nombre reciben el índice actancial, admiten las marcas de modo y aspecto, y el sujeto no requiere morfología adicional:

- (42) *hīsi deo-c-a*
 P1S gordo-I.P1S-Real
 ‘yo engordo / engordé’
- (43) *hīsi maṃu-c-a*
 P1S gordo-I.P1S-Real
 ‘yo trabajo / trabajé’
- (44) *hīsi ɲa-xu-c-a*
 P1S mujer-CN: an.fem.sg-I.P1S-Real
 ‘yo soy mujer’

El adjetivo ‘gordo’ en su función predicativa es el único que pierde la marca de clase para tomar marcas verbales, es decir que es el más próximo a la construcción verbal y se podría clasificar como verbo de propiedad; los demás adjetivos de esta categoría mantienen la marca de clase nominal cuando cumplen la función predicativa:

- (45) *c-ē-xu nēē sīg-o-x-in-a*
 I.P1S-V-CN niño viejo-CN-I.P3SF-Dur-Real
 ‘mi hija se está volviendo vieja’

2.4 Funciones sintácticas y morfológicas del adjetivo

En esta lengua los criterios morfológicos y sintácticos son decisivos en la definición de las partes del discurso. Un adjetivo en su función nominal se define por la sintaxis y en su función verbal por la sintaxis y la morfología:

2.4.1 Función nominal. Cuando un adjetivo pasa a cumplir la función nominal, ocupa la primera posición en la oración, se convierte en el núcleo del sujeto y no necesita ninguna medida sintáctica adicional:

- (46) *depu-xu suk^wa-da gu-x-a*
 blanca-CN: an.fem.sing pueblo-Direcc ir-I.P3SF-Real
 ‘la blanca fue al pueblo’

2.4.2 Función adjetival. Como modificador del nombre, se antepone, sufija el morfema de clase del nominal en mención y no necesita una marca o medida sintáctica adicional. Constituye un sintagma nominal, cuyo orden de aparición más frecuente es Dte. + Ddo:

(47) *depu-xu* *ɲa-xu*
 blanca-CN: an.fem.sg mujer-CN: an.fem.sg
 ‘la mujer blanca’

(48) *dia-to* *kai-to*
 frío-CN: inan.líquido agua-CN: inan.líquido
 ‘el agua fría’

2.4.3 Función predicativa. Usa dos construcciones: *a*) como predicado de atribución cualitativa y accidental o de procesos intransitivos, emplea la focalización y el determinante lejano o el pronombre personal; *b*) como predicado verbal, sufixa las marcas propias del verbo. Del modo que sigue.

2.4.3.1 Como predicado de atribución cualitativa y accidental o de procesos intransitivos. Necesita medidas adicionales y cambio de orden de aparición. La construcción se puede realizar de dos maneras:

a) El adjetivo núcleo del predicado no se modifica y aparece a continuación del nombre, pero el sujeto recibe las marcas adicionales de foco³ y un determinante del nominal que siempre es el demostrativo lejano. Para animados, el demostrativo lejano es la tercera persona o el pronombre personal de la primera y segunda persona. Para inanimados, el demostrativo lejano sufixa la marca de clase del nominal referido:

(49) *ɲa-xu-xa* *hi-xu* *depu-xu*
 mujer-CN-FOC Demost-CN blanco-CN
 ‘la mujer es blanca’ / ‘la mujer está blanca’ (esa mujer es la blanca)

(50) *kai-to-ā* *jo-to* *dia-to*
 agua-CN-Foc Demost-CN frío-CN: inan.líquido
 ‘el agua es fría’ / ‘el agua se enfrió’ / ‘el agua está fría’

b) El adjetivo núcleo del predicado ocupa la primera posición y recibe la marca adicional de foco, y el nombre se refuerza con el demostrativo lejano. Si es un animado, el demostrativo lejano es la tercera persona o el pronombre personal de primera o segunda persona, pero si es un inanimado, el demostrativo lejano sufixa el morfema de clase del nominal en mención:

3. El morfema de foco varía de acuerdo con la persona que se mencione, por lo que se le ha llamado ‘actante focalizado’; sin embargo, al ver estos morfemas en contextos discursivos, parecen ser morfemas copulativos que sirven de enlace entre dos palabras pertenecientes a las categorías nominal y/o adjetival.

- (51) *depu-xu-xa* *hi-xu* *na-xu*
 blanco-CN-Foc Demost-CN mujer-CN: an.fem.sg
 ‘la mujer es blanca’ / ‘la mujer está blanca’
- (52) *dia-to-ā* *jo-to* *kai-to*
 frío-CN-Foc Demost-CN agua-CN: inan.líquido
 ‘el agua se enfrió’ / ‘el agua está fría’ / ‘el agua es fría’

2.4.3.2 Como predicado verbal. El adjetivo recibe marcas propias del verbo en construcciones atributivas cualitativas, accidentales y en procesos intransitivos y transitivos:

Intransitiva:

- (53) *āxu* *sīg-udu-t-in-a*
 Nosotros viejo-CN-I.P1PL-DUR-Real
 ‘nosotros nos estamos volviendo viejos’

Transitiva:

- (54) *hīsi-di* *deo-c-a-ga-ha* *kele-h-a-ha*
 P1S-DAT gordo-I.P1S-¿?-¿?-I.P1S hacer-I.P3PL-Real-I.P1S
 ‘(ellos) me hicieron engordar’ (ellos me engordaron)
- (55) *hīsi-di* *deo-t-a-ha*
 P1S-DAT gordo-¿?-Real-I.P1S
 ‘a mí me engordaron (ellos)’

En la oración (54), para que se origine una oración transitiva con una raíz adjetival, es necesaria la medida sintáctica adicional del verbo auxiliar ‘hacer’, mientras que en la oración (55), la raíz adjetival recibe el morfema /-t-/ que no es propiamente el índice de la tercera persona plural y que no sabemos cuál es su función.

2.5 Funciones del adjetivo en contexto discursivo

En contexto discursivo, las raíces adjetivales se codifican como nombre o adjetivo por la posición que ocupan, y como verbo, por el orden de aparición y los morfemas que afija, como aparece en las oraciones de más abajo.

2.5.1 El adjetivo como nombre o núcleo del sujeto. En la oración (56), el adjetivo cumple la función de nombre y recibe los morfemas de clase nominal y de caducidad:

- (56) *Pame'da* *īxa'du* *t-ī-ā* *sīg^w-edu-xa*
 Primeros vivientes-CN I.P1PL-V-CN viejo-V-CN-CAD
hāzca *huna-a* *do-h-a-ga-na*
 Algún cultivo-CN sembrar-I.P3PL-V-Virtual-Ines
 ‘Los primeros vivientes eran nuestros viejos, que cuando iban a sembrar un cultivo...’

2.5.2 El adjetivo como modificador del nombre. Se prepone para modificar al nombre. El orden del sintagma nominal es Dte. + Ddo:

(57) *depu-xu uxu rana a-h-o depu-du huo-na*
 blanca-CN sapo rana decir-I.P3Pl-? blanco-CN indígena-INES
 ‘en lengua (indígena), sapo blanco, rana, le dicen los blancos’

(58) *jetodo kele-h-a-na hi-ju āpa jomo ĩku*
 Después hacer-I.P3Pl-Real-? Demost-CN blando maíz tungo
 ‘Después hacen tungo de eso, maíz blando’

2.5.3 El adjetivo como núcleo de predicados atributivos cualitativos, accidentales y de procesos intransitivos. En las sesenta y cuatro narraciones que revisamos, encontramos pocas oraciones con estos esquemas. En la oración (59), el nombre ocupa la primera posición, seguido del adjetivo, que sufixa la marca /-na/ que podría ser el inesivo ‘cuando’ o un corroborativo. El enunciado (60) se compone de dos oraciones yuxtapuestas; en la primera, el núcleo del sujeto recibe el morfema de foco y se duplica con el demostrativo lejano, mientras que el predicado es un sintagma nominal. En la segunda, el sujeto se representa mediante el morfema de clase en el verbo ‘estar’, y mediante el índice actancial en el adjetivo verbalizado ‘engordar’:

(59) *kele-h-a hi-na jomo āpa-na ĩ nāci*
 hacer-I.P3Pl-Real Demost-CN maíz blando-Ines(?) primero
 ‘Primero hacen ese maíz cuando está blando’

(60) *kube-e-xā hi-xu ōdega de'-a, ĩx-o deo-x-a-na*
 tortuga-CN-Foc Demost-CN sabrosa carne-CN estar-CN gordo-I.P3SF-Real-Ines
 ‘Cuando la tortuga está gorda, la carne es sabrosa’

2.5.4 El adjetivo como núcleo de predicados verbales transitivos e intransitivos. En contexto discursivo no encontramos oraciones cumpliendo funciones verbales transitivas; sólo las encontramos como predicado verbal intransitivo, afijando el índice actancial:

(61) *hĩ-jo-ā sīg^w-e-Ø-a palisa*
 Demost-CN-Foc jecha-CN-I.3PS-Real palizada
 ‘Se jecha (madura) la palizada’ (Lit. ‘Se pudren los palos’)

2.6 Modificadores comparativos

En contexto discursivo hemos encontrado los siguientes modificadores comparativos: /pede/ ‘igual’, /axi/ ‘más’, /munal/ ‘mejor’, /-na/ ‘como’:

- (62) *to-me-sa²ga* *puk^wea-hā* *hī-tu* *kube-e*
 Num-CN-Num-? clases-FOC Demost-CN tortuga-CN
hoto-bo *icaxana* *ĩx-o-rā* *jezto* *hoto-bo* *axi* *go-xu-ra*
 Num-CN mediana estar-?-? y Num-CN más grande-CN-¿?
 ‘Son de dos clases de tortugas; una que es mediana y una más grande’

El inesivo {-na} también cumple la función del comparativo ‘como’:

- (63) *ĩxu-ja* *ĩx-o-z-di* *joa-he-a-na-la* *hoda* *bajoe-di* *joa-na*
 cabrilla-CN estar-NEG sembrar-? ya bueno-NEG sembrar-?
ōde-la *ĩx-a-di* *hea-k^wa* *ɲok^wi-k^wa* *poxu-na* *ĩx-a-k^wa-la*
 bueno-? dar-?-NEG flexible-CN largo-CN bejuco-INES dar-?-CN:inan
 ‘(Cuando) la cabrilla (estrella) ya no está, no es bueno sembrar, si se siembra, no se da bueno, se da flexible, largo como bejuco’

El comparativo ‘menos’ no usa ningún morfema: establece la relación con la cualidad opuesta:

- (64) *¿ti-ju* *puli-u-ha* *hi-ju* *axi* *g^wi-ju?*
 Interr-CN budare-CN-FOC Demost-CN más grande-CN
 ‘¿Cuál budare es más grande?’
- (65) *¿ti-de* *mesai-de-a* *hi-de* *ica-de?*
 Interr-CN mesa-CN-FOC Demost-CN pequeño-CN
 ‘¿Cuál mesa es menos grande?’ (Lit. ¿Cuál mesa es pequeña?)

2.7 Raíces neutras o indeterminadas sin cambios formales (según Lois y Vapnarsky 2006)

Hemos observado con alguna frecuencia que raíces con igual forma pueden cumplir funciones adjetivales y adverbiales donde median procesos sintácticos pero no morfológicos como en: *suda* ‘malo’ / *suda* ‘mal’, *saɟa* ‘antiguo’ / *saɟa* ‘antes’, ‘anteriormente’, *ōde* ‘bonito’ / *ōde* ‘bien’. Se aprecia que *ōdega* ‘sabroso’ es el adjetivo modificador del nombre *de²a* ‘carne’ y *ōdega* ‘bien’ es el adverbio modificador del verbo *deoxo* ‘engorde’:

- (66) *kube-e-xā* *hi-xu* *ōdega* *de²a*, *ĩx-o* *deo-x-a-na*
 tortuga-CN-Foc Demost-CN sabrosa carne-CN estar-CN gordo-I.P3SF-Real-Ines
 ‘Cuando la tortuga está gorda, la carne (es) sabrosa’
- (67) *hi-ju* *umora* *xe-ta-badi* *umora* *x-ikw-e-da-xa*
 Demost-CN caraño Núm-CN caraño I.P3SF-comer-?-Alat-I.P3SF
ōdega *deo-x-o*
 bien engordar-I.P3SF-?
 ‘Le da de comer tres pedazos de ese caraño para que engorde bien’

3. CONCLUSIONES

Hemos observado que las oraciones que aparecen en contexto discursivo no tienen la misma regularidad en su estructura que las de las encuestas. En oraciones de encuesta, cuando el adjetivo cumple funciones modificadoras puede variar su posición. Cuando cumple funciones predicativas, las construcciones pueden ser de dos clases: *a*) en predicación atributiva lleva medidas sintácticas adicionales de foco y demostrativo lejano o pronombre personal, y *b*) en predicación verbal, no tiene medidas sintácticas adicionales, pero sí flexión morfológica verbal; las construcciones pueden ser transitivas o intransitivas. En contexto discursivo, el orden de aparición de los constituyentes en las oraciones nominales es adjetivo + nombre, mientras que en las oraciones verbales, el orden se invierte; es nombre + adjetivo, y el adjetivo recibe morfemas propios del verbo, además del morfema /-na/ que parece ser un inesivo o un corroborativo.

Por lo común, la raíz adjetival recibe un morfema de clase que varía de acuerdo al nominal referido, que contribuye a resaltar una de sus cualidades. En el nombre, cuando se usa más de una marca de clase, ese segundo morfema de clase cumple funciones modificadoras similares a las del adjetivo, resaltando una cualidad adicional.

Se puede decir que las raíces en esta lengua son neutras o indeterminadas categorialmente, pero se definen en una categoría u otra por la inflexión morfémica y la posición sintáctica. Pero algunas raíces con igual forma, sin recibir morfología sintáctica adicional, inflexión morfémica o derivativa, cumplen funciones adjetivales y adverbiales que se definen sólo por la posición sintáctica que ocupan; como adjetivos modifican al nombre y como adverbios modifican al verbo. En estos casos estas raíces serían indeterminadas o neutras y cumplirían funciones transcategoriales.

4. ABREVIATURAS

alarg	alargado
an	animado
Cad	caducidad
CN	marca de clase nominal
Dat	dativo
Ddo	determinado
Demost	demostrativo
DIM	diminutivo
Direcc	direccional
Dte	determinante
Dur	durativo
fem	femenino

Foc	focalizador
inan	inanimado
INES	inesivo
I.P1S	índice de primera persona singular
I.P1PL	índice de primera persona plural
I.P3PL	índice de tercera persona plural
I.P3SF	índice de tercera persona singular femenino
I.P3SM	índice de tercera persona singular masculino
masc	masculino
NEG	negación
Num	Numeral
P1S	Pronombre de primera persona singular
sg	singular
V	vocal epentética
∅?	morfema no identificado

5. BIBLIOGRAFÍA

- ESTRADA RAMÍREZ, Hortensia (1996): *La Lengua Sáliba: Clases Nominales y Sistema de Concordancia*. Premios Nacionales de Colcultura 1995. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- LOIS, Ximena y Valentina VAPNARSKY (2006): «Root indeterminacy and polyvalence in mayan languages», en Ximena Lois y Valentina Vapnarsky (eds.): *Lexical Categories and Root Classes in Amerindian Languages*. Bern, Peter Lang, 69-115.

Fecha de recepción: 19-08-2010
 Fecha de aceptación: 29-09-2011

POLÍTICA Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICAS

SECCIÓN 3A
**LENGUAS INDÍGENAS
DE COLOMBIA (II)**

Coordinada por María Stella González de Pérez

Overview of the colombian indigenous movement

Jean E. Jackson

<jjackson@mit.edu>

Department of Anthropology,
Massachusetts Institute of Technology (MIT)

Abstract

This essay examines the emergence of Colombia's indigenous people as a political force, focusing in particular on the unequal relationship between indigenous communities (*pueblos*) and the state, as well as the effects of the half-century of violence. I first provide some general information about the *pueblos* and a brief history of indigenous organizing. A summary of changes brought about by the *Asamblea Nacional Constituyente* (ANC), and the *Constitución Política* of 1991 follows. I then provide a short overview of the Constitution's successes and failures with respect to indigenous concerns, a brief comment on language loss, and, finally, discussion and conclusions.

Key words: Colombian indigenous rights movement.

Resumen

Este artículo examina la evolución de las Comunidades indígenas (pueblos) colombianas como fuerza política, enfocándose en la relación de desigualdad entre ellas y el Estado, y en los efectos de un medio siglo de violencia. Se ofrece primeramente información básica sobre los pueblos y una sucinta historia de la movilización indígena. Segundo, se consideran brevemente los cambios resultantes de la *Asamblea Nacional Constituyente* (ANC), y la *Constitución Política* en 1991. Sigue una discusión de los éxitos y fallos de la Constitución con respeto a los intereses y metas indígenas, y acto seguido un comentario breve sobre la desaparición de los idiomas indígenas. Finalmente se presenta un sumario y conclusiones.

Palabras claves: movimiento indígena colombiano.

1. INTRODUCTION¹

1.1 *Overview of Colombia's Indigenous Communities*

Colombia's indigenous people form at least 81 distinct pueblos and speak 64 different languages. In 1997, adjusted figures based on the 1993 census predicted a population of 701,860, out of a total predicted population of 40,214,723 (Arango and Sánchez 2004: 39). According to the 2005 national census (<http://www.dane.gov.co/censo>), 1,392,623 citizens self-identified as indigenous, constituting 3.4 per cent of a national population of 41,468,384 citizens.

From the comparatively densely populated Andean communities to the smaller and more dispersed communities in the plains and tropical forests regions, the nation's indigenous people have always been extremely marginalized, socially, politically, and economically. During the colonial era the Crown created a system of collectively owned *resguardos*,² in part to protect the communities from exploitation so rapacious that they were in danger of disappearing entirely (and, with them, a valuable labor source). Independence from Spain ushered in an ideology and legislation promoting nation-building, which required forging a homogeneous Spanish-speaking, Catholic, and patriotic citizenry. From that time until the 1960s, state-sponsored *indigenista* policies were concerned to incorporate Indians into the general population via racial mixing and cultural assimilation. Indigenous communal landholding came to be seen as especially inimical to the nation-building project, and legislation intended to dismantle the *resguardos* was promulgated. However, Law 89 of 1890, passed by the Conservatives then in power, slowed down the «progressivist» legislative trend that had arisen during the 19th century that had worked to privatize collective lands and eliminate tribute-paying. The 1890 legislation recognized the official status of the *resguardo* and legalized the *cabildos*, indigenous councils that governed the communities. *Cabildos* had been part of the Crown's attempt to centralize and urbanize the scattered «uncivilized» indigenous populations. *Cabildos* continue to be the legal institution governing each pueblo's internal affairs, in accordance with its traditions. The 1890 law also strengthened indigenous claims to lands with colonial titles (all in highland areas), and became the foundation for the efforts to recover illegally alienated territory that began in the 1960s. In 1988 Decree 2001 defined the *resguardo* as a special

1. In Colombia, thanks to all who have helped my research on indigenous organizing during various trips. I very much appreciate the opportunity María Stella González has provided with her invitation to contribute an essay to this special issue of *UniverSOS*. The responsibility for the ideas set forth here is entirely my own.
2. The first *resguardo* legislation, in 1549, stipulated that the Indians would collectively manage and work the land, paying tribute to the Crown (see Rappaport 1990: 45-46; Triana 1993: 101-106). Efforts in later centuries to expropriate *resguardos* led to many of them falling into decline.

kind of legal and socio-political institution formed by an indigenous community or entire indigenous ethnic group.

During most of this century the Colombian state basically left the task of governing and civilizing the nation's indigenous population to the Church; for example, a January 1953 Treaty put it in charge of all indigenous education. In 1962 the Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translators was permitted to begin placing linguist-missionaries in indigenous communities (see Stoll 1982: 165-197). 1960 saw the founding of the *División de Asuntos Indígenas* (DAI), the government agency in charge of the country's pueblos. Ostensibly an advocate for indigenous interests, DAI has consistently been criticized for implicitly supporting an indigenist approach and only gesturing to the need to respect cultural difference (Jimeno and Triana 1985; also see Jackson, 2002). Up to the present, traditional vested interests have continued their attempts to colonize indigenous lands, promote their version of development, and find ways to exploit indigenous labor.

1.2 History of Indigenous Organizing

Colombian pueblos in Andean areas began to organize to fight for land rights during the first half of the twentieth century. In the 1920s, influenced by Marxist values, activists partially rejected the assimilationist positions held by both the Left and Right, and adopted a discourse promoting indigenousness and the «indigenous proletariat.» The most famous leader of that time, Manuel Quintín Lame, a Páez (a pueblo now known as Nasa) eventually came to support indigenous separatism (see Pineda 1984; Gros 1991; Rappaport 1990). During the 1930s and 1940s, the struggle for land by indigenous communities and non-indigenous peasants was taken up by the *Movimiento Agrarista* in the southern part of the department of Tolima. Marxist and Liberal guerrillas continued this struggle against the Conservative government of the 1950s, forming the «independent republics» that evolved into insurgent groups, two of which remain in arms today: the *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC), and the *Ejército de Liberación Nacional* (ELN).

In 1970, the *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC) was formed to ensure enactment of the land reform laws passed in 1961. ANUC soon divided, and indigenous people from various departments formed a *Secretaría Indígena Nacional* within one faction. Upon realizing that ANUC was only interested in *campesinando* its indigenous members, they left and formed the *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC) in early 1971, to continue the fight for land rights and as a defense against severe repression from guerrilla armies and the national armed forces. Demanding implementation of the agrarian reform laws mandating expansion of indigenous resguardos, as well as reclaiming resguardos titled by the Crown, CRIC (and, subsequently, other organizations representing highland pueblos) fought many bloody battles.

When the state realized that the repossessionments were going to continue, despite imprisonment and other forms of repression (legal and illegal), it reversed its position and sought to institute a way to make land recovery occur in a legal framework. The *Instituto Colombiano de Reforma Agraria* (INCORA) was established in 1961, but it would take further struggle before its perspective on communally held land would dovetail with those of indigenous communities (see Findji 1992: 119-121; Jimeno and Triana 1985).

The indigenous activism was opposed not only by local landowners and the government, but also the Church, which owned extensive landholdings in some areas. For example, earlier in the century the Church had mounted a campaign to convince Indians that they had no claim to the land because it was actually unused public land (*baldío*), and therefore available to «whoever would work it and make it worth something» (Jimeno 1985: 184).

Although CRIC declared itself to be an indigenous organization, it has never identified itself with a particular pueblo (although most of its members are Nasa). María Teresa Findji states that at the beginning CRIC lacked an «ethnic» vision, as its organizing principle was social class (1992: 118). CRIC in fact maintained links with other sectors of rural society, which helped to amplify its potential for mass mobilization. However, in the fall of 1971 CRIC modified its charter to include the defense of «indigenous history, language and customs» (*Consejo Regional Indígena del Cauca* 1981: 12). CRIC's own version of its history acknowledges that at the very beginning «we ourselves believed that being *indio* was not good, and that in order to progress we had to copy what came from the exterior» (*Consejo Regional Indígena del Cauca* 1981: 11). In 1974 CRIC began the newspaper *Unidad Indígena*, which continues to be published.

During 1976-1981 the government attempted to pass a repressive «Indigenous Law» that effectively gave the state extensive power over the pueblos, including the authority to determine who was and was not indigenous (Triana 1978). The organized resistance continued, however, buoyed up by highly critical press reports of massacres of Indians, as well as activists' alliance-building with peasant groups and other left organizations. A nation-wide group, the *Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC) was founded in 1982; by 1986 sixteen indigenous organizations had appeared (Avirama and Márquez 1995: 84). ONIC was recognized by the government in 1983 and became an official participant in several governmental programs concerned with indigenous affairs.

Beginning in the 1980s Colombia has handed over land, at times very large tracts of it, to its indigenous communities, a policy arising in part in response to the at times violent land repossession campaigns in the country's Andean regions, and in part in response to demands that the 1961 land reform legislation be implemented. As of 2000 the pueblos collectively and inalienably owned approximately 28 million fully demarcated hectares, 85% in the plains and tropical forest, constituting over one fourth of the national territory (see Roldán 2000 xxiii, xxiv, 49, 50).

One result of the organizing has been a substantial portion of the country's Indians beginning to see the collectivity of the nation's pueblos as an «imagined community» (Anderson 1983). This incipient development of a generic Colombian indigenous identity was a major change from the more limited pueblo-specific identity characteristic of the past. Indeed, in earlier periods, when given the chance, Indians who would militantly affirm their pueblo membership would explicitly disavow membership in the highly stigmatized category «indio». For example, Findji, discussing several Guambiano communities' decision to leave CRIC over disagreements about (among other things) how to conceptualize territory, describes their desire to be seen as neither campesino nor generically indigenous, but strictly as Guambiano: «We don't want to be 'humiliated' indígenas—we want to defend, for our children's sake, our right to be Guambianos» (Findji 1992: 122). However, beginning in the 1970s, a process of change and restructuring provided both incentives and opportunities for the development (and politicization) of a generic indigenous identity. Political liberalization on the part of the government slowly reduced repressive responses to indigenous demands, thus opening up space for broader efforts at organization and more inclusive claims. Indigenous leaders became increasingly aware of indigenous organizing elsewhere in the Western Hemisphere, as well as the environmentalist movement. A re-signification of «indigenous» took place, its meaning increasingly relying on the interplay between negotiated otherness and self-conscious efforts to maintain cultural continuity. In fact, what had been a stigmatizing identity for these communities, as illustrated by the Guambiano example above, turned into an identity entailing symbolic and political capital. As a consequence, indigenous demands began to be couched less in a discourse of minority rights and more in terms of rights they possessed as an autochthonous people.

As happened elsewhere in Latin America, the Colombian indigenous movement, while continuing with its efforts to gain access to the political institutions of the state, came to focus much more than before on strengthening the pueblos' own institutions. Cultural recovery projects increased in number and visibility, as did their significance, both for the pueblos' self-conceptualization and in their interactions with the non-indigenous world.

These evolving notions about indigeneity and their impact on activist strategizing had far-reaching effects, one of which was to change the meaning of indigenous territory, which in turn produced alterations in land claims discourses, in particular how claims were justified. Territory came to be seen in more comprehensive ways: as land, yes, but also as the underpinnings of self-determination, a «fundamental and multidimensional space for the creation and re-creation of the social, economic, and cultural values and practices of the communities» (Grueso *et al.* 1998: 20).

The way collective land rights were secured (or denied) increasingly depended on instantiations and demonstrations that reflected (or were seen as failing to reflect) evolving imaginaries of indigeneity that were coming to be shared by indigenous and non-indigenous alike. Land claims increasingly were based on claims to a core, intrinsic, positively valenced indigenous identity, an identity that bolstered other kinds of claims—to self-determination, autonomous jurisdiction, etc. These sets of claims were in-

creasingly validated by performances intended to represent culturally distinct customary practices and traditions. Of course, the state continued, as it had in the past, to deny land claims by rejecting applicants' indigenosity; what was new was the degree of participation by the pueblos themselves in establishing criteria for defining pueblo members' otherness.

In sum, new parameters emerged for indigenous involvement in state affairs. The country was moving toward a pluralist conception of itself, a notion that, once enshrined in the 1991 Constitution, would require a respect for the autonomy of indigenous institutions never before imagined.

Indigenous identity had itself become a strategy in many important venues. What it meant, never predetermined, became much more unstable as all actors repeatedly modified their discourses in response to multiculturalism's new role and the shifting terms of engagement. And indigenous identity not only became a political resource, it turned into a moral reproach to *status quo* hegemonic institutions like the State and the Church. Indeed, as elsewhere in the Americas, it came to stand for a critique of several basic characteristics of Western society as a whole.

2. THE 1991 CONSTITUTION

Advocates for rewriting the country's constitution felt that the old 1886 constitution was extremely rigid, inefficient, and overly centralized. Democratic foundational charter in name only, it favored the Conservatives and, more generally, the privileged and powerful. The drive for constitutional reform arose from awareness that the current social order, in which access to the government was gained exclusively through political parties (all other attempts being ignored or treated as subversion), was incapable of adapting to changing social conditions (Van Cott 2000: 63-89). The political and moral crisis resulting from the insurgency, the increase in violence as landowners and security forces attempted to stamp it out, and a pervasive distrust of a deeply corrupt state controlled by the oligarchy, also strengthened arguments promoting constitutional reform (see Assies 2000: 3). Especially during the 1980s, the unending states of siege and the depredations of the illegal drug cartels at times seemed to paralyze the state, making its inadequacies glaringly apparent.

Constitutional reform was intended to decentralize power and create a more open and legitimate political system. The original agenda had not included benefiting the country's minorities, but during the ANC deliberations several political interests, not just indigenous and Afro-Colombian, realized that advocating pluralism brought them closer to their own goals. The debates opened up new spaces for democratic participation, and civil society hesitantly began to give voice to its concerns. These democratic reforms began a process of reconfiguring the relationship between state, market, and civil society. Notions of participation and empowerment, previously limited to oppositional social movements and NGOs, began to appear in governmental discourse, notably in the Constitution itself (see Assies 2000: 2, 3).

2.1 Pueblos *and the Constitution*

With respect to indigenous rights Colombia's new constitution is the most far-reaching in Latin America. The Charter recognizes that Colombia is a multicultural and pluriethnic society, and asserts that «*El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana*» (Article 7). The media focus during the ANC on the three indigenous representatives, Francisco Rojas Birry, Lorenzo Muelas, and Alfonso Peña Chepe, was remarkable, in particular their contributions to the ANC deliberations. The symbolic role the three delegates played was also substantial, for they represented the extent to which the nation's pueblos had come to symbolize tolerance and pluralism, a rediscovered national identity, historic reconciliation, justice, political effectiveness, and participatory legitimacy (Van Cott 2000: 72). Their participation conveyed the promise of new approaches to conflict resolution that would be based on respect and dialogue rather than violence. Some authors suggest that the indigenous representatives helped to give legitimacy to the government and the entire ANC process. Donna Van Cott notes that the administration of César Gaviria (1990-1994) «offered the protection of ethnic minority rights as a highly visible emblem of the new regime of rights protection» (2000: 74). A government that had been closely associated with assimilationist policies doing an about-face and guaranteeing the rights of its most marginalized population would show how the most peripheral sectors were being incorporated into the democratic process, both as citizens in good standing *and* as citizens belonging to unique communities whose distinctiveness the state recognized, valued, and promised to protect (Van Cott 2000: 74). Scholars refer to such an arrangement as «differential citizenship.» In short, the reconstitution of state-indigenous relations, by moving from a paternalistic, assimilationist stance to one recognizing the pueblos' rights—to autonomy, dignity, and self-determination—became an emblem of the overall goal of reconstituting relations between the state and society as a whole.

2.2 *Achievements in constitutional reform related to the pueblos*

The new Constitution significantly benefitted Colombia's indigenous pueblos in a number of ways. The pueblos were guaranteed two seats in the senate, and in fact, three indigenous senators were elected. Most important was its mandate specifying that the new territorial ordenation would include «indigenous territorial entities» (*Entidades Territoriales Indígenas*—ETIs) (see Dover and Rappaport 1996; Jackson 1998; Roldán 2000: 33-59). It also confirmed collective ownership of resguardos, and the pueblos' right to use their territories as they saw fit, including any decision-making about development. Unfortunately, the assignment of subsoil rights to the government significantly contradicts these territorial guarantees, and by now, the never-written ETI legislation mandate is moot.

Another benefit was the recognition of customary law (*usos y costumbres*), which allowed indigenous communities to settle their internal affairs, even in criminal cases, so long as the basic law of the land was not violated (see Sánchez 1998: 71-120).

Among the legal mechanisms set up by the Constitution, the writ of protection—*acción de tutela*—has definitely benefited the nation's indigenous pueblos, for it «empowers citizens to appeal for immediate court action when their fundamental constitutional rights are violated and no other judicial means are available» (Van Cott 2000: 87). Another reform, the establishment of the Constitutional Court, has resulted in the upholding of the rights of many citizens, including pueblo members. Van Cott notes that the Court has issued an accumulated jurisprudence on indigenous rights and jurisdiction far more extensive than anywhere else in Latin America (2000: 112).

In addition, the Constitution strengthened ethno-education and other programs tailored to permit cultural distinctiveness (for example, in health) that had been legislated during the 1980s. The Constitution also mandated more direct transfers of state resources to the resguardos. Legislation to implement these transfers began under Gaviria and continued through the rest of the decade.

In order to educate the indigenous communities about the reforms, the DAI commissioned translations of the constitution into seven major indigenous languages (Rojas 1997), and established, in collaboration with ONIC, educational programs to allow Indians to achieve a basic understanding of their constitutional rights (Van Cott 2000: 90). The translation project graphically revealed the wide gulf between native concepts (about justice, law, rights, obligations of government, etc.) and Western positive law.

Articles 10 and 68 declare that «*la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.*» In 2000 the Instituto Caro y Cuervo published *Lenguas indígenas de Colombia: Una visión descriptiva*, a project perhaps more comprehensive than equivalent efforts elsewhere in Latin America (*El Espectador*, 22 junio 2000). The work had begun before the Constitution was signed, but in the 1990s and up to the present there is evidence of greatly increased interest on the part of mainstream society not only in the ancient cultures and archival evidence of their languages, but of present-day indigenous ones. The exact number of extant languages is not entirely clear; *Lenguas indígenas* discusses 65 of them.

3. THE POST-CONSTITUTION SITUATION

3.1 *Continuing Problems*

Several long-standing problems that were not sufficiently addressed by the Constitution (or not addressed at all) virtually guaranteed that it would not accomplish many of its creators' goals. The traditional parties, legislature, and post-Constitution administrations have successfully limited effective participation by citizens in many domains. Colombia continues to be something of a «façade» democracy; as Álvarez *et al.* (1998: 9) note, in such countries the majority of citizens have come to regard politics as the private business

of the elites, and too few participate in anything more than minimal fashion. Moreover, despite the reforms' attention to improving the situation in rural areas, the state still does not control a significant amount of the national territory. Its presence limited to military and police in many remote areas, along with a total absence in others, leaves the local population under the rule of guerrilla forces, illegal paramilitaries, or, more recently, neoparamilitaries (Brodzinsky 2010).

The violence that continues to grip the country has deep roots. Horrendous interparty warfare during the decade known as «La Violencia» (1948-1957) resulted in 150,000-200,000 deaths (Van Cott 2000: 39). The subsequent establishment of a Popular Front requiring alternate power-holding between the parties and equal distribution of important posts, ended in 1974. Throughout the twentieth century the Colombian state has responded to even legal forms of leftist dissent with vicious repression. The governments of Belisario Betancur (1982-1986) and Virgilio Barco (1986-1990) began reaching out with peace initiatives and encouragement of debate about how to establish a more open political system. Constitutional reform came to be seen as the best path toward spearheading the peace process and decreasing the radical Left's appeal. With the exception of the FARC and ELN, all other armed groups demobilized in 1990 in order to be able to participate in the ANC debates.

The half-century of violence has continued. The Colombian media report civilian massacres, «disappearances,» kidnappings, assassinations, extortion, and sabotage. Human-rights activists, politicians, labor organizers, journalists, and judges are particularly targeted. Evidence of human rights abuses linked to the army and police, who operate with near-total impunity, abounds. The judicial system continues to be paralyzed with respect to prosecuting criminals and enforcing sentencing. Four and one half million Colombians, out of a total of approximately forty-five million, are internally displaced, having fled the numerous areas of intense conflict, and living in the *zonas de miseria* that surround every urban center.

Other remaining problems include the glaringly obvious failure of the neoliberal economic model to democratize the distribution of the nation's wealth. While a sector of Colombians has benefited from *la apertura* that was legislated during the 1990s, major economic dislocations increased the sense of crisis. Income disparities that were already serious increased. At the beginning of the 1990s, approximately 50% of the population was already living in absolute poverty (Van Cott 2000: 49, 248). The Constitution is totally mute regarding these ever-increasing inequalities of wealth, and subsequent court decisions have not taken such reforms as their mandate.

Colombia's drug problem remains extremely serious. The US-dominated international market guarantees that vast sums of narcodollars will continue to flow into the country, and so it is no surprise that both guerrillas and paramilitaries quickly filled the spaces left by the dismantling of the cartels during the administration of Ernesto Samper (1998-2002).

Nor did the constitutional reform touch the military, either in its structure or in its abysmal performance with respect to human rights abuses, which puts the reform's main goal, ending the cycle of violence, completely out of reach. The role played by the US is substantial. Supporting the Colombian government via the multi-billion dollar Plan Colombia and The Andean Regional Initiative has resulted in ineffective reform of the country's security forces, in particular the army, with its dreadful human rights record and links to paramilitaries and neoparamilitaries.

3.2 *Post-Constitution problems specifically affecting the pueblos*

During the ANC indigenous activism was weakened by divisions within the movement, some of them resulting from organizations with a national presence like ONIC sponsoring their own candidates for election. Although the movement comes together during times of crisis, and although overall it has achieved a remarkable maturity and sophistication, factionalism is systemic. By 1994 electoral politics had proven so disruptive that the only recourse for ONIC was to abandon its ambitions in that arena. ONIC has always struggled to define its role in the national political scene, searching for a model of political activism that works. At times it encounters a conflict of interest between its mandate to represent all of the country's pueblos and its own politics; other times its complicated relationship to the state (in particular DAI) produces problems. Serious ideological differences, both internal and with regard to other national indigenous organizations, fuel the divisions as well.

It became clear to indigenous leaders that the reforms could not address most of the problems the country was facing. A major factor has been the tight connection between the democratic reforms and the concomitant adoption of neoliberal policies that mandate decentralization, an end to the corporatist state model, and implementation of structural adjustment policies. Such policies require a concomitant «social and cultural adjustment» on the part of citizens to accept greater responsibility and to participate in civil society to a much greater degree. Civil society is envisioned now as the vehicle responsible for delivering many of the services previously performed by the state. This goal of «minimalist» government has had enormous consequences for Colombia's pueblos. Although Colombia has established a «safety net» (*Red de Solidaridad*) to ease the burden of structural adjustment on the poorest sectors, the drastic cuts in public services and elimination of price supports and subsidies for the agrarian sector have impacted disproportionately on the pueblos, both highland and lowland. The land reform agency, INCORA, has effectively been gutted, replaced by an ineffectual agency with only twenty per cent of the former budget (Murillo 2009: 29).

The adverse consequences of the neoliberal policies of the last two decades have done less harm, however, than the violence virtually all pueblos are currently experiencing. Indigenous communities are targeted by all the armed groups: military, paramilitaries /

neoparamilitaries, and guerrillas. Indigenous leaders are killed with impunity. Although the government as such has dropped its overt repression of indigenous organizing and no longer assumes that political opposition equals subversion, many authorities in the rural areas continue to assume that Indians are either actual or potential supporters of the guerrillas—due to their geographical location and their poverty—and hence appropriate targets for counterinsurgency measures. The administration of Álvaro Uribe (2002-2010) has consistently expressed its disapproval of indigenous autonomy projects, their «active neutrality» position with respect to armed actors, and their mass political protests. An example of the latter is the October 2009 Indigenous and Popular Minga in which 40,000 participated in a march to Bogotá protesting the proposed free trade agreements with the U.S., Canada, and Europe.

Large sections of indigenous territory are occupied by guerrillas, paramilitaries and military detachments, and Indians are compelled to serve as guides or informers, often by threatening their families (Roldán 2000). Some Indians do voluntarily join the guerrillas and, occasionally, even the paramilitaries—to protect their families in areas under paramilitary control, or for the promise of a uniform and pay. Also, some individuals unfortunately become involved in drug trafficking, either with criminals or one of the armed groups. In some communities, Indians grow illegal crops (coca and opium poppies), sometimes by choice, sometimes under duress from armed actors. The impact on the traditional subsistence economy and social order is severe. In addition to intrafamilial disputes, health problems and possible legal penalties, Indians face potential loss of livelihood and health risks from fumigation of fields, as well as a scarcity of essential commodities like gasoline, due to government efforts to decrease production of coca paste (*basuco*). The US campaign of aerial spraying of fumigants to eradicate coca and poppy cultivation at best destroys only one-fourth of the coca crop (and replanting can commence in two weeks). Fumigants' ability to destroy subsistence crops and sharply reduce fish and game has been well documented. The Kofán, located in the Putumayo region, one of the areas being heavily sprayed, have suffered enormously from the spraying. Although the U.S. claims that only large-scale coca cultivation is targeted, a great deal of evidence demonstrates that small communities have been seriously impacted.

4. THREATS TO INDIGENOUS LANGUAGES

The continuing violence threatens Colombia's pueblos in a number of ways. The most direct is, of course, violence directed at communities. The nation's newspapers provide articles with numbing regularity about all armed combatants' disregard for the pueblos' stated policy of not permitting any arms in their territories. In response, indigenous leaders are told that their failure to assist that particular armed group constitutes proof that the community is allied with the other side. The army in particular refuses to accept this

position of «active neutrality,» as has the Uribe administration. Certain areas, in particular in Cauca, are subjected to attacks that come with numbing regularity. Because the violence disperses communities, an indigenous language will likely be discontinued in the new location. Amazonian regions, where entire communities are under threat of extinction, reveal the greatest threat of language extinction. Because numbers are small and population density is low. When a tiny pueblo like the Koreguaje is threatened and persecuted, its members finding they have no option but to leave their territory and join the masses of internally displaced citizens, they will very probably not reconstitute themselves as a pueblo and the language will die out, especially if families flee to different shanty towns in the *cascos urbanos*. Some of the most persecuted communities have already lost their language; such is the case for the reindigenized Kankuamo of the Sierra Nevada de Santa Marta, as well as the Zenú of Córdoba and Antioquia in the north.

The Colombian government has recently expanded its policies directed at protecting the country's ethnolinguistic diversity; a report from the Ministerio de Cultura speaks of «crear y desarrollar una política de protección de las lenguas de los grupos étnicos presentes en el territorio colombiano» (2010: 1), and on January 25, 2010, Congress passed Law 1381, also intended to recognize, protect, and strengthen the country's indigenous languages. Although as with other similar legislation, there will probably be an absence of political will needed to implement the law, it nonetheless represents an innovative legal framing, as well as a message of hope to the pueblos.

5. DISCUSSION AND CONCLUSIONS

Given the repression of the 1970s and earlier periods, the shift in the Colombian state's stance toward the nation's pueblos has indeed been remarkable. Such a stance—one that promotes pueblos' inclusion in the life of the nation while also encouraging them to remain distinct—begins a process of working out the nature of such pluralism that of necessity occurs in highly politicized contexts. The ANC debates over internal self-determination were fierce, and while victory was achieved in several key areas, the resulting document is vague and ambiguous at several crucial points. We must keep in mind that the Constitution and the *fuero indígena* of the 1980s and 1990s exist only on paper; implementation and enforcement depend on a political will that is all too often in scarce supply. The legislation needed to put the reforms in motion has slowed to a standstill in some areas, including implementation of the constitutional mandate to establish special indigenous collective land ownership intended to strengthen pueblos' ability to administer and protect their territories. The legal, oftentimes constitutional recognition of rights is one thing; the oftentimes long and torturous road to actual enforcement on site is another. For example, despite the fact that many pueblos have completed mandated *planes de vida* that outline their vision of «ethnodevelopment,» state interests in oil exploration

and production often clash with pueblos' own notions of how to exploit their legally recognized territories.

Recall, also, that 'the state' includes the military, which is clearly implicated in current repression, directly and indirectly, of indigenous civilians.

We also need to remember that, as has happened elsewhere in Latin America, the neoliberal multiculturalist rhetorics and legislation promulgated by the Colombian state seek to engage the indigenous movement in part to politically reconceptualize it. It is important, therefore, to comprehensively understand the nature, actual and potential, of this engagement and attempt at reconceptualization.

Although a pueblo's claim to self-determination does not in principle require it to immobilize its traditions, both pueblos and state have tended to move toward such forms of closure, reifying identity and restricting the dynamism characteristic of customary law and traditions. Ideally, Colombia's indigenous peoples would have the space to transform their cultures (and hence their identities) selectively, according to their own customs, rules, and de facto *realpolitik*. But because such processes always involve power relations, internal and external, challenges to indigenous authority often take the form of questions about authenticity (a thoroughly western concept), questions that began to be posed only recently precisely because performances of indigeneity to vindicate claims increasingly occur under extremely politicized conditions.

A related, also controversial, domain is gender rights. That indigenous women might organize to both change their traditional *usos y costumbres* and defend them illustrates my point about selective transformation and the highly politicized arenas in which it must occur.

The Constitutional Court has repeatedly sought to maximize the autonomy of indigenous jurisdiction; however, it has already heard a number of cases involving clashes between a pueblo's judgment and the basic law of the land guaranteeing the right to life and protection from slavery, forced exile, and torture. The liberal notion that indigenous rights are the same as human rights is seriously challenged upon hearing that pueblo authorities, in keeping with their customary laws and newly granted permission to manage their internal affairs, sentence a miscreant to be whipped or put into stocks (see, for example, Gow and Rappaport, 2002; Jackson 2007).

It must also be kept in mind that any indigenous community will be riddled with conflicts, some ongoing, others resolved but not forgotten, as well as factions, hierarchies, and decision-making mechanisms that exclude and marginalize some members. The community will, in short, display values and actions that are anything but fair, democratic, or egalitarian, as these concepts are defined and valorized in the west. (Western institutions and values are no less conflict-ridden and exclusionary.) The romantic view of pueblos as cohesive and consensus-based totalities can be sustained only from a distance. Just how indigenous customary law interfaces with codified positive law, and what compromises are necessary, points to the danger of imposing Western legal premises and procedures

on systems that are anything but codified, depending as they do on kinship relations, shamanic consultations, and so forth, and thus differ fundamentally from Western notions of justice, due process, and conflict resolution. Negotiation, rather than imposition, would seem a more judicious approach to take.

Pueblos face many other problems, for example, inter-ethnic tensions and polarization between Afro-Colombians and pueblos on the Pacific coast, and between Indians and *colonos* in the Amazon and eastern plains regions. The problem of language loss, however, elicits great sadness, because it doesn't have to happen. Elsewhere in the world languages have been brought from the brink of extinction and today are being learned by younger generations (cf. *Cultural Survival Quarterly* 2001). In Colombia, there are signs of hope with respect to addressing this problem, from the government, the academy, and the pueblos themselves. Clearly it behooves all of us to work to encourage such signs in every way possible.

BIBLIOGRAPHY

- ÁLVAREZ, Sonia E., Evelina DAGNINO and Arturo ESCOBAR (1998): «Introduction», in Álvarez, Dagnino and Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press, 1-29.
- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
- ARANGO, Raúl and Enrique SÁNCHEZ (2004): *Los Pueblos Indígenas de Colombia: En el Umbral del Nuevo Milenio*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación, República de Colombia.
- ASSIES, Willem (2000): «Indigenous peoples and reform of the state in Latin America», in Willem Assies, Gemma van der Haar and André Hoekema (eds.): *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam, Thela / Thesis, 3-22.
- AVIRAMA, Jesús and Rayda MÁRQUEZ (1995): «The indigenous movement in Colombia», in Donna Van Cott (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York, St. Martin's, 83-105.
- BRODZINSKY, Sibylla (2010): «Familiar reign of terror is back», *Miami Herald*, Feb. 4.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (1981): *Diez años de lucha: Historia y documentos*. Bogotá, Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP.
- CULTURAL SURVIVAL QUARTERLY (2001): «Endangered languages, endangered lives: the struggle to save indigenous languages». Summer, Vol. 25, 2: 4-58.
- DOVER, Robert V. H. and Joanne RAPPAPORT (1996): «Introduction», *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1, 2: 2-17.
- EL ESPECTADOR (22 de junio de 2000): «Cuando los indios nacieron».

- FINDJI, María Teresa (1992): «From resistance to social movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia», in Arturo Escobar and Sonia E. Alvarez (eds.): *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder, Westview Press, 112-133.
- GOW, David and Joanne RAPPAPORT (2002): «The indigenous public voice: The multiple idioms of modernity in Native Cauca», in Kay Warren and Jean Jackson (eds.): *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin, University of Texas Press, 47-80.
- GROS, Christian (1991): *Colombia Indígena: Identidad Cultural y Cambio Social*. Bogotá, Fondo Editorial CEREC.
- GRUESO, Libia, Carlos ROSERO and Arturo ESCOBAR (1998): «The process of Black community organizing in the Southern Pacific Coast region of Colombia», in Sonia Alvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar (eds.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press, 196-219.
- JACKSON, Jean E. (1998): «Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés», in María Lucía Sotomayor (ed.): *Modernidad, Identidad, y Desarrollo*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología Colciencias, 287-314.
- (2002): «Contested discourses of authority in Colombian national indigenous politics: The 1996 summer takeovers», in Kay Warren and Jean Jackson (eds.): *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin, University of Texas Press, 81-122.
- (2007): «Rights to indigenous culture in Colombia», in Mark Goodale and Sally Merry (eds.): *Transnationalism and the New Legal Order: Tracking Rights between the Global and the Local*. Cambridge, Cambridge University Press, 204-241.
- JIMENO, Myriam (1985): «CAUCA: Las Armas de lo Sagrado», in Myriam Jimeno and Adolfo Triana Antorveza (eds.): *Estado y Minorías Étnicas en Colombia*, Bogotá: Editorial Gente Nueva, 149-212.
- JIMENO, Myriam and Adolfo TRIANA ANTORVEZA (1985): «El estado y la política indigenista», in Myriam Jimeno and Adolfo Triana Antorveza (eds.): *Estado y Minorías Étnicas en Colombia*. Bogotá, Editorial Gente Nueva, 65-143.
- MINISTERIO DE CULTURA (2010): «Política de Protección a la Diversidad Etnolingüística. Compendio de Políticas culturales». ISBN: 978-958-9177-33-4; 1.^a edición, Sección 2: 345-370.
- MURILLO, Mario (2009): «Embattled Cauca: A new wave of violence and indigenous resistance», *NACLA Report on the Americas*, 42(4), 25-29.
- PINEDA, Roberto (1984): «La reivindicación del Indio en el pensamiento social Colombiano (1850-1950)», in Jaime Arocha and Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá, ETNO, 197-252.

- RAPPAPORT, Joanne (1990): *The politics of memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROJAS CURIEUX, Tulio (1997): «La traducción de la Constitución de la República de Colombia a lenguas indígenas», «*Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas*»: *La jurisdicción especial indígena*. Bogotá, Ministerio de Justicia y del Derecho / Dirección General de Asuntos Indígenas: 229-244.
- ROLDÁN, Roque (2000): *Pueblos indígenas y leyes en Colombia: Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*. Bogotá, Fundación GAIA.
- SÁNCHEZ, Esther (1998): *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- STOLL, David (1982): *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. London, Zed / Cambridge, Cultural Survival.
- TRIANA ANTORVEZA, Adolfo (1978): «El estatuto indígena o la nueva encomienda bonapartista», *Controversia* 79. Bogotá, CINEP, 29-41.
- U.S. OFFICE ON COLOMBIA
- VAN COTT, Donna Lee (2000): *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Fecha de recepción: 17-05-2010

Fecha de aceptación: 11-05-2011

La identidad en los contextos multiculturales de la Amazonia colombiana

José Narciso Jamioy Muchavisoy
<jonjamy@yahoo.es>

Resumen

Hablar actualmente de la Amazonia implica considerar asuntos multiculturales y multinacionales de aproximadamente ocho países que tienen tierras en esta extensa área, pero el presente artículo se centra solamente en las identidades de algunos pobladores de la Amazonía colombiana. Se presentan algunos textos legales, de jurisprudencia nacional e internacional, que reconocen la diversidad étnica y cultural y advierten del peligro de su extinción. Se reflexiona sobre la percepción exógena del «indio salvaje» que ha motivado en varios investigadores la curiosidad por conocer las identidades de estos pobladores que cada vez más se encuentran circundados por personas inmigrantes de otras culturas que han llegado buscando riquezas o mejores formas de vida y con quienes los indígenas se han visto obligados a convivir, hecho que aumenta la multiculturalidad e impone procesos de globalización y de economías de mercado, de homogenización e individualización. También se expone brevemente la mirada endógena de algunos pueblos sobre su identidad, desde sus historias, territorios, culturas, poblaciones y luchas por la autonomía y autodeterminación, frente a la idea de modernidad y desarrollo en el marco nacional e internacional.

Palabras clave: Amazonía, territorio, identidad, indígena, campesino, pueblo y etnias, cultura, extinción, multicultural, autonomía, globalización, mercado.

Abstract

An up-to-date discussion of the Amazon would mean considering the multicultural and multinational issues raised by some eight countries with territory in this vast area, but this article focuses only on the identities of some inhabitants of the Colombian Amazon. Some legal texts representing national and international jurisprudence are discussed, which recognize their ethnic and cultural diversity, but also warn of the danger of their extinction. There is reflection on the outsider's perception of them as «savage Indians», which has pricked the curiosity of several researchers to learn the identities of these people, who more and more find themselves encompassed by immigrants coming from other cultures, people seeking wealth or other ways to live better, with whom the Indians have been forced to co-exist, a fact that increases the multiculturalism of their

environs, and imposes on them processes of globalization and market economy, homogenization and individualization. There is also a brief look at some peoples' view of their identity from the inside, based in their histories, territories, cultures, communities and struggles for autonomy and self-determination, confronting the idea of modernity and of development in a national and an international setting.

Key words: Amazon, territory, identity, indigenous, peasant, people and ethnicity, culture, extermination, multicultural, autonomy, globalization, market.

0. INTRODUCCIÓN

La Amazonia es un territorio extenso que se encuentra entre los intereses de los industrialistas y de los ambientalistas del mundo. Entre los primeros existe el propósito de explotar los hidrocarburos, la madera, las minas, la biodiversidad, etc., y en los segundos el de proteger, conservar y recuperar la flora y la fauna de estos territorios. Pero en ninguno de estos dos grupos del planeta Tierra se encuentra como prioridad la defensa de las identidades de los pobladores, ni sus problemas de supervivencia, sino el empeño de manipularlos al servicio de sus propios intereses.

Con esta realidad como marco, expondré ciertas situaciones de identidad en contextos multiculturales entre los pobladores de la Amazonia colombiana, considerando algunas percepciones exógenas y endógenas sobre el asunto, sin perder de vista la necesidad urgente de proteger y asegurar sus vidas al igual que las identidades legadas de sus abuelos y antepasados, y teniendo como base sus usos y costumbres y los derechos legales y constitucionales reconocidos. Este aporte hace parte de mis experiencias vividas como *kabëng kamëntsá* de Sibundoy-Putumayo, autoridad tradicional y gobernador indígena kamëntsá (2004-2007), miembro del equipo de apoyo en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, ex-congresista de la República de Colombia, docente catedrático de varias universidades e investigador y acompañante en procesos de educación y cultura de algunos pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.

Para lograr lo enunciado, empezaré citando algunos textos jurídicos y legales, de carácter nacional e internacional, que reconocen el derecho a la identidad individual y colectiva, a la diversidad étnica y cultural, a la biodiversidad y a los ecosistemas que implican ordenamientos conceptuales y reordenamientos territoriales, reconocimientos alcanzados por la resistencia de los pueblos primitivos de este continente que hace más de cinco siglos siguen luchando por la autonomía de sus identidades, legadas de sus antepasados, quienes buscaron diferentes refugios territoriales para proteger a sus pueblos frente a los intereses de otros que los explotaron, masacraron y que aún tratan de arrebatarles lo poco que les queda, entre ello, la Amazonia. Me basaré en documentos como, la Declaración de los Derechos Humanos (1948), y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Resolución aprobada el 13 de septiembre de

2007), en especial el Artículo 33 que dice: «Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia, conforme a sus costumbres y tradiciones...»; tendré en cuenta el Convenio 107 de (1957) de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), con el cual se esperaba que los pueblos indígenas se integraran al Estado-nación y perdieran gradualmente su identidad, pero que sirvió para tomar conciencia y lograr que en la 76 Conferencia general de la OIT en 1989 se elaborara un nuevo documento de recomendaciones, más conocido como Convenio 169 de dicho año, ratificado en Colombia por la Ley 21 (marzo 4) de 1991 casi simultáneamente con la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia (4 de julio de 1991).

Se puede reafirmar que estas herramientas legales no son obras de buena voluntad, sino producto del proceso de resistencia, grandes sacrificios y demandas de autonomía de los pueblos indígenas, procesos durante los cuales muchos dirigentes tuvieron que aguantar hambre física y derramar su sangre hasta ofrecer sus vidas para lograr el reconocimiento y respeto de sus derechos. Estos hechos están ligados al resurgimiento o emergencia de las identidades y culturas de los pueblos y sociedades en general, que dan fuerza a la necesidad urgente de redefinir muchos de los conceptos exógenos o endógenos, de décadas o siglos pasados, sobre las identidades en situaciones multiculturales.

En efecto, durante el siglo pasado, los pueblos indígenas de Colombia con otras minorías lucharon incansablemente por sus derechos, ya que la mayoría de dichos pueblos tenía conciencia de que la Ley 89 de 1890 los seguía considerando salvajes y menores de edad por ser diferentes étnica y culturalmente. Muchos colombianos y extranjeros solidarios con los indígenas apoyaron esta causa, logrando por primera vez en la historia de Colombia la participación directa de delegatarios indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991; en consecuencia, se lograron plasmar sus derechos en la nueva Constitución Política del mismo año, entre ellos el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana (art. 7, CP) y la oficialidad de las lenguas indígenas en sus territorios (art. 10, CP); se estableció también que las tierras de resguardo son imprescriptibles (art. 63, CP) y que sus territorios son entidades territoriales (art. 286, CP), que las autoridades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales en sus territorios (art. 246, CP) y, además, se logró la representación por circunscripción especial en el Congreso de la República (arts. 172,176, CP). La mayoría de los colombianos pensamos que con la nueva Constitución se lograría la paz, la reconciliación y la modernización del Estado colombiano; los pueblos indígenas esperaban la pronta institución de sus entidades territoriales con sus autoridades fortalecidas para desarrollar así todos los demás derechos reconocidos en la Constitución de 1991. Desafortunadamente una cosa es lo que dicen los textos y otra es la realidad. Algunas de las herramientas jurídicas internacionales citadas, que hacen parte del bloque de constitucionalidad, han sido ratificadas en Colombia como en muchos otros países del mundo, sin embargo con frecuencia el Estado no las cumple y por eso los pueblos indígenas se ven obligados a recurrir a las acciones jurídicas.

En las circunstancias que viven los pobladores de la Amazonia colombiana, estas herramientas jurídicas por sí solas no han sido suficientes para garantizar sus identidades y supervivencia; por eso, varios de sus dirigentes se han visto obligados a asociarse, movilizarse y emigrar para socializar y visibilizar sus problemas ante personas naturales e instituciones nacionales e internacionales, hasta instaurar acciones contra el mismo Estado, con cierta solidaridad que se ha encontrado en las ciudades. Por ejemplo, entre las acciones legales, actualmente está el pronunciamiento de la Corte Constitucional, la cual se ha sorprendido de encontrar la gravísima situación que viven los aborígenes después de cinco siglos de discriminación y desprecio, porque la mayoría de estos pueblos está agonizando física y culturalmente, como lo reconoce dicha Corte.¹

Unido a la percepción de la Corte Constitucional, donde se reconoce la gravísima situación que viven los indígenas y campesinos en estados de temor, dolor, desesperanza, escepticismo por el conflicto armado, presento en este artículo las percepciones sobre la

1. Algunos pueblos indígenas de Colombia están en peligro de ser exterminados—cultural o físicamente—por el conflicto armado interno, y han sido víctimas de gravísimas violaciones de sus derechos fundamentales individuales y colectivos y del Derecho Internacional Humanitario.

El conflicto armado colombiano amenaza con el exterminio cultural o físico a numerosos pueblos indígenas del país. En el curso de la última década, el conflicto armado, reorientado por actividades relacionadas con el narcotráfico, que se desarrolla en Colombia se ha convertido en el principal factor de riesgo para la existencia misma de docenas de comunidades y pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional, a través de complejos elementos que la Corte reseñará en el presente Auto. Esta amenaza ha sido la causa principal del desplazamiento de los indígenas...

Es una emergencia tan grave como invisible. Este proceso no ha sido reconocido aún en sus reales dimensiones por las autoridades encargadas de preservar y proteger a los pueblos indígenas del país. Mientras que numerosos grupos indígenas son atacados, desplazados y desintegrados en todo el territorio nacional por los actores armados que operan en Colombia y por los distintos factores subyacentes al conflicto y vinculados al mismo, el Estado y la sociedad colombianos continúan preciándose de su carácter multicultural, de sus riquezas étnicas y de distintos aspectos de las culturas indígenas nacionales. Esta contradicción entre la realidad y la representación generalizada de dicha realidad ha sorprendido a la Corte Constitucional, no sólo por su crueldad inherente, sino por revelar una actitud de indiferencia generalizada ante el horror que las comunidades indígenas del país han debido soportar en los últimos años, indiferencia que en sí misma es un menosprecio de los postulados constitucionales básicos que nos rigen como Estado Social de Derecho fundado en el respeto de la diversidad étnica y cultural. La Sala Segunda de Revisión, ante la información recibida, se encuentra obligada por la Carta Política a actuar con toda la determinación.

El estado de temor entre las comunidades por el conflicto armado; el dolor causado entre individuos, familias y comunidades aborígenes por los diversos crímenes de los que han sido víctimas; el miedo a que estas atrocidades se repitan o la situación se empeore; y la desesperanza y el escepticismo frente a un Estado que no ha reaccionado como lo exige la justicia ante su tragedia, se han perpetuado en la memoria individual y colectiva de estos pueblos. El silencio sobre la violencia y la situación ha sido la regla general hasta ahora, por miedo, dolor e impotencia; sin embargo, las comunidades mismas han resuelto recientemente esforzarse por visibilizar y denunciar su situación (Auto N° 004 (enero 26) de 2009).

Amazonia colombiana, desde la óptica de las identidades en contextos multiculturales que se tejen entre lo exógeno y lo endógeno de los pobladores primitivos de esta importante región del país; ilustro estas complejidades a través de algunos pueblos que se encuentran más o menos en contacto con la sociedad nacional, donde la identidad de ellos no cuenta con las garantías para continuar con los valores, conocimientos, saberes y prácticas que han instituido sus abuelos o antepasados en sus propios territorios. En efecto, los pobladores se quejan de tener muchas dificultades en la lucha por su autonomía territorial, jurisdiccional, económica, política, cultural y religiosa, porque no hay respeto a su derecho a vivir dignamente en sus territorios con sus conocimientos, lenguas y culturas, y a decidir sobre los destinos de sus pueblos, porque la presencia e inversión del Estado en la protección de la diversidad étnica y cultura ha sido demasiado débil, por no decir nula, y no garantiza la seguridad de sus vidas, ni mucho menos sus demás derechos. Aseguran que de no atenderse este clamor, estos pueblos serán extinguidos por los conflictos antes mencionados, los megaproyectos y por el colonialismo moderno.

1. PERSPECTIVAS EXÓGENAS SOBRE IDENTIDAD ÉTNICA

Desde la visión exógena, varios estudiosos han conceptualizado y expuesto planteamientos sobre identidad, etnia, diversidad, cultura, territorio, costumbres, ética, derecho y política. Tugendhat (1996), por ejemplo, refiriéndose al concepto *identidad*, dice que muchas veces todo el mundo usa una palabra, pero nadie la explica, quedándose entre divagaciones y confusiones; afirma que la confusión en los conceptos de identidad individual e identidad cualitativa ha llevado a varios teóricos de la identidad a diversas falacias, perdiendo de vista que el problema de identidad individual en cada uno de nosotros es normal y fundamental para nuestras vidas. Para ilustrar esta situación cita a Erikson E., autor de *El problema de la identidad del yo* (1956), criticándolo porque él insistió en que la identidad de una persona consiste en la mezcla de dos sentidos: uno, en el sentido cualitativo de «identificarse con», como lo hacemos cuando decimos «soy colombiano» y otro, en el sentido individual, personal, o sea del «yo», José o Luis. Afirma que desde entonces esta mezcla de conceptos de identidad ha confundido casi la totalidad de la literatura sobre el concepto de identidad personal, y que esta misma confusión se encuentra en Habermas y muchos otros autores, tomando desde el lenguaje hegeliano que la identidad del yo, de una persona, es reflexiva y debe ser formada por ella misma; pretende así mostrar que la identidad para los humanos es un problema, porque cada uno tendría que estructurar su identidad individual. Le parece falso que la identidad de sí mismo, el que existe ahora, como el mismo que existió hace un mes o un año, tenga que ser formada por él, cuando esto es un hecho que puede ser constatado por él mismo como por cualquier otro. Dice que en el cambio de una cosa, la misma tiene en un momento una característica y en el otro, otra, y que en esto no hay ninguna paradoja. Las identidades individuales

son ontológicas, porque la identidad individual es característica de todo ente, se refiere a un hecho de ese ser. Y agrega que si la diferenciamos de la identidad cualitativa (que no es un hecho, sino subjetiva) evitamos confusiones, porque el problema de la identidad psicológica o identidad de la vida se refiere a la cualitativa y no a la individual. Reafirma que la identidad psicológica no tiene que referirse a la identidad individual. Por ejemplo, Narciso Jamioy es kamëntsá porque es hijo de padres kamëntsás, pero tiene la posibilidad de no identificarse con los kamëntsá, y en este caso aunque Jamioy seguiría siendo de dicho pueblo, en otro sentido ya no lo sería. Pero para el caso individual del ser Narciso Jamioy como individuo «yo», ya no es problema si de hecho es Narciso Jamioy, porque sucede que algunos se imaginan no ser ellos mismos; sería como si Jamioy se imaginara hoy que es uno de los caciques antepasados, o se imaginara que es alguno de los modelos o personajes que ha visto en la televisión o en algunas revistas; este caso ya sería un problema patológico porque Narciso Jamioy habría perdido el sentido de su identidad individual. A partir de lo anterior se puede responder a las preguntas ¿qué y cómo quiero ser? que significa ¿quién quiero ser?; la respuesta nos lleva a una individualidad, pero cualitativa, estructurada por el mismo individuo, que se refiere hacia el futuro y aquellas que en parte dependen de nuestra voluntad y no a cualesquiera de las identidades cualitativas. Entonces, de todo lo que queremos ser, una parte ya está determinada y otra parte depende de nosotros mismos. Es decir que el ser colombiano, del territorio Tamabeoy o ser kamëntsá es una cualidad que ya tiene Narciso Jamioy, en parte independiente de su voluntad, pero como cualidad activa con la que él se identifica, es una disposición a actuar, a comportarse de una manera que se adquiere en un proceso y de cierta práctica de hábitos. Esta cualidad subjetiva tiene que ser una cualidad de una persona en virtud de sus acciones y no de las acciones mismas. Se trata de las cualidades que conforman nuestra identidad y a las que Aristóteles llamó *disposición*, que consiste en la capacidad para actuar de cierto modo y que sólo se puede adquirir si se actúa de ese modo. En efecto, plantea varios planos de cualidades identificatorias, y es necesario saber cuál es la relación entre ellos y dónde tienen su centro. Al respecto dice que nosotros nos diferenciamos de los animales porque nos relacionamos con nuestra propia vida y tenemos libertad para construir nuestro futuro y que la identidad es un problema de la modernidad, en donde la persona se entiende como puro individuo y la relación entre los individuos se caracteriza por relaciones de mercado y de contratos (Tugendhat 1996).

Por otra parte, según Idoaga Molina (2000) la identidad étnica es un constructo que se ha asociado a la memoria histórica y a los patrimonios culturales; al hablar de esta identidad generalmente se recurre a la función de la lengua, la tradición histórica común, territorialidad y, además, a la adscripción religiosa y a otros factores culturales. Afirma que las sociedades personifican o simbolizan el cuerpo como medio de definir la identidad individual, social y étnica; para ello transforman aparentemente el cuerpo por medio de vestimentas, adornos, pinturas, tatuajes, escarificaciones (cicatrices), etc. que comunican mensajes sobre los contenidos y valores de la identidad social y étnica de la

persona, de roles y de estatus. Esta apreciación es producto de su observación a los pilagá del Chaco Central Argentino (Idoaga Molina 2000). Desde esta mirada muchas personas comunes y corrientes determinan la identidad de los demás; por ejemplo en las ciudades de Colombia y de otros países, cuando observan a alguna persona con vestimenta indígena o de campesino: aunque muchas veces no sean indígenas o campesinos, los identifican con alguno de los pueblos que viven en diferentes regiones. Por ejemplo, cuando algún inga o kamëntsa del piedemonte amazónico camina por las calles de la ciudad de Bogotá o Medellín con su vestimenta o sólo con su capisayo (tipo de ruana) la gente lo saluda y le pregunta cómo está el Cauca, pero cuando aclara que no es del departamento del Cauca sino del departamento de Putumayo, entonces le preguntan por remedios naturales, por el yagé, el quereme, entre otros. Pero si no lleva la indumentaria puede pasar desapercibido a pesar de que sus rasgos físicos determinen que es de alguno de los grupos indígenas. Y al interior de los pueblos indígenas sucede algo parecido: cuando llega alguna persona de alta estatura y rubia, generalmente lo califican como «gringo», sin importar si habla o no inglés y tampoco cómo se viste.

En cuanto al concepto de cultura, Appiah (2007) dice que todos hemos notado en los últimos años el sermoneo que ha recibido la palabra *cultura*, de tal forma que parece que todo pudiera explicarse como producto de la cultura, desde la anorexia hasta el zideco (música afroamericana originada de la combinación del cajún y los blues). Afirma que algo muy parecido ocurre con la palabra *diversidad* y que estos dos términos confluyen en la noción de *diversidad cultural*. Para ilustrar lo dicho toma como referente a los Estados Unidos de América, donde hay muchos inmigrantes con diversidad cultural, pero en donde cada vez más esta expresión se convierte en retórica, porque la diferencia de la mayoría de los pequeños grupos inmigrantes se va desdibujando cuando sus hijos ya son estadounidenses, sin poder aplicar las historias de inmigrantes a sus descendientes, porque ya tienen la nacionalidad de dicho país, hablan el inglés y crecen con elementos de la cultura en donde viven. Appiah pregunta ¿Por qué en los Estados Unidos, un país mucho menos diverso que la mayoría, nos preocupa tanto la diversidad y nos inclinamos tanto a concebirla como cultural? A lo que responde: «Creo que no sorprenderé a nadie si digo que la diversidad que nos preocupa no es tanto una cuestión de cultura sino de identidades». Afirma que son extremadamente variadas las identidades sociales que claman por su reconocimiento, entre ellas las que llevan el nombre de sus anteriores pertenencias étnicas (italiano, judío, etc.) a viejas razas (negro, indio, asiático) o a religiones (católico, bautista, etc.), a asuntos regionales (del oeste, del sur, etc.), a grupos nuevos que combinan gente de orígenes geográficos particulares (hispanos, asiáticos, estadounidenses, etc.) o categorías sociales (mujeres, homosexuales, bisexuales, discapacitados, sordos) que no pertenecen a los otros grupos, y que por eso hoy no nos sorprende cuando escuchamos comentarios de alguien sobre la «cultura» de esos grupos.

Continuando con las visiones exógenas, según el propósito planteado, retomemos la denominación *amazonas*, como identificación de una raza mítica de mujeres guerreras en la mitología griega. En 1542, cuando Francisco de Orellana vino en busca de Eldora-

do, exploró por el río que los quichuas llamaban Tunguragua o Tungur-ahua ('garganta-dolor') y encontró en sus orillas mujeres guerreras que le hicieron recordar a las Amazonas de la mitología griega, por lo cual le dio el nombre de Amazonas al río Tunguragua, de donde tomó su nombre la región hasta la actualidad.

Encontramos, pues, diferencias entre la visión exógena y la endógena de los pobladores del Amazonas. Para los nativos quichuas el lugar o espacio del río que recorrió Orellana significaba 'garganta' y nada tenía que ver con las mujeres guerreras de la mitología griega. De igual manera para los otros pueblos aborígenes los mismos espacios tienen otros significados en sus lenguas, que en nada corresponden a los nombres dados desde su exterior.

En la Amazonia, cada espacio y cada lugar tiene un simbolismo con significación personal y social. Es común entre los aborígenes de esta región que se identifiquen y denominen en sus lenguas como miembros de una determinada familia, como, familia de los tigres, de los peces, de los árboles, del río, etc. con un territorio definido, obedeciendo a las identidades mitológicas o a los sistemas de organización de sus territorios, familias, etc. que construyeron sus abuelos y antepasados, pues a lo largo de sus vidas los aborígenes han construido su imagen de ser hombres o mujeres de una determinada identidad. Estos mundos han sido destruidos en buena parte durante los procesos de colonización y evangelización y, últimamente, como consecuencia del conflicto armado, el narcotráfico y la explotación de la flora, la fauna, hidrocarburos y otros minerales a través de los megaproyectos. A ello se suma que se dan también diferentes percepciones exógenas en las investigaciones sobre la afinidad lingüística, los conocimientos, mitos y prácticas de la medicina ancestral, los cantos y danzas, las fiestas tradicionales, las costumbres y los territorios de los pueblos aborígenes de la Amazonia, en medio de heterogeneidades y complejidades socioculturales que se vienen gestando como resultado de los procesos históricos y económicos aludidos.

La resistencia de los pueblos indígenas más fortalecidos (desde la perspectiva étnica en el contexto de nación) ha puesto en movimiento las estructuras sociales y las pretensiones totalitarias de las potencias mundiales o de los Estados, como se ha constatado en México, Ecuador, Perú y Colombia, entre otros. En la Amazonia cada vez son más veloces las acciones en contra de estos pequeños pueblos, acelerando transformaciones sociales, económicas, políticas, tecnológicas y ecológicas; los pueblos primitivos se encuentran circundados y presionados por múltiples identidades del mundo, a través de la presencia de proyectos de exploración y explotación de los recursos naturales y de la ejecución de programas o proyectos estatales o privados que supuestamente pretenden cuidar la flora y la fauna de la majestuosa selva, pero olvidan al ser humano que la ha cuidado por siglos, llevándolo muchas veces a la extinción de sus identidades. La mayoría de dichos proyectos o programas no ha tenido en cuenta sus luchas, ni siquiera cómo se autodefinen o autodesignan los aborígenes; han llegado a destruir sus cosmovisiones e irrespetar el derecho a ser consultados sobre el querer de su propio desarrollo. En estas circunstancias, el espejismo de la colonización del pasado sigue en el presente.

2. BREVE CARACTERIZACIÓN DE LA AMAZONIA COLOMBIANA

Al cruzar las montañas de la cordillera de los Andes, descendemos por el piedemonte de la cordillera oriental e iniciamos la llanura del departamento del Meta; nos adentramos en la planicie de la Amazonia del Guainía, Arauca y Vaupés. Si entramos por una zona más hacia el sur, descendemos por los departamentos del Caquetá, Bota Caucana y Putumayo y después de pasar por los distintos «miradores» de las cordilleras, llegamos a las pequeñas colinas del piedemonte e ingresamos a las planicies de la gran selva amazónica.

Si se viaja por transporte terrestre se sienten los cambios climáticos desde el frío de los páramos de los Andes, pasando los climas templados del piedemonte, hasta llegar a los cálidos y húmedos de la selva. En el transcurso del viaje podemos observar la diversidad de culturas, de fauna y de flora que se encuentran en los diferentes caseríos, pueblos y ciudades de estos territorios, muchos de ellos ubicados a los lados de las carreteras y, ya en la planicie de la selva, a la orilla de los grandes ríos Orteguzza, Caquetá, Mirití y Putumayo, todos ellos afluentes del río Amazonas. Entre las personas con quienes viajamos se escuchan diferentes formas de hablar, observamos distintas formas de vestir y diferentes equipajes, maletas o morrales. En nuestros recorridos por esta extensa región, nos hospedamos en las veredas, en los caseríos o en las pequeñas ciudades y participamos de acuerdo con nuestras funciones, ya sea en los encuentros, en los trabajos comunitarios, en las capacitaciones o en las reuniones de los diferentes resguardos de pueblos aborígenes donde conocemos diferentes historias, mitos o problemas. Los inmigrantes que viven en esa región hacen memoria de su llegada y deducen que hace más de treinta, cuarenta o más años viven allí, que ya sus hijos nacieron en esa región, y por lo tanto manifiestan ser del Caquetá, Amazonas, Arauca, Putumayo o de los otros departamentos de la Amazonia. Otros cuentan que sus papás ya murieron, y que habían llegado jóvenes desde el interior del país, sobre todo de Antioquia, del Tolima, del Huila o de la costa del Caribe. Los inmigrantes que llevan varios años viviendo en estas regiones cuentan cómo han aprendido a vivir con los saberes de los pueblos indígenas y a convivir con ellos en los trabajos, en la cacería, en la pesca y en otras formas de vida, hasta construir familias nucleares entre colonos inmigrantes y aborígenes. Reconocen que ha habido muchos cambios en toda esta región, y se refieren a lo que encontraron a su llegada y al entorno que actualmente los rodea y a la edad adulta que ya alcanzaron sus hijos. Por otra parte, los aborígenes cuentan que además de conservar sus costumbres y sus lenguas vernáculas han aprendido a hablar cada vez más el español, a vestirse como los colonos, a manejar las herramientas de trabajo que éstos usan, a conducir los yates y a mover sus canoas con motores fuera de borda. Ellos se refieren a los procesos de educación escolar y de transmisión de los conocimientos de sus cosmogonías a través de las lenguas maternas, de los símbolos, de las artes, de los cultivos, de los trabajos comunitarios, etc., pero también de lo que han aprendido de las otras culturas al estar en contacto con los inmigrantes de otras ciudades o regiones del país y del exterior, porque a la Amazonia colombiana ingresan personas del suroccidente de Venezuela, de Brasil, del norte de Perú y nororiente del Ecuador.

3. IDENTIDADES EN LA AMAZONIA COLOMBIANA: IDENTIDAD TERRITORIAL, CULTURAL Y POBLACIONAL

3.1 *Territorio*

El uso y significado que la cultura occidental le ha dado al territorio del Amazonas y el significado que tiene para sus habitantes aborígenes es un problema que se circunscribe más allá de la simple historia, ya que en la visión occidental del mundo actual prima la explotación de su gran riqueza, tanto biológica como cultural. La riqueza de la biodiversidad se encuentra en medio de fantásticos paisajes naturales no vistos en otros lugares del mundo, los minerales, el petróleo, la madera, la fauna en los inmensos bosques naturales y en los grandes ríos que posee todo este territorio; todos ellos son los principales imanes que han atraído a los industrialistas, comerciantes, inversionistas, turistas, desarrollistas y proteccionistas ambientales del mundo.

Contrario a esta visión, a principios del siglo pasado, cuando el territorio estaba poblado casi en su totalidad por pueblos indígenas, se catalogaban estos territorios como Comisarías con una categoría de tercera entre los entes territoriales nacionales. En 1937 al gobierno colombiano se le ocurrió crear la «selva por cárcel» en Araracuara, lugar en donde se encarcelaron cerca de dos mil delincuentes y de donde sólo era posible salir en transporte aéreo, debido a la gran extensión de humedales de difícil acceso y por causa de los animales salvajes que en ellos habitaban; en efecto, los prisioneros no podían escapar fácilmente, y desde entonces hasta la actualidad, los discursos de varios políticos consideran despectivamente a esta región, como refugio de personas al margen de la ley; a sus pobladores frecuentemente los asocian con la guerrilla y delincuencia del narcotráfico, por lo que son tratados con mucha desconfianza en los puntos de control del Estado. Entre los aborígenes se encuentra apellidos como Cabrera, Castro, Suárez o Guerrero, pero algunos abuelos aclaran que estos no son propios, sino tomados de los prisioneros que cumplieron su condena en la citada prisión. Después de más de 50 años de la temida cárcel, hoy este lugar –cuyo nombre Araracuara, significa en lengua uitoto ‘nido de guacamayas’– está por convertirse en una alternativa *ecoturística*, denominándola «perla de la Amazonia». Se han instalado dos bases militares con el argumento de seguridad nacional, generando gran temor entre los aborígenes uitotos y demás etnias porque sienten que están perdiendo su autonomía.

Nos encontramos, pues, frente a un vasto territorio geográfico donde existe una sociedad conformada por diferentes grupos étnicos que conviven con culturas y lenguas diferentes, y donde se encuentran historias de vida de individuos y pueblos que han construido y siguen más o menos desarrollando y transformando los entornos de acuerdo con las cosmovisiones legadas por sus familias o por las influencias sociales de donde proceden. Pero este territorio no se escapa de la globalización del mercado ni de los medios de comunicación. Históricamente los aborígenes consideraban una sola unidad en-

tre las montañas y la selva, valorando dicha unidad como lugar apropiado para conservar sus vidas, vivir en forma colectiva con sus costumbres, practicando en su entorno sus conocimientos y saberes en armonía espiritual con todos los demás seres humanos, en especial con los pueblos de los Andes, con las plantas y animales, recorriendo trochas, caminos, ríos y quebradas. Todo ese proceso construido en miles de años sobre la base de sus mitos se ha venido transformando o cambiando en forma irreversible, sobre todo en los últimos cien años. Con la inmigración de colonos de otras culturas, con distintos enfoques de desarrollo, se impuso la hegemonía de la cultura foránea y se fue privilegiando la estandarización sobre la diversidad cultural. Se fue promoviendo la homogenización de los servicios de educación con adoctrinamiento de la religión católica. Se impuso la salud occidental, las obras públicas con visión de explotación y rentabilidad, el idioma español, los modelos arquitectónicos individualistas con criterio de propiedad, el consumo de ciertos productos alimenticios, etc. El resultado de ese proceso de estandarización de la diversidad cultural es la homogenización; por eso hoy se encuentra el territorio de la Amazonia colombiana geopolíticamente dividido en departamentos, municipios, inspecciones de policía o corregimientos, dependiendo del número de pobladores censados en el sector rural, y sectores urbanizados en pequeños caseríos y ciudades, cada vez más similares las unas de las otras, donde se encuentran generalmente los mismos productos de las grandes ciudades; por ejemplo, en un caserío del Caquetá, Putumayo o Amazonas encontramos tiendas en donde se vende jabón, cuadernos, lápices, papel higiénico, dulces, gaseosa, cerveza, etc. que llegan por los diferentes medios de transporte: aéreo, fluvial o terrestre. Lo anterior permite afirmar que la economía del mercado se está globalizando día a día entre las sociedades del mundo, limitando la capacidad de innovar procesos de producción en estas pequeñas sociedades y convirtiéndolas en consumidores indefensos, obligados a consumir los elementos de la cultura occidental a mayor costos que en las ciudades, porque el precio de la gasolina es demasiado alto y este es un insumo indispensable en esta región para el transporte fluvial, la energía eléctrica familiar, las motosierras y guadañas, eliminando o transformando con ello sus propias formas de vida, y con el agravante que crea una vida de dependencia de estos productos y de desconfianza o incapacidad para continuar la construcción de sus propios mundos. Todo esto en un territorio tan importante, que a nivel mundial constituye la esperanza de vida, pero que cada vez más está en manos de los intereses de los gobiernos económicamente poderosos del planeta.

El «tercer mundo» acepta con agrado dicho fenómeno, sin darse cuenta de que ya hemos perdido buena parte de nuestra identidad y cultura. La información del «primer mundo» nos llega por Internet y por la televisión por cable, y mientras que este medio cada vez es más popular, aquél es más elitista para interactuar con dicho mundo. Se llega a afirmar que la globalización ha producido una de las revoluciones más profundas de la era capitalista, comparable con la revolución industrial del siglo XVIII y quizá históricamente similar a la revolución agrícola de hace diez mil años, cuando el hombre dejó de ser nómada y se convirtió en sedentario. De todas maneras es claro que el acceso a

estos medios marca desigualdades sociales y los que manipulan la informática tienen el «poder» de controlar la información y se ven obligados a aprender el idioma inglés. En este proceso aparecen nuevas clases sociales, estrechamente unidas a los movimientos de capital y tecnología que en forma precipitada cambia los principios o parámetros de la producción (Appiah 1994); con todo lo anterior, el modelo globalizador hace pensar y sentir a los pobladores de esta región que las economías locales propias y los intentos del desarrollo son inviables e insuficientes.

En relación con la globalización, la visión hegemónica en el proceso de contacto de una cultura con otras ya ha existido, y en el contexto de encuentros y contactos de los indígenas de esta región con otros inmigrantes se confirma. Por ejemplo, en los nombres de los lugares se impuso el castellano, no se respetaron los nombres de sus identidades y por eso hoy encontramos nombres de territorios indígenas con los nombres de santos del cristianismo o de los «aventureros» que buscaban el famoso «Dorado»; entre ellos encontramos los nombres de Puerto Asís, en nombre de San Francisco de Asís, o San Luis, San Antonio, San Francisco, San José, Divina Pastora, etc. Sin embargo, entre los pueblos aborígenes sigue vigente la identidad territorial; por ejemplo, los aborígenes de las selvas del departamento del Caquetá conocidos como pueblo koreguaje, que la ciencia occidental clasifica como miembros de la familia lingüística tukano occidental (*Plan de Vida Koreguaje*. 2006-2007), se identifican en su lengua como *korebaju* 'gente de la tierra de garrapatas', conservan en su idioma propio el sistema de identidad territorial de donde proceden los clanes: *miūpupâi*, 'expresión-memoria' conformada por los morfemas *miūpu-pâi* que corresponden a 'espinas-gente', que dan la noción de 'gente de donde hay espinas', identificando así el lugar en donde viven, caracterizado por la vegetación con muchas espinas; otros se identifican como *kakarapâi*, segmentado *kaka-ra-pâi* 'animales feroces-laguna-gente' que da la noción de 'gente de donde hay animales feroces de la laguna'. Así podemos seguir nombrando la identidad de sus clanes para comprender la cosmovisión de su identidad territorial, a donde ellos dicen pertenecer, relacionado con lo que la madre naturaleza produce en sus suelos.

En consecuencia, desde lo exógeno se seguirá hablando de «los koreguajes», pero ellos en su lengua materna seguirán distinguiendo un sistema de identidad territorial, reconociendo las familias como 'gente procedente de las palmas de chontaduro', 'de la laguna', 'del caño del carrizo', etc.; de tal manera, sus vidas están directamente relacionadas con la existencia y vida natural del territorio, es decir, su pertenencia se configura con base en lo que producen los suelos, ríos o bosques en donde viven o nacieron y sus relaciones espirituales se mantiene con ellos. Y esta identidad es producto de la cosmovisión del mundo que les han legado sus mayores, con una unidad de pensamiento, que consta del ámbito acuático, del *espacio debajo del suelo*, del *ambiente de encima del suelo*, del *espacio aéreo* y del *contorno cielo*. Todos estos espacios se encuentran apoyados sobre la base de tres rocas o piedras que sostienen a ese mundo presentado por los abuelos koreguajes. Desde este razonamiento ancestral ellos consideran que sin territorio su vida no es

posible, se extinguiría; es decir, que la identidad de este pueblo se fundamenta en el territorio con agua, suelo, ambiente sano, espacio aéreo y cielo, en el cual pueden vivir, hablar su lengua, compartir la vida en forma colectiva, con sus pensamientos, sus conocimientos y saberes en forma cotidiana. Ellos tienen claro que su territorio no es sólo el resguardo reconocido por el gobierno, sino el hábitat o entorno natural donde sus padres y abuelos han construido su identidad colectiva, o sea su territorio ancestral, que les permite seguir con las actividades de caza, pesca, celebración de sus ritos en los lugares sagrados de acuerdo con sus creencias y costumbres. Al ser privados de su territorio y al no permitirles que continúen con sus valores y acciones, se extingue su identidad. Los abuelos koreguajes reafirman: «nosotros pertenecemos al territorio ancestral y no él a nosotros».

En este mismo sentido podríamos hablar del territorio de los *zio-bain*, que se reconocen como ‘gente de chagra’ y que desde occidente se los llama sionas; ellos viven a orillas del río Putumayo desde Puerto Asís hasta Puerto Leguízamo, en Orito y Mocoa, en el departamento del Putumayo, conservan su cultura, su lengua y su cosmovisión. Por otra parte podemos hablar del territorio del pueblo kofán (A’I), quienes también conservan su cultura y su lengua, y se reconocen como ‘guardianes de la naturaleza’ (Plan Salvaguarda 2009); según su cosmovisión consideran tres espacios fundamentales: *u’fendyundyu* ‘el de los astros’, *siña A’I*, *atasw A’I* ‘el de los invisibles y nosotros’, y el de los *Kuankua* ‘amos de la naturaleza que viven dentro de la tierra’. Estos dos pueblos o nacionalidades indígenas –sionas y kofanes– se encuentran tanto en Colombia como en el Ecuador; los dos grupos se consideran un solo pueblo y no dos nacionalidades diferentes por encontrarse en los dos países, pero al igual que otros, estos pueblos no se escapan de los procesos de globalización del mercado en educación, salud, producción, electrodomésticos, medios de comunicación, etc., que ingresan a sus territorios.

Con esta breve ilustración podemos comprender que los pueblos aborígenes que sobreviven en estos contextos multiculturales de esta región amazónica siguen transformando sus formas de vidas con otros actores diferentes a ellos, –colonizadores, evangelizadores, explotadores de los recursos naturales, grupos armados, narcotraficantes y negociantes de productos de consumo, maderas, ganado– pero siguen luchando por la autonomía de sus territorios porque éste hace parte de sus identidades.

Como ya mencioné, en todo este contexto del territorio amazónico se encuentra múltiples programas de explotación de recursos naturales y de protección ambientalista, donde muy poco se tiene en cuenta la identidad de los seres humanos que la habitan. En efecto, los campesinos que han llegado desde hace medio siglo o más de las diferentes ciudades en busca de un mejor porvenir, cuentan sus historias de cómo en las grandes ciudades no tuvieron oportunidad de vivir dignamente y por eso sus padres tuvieron que emigrar a las selvas de la Amazonia; desde entonces han trabajado con los indígenas de estas regiones y recuerdan cómo han compartido sus vidas para construir un mundo mejor. Afirman que los programas de desarrollo no tienen en cuenta todas sus experiencias como tampoco los conocimientos, saberes y prácticas de los aborígenes, sus creencias o

su amor por el territorio. Así, por ejemplo, en Puerto Granario, (Municipio de Milán, Caquetá) por el río Orteguzza Medio, a dos horas en yate o deslizador desde puerto Arango (Florencia, Caquetá), cuenta la señora Gloria, quien tiene aproximadamente sesenta años y sólo asistió unos cinco meses a la escuela de este Puerto, que la profesora la castigó con un cable reventándole la espalda, por lo que nunca volvió más a ella, y que su suegro que tiene más de noventa años tiene mucho que contar. La señora dice que todos los indígenas de esta zona la conocen porque ha venido colaborando en algunas escuelas en la preparación de alimentos para los estudiantes y también porque conocen a su suegro Jorge. Ella afirma que él entiende algo de la lengua de los nativos y que ha convivido con ellos toda su vida, les ha aprendido muchas cosas y les ha enseñado otras, por eso él manifiesta que ha llegado a ser como un koreguaje, ama este territorio y su deseo es morir allí. Además dice que en los últimos veinte años esto ha cambiado demasiado y que cada vez llega más gente de otras partes con cosas nuevas y otras ideas. Hoy están tumbando más bosques para sembrar pastos de ganado y abriendo más zonas vírgenes muy adentro de la selva para sembrar coca. Todos concluyen –indígenas y campesinos– que aumentan las poblaciones, se reduce el territorio y disminuyen los bosques naturales.

Junto a estas afirmaciones de los campesinos que han convivido por lo menos medio siglo con los pueblos indígenas en el territorio amazónico y con la ilustración de los conocimientos de los koreguajes, encontramos que aunque en estos territorios de la Amazonia la situación multicultural entre aborígenes y colonos se encuentra en procesos de autodeterminación y de resistencia, en las últimas cuatro décadas en estos mismos territorios se viene gestando una cultura de sumisión, resultado del grave conflicto armado, de la violencia política y del narcotráfico que invade a estos pobladores, abriendo paso a la cultura de imitación, de renuncia a la propia identidad, de ausencia de autoestima, de llegar a creer que todo lo importado es superior, que los mejores idiomas son el español o el inglés. Muchos de sus pobladores han llegado a creer que el motor de desarrollo se encuentra en imitar los procesos productivos de otros mundos, de otros territorios, por ejemplo la imitación de algunos pobladores de generar ganaderías extensivas en estos suelos pobres y en formación, destruyendo los bosques sin calcular todas sus consecuencias sobre sus vidas, llegando a olvidar sus cosmovisiones, su identidad y con la convicción de que pueden competir con éxito obteniendo productos y servicios únicos y de muy alta calidad, que al elaborarse y valorizarse en los diferentes mercados domésticos reforzarán la autoestima, la capacidad de organización y el funcionamiento de las organizaciones de la sociedad y empresa. En efecto, en las canoas con motor fuera de borda que circulan por los ríos se ven muchas cantinas de leche y quesos que llevan desde estas selvas a las medianas y grandes ciudades. Esta nueva visión es efecto de las orientaciones que vienen impartiendo las entidades que desarrollan programas sociales, productivos y económicos, entre otros.

Al respecto, una misionera que ha acompañado aproximadamente los últimos veinte años a estos pueblos de la Amazonia cuenta que cuando llegó a estos territorios indí-

genas en los municipios de Milán y de Solano (Caquetá), donde se encuentran asentados los koreguajes, sus familias tenían la costumbre de reunirse alrededor de grandes fogatas, donde compartían sus alimentos propios, como el casabe y la fariña, además cada uno llevaba lo que producía y lo compartía con mucha alegría con los demás; en su lengua se reconocían entre ellos la familia, compartían la situación de sus vidas, compartían las costumbres, se saludaban con mucho respeto, era el fortalecimiento de sus saberes, conocimientos y prácticas. Hace énfasis en que era un encuentro de alegría y de amor entre los nativos. Y añade que desafortunadamente después llegó la siembra de la coca, y con ello se terminó esa buena costumbre, porque ya cada uno trabajaba para sus intereses y no tenía tiempo para los demás; ya no pueden reunirse, y apenas tienen tiempo para medio saludarse. También empezaron a conocer y a manejar mucho dinero, con el cual compraban cosas de afuera, como radios, motores de luz, motores para sus canoas, televisores, celulares, ropa, en fin, cosas que los han hecho olvidar lo que realmente son como koreguajes. Hoy la juventud tiene esa visión de los nuevos artefactos o cosas que compararon sus padres y no han vivido lo que realmente dejaron sus abuelos. Termina preguntándose: ¿Cómo estarán estos territorios dentro de otros veinte años? y ¿Cómo serán los koreguajes, sionas, uitotos, kofanes, andoques y otros, de ese tiempo?

En esta forma, en la perspectiva de desarrollo occidental, los pueblos con identidad territorial de esta región amazónica han venido dando apertura a los mercados, a otras ideas y enfoques y, por ende, a otras culturas que dinamizan los cambios o transformaciones de sus territorios, muchas veces extinguiendo sus costumbres, saberes o conocimientos y todo lo que consideran sus tradiciones o legados ancestrales. A pesar de todo, la resistencia por la identidad territorial de los pobladores de la Amazonia continúa, tienen sus sentimientos, su historia, cultura y su cosmovisión adherida a ella; así lo contemplan en sus planes de vida, por eso el desarrollo desde occidente está aún obligado a consultar las decisiones propias y los productos típicos de sus pobladores.

3.2 *Cultura*

Desde la percepción exógena el concepto de cultura ha ido evolucionando. Adam Kuper (2001) cuenta que ciertos científicos sociales norteamericanos crearon entre 1920 y 1950 aproximadamente 157 definiciones de *cultura*, lo que le permitió verificar que existe una pluralidad del concepto, reconociendo que no existe una cultura universal y por ende, que hay diferencias en las formas de vida de los pueblos del mundo. Es decir, existen muchas culturas y no existen culturas superiores, sino que simplemente son diferentes.

Desde la definición antropológica el concepto cultura se ha relacionado en principio sólo con lo interno del ser humano, pero en la medida que ha evolucionado se ha ligado a una organización político-administrativa, a un pueblo, nación y territorio, pasando luego a ser un concepto transversal de desarrollo que en los años 50 del siglo pasado era

un concepto economicista, por lo cual se entendió como un obstáculo para el mejoramiento y progreso material. Por ejemplo, en 1951, los expertos de la Organización de las Naciones Unidas dicen:

Hay un sentido en que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (OEA, 2002: 1).

Por otra parte, en los años 90 expertos de la UNESCO presentan el cambio y evolución del pensamiento en la siguiente declaración:

La UNESCO defiende la causa de la indivisibilidad de la cultura y el desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria. Este desarrollo puede definirse como un conjunto de capacidades que permite a grupos, comunidades y naciones proyectar su futuro de manera integrada (OEA, 2002: 2).

Como se constata, existen muchas concepciones sobre cultura que están evolucionando, entre ellas hay algunos que la definen como un sistema de creencias, valores, costumbres, conductas y artefactos compartidos, que los miembros de una sociedad usan en interacción entre ellos mismos y con su mundo, y que son transmitidos de generación en generación a través del aprendizaje (Plog y Bates 1990).

A pesar de todo, las distintas definiciones coinciden en que la cultura es algo vivo y es lo que da vida al ser humano, como son sus fiestas, costumbres, tradiciones, conocimientos, creencias y moral, que tienen varias funciones y dimensiones sociales que producen una forma de vivir, relación social, estabilidad territorial, producción de riqueza y empleo. En consecuencia, para los pueblos indígenas la percepción de cultura es un concepto de vida en comunidad, donde se comparte territorio, naturaleza, chagra, alimentos, trabajos, fiestas, el habla en la lengua materna, los conocimientos, las prácticas de la salud, de la justicia y otros valores que cada pueblo cultiva desde hace muchos siglos en forma comunitaria.

Los pueblos aborígenes que conviven con colonos en el contexto amazónico han adoptado algunas nuevas formas de vida, por ejemplo la escuela, como espacio del proceso de educación propia, centros de salud y malocas propias, como también metodologías para continuar configurando su identidad a través de diferentes valores éticos y culturales. Una de las estrategias actuales para ello han sido los *Planes integrales de vida* (PIV), en donde las comunidades –hoy en gran peligro de extinción por todo lo antes expuesto– vienen plasmando por escrito su deseo de continuar con la identidad que han heredado de sus abuelos y antepasados. En estos planes la mayoría de los pueblos aborígenes reco-

noce las debilidades en su lengua, cultura, educación, territorio, salud, gobierno, justicia y trabajos comunitarios, pero en los mismos planes plantean las posibles soluciones para fortalecerse y no permitir que sus identidades se extingan. Entre los pueblos aborígenes que han avanzado y logrado un gran reconocimiento están los kofanes, uitotos, koreguajes, sionas, entre otros, quienes a través de sus propias organizaciones o asociaciones han venido ganando una gran experiencia de gestión ante el Estado y los organismos internacionales. Su lucha en estos últimos años ha sido hacerse visibles y en este sentido muchos pueblos aún no lo han logrado, pues sus planes de vida se han convertido en una estrategia de visibilizar sus «nuevas» formas de vida ante el país y el mundo.

3.3 Población

Desde la perspectiva exógena la identidad de los pobladores de la Amazonia ha sido un proceso de muchas y diversas interpretaciones con base en distintos datos, registros o notas de los diferentes actores; comenzando con el supuesto descubrimiento, conquistadores, colonizadores, evangelizadores, investigadores, juristas, políticos y educadores han utilizado diferentes palabras y discursos para referirse a la identidad de pueblos, desde la visión dual que la mayoría ha manejado entre la biología y la cultura, en la cual consideraban que los blancos-mestizos eran los encargados de civilizar y modernizar a los naturales y a los de piel negra, llegando a creer que la existencia de diferencias biológicas y culturales eran innatas en el ser humano. Esto me recuerda a mi profesor de microeconomía avanzada en la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), Juan Ricardo Ortega, quien afirmaba que la sociedad actual todavía se orienta más por los criterios biológicos que por los de cultura, con la convicción de que «el pez grande se come al chico». Las poblaciones de los aborígenes son pequeñas y crecen lentamente con respecto a la población occidental; en consecuencia, cada vez se encuentran más inmersos en la sociedad mayoritariamente occidental que está poblando esta región en forma acelerada.

Afortunadamente, entre los actores del proceso histórico se encuentra también otras miradas, por ejemplo, la de algunos misioneros del siglo XVIII, como los jesuitas que registraron en la Cuenca del Orinoco algunos mitos sobre la creación de estos pueblos. Cuentan que los tamanacos creían que después de un diluvio universal se dio inicio a la creación del mundo con la pareja que sobrevivió, y la forma como renació la especie humana fue a partir de las semillas de palma de moriche que ellos tiraron hacia atrás; de las que arrojó el varón salieron hombres y de las que lanzó la hembra salieron mujeres y, en efecto, una de las parcialidades de este pueblo se identificaba como hijos de la palma moriche y de los osos (Gilij 1965, III: 39-40). De acuerdo con Herrera A. entre los yukuna-matapí del Vaupés existe un mito sobre el origen de esa misma palma (Herrera Ángel; RCA, XVIII, 1975, 407-409). Los uitotos de la Amazonia colombiana, según lo registran los misioneros, se reconocían como «hijos de la palma del chontaduro». Cabe mencionar que muchos de estos pueblos fueron los primeros desplazados por violación

de sus derechos humanos, solamente por ser habitantes de zonas ricas en recursos naturales y minerales; tal es el caso de quienes vivían en los bosques de árboles maderables y en especial de árboles de caucho, explotados y masacrados cruelmente como en el conocido genocidio cometido por la compañía cauchera de la Casa Arana. Se sabe que en la vida de estos pueblos las épocas de cosecha de algunas palmas fueron muy importantes y lo siguen siendo, ya que las hojas, las raíces, el tallo y toda la planta en general, es de gran importancia en su alimentación, en sus creencias, en la construcción de viviendas e instrumentos de caza y de pesca, y para solventar otras necesidades. A estos pobladores primitivos —como ya se dijo antes— al igual que al resto de pueblos indígenas de Colombia se los llamó «indios salvajes» en 1890, mediante la ley 89, hasta 1991, cuando en los artículos 7 y 8 de la nueva Constitución Política se responsabilizó al Estado de reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, como también de sus riquezas culturales y naturales.

Los procesos de colonización, evangelización y modernización han buscado por todos los medios eliminar, extinguir física y culturalmente a estos pueblos aborígenes. Pero al no lograrlo trataron de integrarlos por medios legales y educativos forzados, tratando de convencer a las nuevas generaciones de rechazar los valores culturales legados por sus mayores, sus antepasados y desarraigándolos de sus familias y comunidades. Los adultos y ancianos actuales cuentan que fueron formados a través de torturas del látigo y cepo, y que algunos niños y niñas se enfermaban y morían por causa de los castigos tan severos. Otros huyeron por estas selvas con sus padres para no sufrir los maltratos. Por eso, muchos se avergüenzan de que los llamen «indios» porque les hicieron creer que ser indio era malo, era ser incapaz, ser animal, ser diabólico, ser salvaje. En consecuencia, muchos jóvenes y señoritas de estos pueblos aborígenes consideraban como un triunfo casarse con colonos o mestizos, porque sus hijos dejaban de ser indios.

Al respecto, Bengoa (2007) afirma que la denominación «indio» parte de un error, porque los europeos que llegaron a América pensaron que habían llegado a la India. En realidad estaban «perdidos», porque al llegar a estas tierras no sabían en qué lugar se encontraban; por eso los que se denominaron «descubridores» inventaron un «indio», luego, los conquistadores inventaron un «segundo indio» y los misioneros también inventaron su «indio». Y añade que desde finales del siglo antepasado se viene construyendo un nuevo personaje: «el ser indígena». En efecto, esto es una construcción social como toda identidad humana y no es natural como muchos creen, cuando afirman que «son indios por el querer de su “dios”», lo cual es una gran mentira de muchos años.

Por otra parte, los pueblos aborígenes de la Amazonia se han autodenominado por medio de su propia lengua oral y los investigadores han interpretado lo dicho o expresado por los que hoy son ancianos o por sus antepasados y lo han traducido de acuerdo con sus conocimientos. En este sentido algunos escolarizados de estos mismos pueblos no están de acuerdo con estas interpretaciones o traducciones y afirman que no son correctas. Esto implica la necesidad de que en la actualidad dichos escolarizados, junto con sus

autoridades y ancianos, revisen los datos, registros y notas que dejaron escritos algunos aventureros y misioneros. El uso de sus lenguas vernáculas, sus conocimientos, saberes y prácticas se encuentran unas más fuertes otras menos en la dinámica de la comunicación cotidiana, pero la mayoría de sus autoridades plantean la recuperación o fortalecimiento de sus elementos culturales y patrimoniales.

Hoy en día, si conversamos con miembros de estos pueblos nos dicen cómo se reconocen y se autodeterminan. Por ejemplo, los koreguajes dicen que son aproximadamente 2.200 (Plan de Vida: pueblo koreguaje 2006-2007), se reconocen históricamente como nómadas que recorrían su territorio ancestral desde el Brasil por los ríos Caquetá y Orteguzza (Suucha), que hoy hacen parte del departamento del Caquetá, ubicados en un área de aproximadamente de 30.000 hectáreas. Se autodenominan *pookorebajm*, ‘gente de tierra seca’, haciendo referencia a uno de los niveles que tiene su mundo. Estos son los que viven en el nivel «suelo», donde también habita gente calva, blanca, gente árbol, gente pequeña, espíritus, etc.

El pueblo siona, que se reconoce como *zio-bain* ‘gente de chagra’, habita en el departamento del Putumayo, a orillas del Río del mismo nombre del departamento, en los municipios de Puerto Asís, Leguízamo, Orito y Mocoa; en sus documentos actuales afirman que son 1.357 personas (Pueblo Siona: Aspectos demográficos 2008), y presentan el dato de 651 personas en la edad de 0 a 10 años, correspondiendo al 48% de la población.

Los kofanes que viven en Colombia, departamento del Putumayo, dicen que son aproximadamente 1.708 personas, ubicadas en los municipios de Orito, Puerto Asís Valle del Guamuéz y San Miguel, según el censo interno realizado en el 2009 (Autodiagnóstico sociolingüístico Kofán). El 50% de la población está representada por la niñez que tiene entre 0 a 14 años; los ancianos mayores de 60 años representan sólo el 5%, por lo que existe una gran preocupación, ya que la muerte de ellos significaría una gran pérdida de valores, conocimientos y prácticas para cada pueblo.

Como podemos apreciar con estos mínimos datos, el aumento de la niñez y juventud es muy grande con relación a cien años atrás y ha puesto a pensar a los padres de familia, líderes, autoridades y comunidades sionas, koreguajes y kofanes, como al resto de pobladores naturales de esta región de la Amazonia colombiana, dónde van a vivir sus hijos dignamente con sus usos y costumbres si en estos momentos las escuelas donde estudiaron los mismos padres de familia—donde les prohibían hablar su lengua y utilizar su indumentaria y donde no podían practicar sus costumbres ni sus creencias o conocimientos de la medicina tradicional—son instituciones o centros educativos grandes, llenos de niños no indígenas... Observan que las tierras donde vivieron sus padres o abuelos ya no corresponden a sus territorios, los centros educativos están dirigidos por no indígenas y los programas y proyectos educativos no garantizan la continuidad de sus identidades tradicionales que construyeron sus abuelos y antepasados. Por el contrario, observan la llegada de grandes maquinarias para explotar los hidrocarburos que están en sus territorios ancestrales, ven pasar madera fina en las grandes lanchas y crecer los caseríos hasta

convertirse en pequeños centros urbanos, con las tecnologías de las grandes ciudades. A orillas de los ríos Ortegua, Caquetá, Putumayo y Amazonas se encuentran escuelas en la modalidad de «escuela nueva» donde asisten indígenas y campesinos; alrededor de ellas empiezan a edificarse casas de familias campesinas e indígenas y comienzan a instalarse tiendas para vender los productos de las ciudades, es decir que comienza la réplica del urbanismo de las grandes ciudades.

4. CONCLUSIONES

Ante la realidad de las identidades en este contexto multicultural del Amazonas nadie tiene la última palabra, porque son los mismos pobladores los que dinamizan sus vidas sobre sus autonomías, gobiernos, territorios y culturas de acuerdo con sus cosmovisiones; no obstante, sí se puede concluir que en la actualidad hay entre ellos mayor conciencia de pertenecer a su territorio amazónico, con o sin las connotaciones que tiene hoy en día el concepto «Amazonas» dentro del ámbito nacional e internacional, en el sentido político, económico y ambiental, concepto que ha logrado unir en parte a sus pobladores, gobiernos y países del mundo y dentro del cual la resistencia de los pueblos indígenas por proteger sus vidas e identidades étnicas y culturales en forma comunitaria –frente a los «otros», colonos de visión liberal– se ha convertido para muchos en la piedra en el zapato. En ese proceso de resistencia se encuentran los conocimientos, saberes y prácticas propias legadas de sus mayores, frente a la identidad que hoy están construyendo hacia el futuro con los conocimientos «universales» legados de occidente. En consecuencia, se hace necesario revisar y realizar serias investigaciones con metodologías adecuadas que permitan la interacción y que constituyan una base sólida sobre la cual diseñar e implementar el querer consensuado de los mismos habitantes de esta región, para fortalecer la diversidad étnica y cultural de los pueblos del Amazonas y no permitir que sean exterminados física ni culturalmente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1967): *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- APPIAH KWAME, Anthony (2007): *La ética de la identidad*. Katz editores. Traducido por Liliana Mosconi. Buenos Aires, Argentina.
- BENGOA, José (2007): *La Emergencia Indígena en Latinoamérica*. 2.^a edición. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- GILIJ, Filippo S. (1965): *Ensayo de historia americana*. Antonio Tovar (Trans.). Fuentes para la historia colonial de Venezuela (vols. 71-73). Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

- HERRERA ÁNGEL, Leonor (1975): «Kanumá: Un mito de Yukuna-Matapí». *RACC*, Bogotá, vol. XVIII (1.º semestre): 333-416.
- IDOAGA MOLINA, Anatlilde (2000): «Cuerpo e identidad étnica y social. Un análisis de las representaciones Pilagá». *Boletín Antropológico*, 49, mayo-agosto. Centro de investigaciones etnológicas, Museo arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela: 29-52.
- KUPER, Adam (2001): *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, Paidós.
- KURNITZKY, Horst (2003): *La búsqueda de la identidad: sueño y pesadilla*. Fractal Núm. 31, vol. VII. México D.F., octubre-diciembre.
- PARDO, María Laura (1996): «Globalización e internet, una perspectiva desde Sudamérica». De la primera versión: *Globalización e internet. Impactos multidisciplinares*. Presentado en el Congreso de la American Political Science Association. Section on Computers & Multimedia, San Francisco, agosto 29 al 1º de septiembre.
- PATIÑO, Víctor M. (1979): «Datos etnobotánicos sobre algunas palmeras de la América intertropical», en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencia* (1979: 7-23), 1997.
- Plan de Salvaguarda del Pueblo Kofán* (2009): Trabajo colectivo.
- Plan de Vida del Pueblo koreguaje* (2006-2007): Trabajo colectivo.
- Plan de Vida del Pueblo Siona* (2007): Trabajo colectivo.
- PLOG, Fred y Daniel G. BATES (1990): *Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill.
- REPÚBLICA DE COLOMBIA. *Constitución Política de Colombia*, 1991.
- Corte Constitucional: Auto N° 004 de (enero 26) de 2009.
- *Fuero Indígena*. Ministerio del Interior. Ley 89 de 1890,
- TUGENDHAT, Ernst (1996): «Identidad personal, nacional y universal», en *Ideas y valores*. *Revista Colombiana de Filosofía*, 100, abril, Editorial UNIBIBLOS, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Fecha de recepción: 10-05-2009

Fecha de aceptación: 03-09-2011

**«El futuro está atrás»:
testimonio y luchas indígenas
en *La fuerza de la gente*
de Lorenzo Muelas Hurtado**

María Mercedes Ortiz

<maria.ortiz.r@correounivalle.edu.co>

Docente Escuela de Estudios Literarios-Universidad del Valle, Cali, Colombia

Resumen

En su libro, *La fuerza de la gente* (2005), Lorenzo Muelas Hurtado, el líder misak y ex senador de Colombia, cuenta la exitosa lucha de su gente, que vive al suroccidente del país, en el departamento del Cauca, por recuperar sus tierras y poner fin a la terrajería, un sistema de trabajo coercitivo. En este artículo analizo *La fuerza de la gente* como un campo de tensiones en el que el líder y su colaboradora Marta Urdaneta negocian entre las perspectivas culturales de los misak y las de Occidente, para crear un texto híbrido que requiere para su comprensión de esta doble perspectiva.

Palabras clave: Lorenzo Muelas, testimonio y autoetnografía, luchas indígenas, Cauca, Colombia.

Abstract

In his book, *La fuerza de la gente* (2005), Lorenzo Muelas Hurtado, the Misak leader and ex-senator from Colombia, tells the successful struggles of his people who live in the Cauca department, in the southwest of the country, to recover their lands and to put an end the coercitive labor system of *terrajería*. In this article I analyze *La fuerza de la gente* as a field of tensions, in which the leader and his collaborator Martha Urdaneta negotiate between Misak and Western cultural perspectives, producing an hybrid text that requires for its understanding of this double perspective.

Key words: Lorenzo Muelas, testimony and autoethnography, Indigenous Struggles, Cauca, Colombia.

1. INTRODUCCIÓN

En el año 1991, durante las deliberaciones de la Asamblea Nacional Constituyente con el fin de establecer una nueva constitución para Colombia, los colombianos tuvimos la oportunidad de ver en las pantallas de televisión a Lorenzo Muelas Hurtado, dirigente y líder misak (guambiano), representante de los pueblos indígenas de Colombia ante la Asamblea, explicando su historia, sus luchas y su agenda política dentro de la constituyente.¹ Estableciendo claramente su identidad como misak al presentarse ataviado con su traje tradicional, una falda azul (*anaco*) y una ruana corta (*turi*), ambas de lana, el constituyente o *Taita* como lo llama respetuosamente su gente, dejó asombrado al auditorio con la fuerza de su palabra y de su pensamiento.

El asombro del auditorio, que no esperaba tal inteligencia de un indígena, es explicable si se considera que en Colombia la palabra indio se utiliza como un insulto, que el despojo de los pueblos indígenas ha sido una constante en la historia nacional hasta nuestros días y que el racismo impregna la cultura colombiana en todos sus niveles. La presencia de Lorenzo Muelas Hurtado en un medio tan influyente como la televisión, mostraba, sin embargo, que se avecinaba una era de cambios y que los pueblos indígenas de Colombia y Latinoamérica estaban empezando a recoger los frutos de sus luchas de las últimas décadas por el derecho a la autodeterminación, y a sus territorios, lenguas y culturas.

La trayectoria de Lorenzo Muelas como líder de los misak y luchador del movimiento indígena se remonta hacia finales de los 1960, cuando empezó a luchar con su gente por recuperar sus tierras, lucha de la cual surgió el CRIC (Comité Regional Indígena del Cauca), organización que lideró la recuperación de las tierras y la cultura de los misak (guambianos) y nasa (paeces) que habitan en el departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia. Los guambianos se separaron del CRIC en 1975 y formaron su propia organización, Movimiento de Autoridades del Suroccidente Colombiano. En 1985, Lorenzo Muelas fue gobernador de su pueblo, cargo que volvió a ocupar entre el 2007 y el 2008. Entre 1994 y 1998 fue el primer senador indígena de Colombia. En el ejercicio de este cargo presentó proyectos e impulsó iniciativas relacionados con la defensa de la diversidad cultural y biológica de Colombia. Actualmente vive en las tierras donde nació y creció, desarrollando una agricultura libre de agroquímicos y recuperando variedades tradicionales de alimentos (cf. Muelas Hurtado 2005: 1).

En 2005, el ex-senador y dirigente publicó con la colaboración de la economista, antropóloga y arqueóloga Martha L. Urdaneta Franco, un libro que lleva el significativo título de *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos de la terrajería en Guambia, Colombia*, en el que relata los recuerdos tanto de su propia vida como la de otros misak que per-

1. El Ministerio de Cultura de Colombia da en el boletín del 27 de Octubre del 2009 un dato de población de 21.073 personas para los misak (guambianos).

tenecían al sector más desposeído de la sociedad misak, el de los terrajeros, y las luchas que emprendieron para acabar con el pago del terraje y recuperar las tierras de las que habían sido despojados. El terraje era una cuota de trabajo obligatorio y gratuito que los indígenas debían pagar a los terratenientes caucanos por el derecho a seguir viviendo y cultivando parcelas en las tierras que estos les habían arrebatado. Dentro de este sistema, llamado terrajería, los misak llegaron a pagar hasta dos semanas de trabajo al mes. Es posible que el terraje haya tenido su origen en la mita, tributo obligatorio en trabajo que los indígenas tenían que pagar a los españoles. No todos los misake pagaban, sin embargo, terraje: los que habían logrado conservar las tierras de resguardo, que les habían sido tituladas colectivamente por la corona española, estaban exentos de tan penosa obligación, se regían por sus propias autoridades, el cabildo, y se les denominaba 'libres' en oposición a los terrajeros (cf. Muelas Hurtado 2005: 46).

La fuerza de la gente constituye un complejo entramado de autobiografía y autoetnografía, historia y antropología, en la cual el testimonio personal y los recuerdos de Lorenzo Muelas se complementan con los de otros misak, conformando un texto polifónico, en el que se mezclan además la tradición oral y el pensamiento de los misak con disciplinas occidentales. En este artículo voy a examinar la relación de *La fuerza de la gente* con el género del testimonio, la estructuración de la obra bajo los criterios de un tiempo cronológico lineal y la negociación que establece Lorenzo Muelas Hurtado al interior de la misma entre la cultura misak y la cultura occidental. Para ello es imprescindible una contextualización cultural, que ha sido dejada muchas veces de lado por los críticos del testimonio de indígenas, que incluya, para el caso que nos ocupa, estudios sobre la cultura y las luchas de los misak y de otros indígenas del Cauca como los nasa.

2. TESTIMONIO Y AGENCIA

La fuerza de la gente presenta tanto similitudes como diferencias con el género del testimonio, considerado como un género en el que el denominado subalterno adquiere agencia política, haciendo oír su voz para hablar de la realidad de opresión y pobreza en la que vive y de su lucha contra la misma. John Beverley ha definido el testimonio como una narración contada en primera persona por un narrador que es el protagonista real o testigo de los eventos que narra... A diferencia de la novela, la preocupación fundamental del testimonio es la sinceridad más que la literariedad (1996: 24, 26). Beverley explica así mismo que el narrador testimonial puede experimentar crecimiento y transformación como sujeto individual pero siempre en conexión con el grupo social o comunidad a los que representa (2004: 41).

Al analizar el discurso del testigo hay que considerar, sin embargo, como nos alerta Elzbieta Sklodowska, que éste no constituye el reflejo de su experiencia, sino más bien una refracción determinada por las vicisitudes de la memoria, la intención y la ideología.

Además la intención y la ideología del autor-editor –Burgos, Barnet, Urdaneta Franco, etc.– se superponen al texto original, creando más ambigüedades, silencios y ausencias al seleccionar y editar el material en consonancia con las normas de la forma literaria. Así, aunque el testimonio usa una serie de recursos para conseguir un sentido de veracidad y autenticidad –entre ellos el punto de vista en primera persona del narrador-testigo– el juego entre ficción e historia reaparece inexorablemente como un problema (1992: 379).

Para John Beverley, el testimonio es un arma de lucha que aspira no solamente a interpretar el mundo sino a cambiarlo y que constituye un modelo para nuevas formas de hacer política, lo cual también significa una nueva forma de imaginarse la identidad de la nación. (2004: xvi-xvii). Señala asimismo el carácter de urgencia del testimonio, como una historia que necesita ser contada y que implica algún problema inmediato y apremiante de comunicación (2004: 61).

2.1 *El futuro está atrás: conocimientos y lucha*

La fuerza de la gente posee una de las características fundamentales del testimonio cual es la de ser un arma de lucha para transformar el mundo, pero a la manera en que los misak la entienden, dentro del marco de su concepción del tiempo. De acuerdo a Martha L. Urdaneta, el libro está dedicado a las generaciones nuevas de misak con el fin de informarlos sobre la dura lucha que tuvieron que librar sus abuelos para que ellos pudieran llevar una mejor vida en el futuro (cf. Muelas 2005: 17). Sin embargo, esta idea de informar por informar o de conocer por conocer es algo ajeno al pensamiento de los misak para quienes la recuperación de la historia posee un sentido profundamente político ya que, de acuerdo a sus nociones de tiempo, el futuro está contenido en el pasado, de manera que es este último el que le traza los pasos a seguir a las generaciones venideras. Cómo se dice unas pocas páginas más adelante en el mismo texto: «El futuro está atrás, en las huellas de nuestros antepasados, y recuperarlas significa abrirse con mayor claridad camino hacia adelante» (cf. Muelas Hurtado 2005: 21).

El texto de Lorenzo Muelas articula la agencia política de los misak y el éxito de su movimiento, mostrando como estos implementaron efectivamente nuevas formas de lucha agraria al plantear la ocupación de tierras no como una invasión, como lo harían los campesinos sin tierra, sino como la recuperación de sus territorios ancestrales que les habían sido arrebatados a lo largo de siglos. La recuperación de las tierras usurpadas implicaba, ante todo, la reconstitución del territorio y la cultura de los misak como una totalidad, como el par que había sido descoyuntado por los terratenientes. Tal como explica Luis Guillermo Vasco, los misak ven el territorio como sexuado y como el par en el que se unen lo masculino y lo femenino, y gran parte del territorio usurpado por los terratenientes correspondía a la parte femenina:

Entonces, el territorio guambiano tenía que ser completo; y parte de la guía y de la orientación del proceso de recuperación iba dirigida a completar el par, masculino y femenino, que permitiera generar y reproducir la vida (1997: 38)

En *La fuerza de la gente*, al exponerse la lucha de un grupo con una cultura propia y específica, que reclama unos derechos diferenciados, se cuestionan las versiones oficiales de la historia colombiana en las que los indígenas no son sujetos participantes, y se ponen en jaque los imaginarios dominantes sobre Colombia como una nación pretendidamente homogénea y mestiza, abriendo camino a nuevas representaciones en las que emerge, por el contrario, su enorme diversidad étnica y cultural, tan despreciada y perseguida por las clases dominantes, como un gran potencial para el futuro del país y sus habitantes.

3. UN TEXTO OSCILANTE

La fuerza de la gente presenta diferencias importantes con otros testimonios clásicos como los de Rigoberta Menchú (2007) y Domitila Barrios de Chungara (Viezzler 1980), en lo que a la voz del narrador protagonista y las fuentes de información se refiere. Mientras que en estos dos testimonios se acude exclusivamente a los relatos orales en primera persona de las dos protagonistas, sustentados en su memoria y sus recuerdos, en el texto de Lorenzo Muelas encontramos una combinación de testimonios orales con fuentes escritas y la alternancia de la voz del protagonista y testigo con las voces de otros misak, protagonistas y testigos a su vez, y con la de un narrador omnisciente en tercera persona.

El libro en su conjunto es producto de un largo trabajo de investigación de 13 años, que no es nada común en el género del testimonio, durante el cual Lorenzo Muelas y Martha L. Urdaneta escudriñaron archivos tanto nacionales como regionales y familiares para documentar la historia de los misak y el surgimiento de la terrajería desde finales del siglo XVIII. El líder misak y su colaboradora recogieron asimismo testimonios orales de otros misak, en especial mayores y *mayoras*, para complementar y enriquecer la perspectiva y los relatos del primero.² Otra de las fuentes importantes que documenta *La fuerza de la gente* es el archivo sonoro de casi 300 horas de duración del propio Lorenzo Muelas, quien ha grabado a lo largo de los años las reuniones de autoridades y asambleas de base dentro de las comunidades misak, nasa y pasto (cf. Muelas Hurtado 2005: 22). Los misak, según Luis Guillermo Vasco, fueron uno de los primeros grupos indígenas de Colombia que utilizaron ampliamente la grabadora para recoger la voz de los taitas, de los mayores (2002: 293), lo cual muestra la capacidad de los indígenas de apropiarse de tecnologías occidentales para defender sus derechos e impulsar sus luchas.

La combinación de fuentes y la alternancia de voces narrativas se articulan de manera tal en *La Fuerza de la gente* que se producen dos secciones claramente diferenciadas dentro del libro. La primera sección cubre 172 páginas y constituye un recuento de la historia de los misak desde finales del siglo XVIII, en la que se narra la paulatina pérdida de sus

2. Los misak utilizan el término *mayoras* para las mujeres, el cual no se utiliza en el español estándar.

territorios a manos de los blancos y algunas de las luchas que dieron para recuperarlos en las primeras décadas del siglo XX, las cuales resultaron infructuosas por la traición de un cacique misak. Esta es la sección del libro en la cual se utiliza la documentación escrita y en donde la voz de Lorenzo como narrador en primera persona se disuelve por largos trochos del texto; se asemeja más a un trabajo histórico y antropológico que a un testimonio propiamente dicho en el sentido definido por John Beverley.

La segunda sección del libro cubre 311 páginas y es la más extensa, se utilizan en ella fuentes exclusivamente orales, el narrador omnisciente desaparece por completo y la voz narrativa en primera persona de Lorenzo Muelas controla totalmente el texto aunque no desaparecen las voces de otros misak que se incluyen a manera de citas. Aquí la narración adquiere la fuerza, la vitalidad y la expresividad propias del testimonio, características que explican el impacto que ha tenido el género sobre los lectores ya que nos pone en contacto directo con las personas de otras culturas o de otras clases sociales que nos revelan sus sentimientos, pensamientos y visiones de mundo. En este sentido resulta válida la propuesta de Beverley sobre el testimonio como una nueva forma literaria que él relaciona con la cultura emergente de un proletariado internacional y de un sujeto popular y democrático en un periodo de ascenso (2004: 43). En el caso de los pueblos indígenas es evidente el auge de sus luchas y el creciente poder político que han obtenido en distintos países latinoamericanos, que se ha manifestado también en su incursión en el mundo no solamente del testimonio sino de la literatura en general, ya que han escrito poesía, cuento, teatro, novelas, ensayo e historia como puede verse en los casos de México, Guatemala, Brasil y Colombia.

3.1 *Una cronología imperiosa*

La decisión de preceder el testimonio de vida de Lorenzo Muelas Hurtado, o «autobiografía» entre comillas como se lo denomina en el texto, por una historia de los misak organizada a la manera occidental proviene de la falta de fechas y de una cronología precisa por parte de estos indígenas para narrar su historia como explica Martha L. Urdaneta:

...me golpeaba cada vez más lo cíclica que parecía ser la historia de los terrajeros guambianos. Casi nunca nadie, incluyendo el mismo Lorenzo, daba fechas precisas para nada, y terminábamos sin saber si se estaba hablando de hechos ocurridos en el siglo 19, o en cuál década del siglo 20... // parecía como si la historia vivida por los terrajeros siempre se hubiese repetido, siempre hubiera sido la misma (cf. Muelas Hurtado 2005: 20, 21).

Con el fin de remediar lo que se supone una carencia, sin reflexionar sobre el hecho de que los misak conciben el tiempo y la historia de manera diferente a la de una cronología lineal y occidental, Martha L. Urdaneta y Lorenzo Muelas tomaron, supuestamente en conjunto, la decisión de buscar otras fuentes, «fuentes de blancos, fuentes escritas, que

nos permitieran ubicar la historia de los misak, de los guambianos, *en un contexto temporal con medidas*» (2005: 22) (cursiva nuestra). El ordenamiento temporal de los testimonios es un problema que han enfrentado los/las editores/as, transcritores/as del llamado género del testimonio, cuya intervención en los textos ha sido altamente debatida. Hay que enfatizar aquí que el ordenamiento del tiempo constituye un elemento fundamental dentro de cualquier cultura y que es en este dominio donde los/las susodichos/as asumen la voz cantante y toman las decisiones, sin la menor discusión sobre el tema, cómo si se tratara de un asunto banal.

Uno de los ordenamientos preferidos es el de estructurar el texto siguiendo la cronología de una vida, como se hizo en los dos casos que acabo de mencionar. Tal vez no haya otra forma por el momento de organizar esos relatos, pero lo que sí debería haber es una discusión sobre lo que la imposición del tiempo lineal significa dentro de las culturas indígenas. El asunto se torna aun más álgido en el caso del testimonio de Lorenzo Muelas, quien dice haber escrito su libro para las generaciones nuevas de misak y no precisamente para un público internacional como lo hizo Rigoberta Menchú. ¿Si el libro es para los misak, porqué no se puede ordenar dentro de las categorías de su propio pensamiento en vez de imponerles unas ajenas? O la otra opción es que el libro no sea exclusivamente para los misak, como lo indicaría el hecho de que haya sido escrito en español, y que se busqué también llegar con él a un público amplio de hispanohablantes, en cuyo caso se hace necesario «traducir» el pensamiento indígena para que les resulte inteligible. En términos del análisis y la comprensión de un texto tan complejo, situado en la intersección conflictiva de lenguas y culturas, resulta más productivo examinarlo como un campo de tensiones en el que batallan diferentes visiones del tiempo y de la historia, en vez de disolverlas bajo la idea de una colaboración armoniosa que las ignora.

Si bien una primera lectura del libro me dejó atónita ante lo que consideraba una perspectiva claramente etnocéntrica en el manejo del tiempo, segundas y terceras me llevaron a ver claramente esta lucha de concepciones, al descubrir como dentro de la «cronología imperiosa» surgen elementos que parecen obedecer a una visión misak de la historia, de los cuales voy a dar algunos ejemplos.

3.2 *Haciendo historia con historias*

El primer capítulo de *La Fuerza de la gente* se titula «Nuestros orígenes» y en él se refiere el mito de origen de los misak, «Los hijos del agua», en el que se relata cómo los espíritus originales Mama Chuminka y Ciru Kallim crearon los primeros cultivos de plantas alimenticias y después pensaron en crear la gente que los cuidara, como efectivamente sucedió ya que los ríos procrearon mucha gente. Se necesitaba, sin embargo personas con autoridad que pudieran «enseñar y organizar la ciencia y el pensamiento propios “y entonces los espíritus originales pensaron también en crear a los *kasik*”» (cf. Muelas Hurtado 2005: 29). Llegaron entonces por el agua una niña y un niño, Mama Manela Karamaya

y Mutauta Kasik respectivamente, quienes cuando crecieron «ayudaban, hablaban y enseñaban bien» (cf. Muelas Hurtado 2005: 31).

A su llegada, los blancos empezaron a matar a todos los *kasik* y cuando acorralaron finalmente a Mutauta Kasik, este se desvaneció delante de su propia gente y de los extraños, convirtiéndose en agua. Mama Manela Karamaya se quedó mucho más tiempo en la tierra, pero cuando los blancos quisieron atraparla también regresó a la laguna, su casa. Si bien los cuerpos de los dos se acabaron, sus espíritus no: ellos siguen en contacto con los misak porque vienen cada año en el mes de las ofrendas a compartir los alimentos con todos y algún día «regresarán a juzgar lo que han hecho sus descendientes en su ausencia» (cf. Muelas Hurtado 2005: 33).

Este mito le da una gran agencia a la mujer, Mama Manela, pues aunque ella quedó sola, asumió todas las responsabilidades del desaparecido Mutauta Kasik y «era aún más hábil que él para ayudar y pensar» y decía que las mujeres deben ser tan fuertes como los hombres en pensamiento y acción (cf. Muelas Hurtado 2005: 32). Habría que contrastar el mito con el rol que desempeñan las mujeres dentro de la sociedad misak contemporánea, y la autoridad y el poder que poseen, tema que retomaré cuando hablé de la segunda parte del libro.

El mito nos muestra que para los misak el pasado se actualiza permanentemente en el presente, con la visita anual de los espíritus, y que a la vez prefigura y contiene el futuro puesto que algún día regresaran a evaluar la conducta de sus descendientes. Contiene entonces la misma noción sobre el tiempo que la idea de que el futuro está atrás, que señala la manera en que los misak deben orientar sus luchas, noción que sin embargo no es la que guía el libro, aunque tampoco está ausente de él. En este sentido el mito no pasa de ser en el texto una especie de declaración de principios, que carece de la fuerza con la que circula como forma de pensamiento dentro de las sociedades y las culturas indígenas.

Mejor suerte corre la historia «Los billetes» de Pedro Muelas, incluida dentro del capítulo segundo que empieza con un narrador omnisciente que ofrece una visión un tanto edénica del territorio y la vida de los misak, antes de que los blancos se apoderaran de este, lo cual parece referirse a la época en que su resguardo, una institución colonial, no les había sido arrebatado todavía en buena parte. La historia de Pedro Muelas, sobrino del bisabuelo paterno de Lorenzo Muelas cumple la función de ilustrar lo que les sucedió a los misak cuando entraron en contacto con la economía monetaria de los blancos. A pesar de que empezaron a comercializar sus productos, no entendían ni la utilidad ni el valor del dinero y se limitaban a guardarlo. Pedro Muelas perdió el trabajo de toda una vida cuando el gobierno declaró sin valor las emisiones del dinero que él había guardado y que no cambió a tiempo por las nuevas emisiones. Puesto que Pedro no sabía leer y tampoco había radio en esa época para escuchar las noticias, no se enteró de lo que debía hacer y se quedó con un montón de billetes inútiles, de los cuales la familia Muelas conserva todavía algunos (cf. Muelas Hurtado 2005: 40, 41).

Esta historia encarna y condensa dentro de sí un elemento fundamental de la historia de los misak, su problemática relación con la economía monetaria de los blancos, con la cual han tenido que convivir y negociar desde hace por lo menos tres siglos y, aunque se asevere en el libro que el dinero no importa, hay, no obstante, una conciencia de su pérdida. La precisión temporal de la historia en este caso no es significativa, puede abarcar años o décadas, lo que importa en esta forma de historiar es lo que se explica y la enseñanza que se transmite, enunciada en este caso por el mismo Lorenzo Muelas:

Por eso digo que nuestra gente no estaba interesada en el dinero; ellos vivían en un mundo diferente al de los blancos y el contacto con ese otro mundo que no entendían ni manejaban nunca les dejó nada bueno, sólo les hizo daño (2005: 41).

En esta breve historia de tres páginas, se intercalan distintos narradores, que apelan al recuerdo y al testimonio para relatar la historia de los billetes, mostrándonos como se crea y se transmite el conocimiento entre los misak. Se combinan un narrador omnisciente con Lorenzo, quien en primera persona testifica que conoció los famosos billetes y quien le da la palabra a Luis, su hermano, para que cuente sus recuerdos sobre el caso. La historia se ratifica recordando lo que la abuela Gertrudis, ya muerta, comentaba al respecto y termina con Lorenzo, quien de nuevo en primera persona concluye a manera de una moraleja el episodio. El vaivén entre narradores constituye a su vez un vaivén, un diálogo, entre pasado y presente, que se da a través del recuerdo y que se aparta por completo del tiempo lineal, incapaz de configurar tal tipo de nexos, y que me recuerda el girar del huso cuando las mujeres misak hilan la lana. Los billetes antiguos, de cuya existencia Lorenzo da fe—«yo alcancé a conocerlos» (cf. Muelas Hurtado 2005: 41)—, juntan pasado y presente y le dan un anclaje material actual a la historia y resultan ser, irónicamente, inútiles por completo en un presente de pobreza, cuando Lorenzo comenta cómo su familia y él, sin tener que comer, miraban «un paquete de billetes guardado que no servía para nada» (cf. Muelas Hurtado 2005: 39).

Otra historia que considero de gran relevancia en esta primera parte de *La fuerza de la gente* es la del capitán José Antonio Tumiñá que traicionó a los misak que lucharon en los inicios del siglo XX por recuperar los territorios del Gran Chimán, la mayoría de los cuales les habían sido arrebatados por los terratenientes. Para tal fin viajaron a Bogotá y a Quito varios de ellos—Carlos Muelas, su hijo Luciano, Felipe Calambás y el susodicho capitán— para encontrar un documento que testificara que ellos habían estado en posesión pacífica de estos territorios por más de 30 años, lo cual ante la Ley 89 de 1890 les daba plenos derechos sobre sus tierras de resguardo. En Bogotá se encontraron con Manuel Quintín Lame, el gran dirigente nasa (páez) quien los ayudó a encontrar la *Escritura 1051* del 2 de noviembre de 1912 en la que se protocolizaron una serie de declaraciones extrajuicio que daban cuenta de la ocupación pacífica e ininterrumpida por parte de los misak de las tierras del Gran Chimán (cf. Muelas Hurtado 2005: 85).

Ninguno de los que fue a hacer esas diligencias sabía «ver el papel» (leer) con la excepción del capitán Tumiñá; cuando la copia de la escritura les fue remitida desde Bogotá, él fue el único que entendió de lo que se trataba y les entregó el papel a los terratenientes a cambio de dinero.

El episodio contado a varias voces, recogiendo los testimonios de misak actuales que habían oído la historia de labios de sus mayores, arroja luz sobre el papel que la escritura ha desempeñado en Latinoamérica desde la época colonial cuando coadyuvó en la expansión imperial de España y la consecuente subyugación de los amerindios como explica Martin Lienhard (1991: 23). La escritura escapaba al control de los indígenas, quienes, al no saber leer en su gran mayoría, quedaban a la merced de quienes si sabían hacerlo y que los podían traicionar. Constituye un arma de doble filo que según quien la use y cómo la use, puede ser útil o no para que los pueblos indígenas defiendan sus tierras y derechos. La solución a la que han llegado en la actualidad los misak parece ser la de extender el aprendizaje de la lectura y la escritura dentro de ellos, a la vez que usarlas dentro de un proceso de lucha para que les ayude en la labor de recuperar y consolidar su historia y su cultura.

Aunque los misak no triunfaron en esta lucha de los inicios del siglo XX, guardarla en la memoria colectiva y transmitirla a los jóvenes permitía que las futuras generaciones aprendieran de estos errores, supieran que sus mayores si se habían rebelado y no olvidaran las luchas de Quintín Lame en el Cauca.

La red de narradores de esta historia involucra a nietos de los protagonistas, como Anselmo Muelas Morales, nieto de Luciano, y a toda otra serie de misak y su mención en el texto ofrece dos tipos de lecturas diferentes según el lector pertenezca o no a ese grupo. Para un lector común y corriente, los nombres carecen de significado y se hace a veces difícil seguirlos dentro de la narración y entender cómo van hilando el recuerdo. Para un misak, por el contrario, los nombres de las personas que relatan estas historias incidirán en el grado de certeza y veracidad que se les atribuya, pues, los misak, como explica Vasco, diferencian distintos grados de validez dentro de los testimonios, los cuales se derivan de la diversidad de circunstancias mediante las cuales se obtuvo el conocimiento (2002: 310). En este caso, como en muchos otros, *La fuerza de la gente*, al igual que otros testimonios o de obras como la narrativa del escritor peruano José María Arguedas requiere para su cabal comprensión de un lector bicultural, conocedor tanto del mundo occidental como de la cultura indígena de la que trate el texto.

4. «AUTOBIOGRAFÍA», TESTIMONIO Y AUTOETNOGRAFÍA

Lorenzo Muelas puede ser considerado un intelectual orgánico, en el sentido definido por Gramsci, es decir, como alguien que abre caminos de conocimiento al servicio de un sector social emergente y que está involucrado en luchas que combaten la pobreza y opresión en que vive su pueblo (cf. Rappaport 2005: 28). No obstante, la relación que

asume frente a su cultura, cómo la de muchos otros líderes indígenas, es diferente a la de los indígenas comunes y corrientes ya que entra y sale constantemente de ella por sus frecuentes contactos con la sociedad nacional y sus actividades dentro de ella. Lorenzo Muelas, al igual que muchos otros, tal como explica Joanne Rappaport, viajan por la «zona de contacto», el espacio de interlocución entre los grupos hegemónicos y subalternos, tendiendo puentes sobre la frontera entre el mundo indígena y blanco, gracias a un discurso híbrido que articula formas de expresión metropolitanas con formas culturales indígenas (2005: 40). Para estos intelectuales orgánicos indígenas la cultura deja de ser exclusivamente una vivencia, tal como explican los intelectuales nasa con los que trabaja Joanne Rappaport, para convertirse en un objeto de reflexión crítica, que esta autora denomina autoetnografía (2005: 103).

En una primera instancia, el líder misak parece apropiarse de la forma occidental de la autobiografía para narrar en la segunda parte de *La fuerza de la gente* su propia vida e incluso en la introducción de la obra se habla de la «autobiografía» de Lorenzo Muelas Hurtado entre comillas, comillas que arrojan dudas sobre la calidad de tal del texto y nos hacen preguntarnos hasta qué punto esta narración sí es lo que se considera una autobiografía. Sin embargo, ya que la narración de Lorenzo Muelas está claramente conectada a la situación, historia y luchas de los misak, constituye un testimonio en el sentido definido por Beverley. Además la representatividad de este testimonio se ve ratificada por el pensamiento de los misak sobre la historia, ya que ellos vinculan efectivamente la historia individual con la colectiva: «Al contarse, las historias de la familia o de cada persona reactivan los vínculos, hacen visibles los hilos del hoy que unen a cada individuo con su pasado y con sus familiares, los de su casa, lo mismo que con sus tierras (cf. Vasco 2002: 305).

Aunque la voz de Lorenzo Muelas quede legitimada por la visión de la historia de su propia comunidad, él decidió, no obstante, reforzarla y enriquecerla, incluyendo dentro del relato otras voces que amplían su propia perspectiva e ilustran cómo se transmite el conocimiento dentro de los misak, hilando constantemente el presente y el pasado, cómo muestran los ejemplos ya analizados.

El testimonio de Lorenzo Muelas, al combinar formas de expresión hegemónicas con formas culturales indígenas, constituye a la vez una autoetnografía, tal como ha sido definida por Mary Louise Pratt (1992: 7). Los textos autoetnográficos implican una colaboración parcial con el lenguaje del conquistador y una apropiación del mismo, y con frecuencia pueden ser bilingües y dialógicos como en el caso de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guaman Poma de Ayala, escrita alrededor de 1615. Su recepción es heterogénea, ya que estos textos se dirigen tanto a sectores letrados de su propia sociedad como a sectores metropolitanos o de la sociedad dominante que los reciben de manera muy diferente. Constituyen a menudo el punto de entrada de un grupo a la cultura literaria dominante (cf. Pratt 1992: 7, 8).

La fuerza de la gente está escrita en español, el idioma de los colonizadores, que Lorenzo Muelas aprendió durante los tres años que asistió a la escuela cuando era niño, a

una edad que no recuerda claramente (2005: 265, 266).³ Es un texto que llega a los misak bilingües y letrados, que por lo general son los jóvenes, y a todos los sectores de la sociedad colombiana e hispano-hablante que quieran leerlo, tanto a los sectores que tradicionalmente han oprimido y explotado a los indígenas, como a los que sienten simpatía y solidaridad por ellos. No sabemos todavía cómo ha sido recibido el libro por estos distintos sectores sociales puesto que no contamos con estudios de su recepción.

Se establece también, sin embargo, en la obra, un diálogo a distintos niveles con el *wam*, la lengua de los misak, mostrándonos así que es una obra ubicada en la intersección conflictiva entre lenguas y culturas. Uno de estos niveles es el de la traducción, ya que muchos de los testimonios que aparecen en *La fuerza de la gente* fueron grabados originalmente en *wam* por Lorenzo Muelas, quien luego los tradujo al español. El *wam* se hace además presente a lo largo de la obra en los nombres de lugares (toponimia), plantas de poder y seres mágico-religiosos.

Lorenzo Muelas desarrolla en la fuerza de la gente una reflexión crítica sobre el conjunto de la sociedad misak, que se posibilita porque escribe desde la perspectiva de un sector específico de la misma, el de los terrajeros, que constituía el sector más oprimido de esta sociedad, y quienes fueron el motor fundamental de las luchas indígenas que sacudieron al Cauca y a Colombia en las últimas décadas del siglo XX. Señala así la falta de solidaridad de los misak 'libres' de los resguardos con las luchas de los terrajeros y señala como sus instituciones de gobierno como el cabildo (una creación colonial) y sus autoridades, han actuado históricamente muchas veces en contra de los intereses de los propios indígenas, como lo muestra el caso del capitán Tuminá.

Esta reflexión crítica sobre la sociedad y la cultura propias, que constituye uno de los elementos fundamentales de la autoetnografía, se extiende en el caso de Lorenzo Muelas, dado el lugar que han ocupado las sociedades indígenas en Colombia, a la sociedad nacional en su conjunto y a su interacción con los misak, mostrando a través de su propia vida problemas que a su vez son comunes a todos ellos, y no solo a los terrajeros, como la cristianización forzada, la imposición del castellano en la escuela, el desprecio a la cultura misak, la pobreza, el racismo, la explotación, etc.

4.1 *El derecho nuestro sale de las cocinas*

Lorenzo Muelas nació en el año de 1938, en un momento histórico en que la agresión de los terratenientes contra los terrajeros del Gran Chimán alcanzó un punto álgido, por lo cual los misak que allí vivían, quienes podían cultivar parcelas de terreno amplias,

3. Aunque el padre y la abuela paterna de Lorenzo Muelas hablaban bien español, su madre le enseñó a él el *wam*, la lengua de los misak, como su lengua materna y creció sin contacto con el castellano (Muelas, 265).

aunque pagaban terraje, fueron reducidos a vivir en unas parcelas de tierra mínimas. La pérdida de tierras con sus secuelas de hambre y extrema pobreza, forzó a muchas familias misak a buscar tierras en el páramo, a una mayor altitud, con la consecuente devastación de este ecosistema, o a migrar a tierras más lejanas, bajas y cálidas a cuyo clima no estaban acostumbrados, como fue el caso de la familia de Lorenzo Muelas.

Esta situación de extrema pobreza material contrasta, por el contrario, con lo que Lorenzo Muelas llama una enorme riqueza espiritual, afirmación que surge del balance que él hace sobre su propia cultura en esta sección del texto, analizando como los misak lograron conservar sus creencias más profundas y su visión sobre el mundo, la naturaleza y los espíritus a pesar de los embates de los blancos (2005: 217).

La prueba de esta riqueza espiritual se muestra en *La fuerza de la gente* en el aparte titulado «Creencias y rituales», en el que se explican rituales de gran importancia como los del nacimiento y la muerte, rituales contra los malos espíritus y la importancia de ciertas plantas mágico-religiosas. Es un aparte que ilustra aspectos importantes de la cosmovisión de los misak y sus relaciones con la naturaleza y con el mundo de los espíritus, así como la importancia de los médicos tradicionales. Sin embargo, la pérdida de las tierras no dejó de afectar estos rituales, ya que las personas que se vieron forzadas a irse al páramo no encontraban allí, por ejemplo, las plantas necesarias para los del bautismo como la llamada planta rendidora (cf. Muelas Hurtado 2005: 225)

La cultura de los misak logró sobrevivir debido en parte a que los terratenientes, a diferencia de la iglesia, no estaban interesados en «blanquearla» o eliminarla, lo que querían era sacar a la gente de sus tierras u obligarles a pagar el terraje. La iglesia sí atacó frontalmente a la cultura misak y logró imponerse con bastante fuerza sobre ella, pero con el tiempo se llegó a «una especie de mezcla entre las actividades sociales y religiosas de los misak y las impuestas por la iglesia», los misak aceptaron, en parte por temor, lo que venía desde fuera a la vez que mantenían con fuerza sus creencias y ceremonias propias (cf. Muelas Hurtado 2005: 220). Esta mezcla se hace evidente en la historia del *kieikmantsik*, el espíritu del muerto, que los religiosos llamaron diablo, en la que se explica que el volcán del Puracé amanece a veces blanco, con hielo, porque un misionero cogió al *kieikmantsik*, lo amarró, lo llevó allí y lo castigó a que se mantuviera barriendo permanentemente el nevado, con lo cual la nieve caía y caía (cf. Muelas Hurtado 2005: 242).

Por otro lado, Lorenzo Muelas plantea que los misak lograron mantener sus casas, sus espacios domésticos, como baluartes relativamente inviolables, en los que creaban y reproducían su cultura, ya que a ellas no entraba el blanco porque le daba asco visitar las viviendas de los indígenas (2005: 218). Esta fuerza cultural del hogar misak no era desde luego absoluta, ya que la opresión de los terratenientes afectó la configuración misma de la familia, incidiendo en la transmisión de la cultura, como veremos en el caso de la propia familia del líder. La importancia fundamental de la casa y, más específicamente, de la cocina dentro de la cultura misak, es enfatizada con bellas palabras por el Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano:

En la cocina está el fuego, la candela, que es como una madre porque nos da los alimentos y nos da calor. Ella es nido de jóvenes que viven con sus padres antes de conseguir mujer.

De ella sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto, del amor. Por eso decimos que el derecho nuestro sale de las cocinas.

Allí, alrededor del fuego, sentados en sus bancos de madera, los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. En su consejo, los hijos aprenden el manejo, aprenden el trato; allí se hacen guambianos (cf. Vasco 2002: 263, 264).

Esta explicación que reitera puntos importantes como el rol determinante que ocupan las generaciones pasadas en la configuración de la actuación futura de las nuevas generaciones, y muestra el rol de los mayores (padres, abuelos) como mediadores entre pasado, presente y futuro, no nos permite saber, sin embargo, cómo funcionan los roles de género dentro de la sociedad misak ya que no diferencia qué conocimientos transmiten los mayores que son hombres y los que son mujeres y cómo se diferencia la socialización de los niños de la de las niñas. Sin embargo, el relato de Lorenzo Muelas llena en algo estos vacíos, al tocar específicamente las actuaciones y roles de su madre y sus abuelas en su propia vida.

4.2 *El contorno de mi vida*

El líder misak rinde un cálido homenaje a su madre, a quien considera la persona más importante de su niñez y su juventud. Al hablar de la influencia que ejercieron asimismo sus abuelas, tanto paterna como materna en su vida, nos cuenta que él estaba permanentemente en el fogón al lado de ellas, recalcando así la importancia definitiva de la cocina en la socialización de los niños misak. Las dos abuelas le enseñaron habilidades y conocimientos diferentes; la abuela Rufina, su abuela materna, le enseñó todo lo relacionado con la agricultura y el cuidado de los animales domésticos, junto con pautas de conducta como la responsabilidad con la familia y el llevar una vida sana y carente de vicios.

La abuela Gertrudis, su abuela paterna, sabía hablar español porque había trabajado como sirvienta para una familia de mestizos, provenía de una familia que había luchado por las tierras y narraba todas esas luchas y enseñaba cómo había que defenderse frente a la autoridad. El caso de la abuela Gertrudis, quien era jefa de hogar pues no tenía un marido, recuerda la figura mítica de Mama Manela Karamaya, quien también vivió sola, y que era tan fuerte como un hombre en pensamiento y acción. Gracias a esta abuela, Lorenzo Muelas, a la vez que aprendía las actividades propias de los misak, adquiría conciencia de que existía una tradición de lucha entre su gente por recuperar las tierras que los terratenientes les habían arrebatado.

Al contrario de esta presencia femenina tan fuerte en la infancia y juventud del líder misak, la figura paterna aparece mucho más lejana y ausente y la explicación reside en la

manera en que la opresión de los terratenientes afectó a su familia. El padre de Lorenzo Muelas, Juan Bautista, fue entregado a la edad de 12 años como ‘pajecito’, persona que hacía múltiples oficios pequeños, al terrateniente Rafael Concha, con el fin de evitar que su madre Gertrudis fuera expulsada de la hacienda, pues ella había ayudado a los misak que habían tratado de luchar contra éste, buscando documentos en Bogotá y Quito que probaran la ocupación pacífica de las tierras del Gran Chimán por parte de los indígenas (cf. Muelas Hurtado 2005: 255).

Juan Bautista quedó así desvinculado de la vida familiar a muy temprana edad y vinculado de tiempo completo al trabajo de la hacienda; y cuando se casó y formó su propia familia, continuó en la misma dinámica, de manera que no tuvo un contacto estrecho con sus propios hijos. No sabemos cuán frecuente eran este tipo de casos y qué tan fuerte podía y puede llegar a ser el liderazgo de las mujeres en las familias de otros misak, distintas de las de Lorenzo Muelas. En términos de las luchas contemporáneas, el dirigente resalta además la decidida y vigorosa participación de su hermana Jacinta en las luchas que libraron los misak terrajeros contra los terratenientes.

4.3 *Las raíces*

Hacia 1970 empezaron las luchas de los terrajeros misak por recuperar sus tierras y Lorenzo Muelas Hurtado quien se había casado y vivía hacía 10 años con su propia familia en Mondomo, la finca de tierra caliente que su padre le había escriturado, resolvió poco a poco unirse a la lucha, primero porque él mismo había sido un terrajero y segundo porque había visto las injusticias que se cometían con sus hermanos de sangre. Nunca se había sentido bien en Mondomo y pensaba que recuperar las tierras de Guambia donde había nacido y crecido era «muy válido, un tesoro incomparable» (2005: 417). Mondomo le permitió sin embargo alimentarse y subsistir a la vez que trabajar en el desarrollo del naciente movimiento indígena.

Los terrajeros constituían para Lorenzo Muelas, el motor de la lucha, el elemento fundamental porque habían existido en esas tierras que les habían sido arrebatadas como una semilla —«como una raicita», dice él—, reconocían en ella sus huellas, su trabajo, la prueba de su ocupación. Los misak de resguardo nunca habían sufrido las mismas penalidades y humillaciones que los terrajeros, podían ser también pobres y tener poquita tierra, pero nunca habían tenido que trabajar de balde para los terratenientes. No tenían conciencia de que las tierras que les habían sido arrebatadas por aquellos, y que los terrajeros querían recuperar, pertenecían realmente a los misak (2005: 498).

Sin embargo, para alcanzar el triunfo del movimiento era necesaria la unión de ambos grupos, los terrajeros y los del resguardo, los ‘libres’. Los terrajeros solos no habrían podido impulsar recuperaciones de tierra tan grandes como las que se lograron, y en la medida en que se consolidaban las recuperaciones se hacían evidentes las diferencias entre los dos grupos y aparecían nuevos problemas. A pesar de tener un sustrato cultural común

y una misma lengua, los dos grupos habían llevado estilos de vida diferentes y existían contradicciones entre ellos. En particular los del resguardo tenían una larga tradición de conflictos por los linderos, lo cual llevaba a peleas entre padres, hermanos, vecinos etc. (cf. Muelas Hurtado 2005: 422). Estos conflictos eran evidentemente la secuela de la estrechez de las tierras de los resguardos donde los españoles encerraron a los misak desde tiempos coloniales, no en vano los mismos misak los llaman corrales.

La ligazón profunda con el territorio es, sin embargo, parte fundamental de la identidad de todos los misak y no solamente de los terrajeros como explica el mismo Lorenzo Muelas:

Al terminar mis labores he regresado a mi tierra, a mi pueblo, al seno de mi gente, porque la creencia guambiana es que uno es como una madeja de hilo cuyo origen siempre está ahí donde se nace –por eso los guambianos reclaman tanto tanto que ahí está enterrado mi ombligo– y cuando uno sale ese hilo se desenrolla y se desenrolla sin fin, pero cuando ya termina la obra que está haciendo por fuera de la comunidad el hilo lo recoge, lo recoge y lo recoge hasta volver a llegar. Entonces, cuando uno tiene esa identidad, cree y es firme en su pensamiento, no deja cortar el hilo, el cual lo vuelve a enrollar hasta su centro espiritual que está en Guambia (2005: 248).

A través del cordón umbilical del recién nacido, que los misak entierran junto al fogón, se establece una relación de continuidad entre el cuerpo humano y la tierra, que constituyen así un par, que sería lo que los guambianos llaman territorio:

La palabra guambiana para territorio, *pirau*, implica el espacio geográfico más la gente, no es sólo un espacio geográfico; éste, tomado sin la gente, puede ser suelo, tierra o alguna otra cosa, pero no territorio. No se puede pensar el territorio sin gente, ni se puede pensar la gente sin territorio (Vasco 1997: 38).

Es de esa raíz, tan fuerte, tan profunda, de ese cordón umbilical, de ese hilo de la identidad, de donde los misak sacaron el empuje poderosísimo para resistir con una tenacidad casi sobrehumana la expulsión de sus tierras: «Habían echado unas raíces tan profundas, hasta lo inimaginable, que solamente la muerte pudo arrancarlas para que otras personas las echaran en un hueco. Allí fue el fin» (cf. Muelas Hurtado 2005: 183). Esta resistencia, sin embargo, no era suficiente, y la fuerza dio para más, para mucho más, para que los misak recuperaran los territorios donde estaba sus cordones enterrados y sin los cuales ya no estaban completos. En 1980 iniciaron la recuperación de la hacienda de Santiago en la que entraron a trabajar la tierra entre 2000 y 3000 misak por 2 años luchando contra el ejército, la policía y el ganado bravo que allí pastaba (cf. Muelas Hurtado 2005: 509). En 1985, el gobierno colombiano reconoció legalmente la recuperación de las tierras que habían llevado a cabo los misak. Lorenzo Muelas afirma con orgullo que este fue un gran triunfo para los misak y los pueblos indígenas en general, pues por primera vez en la historia de Colombia, el gobierno reconocía el Derecho Mayor, el derecho de los indígenas a sus territorios ancestrales (2005: 518).

Los misak se plantearon además que el proceso de recuperación de tierras debía estar acompañado de un proceso de recuperación del pensamiento, los valores y la educación propios, a lo cual se dedicaron con la formación del Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano que ha trabajado arduamente junto con los solidarios, antropólogos y arqueólogos no indígenas, en esta recuperación cultural, elaborando cartillas y libros que develan el pensamiento misak en múltiples dimensiones como el tiempo, la historia, el territorio etc.

5. CONCLUSIONES

La fuerza de la gente termina hacia 1990 cuando Lorenzo Muelas fue elegido como representante de los pueblos indígenas ante la Asamblea Constituyente; en las últimas cincuenta páginas, donde relata su labor organizativa y política, el líder misak utiliza continuamente la palabra caminar al referirse a la misma. Él y los otros dirigentes recorrieron incansablemente los territorios indígenas no solo del Cauca sino también de Nariño, utilizando la fuerza de su pensamiento para explicar, organizar, persuadir y buscar consensos, implementando una forma de hacer política que significa una inmensa lección no solo para los jóvenes misak, sino para muchos otros colombianos y ciudadanos del mundo en general. *La fuerza de la gente* nos enseña nuevas formas de acción, participación y democracia, mostrándonos senderos, que en el caso particular de Colombia nos podrían ayudar a luchar contra la guerra que nos está destruyendo hace 40 años y que proviene de una mentalidad implementada por la clase dirigente desde hace dos siglos en la que todo se soluciona por la fuerza de las armas y que evidentemente ha opacado al máximo la fuerza del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- BEVERLEY, John (1996): «The Margin at the Center: on Testimonio», en Georg M. Gugelberger (ed.): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Ed. Durham, Duke University Press, 23-41.
- (2004): *Testimonio. On the Politics of Truth*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- LIENHARD, Martin (1991): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina*. Hannover, New Hampshire, Ediciones del Norte.
- MENCHÚ, Rigoberta (2007): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI.
- MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA (2009): Boletín del 27 de Octubre del 2009. En <<http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=28036>>: 24-08-2010.

- MUELAS HURTADO, Lorenzo (2005): *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambia-Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- PRATT, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London, New York, Routledge.
- RAPPAPORT, Joanne (2005): *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- (2005): *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, London, Duke University Press.
- SKLODOWSKA, Elzbieta (1992): *Testimonio hispanoamericano: Historia, teoría, poética*. New York, Frankfurt, Peter Lang.
- VASCO, Luis Guillermo (2002): *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (1997): *Conceptos básicos de la cosmovisión guambiana en relación con sus procesos de lucha*. Disponible en <<http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=38>>: 15-12-2009.
- VIEZZER, Moema (1980): «*Si me permiten hablar...*» *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México, Siglo XXI.

Fecha de recepción: 04-04-2010

Fecha de aceptación: 26-04-2010

SECCIÓN 3B

OTRAS LENGUAS

INDÍGENAS

La lengua mapuche frente a una política indígena urbana: marco legal, acción pública y planificación idiomática en Chile

María Natalia Castillo Fadić
<mcastilf@uc.cl>

Enrique Sologuren Insua
<esologur@uc.cl>

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

El presente texto plantea la situación problemática de la lengua mapuche en el contexto de una política indígena urbana. Se pretende, en concreto, abordar la situación del mapudungun en el contexto urbano, revisando críticamente: *a*) algunos aspectos fundamentales de la actual política de planificación lingüística destinada al pueblo mapuche; *b*) las implicancias públicas de dichas políticas; y *c*) algunas proposiciones en el ámbito de la legislación y la acción pública. En base a estudios recientes sobre el uso de la lengua en zonas urbanas (CEP 2006, Lagos 2006, Zúñiga 2007, Wittig 2009) se perfilan parámetros de vitalidad etnolingüística, se reflexiona sobre los ámbitos de intervención de una política pública integral y se esbozan mecanismos para revertir el proceso de pérdida lingüística.

Palabras clave: mapuche - planificación idiomática - política lingüística - vitalidad etnolingüística.

Abstract

This study tackles the crucial situation of Mapudungun in the frame of urban indigenous policies. Basically, it presents a critical analysis of the status of the Mapuche language in urban contexts, focusing in: *a*) some key aspects of the present policy of linguistic planning concerning the Mapuche people; *b*) public implications of such policies; and *c*) proposals for legislation and public action. Based on recent research about language use in urban zones (CEP 2006, Lagos 2006, Zúñiga 2007, Wittig 2009) it postulates parameters of ethnolinguistic vitality, it reflects on areas of intervention through global public policies and it outlines mechanisms for language loss reversal.

Key words: Mapudungun - linguistic planning - linguistic policy - ethnolinguistic vitality.

1. INTRODUCCIÓN

El proceso de pérdida cultural –y, por ende, de debilitamiento lingüístico– que ha afectado a los diferentes pueblos originarios de Chile resulta evidente (cf., por ejemplo, Lagos 2006: 100, Zúñiga 2007: 22 o Zimmerman 2007: 147). Y aunque distintos grupos han manifestado su preocupación por el hecho, los múltiples factores que operan en la construcción y recreación de la cultura han transformado esta problemática en una de las más complejas de abordar. Si partimos de la base de que, tanto las estrategias de reproducción social como las de adaptación y resistencia al cambio sociocultural se ven condicionadas por agentes simbólicos, económicos, identitarios, político-ideológicos y antropológicos, se explica por qué, en casos de contactos interculturales complejos como los que se viven en Chile, estas estrategias son actualizadas y re-significadas.

La legislación histórica en materia indígena da cuenta del carácter vacilante que se ha tenido a este respecto desde los comienzos del período republicano y que oscila entre un ejercicio legislativo centrado solamente en la tierra –como es el caso de las leyes de carácter reduccionista y divisionista¹– y legislaciones en diverso grado integrales, que empiezan a incluir en sus preceptos y normativas ámbitos como la educación, la cultura y el desarrollo. Dentro de estas últimas podemos encontrar la ley n.º 17.729 de 1972 y la ley indígena n.º 19.253, en plena vigencia.

Otro tanto ocurrió en la legislación indiana, como indica Zimmermann (1999: 115):

En la historia colonial de América latina había dos corrientes en cuanto al trato de las lenguas amerindias. El clero regular optó por la utilización de la lengua indígena para la evangelización, mientras que el clero secular propuso la eliminación de las lenguas nativas y la implantación del español entre los grupos indígenas.

Esta situación, dos siglos y medio más tarde, se inclinó de manera brusca por la segunda alternativa, favoreciendo a la lengua española por sobre las indígenas, con la Real Cédula del 10 de mayo de 1770 (Triana y Antoverza 1993):

orden y mando a mis Virreyes del Perú, Nueva España y Nuevo Reyno de Granada, a los Presidentes, Audiencias, Gobernadores y demás Ministros, Jueces y justicias de los mismos distritos e islas Philipinas y demás adyacentes [...] mi Real Resolución, disponiendo que desde luego se ponga en práctica y observen los medios que van expresados y ha propuesto el mencionado muy reverendo Arzobispo de México, *para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios y sólo se hable el Castellano*, como está mandado por repetidas Leyes, Reales Cédulas y Órdenes expedidas en el asunto.

1. Cf., por ejemplo, la ley del 4 de diciembre de 1866 y la ley n.º 4169 de 1927 (Aylwin y Castillo Velasco 1990: 10).

Hoy en día, por el contrario, la preservación cultural y la educación se perfilan, en conjunto, como uno de los grandes desafíos actuales de las políticas públicas indígenas de nuestro país. Más aún, uno de los temas más delicados, urgentes e importantes del ámbito de la cultura tiene relación con la utilización y vigor de la lengua materna en las comunidades indígenas,² puesto que si cada sistema lingüístico contiene no sólo las claves comunicativas y los modelos de interacción de una determinada sociedad, sino también la visión de mundo de sus hablantes, el rescate de una lengua es, en definitiva, el rescate de un valioso patrimonio de la humanidad.

Actualmente, las lenguas indígenas que se hablan en Chile son: el aymará, el mapudungun o mapudungún, el vananga rapanui y el kawéskar o alakaluf; a éstos debemos agregar el quechua, muy vigente en los poblados limítrofes de Ollagüe y Mamiña. Las lenguas indígenas extintas, que fueron vehículos de expresión de pueblos indígenas que habitan o habitaron nuestro territorio, son: el kunza, de los atacameños; el kakán, de los diaguitas; el selk'nam u ona, de los cazadores de Tierra del Fuego; y el yámana o yagán, de los yaganes (Grebe 1998: 30). Sánchez (1994: 7) agrega: el chango, de los pescadores nómades que habitaron la Costa de Arica hasta Coquimbo, y el chono, de los canoeros de la isla grande de Chiloé.

Como podemos apreciar, Chile ha sido y es un país multilingüe. No obstante, las lenguas indígenas del país se encuentran hoy en una situación de *precariedad sociolingüística* (Grebe 1998: 30, Zúñiga 2007: 22). Si a esto agregamos que la mayoría de los indígenas (64,8%) (INE 2005: 18) vive en los grandes centros urbanos, donde los espacios comunicativos de la lengua indígena son muy reducidos, el empleo del idioma materno queda relegado al hogar y a las festividades sociales y religiosas ocasionales: en síntesis, al mundo privado e intracultural.

El informe de la Comisión Asesora Ministerial (2006: 32) para la generación participativa de una política indígena urbana señala que:

es en las zonas rurales del país donde más son utilizadas las lenguas originarias. Allí, un 43,8% habla o entiende una lengua originaria, siendo uno de cada cuatro hablantes activos.

Al relacionar las cifras, resulta sencillo advertir que si la mayor parte de la población se encuentra en los grandes centros urbanos, principalmente Santiago (27,7%) (INE 2005: 18), el acceso de los indígenas a una práctica cultural definitoria de su identidad, como es hablar el idioma de su grupo de pertenencia, es muy restringido.

Lo que pretendemos aquí es abordar la situación del mapudungún en el contexto urbano, revisando críticamente: a) algunos aspectos fundamentales de la actual política

2. En el entendido de que la lengua de un pueblo no es sólo un medio de comunicación, sino una particular y completa forma de ver y entender el mundo, de significar y dar sentido a la realidad circundante y a la dimensión trascendente.

de planificación lingüística destinada al pueblo mapuche; *b*) las implicancias públicas de dichas políticas; y *c*) algunas proposiciones legislativas en el ámbito de la legislación y la acción pública.

De hecho, partiendo del presupuesto de que «los derechos lingüísticos son derechos humanos» (Antillanca y otros 2000: 88), la protección eficaz de la lengua mapuche, tanto en el ámbito jurídico como en el de las políticas públicas, es una tarea urgente.

2. LA LENGUA MAPUCHE: PROTECCIÓN JURÍDICA Y SITUACIÓN ACTUAL

El mapudungún es la lengua amerindia con mayor vigencia en el Chile actual. En este sentido, no se ha cumplido la predicción que en el año 1893 hiciese Lenz (1940: 257):

dentro de cincuenta años, el último descendiente de esta valiente stirpe en la ladera occidental de los Andes habrá abandonado su traje y su lengua nacionales.

No obstante, el contacto del mapudungún (sustrato) con el español (superestrato) ha impactado fuertemente en la lengua indígena. De hecho, según datos recientes (CEP 2006), sólo un 14% de la población total mapuche (urbana y rural) tiene un manejo competente de su idioma, esto es, lo habla y lo entiende mejor o igual que el castellano, y apenas un 30% tiene algún conocimiento de la lengua, sin llegar a ser competente en ella. Si sumamos ambos porcentajes, nos encontramos con que sólo el 44% de los mapuches conoce en alguna medida su idioma originario. Si a este escaso dominio en términos cualitativos y cuantitativos agregamos que, de este 44%, apenas un 18% utiliza el mapudungún todos los días y sólo el 8% lo emplea para hablar habitualmente con los niños, podemos apreciar que la vitalidad de esta lengua está en retirada.

En base a los datos anteriores, coincidimos con Loncón (1995: 34) en que la lengua mapuche se encuentra en una clara situación de diglosia, en donde

la relación desequilibrada entre los dos idiomas se ha cristalizado en un *escaso valor utilitario del mapudungun* fuera de la comunidad mapuche.

En efecto, la diglosia se define por el mayor prestigio social otorgado a la lengua española, que se usa en contextos formales e institucionalizados, como la escuela, la universidad, los organismos públicos, los medios de comunicación, etc., mientras que el empleo de la lengua indígena se restringe a lo informal y lo doméstico.

Si creemos, con Zimmermann (1999: 9), que «Las lenguas individuales son hechos sociales en la medida en que se evalúan en base a su espacio comunicativo, su estatus social, su coherencia social, etc.», la falta de prestigio del mapudungún frente al español provoca que las situaciones en que los mapuches empleen su lengua sean mínimas.

Para contrarrestar su escasa valoración social, la lengua y la cultura mapuches están protegidas por un sinnúmero de instrumentos del Derecho Internacional Público, a saber:

el artículo 27° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU 2008), los artículos 13° y 15° del Pacto de Derechos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas, la declaración universal de la UNESCO sobre diversidad cultural y los artículos 27° a 31° del convenio 169 de la OIT. Estas normas actúan en la conformación de un marco jurídico que recomienda a los Estados la implementación de instrumentos legales que garanticen el pleno ejercicio de los derechos lingüísticos y culturales, en un plano igualitario.

En Chile, la Constitución no aborda el tema lingüístico: por un lado, no consigna la existencia de derechos relacionados con el uso del idioma indígena; por otro, el español no figura como lengua oficial en la carta magna. Sin embargo, así como la oficialidad del español se infiere de otros instrumentos legales o reglamentarios tales como: el artículo 11, letra a), de la ley 18.962 (Orgánica Constitucional de Enseñanza) o el artículo 347 del Código de Procedimiento Civil (MINTRAB 2003), la ley indígena 19.253 de octubre de 1993 en sus artículos 28°-33° y 54° establece la promoción de las culturas e idiomas indígenas y sistemas de educación intercultural bilingüe, y garantiza el uso de lenguas indígenas en juicios:³

Artículo 28.- El reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas e idiomas indígenas contemplará:

- a) el uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las áreas de *alta densidad indígena* (el subrayado es nuestro);
- b) el establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente;
- c) el fomento a la difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de *alta presencia indígena* (el subrayado es nuestro) y apoyo a la creación de radioemisoras y medios de comunicación indígena.

Expuesta esta caracterización general, en el siguiente apartado analizaremos críticamente los aspectos que, a nuestro parecer, revisten mayor importancia.

3. MAPUDUNGUN WARIA MEU / LA LENGUA MAPUCHE EN LA CIUDAD

El mapudungún permite abordar los más variados temas, tanto en la vida rural como urbana: también en la ciudad puede servir a los requerimientos de sus hablantes y adaptarse para enfrentar los desafíos de la globalización. Por ello, consideramos que los hablantes mapuches deben ser reconocidos como generadores y gestores de su cultura por

3. Ley indígena 19.253 del 5 de octubre de 1993. Establece normas sobre la protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. En Biblioteca del Congreso Nacional.

medio de un mecanismo de protección jurídica que supere el nivel meramente declarativo como el que creemos posee en materia lingüística la actual regulación hacia los pueblos indígenas de Chile. En efecto: «[...] la cultura tiene un rol tan marginal que la hace virtualmente invisible, y el *mapudungun* no está presente en los medios de comunicación, ni en las calles de ninguna ciudad de la región» (Zuñiga 2007: 10). La ley indígena enfoca sus medidas políticas principalmente en el sector rural, con un claro sentido campesinista que se evidencia desde el primer artículo:

El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones culturales propias *siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura*. (El subrayado es nuestro)

En efecto, el lenguaje posee escasa importancia como parte del desarrollo y del derecho indígena. Si analizamos el artículo 28 expuesto más arriba, podemos advertir que, si en las ciudades (que presentan alta densidad indígena) se hubiesen tomado en cuenta los apartados *a*) y *b*) del artículo 27, no sería necesaria la «propuesta de gestión urgente» por parte de la Comisión Asesora Ministerial para la formulación de una política indígena urbana, que pretende:

Incorporar en el currículo de los estudiantes de nivel básico uno y dos, un subsector de aprendizaje denominado lengua indígena, dentro del sector de lenguaje y comunicación. Su objetivo es garantizar la enseñanza de lenguas indígenas en aquellas unidades educativas con presencia mayoritaria de niñas y niños de ascendencia indígena, mediante el apoyo de la tradición oral y la comunicación escrita. Para ello, los establecimientos educativos con alta densidad de población indígena deben ofrecer este subsector, incluyendo las comunas urbanas con alto porcentaje de población indígena (Comisión asesora Chile 2006 2007: 57)

En efecto, la ciudad es una zona de alta densidad indígena. Las cifras revisadas se suman a la tendencia global en Hispanoamérica, donde «cada vez más la migración de los pueblos indígenas a la ciudad ya no es temporal sino definitiva» (Zimmermann 1999: 120). Incluso, Bengoa (2000: 50) sostiene que «en muchos países [...] la mayor parte de los indígenas habita en los centros urbanos». En cuanto a los medios de comunicación, el mapudungún no tiene espacio en las radios ni en canales de televisión de alcance nacional ni regional.

La evaluación tentativa de la vitalidad etnolingüística de la lengua mapuche actual que ofrece Zuñiga (2007: 18) consigna importantes datos con respecto a los parámetros de diagnóstico, que refuerzan lo ya mencionado en relación con la creciente pérdida de vitalidad del mapudungún.

Veamos en forma sucinta dichos indicadores:

TABLA 1
Algunos parámetros de vitalidad etnolingüística (Zúñiga 2007: 12-14)

<i>Indicador</i>	<i>Valores predominantes presentados por la lengua mapuche</i>
Continuum urbano-rural	(i) La lengua amenazada se encuentra en la ciudad. (ii) La lengua amenazada se encuentra en la periferia de algún centro urbano, con fácil acceso a él.
Ámbitos de uso de la lengua	(i) La lengua minoritaria se utiliza sólo en el ámbito doméstico, incluso allí en combinación con un idioma externo. (ii) La lengua minoritaria se utiliza en el ámbito doméstico y en «eventos culturales» (fiestas, ceremonias, etc.), pero también se le combina con un idioma externo.
Prestigio de la lengua	(i) La lengua está desacreditada. (ii) La lengua tiene un estatus neutral.

De lo anterior, se desprende que una política pública destinada a la revitalización y fomento del idioma vernáculo debe abocarse tanto a planificar adecuadamente el estatus social de la lengua, como a estandarizar el idioma. La actividad debe centrar su campo de acción en tres ámbitos de manera simultánea:

1) En el dominio ideológico, se debe desterrar la idea de que la muerte de una lengua es un proceso natural: las lenguas son productos culturales que almacenan prácticas y visiones sociales de extremada riqueza; no organismos vivos, sino una magnífica construcción de las diferentes comunidades humanas que sirve a sus hablantes de sustento y vehículo para organizar el mundo y la vida en sociedad.

2) En el dominio político-administrativo, es preciso fomentar el uso del mapudungún en los ámbitos que tradicionalmente son ocupados por la lengua dominante: un caso muy ejemplificador es la política de planificación lingüística diferenciada por dominios para revitalizar el uso de la lengua francesa en Québec (Bourhis 1984: 1-28).

3) Finalmente, en el dominio propiamente lingüístico, la defensa activa de la lengua mapuche debe considerar la creación y difusión de un sistema ortográfico adecuado y coherente que permita, por una parte, transmitir la lengua a través de la educación formal y, por otra, expresar contenidos diversos, denotando tanto los referentes relacionados con las innovaciones científicas y tecnológicas, como la cultura global, pues no podemos negar que: «con la lengua hegemónica existe una cultura escritural» (Zimmermann 1999: 126). En este plano, tanto el Gobierno como instituciones universitarias han realizado un sinnúmero de esfuerzos, concretados en guías didácticas para la enseñanza de la lengua mapuche, que han sido de gran ayuda; por desgracia, en esta intervención lingüística no se ha planificado aún una modernización efectiva de la lengua, que permita dar valor a un idioma que se percibe como fundamental en la constitución de la identidad, pero

inútil en la vida de la ciudad. ¿Podrán los mapuches resistir por mucho tiempo más esta contradicción? Creemos que no. La urgencia de completar el proceso de elaboración de políticas lingüísticas adecuadas es, a nuestro modo de ver, una tarea urgente.

Es cierto que algunos autores, como Morandé (2000: 52), consideran que estas intervenciones no pueden tener resultados significativos, porque

no parece razonable pensar que las lenguas que permanecieron mucho tiempo ancladas en la oralidad, puedan recuperar los varios siglos de evolución que las lenguas escritas experimentaron en forma paralela, evolución que ha sido concomitante y coextensiva con el proceso mismo de modernización.

Nosotros, en cambio, consideramos que la lengua, mediante una planificación adecuada, puede ampliar su espectro de funciones y denotar nuevas realidades, situaciones y formas de ver el mundo, tanto por medio de mecanismos lexicogénicos internos, como por la incorporación de préstamos léxicos o calcos semánticos. Situaciones homólogas que podemos citar como ejemplificadoras de una intervención lingüística exitosa en el plano del corpus son: *a*) la revolución lingüística de Turquía que promovió, por un lado el reemplazo del alfabeto árabe por un alfabeto turco adaptado del latino y por otro, el reemplazo del vocabulario árabe-persa por léxico de origen turco, gracias a un importante trabajo lexicogénico y neológico que fue posible debido a la existencia de una potente voluntad de reforma entre todos los actores involucrados (cf. Calvet 1997: 69); y *b*) la promoción del malayo, lengua minoritaria en Indonesia, como idioma nacional, que fue posible gracias a la actualización de la lengua para cumplir nuevas funciones, lo que le permitió dejar de ser una lengua meramente vehicular y transformarse en una ampliamente reconocida como nacional y vista por los indonesios como instrumento siempre perfectible (cf. Calvet 1997: 80, Labrousse 1983: 354).

De hecho, el estancamiento del mapudungún en términos de productividad y vitalidad no se debe a factores intrínsecos, sino a la influencia externa de las diferentes políticas públicas asimilacionistas; éstas, a lo largo de nuestra historia, han desconocido y estigmatizado al indígena, considerando su idioma no como una lengua en el pleno sentido de la palabra, sino como un «dialecto»⁴ inferior; la actitud negativa frente al mapudungún, frente a la positiva valoración del español, ha reducido fuertemente la motivación de los mapuches para expresarse en su lengua de origen fuera del ámbito privado:

El deseo creciente de ser moderno [...] introducido por el contacto laboral, así como los medios de comunicación y la escuela contribuyen al hecho de que la lengua indígena vaya reduciendo sus funciones sociales y su no-aplicabilidad en eventos de la vida moderna (Zimmermann 1999: 152, cf. Salas 2006: 30, Zuñiga 2007: 15).

4. No usamos aquí el término *dialecto* en el sentido lingüístico, como variedad diatópica de una lengua, sino y por eso las comillas como se suele entender por los no especialistas: una forma de comunicación supuestamente inferior, de menor complejidad y hablada por un escaso número de individuos, la mayor parte de las veces considerados también como primitivos.

4. REFLEXIONES FINALES

Los diversos pueblos indígenas en América Latina, incluso los núcleos más resistentes a la influencia del español, comienzan a evidenciar un deseo de modernización social (Zimmermann 1999: 149, Bengoa 2000: 58), es decir, la no-participación en el proceso de modernización implica no transformar la lengua, y en consecuencia aumentar de manera irremediable el desuso de ésta. En este sentido, la modernización de la lengua indígena es la forma de revitalización y supervivencia más efectiva de ésta, si no el único camino probable. En efecto, las políticas públicas dirigidas al mundo indígena en nuestro país deben, a nuestro juicio, garantizar la modernización social sin asimilación lingüística. Esto implica no descuidar ni los problemas de pobreza y desarraigo, ni los de preservación cultural en el ámbito indígena.

Desde nuestra perspectiva, las intervenciones no deben realizarse verticalmente, desde el ámbito hispánico al indígena: es fundamental no sólo considerar la perspectiva de los pueblos originarios, sino también incluirlos en el proceso de planificación y en la toma de decisiones. Los indígenas urbanos sean o no hablantes competentes de su lengua originaria han de participar activamente en el proceso de formulación, implementación y evaluación de la política pública, por cuanto son titulares, generadores y gestores, tanto de los contenidos culturales como de los usos que se actualizan en la lengua.

Consideramos que a las importantes medidas impulsadas por la CONADI y otros organismos públicos y privados: la elaboración de una gramática didáctica, la elaboración de material didáctico y pedagógico para la enseñanza de la lengua, la formación de recursos humanos capacitados, la oficialización de un grafemario para la escritura del idioma mapuche y la prospección de la Academia de la Lengua Mapuche: Esta debe agregarse a otra centrada en frenar el fenómeno de diglosia sustitutiva: en efecto, creemos que «el desplazamiento/ sustitución de la lengua mapuche» (Zimmermann 2006: 215) puede revertirse mediante medidas políticas de participación y revaloración de la lengua que aumenten su prestigio y utilidad. Experiencias instructivas al respecto son las políticas y planificaciones lingüísticas aplicadas en: *a*) Québec, para revitalizar la lengua francesa; *b*) Suiza, para manejar sin inconvenientes el plurilingüismo dentro de un modelo democrático; *c*) Israel, donde se ha recuperado el hebreo como idioma hablado de amplia funcionalidad. A nuestro juicio, éstos y otros muchos ejemplos ilustran cómo el proceso de planificación idiomático puede generar cambios sociales cuando existe la voluntad de aquellos que ostentan el poder político y/o social.

Una buena medida en este camino, podría ser la inclusión de «una mayor presencia escrita de la lengua en las zonas de asentamiento tradicional y la Región Metropolitana» (Zuñiga 2007: 23): esto implica, por ejemplo, una mejora cuantitativa y cualitativa de letreros en mapudungún en las reparticiones públicas y privadas, en las señales de tránsito de los caminos y en la toponimia; esta medida, que puede parecer simplemente simbólica, apunta a aumentar la utilidad práctica del mapudungún y allana el camino a un bilin-

güismo estable: los mapuches son, desde la conquista y gracias a las fuertes relaciones interétnicas establecidas, sujetos biculturales; el desafío radica en transformarlos, además, en sujetos bilingües.

Por otro lado, si bien no somos partidarios de burocratizar la cultura, pensamos que sería conveniente realizar algunas modificaciones a la ley indígena, dando más importancia al lenguaje y otorgando acceso a recursos destinados al ámbito cultural por medio de fondos concursables que permitan, por un lado, que los propios mapuches generen iniciativas de promoción de su lengua e identidad y, por otro, sustentar la realización de proyectos centrados en la planificación lingüística intercultural en universidades y centros de investigación.

No podemos finalizar sin destacar la importancia de la concepción del lenguaje para las políticas lingüísticas públicas y su componente ético; si el lenguaje es mucho más que un medio de comunicación, éticamente no podemos permitir que una lengua desaparezca en el silencio: nuestra tarea como lingüistas debe superar la mera documentación; cuando se agrade a las culturas y se desprecia a sus hablantes, estigmatizando sus lenguas, la intervención lingüística basada en la aplicación del conocimiento científico a las políticas y los programas públicos resulta imperativa. Una vez más, el lingüista es llamado a servir a la sociedad. ¿Responderemos este llamado?

5. REFERENCIAS

- ALONSO, Amado y Raimundo LIRA (eds.) (1940): *El español en Chile. Trabajos de Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz*. Buenos Aires, Univ. de Buenos Aires.
- ANTILLANCA, Ariel *et alii* (2000): *Escritos mapuches. 1910-1999*. Santiago de Chile, Asociación mapuche Xawun Ruka.
- AYLWIN, José y Eduardo CASTILLO VELASCO (1990): *Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia*. Temuco, Comisión Chilena de Derechos Humanos, Programa de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas.
- BENGOA, José (2000): *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F., FCE.
- BOURHIS, Richard (1984a): «Introduction: language policies in multilingual Settings», en Richard Bourhis (ed.) (1984b), 1-28.
- (ed.) (1984b): *Conflict and language planning in Québec*. Clevedon, Multilingual Matters.
- CALVET, Jean Louis (1997): *Las políticas lingüísticas*. Buenos Aires, Edicial.
- CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS (2006): *Los mapuches rurales y urbanos de hoy. Datos de una encuesta*. Disponible en: <www.cepchile.cl>. Consulta: Mayo 3, 2007.
- COMISIÓN ASESORA MINISTERIAL–MIDEPLAN (2006): *Informe de comisión asesora. Propuesta para la generación participativa de una política indígena urbana*. Disponible en: <www.origenes.cl>. Consulta: Octubre 3, 2008.

- CONADI (2006): *Memoria 2002-2005*. Santiago de Chile, Gobierno de Chile.
- FALK, Johan *et alii* (eds.) (2006): *Discurso, interacción e identidad. Homenaje a Lars Fant*. Estocolmo, Universidad de Estocolmo, Departamento de Español, portugués y estudios latinoamericanos.
- FODOR, Istvan y Claude HAGÈGE (comps.) (1983): *La réforme des langues*, vol. 1. Hamburgo, Buske Verlag.
- GREBE, María Ester (1998): *Culturas indígenas de Chile. Un estudio preliminar*. Santiago de Chile, Pehuén.
- INE-PROGRAMA ORÍGENES (2005): *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile*. Santiago, MAVAL.
- LABROUSSE, Pierre (1983): «Réforme et discours sur la réforme: Le cas indonésien», en Istvan Fodor-Claude Hagège (comps.), 340-341.
- LAGOS, Cristián (2006): «Mapudungun en Santiago de Chile: vitalidad, lealtad y actitudes lingüísticas», *Lenguas Modernas* 31, 97-126.
- LENZ, Rodolfo (1940): «Estudios chilenos. Fonética del Castellano de Chile», en Amado Alonso y Raimundo Lira (eds.) (1940), 87-208.
- LEY INDÍGENA 19.253 del 5 de octubre de 1993. *Establece normas sobre la protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Disponible en: <www.bcn.cl>. Consulta: Junio 1, 2008.
- LONCÓN, Elisa *et alii* (1995): *Por una nueva política del lenguaje. Temas y Estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*. Temuco, Pehuén y Ediciones Universidad de la Frontera.
- MINTRAB, DIRECCIÓN DEL TRABAJO, GOBIERNO DE CHILE (2003). *Contrato de trabajo. Redacción en idioma extranjero. Obligación del empleador*. ORD N° 1124/29. Disponible en: <www.dt.gob.cl/legislacion/1611/article-62866.html>. Consulta: Junio 15, 2007.
- MORANDÉ, Pedro (2000): «Chile y sus culturas indígenas. Alternativas para su entendimiento e integración», en *Humanitas*, 17, 48-56. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ONU, Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos. *Instrumentos internacionales de Derechos Humanos*. Disponible en: <www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst_sp.htm>. Consulta: Octubre 2, 2008.
- SALAS, Adalberto (2006): *El mapuche o araucano*. Santiago, Centro de Estudios Públicos.
- SÁNCHEZ, Gilberto (1993): «Estado actual de las lenguas indígenas de Chile. Discurso de incorporación a la Academia Chilena de la Lengua». En *Boletín de la Academia Chilena de la Lengua*, 71, 65-87.
- TICONA, Elías y Cristian ORTEGA (eds.) (2006): *Actas del IV congreso internacional de la lengua y cultura Aymara*. Iquique, Ediciones del Instituto de Estudios Andinos. Universidad de Arturo Prat. Páginas 114-132.

- TRIANA Y ANTOVERZA, Humberto (1993): *Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español*. Bogotá, Colcultura.
- WITTIG, Fernando (2009): «Desplazamiento y vigencia del mapudungun en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos», en *RLA* 47 (2), 135-155.
- ZIMMERMANN, Klaus (1999): *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am main, Vervuert.
- (2006): «La relación diglósica entre las lenguas indígenas y el español en el México colonial», en Johan Falk *et alii* (eds.) (2006), 211-228.
- ZÚÑIGA, Fernando (2007): «Mapudunguwayami am? ¿Acaso ya no hablas mapudungun?: acerca del estado actual de la lengua mapuche», en *Estudios Públicos*, 105 (verano 2007).

Fecha de recepción: 12-10-2009

Fecha de aceptación: 16-12-2010

Diversidade de línguas no Brasil e políticas para acervos linguísticos

Marília Facó Soares

<marilia@cd.ufrj.br> / <marilia.faco@gmail.com>

Museu Nacional / UFRJ- CNPq

Resumen

Dirigido hacia las lenguas amenazadas y hacia cuestiones de política lingüística y científica, este artículo presenta una serie de razones que sostienen la conexión entre algunos pilares esenciales, como parte de una política lingüística más amplia. Considera la investigación científica de lenguas minoritarias habladas en Brasil, la necesidad de ampliación de la capacidad de custodia institucional, la preservación de materiales lingüísticos integrantes de diferentes *corpora* y, principalmente, la acción de los propios hablantes, así como, los derechos de acceso ilimitado de las comunidades de hablantes a los datos recogidos, registrados y archivados de sus lenguas. Para que puedan ser valoradas las dimensiones de lo que está en juego en dicha conexión, intentamos proporcionar un retrato de la diversidad lingüística existente en Brasil y de sus impactos científicos y políticos, incluyendo la historia social de las lenguas.

Palabras clave: lenguas indígenas, lenguas minoritarias, políticas lingüísticas, acervos lingüísticos, banco de datos.

Abstract

Focused on the issues related to endangered languages and to language and science policies, this article presents a series of reasons which support the link among some pillars seen as essential to a broader language policy: the scientific research of minority languages spoken in Brazil, the need to increase the capacity of custody and preservation of linguistic materials from different language corpora and, especially, the action of the speakers themselves, and their right to unrestricted access to collected, registered, and filed data on their languages. To assess the dimensions of what is at stake in such a connection, we aim to provide a picture of the language diversity in Brazil, and its scientific and political impacts, including the social history of languages.

Key words: indigenous languages, minority languages, language policies, linguistic corpora, data base.

1. INTRODUÇÃO

Voltado para a temática referente às línguas ameaçadas e para questões de política lingüística e científica, este artigo apresenta uma série de razões que sustentam a conexão entre alguns pilares aí considerados essenciais como parte de uma política linguística mais ampla: a investigação científica de línguas minoritárias faladas no Brasil, a necessidade de ampliação da capacidade de guarda institucional e preservação de materiais lingüísticos integrantes de diferentes acervos e, sobretudo, a ação dos próprios falantes e os direitos de acesso irrestrito das comunidades de falantes aos dados coletados, registrados e arquivados de suas línguas. Para que possam ser avaliadas as dimensões do que está em jogo em uma tal conexão, procuramos fornecer um retrato da diversidade lingüística existente no Brasil e dos seus impactos científicos e políticos, aí incluindo-se a história social das línguas.

2. DIVERSIDADE LINGÜÍSTICA NO BRASIL

O Brasil é um país multicultural e multilíngue, nele sendo faladas inúmeras línguas indígenas, diferentes línguas de minorias de origem européia e asiática, sem contar as diferentes variedades de português –muitas delas não-prestigiadas– faladas em seu território.¹ Cada um dos conjuntos lingüísticos existentes no Brasil, assim como as diversas situações de contato lingüístico entre esses conjuntos, merece atenção, estudos, investimento. Todos enfrentam algum grau de ameaça, todos são patrimônio daqueles que os utilizam e, ao mesmo tempo, patrimônio da nação e da humanidade.

2.1 *Das línguas indígenas*

Atualmente, são faladas, em todo o território brasileiro, cerca de 180 línguas indígenas. Desse conjunto, 150 línguas correspondem à região amazônica, uma zona territorial do país que possui limites naturais, a saber: o oeste do estado do Maranhão, o norte dos estados do Tocantins, do Mato Grosso do Norte, os estados do Acre, Amazonas, Pará, Amapá, Roraima e Rondônia. Como ecossistema específico, a Amazônia ultrapassa a região norte e, ainda, as fronteiras do Brasil, possuindo limites externos fixados no Peru, Colômbia, Venezuela e Guianas.

As línguas faladas na Amazônia são ainda amplamente inexploradas e representam uma das zonas do planeta considerada pelos especialistas como capaz de renovar –pela sua amplitude (aproximadamente 400 línguas sobre cerca de 6.000 entre as faladas no mundo) e sua diversidade (um grande número de famílias genéticas diferentes e uma enorme variedade tipológica)– aspectos importantes de nosso conhecimento das línguas e

1. Sobre provas documentais da existência de falares africanos no Brasil, ver seção 2.2, mais adiante.

da linguagem em geral. Além do interesse científico de contribuir para um conhecimento mais preciso da linguagem e do espírito humano por meio da descrição e modelização de suas manifestações pouco conhecidas, o estudo das línguas da Amazônia responde também à exigência de documentar esse patrimônio cultural do Brasil, dos estados fronteiriços da Amazônia e de toda a humanidade face a um futuro incerto para os povos que as falam. Para esses próprios povos, o conhecimento científico se torna cada vez mais um recurso ao qual apelam nas suas tentativas de sobrevivência científica e cultural, nas suas tentativas de se apropriar da escrita.

Por mais de 10.000 anos, um grande número de diferentes grupos indígenas esteve desenvolvendo-se e adaptando-se aos diferentes aspectos da natureza na Amazônia, sendo que, conforme Rodrigues e Soares (2001), «não só os homens, mas também suas línguas especializaram-se nos ambientes amazônicos». Por ser a língua o meio básico pelo qual a memória de novos conhecimentos é retida, elaborada, recuperada e transmitida, as línguas amazônicas tornaram-se códigos adequados para a retenção e expressão das mais diversas versões de conhecimento específico sobre a adaptação e sobrevivência do homem nesta região. De acordo com Rodrigues (1993), as populações que, em tempos pré-históricos, entraram na América do Sul foram progressivamente ocupando os amplos espaços que se lhes ofereciam e foram se adaptando aos novos ambientes, diferenciando-se cultural e linguisticamente. Devido ao isolamento pré-histórico da América do Sul –o que dificultou movimentos migratórios de refluxo das populações pré-históricas que aí chegaram–, esteve favorecida a diferenciação linguística. Ainda de acordo com Rodrigues (1993), o isolamento quase que completo da América do Sul por um grande período de tempo (durante o longo espaço de sua ocupação humana até o fim do século XV) reduziu consideravelmente a possibilidade de difusão para outros continentes de propriedades linguísticas que se tenham desenvolvido em suas línguas. Como consequência disso, há a expectativa de que sejam encontradas em línguas indígenas da América do Sul propriedades ou combinações de propriedades linguísticas que não se acham em outras partes do mundo –algo já avançado por Rodrigues (1984, 2001), que escreveu sobre a confirmação de fenômenos novos ou raros apresentados por essas línguas. Tal expectativa e o muito de conhecimento que pode ser gerado com consequências para outras áreas do conhecimento tornam a América do Sul comparável, no plano linguístico, à Austrália, «como área isolada de importância crítica para a teoria linguística», conforme se lê em Rodrigues (1993: 85). Por sua vez, levando-se em consideração que, no âmbito da América do Sul, o Brasil possui um grande número de línguas indígenas ainda faladas e que, dentre essas, a maior parte é falada na Amazônia brasileira, cabe focalizar esta parte do território brasileiro em termos de sua diversidade linguística e do conhecimento que encerram suas línguas.

Com o início da colonização européia,² os povos indígenas amazônicos e suas línguas foram submetidos a intenso e continuado processo de aniquilamento. Em Rodrigues

2. Sobre a existência oficial do Brasil e ações de colonização realizadas em tempos diferentes, ver seção 2.2.

(1993: 88-93), encontra-se a hipótese de que, no início da colonização, haveria 1175 línguas faladas no que é hoje o Brasil, número que é resultado de dois tipos de projeção: o primeiro toma como amostra o número de línguas registrado em alguma parte do que é hoje o território brasileiro, quando a interferência européia ainda não era grande, e projeta esse número para todo o território; o segundo tipo de projeção representa um controle sobre o primeiro, ao tomar diferentes amostras obtidas em diferentes pontos do território brasileiro e ao calcular a média dessas projeções sobre todo o território. Para sustentar a média alcançada e, conseqüentemente, a sua plausibilidade, o autor também projetou sobre o território brasileiro a quantidade de línguas encontrada em territórios situados em outros continentes. Rodrigues (1993) recorre ao mesmo procedimento para estimar o número de línguas existentes na Amazônia brasileira antes da entrada dos europeus, projetando sobre a totalidade do território amazônico brasileiro uma amostragem relativa a povos indígenas que viviam no início do século XVIII entre os rios Tapajós e Madeira. Assim, a se levar em conta a hipótese de Rodrigues (1993), das cerca de 700 línguas possivelmente existentes no que é hoje a Amazônia brasileira sobrevivem apenas 150, o que representa enorme redução da diversidade linguística.

Não obstante isso, a Amazônia continua sendo uma das regiões de maior diversidade linguística no mundo: com aproximadamente 40 famílias genéticas só no lado brasileiro, é ainda excepcionalmente alto o número de famílias existentes na Amazônia brasileira. São elas:³ famílias Tupi-Guarani, Arikém, Juruna, Mondé, Mundurukú, Ramaráma, Tuparí (todas do tronco Tupi); família Jê, representadas nesse espaço pelas línguas Panará, Suyá, Tapayuna e Kayapó, Parkatêjê;⁴ famílias Aruák e Arawá; famílias Pano, Guaikuru, Nambikwara, Txapakura, Mura, Katukina (famílias menores ao sul do rio Amazonas⁵); famílias Tukano, Maku e Yanomami (famílias menores ao norte do rio Amazonas); família Karib, que apresenta a maior parte de suas línguas faladas no Brasil ao norte do rio Amazonas, no Amapá, no norte do Pará, em Roraima e no estado do Amazonas, sendo que um conjunto de línguas Karib é encontrado ao sul do rio Amazonas, ainda dentro da Amazônia brasileira.⁶

3. De modo geral, para a grafia dos nomes de povos e línguas indígenas no Brasil, seguimos aqui a convenção proposta em reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ocorrida em 1953. Não perdemos, porém, de vista o fato de que essa mesma convenção vem, em alguns pontos, cedendo lugar a modificações que resultam, entre outras coisas, da apropriação, por diferentes povos indígenas no Brasil, da grafia referente aos nomes com que são designados.
4. A família Jê pertence ao tronco Macro-Jê, o qual mantém-se, ainda nos dias de hoje, como uma hipótese de trabalho (cf. Rodrigues 1999). Todas as línguas ainda vivas e consideradas como pertencentes ao tronco Macro-Jê são faladas exclusivamente em território brasileiro.
5. A família Pano, que também se encontra representada no Peru e na Bolívia, é bem maior do que as cinco seguintes.
6. Além dessas famílias, Rodrigues (1992) considera a família Witoto (existente na Colômbia e no Peru) como também estando representada na Amazônia brasileira.

Se considerado que as chamadas línguas isoladas (aquelas para as quais não se logrou comprovar um parentesco genético com outras línguas) constituem o único membro vivo de uma família cujos demais membros desapareceram, cresce o número de famílias geneticamente diferenciadas na Amazônia brasileira, entre as quais passam a estar incluídas as famílias Tikuna, Trumai, Maku, Aikaná, Koazá, Kanoê (Kapixaná), Jabuti, Irántxe (Mynky), Awake, Arikapú, –todas famílias que recebem seus nomes de seu único membro, isto é, de sua única língua. A partir da visão de que as línguas isoladas são membros únicos de uma família, passam também a ser consideradas como representantes de uma família as línguas isoladas dentro de um tronco linguístico,⁷ o que nos permite falar das famílias Puruborá, Aweti e Sateré Mawé (pertencentes ao tronco Tupi) e da família Rikbaktsá (integrante do tronco Macro-Jê).⁸ Com as últimas inclusões, alcança-se um número bastante alto de famílias geneticamente diferenciadas na Amazônia brasileira.

Importa ressaltar, porém, que essa grande diversidade linguística e o conhecimento que encerram as línguas da região amazônica não podem ser desvinculados do resto das línguas indígenas faladas dentro ou fora do Brasil.

Em primeiro lugar, porque determinadas línguas da região amazônica brasileira guardam conexões genéticas com línguas faladas em outras regiões do país e / ou fora dele. Esse é o caso, por exemplo, do Mbya Guarani, do Kaiwá e do Nhandéva, pertencentes à família Tupi-Guarani e passíveis de ser considerados, pelo critério da inteligibilidade mútua, como dialetos de uma mesma língua –o Guarani. O Mbya possui falantes nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, além de falantes na Argentina e no Paraguai; o Kaiwá, que também é falado nesses dois últimos países, possui falantes no Brasil central, mais especificamente no estado de Mato Grosso do Sul; e o Nhandéva pode ser encontrado no sul do país, nos estados de São Paulo e Paraná. Também é o caso do Krenák e do Nakrehé, (com localização, respectivamente, em Minas Gerais e São Paulo), do Maxakalí (falado em Minas Gerais) e do Kaingáng (falado nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo). Essas últimas línguas são consideradas como pertencentes ao hipotético tronco Macro-Jê, que, tendo suas línguas ainda vivas faladas exclusivamente em território brasileiro, possui três línguas isoladas faladas fora da região amazônica: o Guató, o Ofaié e o Yaté, sendo as duas primeiras faladas no estado de Mato Grosso do Sul e a última, no estado de Pernambuco.

Em segundo lugar, porque –respondendo a uma demanda nascida fora da Linguística– se exige dos linguistas, por exemplo, segundo palavras do arqueólogo Noelli (2002: 244), «a necessidade de cotejar as suas análises e interpretações com o avanço dos conhe-

7. As línguas isoladas dentro de um tronco linguístico são aquelas para as quais não se consegue comprovar inserção nas demais famílias identificadas desse tronco, muito embora seja visível o seu pertencimento a esse mesmo tronco.
8. Língua isolada, o Rikbaktsá é a única do tronco Macro-Jê a ser exclusivamente encontrada na Amazônia. Conforme veremos mais adiante no texto, o tronco Macro-Jê possui ainda outras três línguas isoladas.

cimentos arqueológicos». Ao mesmo tempo, é do conhecimento linguístico construído ao longo do tempo que depende, conforme Soares (2009), a refutação ou confirmação / sustentação de hipóteses nascidas na arqueologia, já que as propostas consideradas como mais confiáveis são aquelas que levam em conta as evidências de ordem linguística, muito mais do que os achados de natureza arqueológica.

O processo centenário de conquista e exploração de novas áreas (aí incluída a Amazônia) passou, com o tempo, a ser dirigido pelos descendentes culturais dos europeus. Esse processo continua e tem-se intensificado nos últimos 50 anos com o uso de novas tecnologias. Retomando Rodrigues e Soares (2001), é possível dizer que, a menos que se promova investigação intensiva das línguas –acompanhada da necessária documentação e adequado apoio aos povos indígenas para a preservação de suas línguas e de seus conhecimentos ancestrais–, dentro de poucos anos terão desaparecido não só as línguas, mas todo o acervo de conhecimentos de etnociência que essas codificam e mantêm. E, para além do que aqui se retoma, será preciso pensar sobre como, em um novo regime de visibilidade buscado e assumido por muitos povos indígenas, pode-se ter –através de uma ampla documentação de usos linguísticos e de linguagens de modo geral– a participação ativa das comunidades indígenas para que as mesmas, enquanto sujeitos e também proprietárias da documentação produzida, tracem a sua própria história e tenham papel ativo na construção de suas políticas.

2.2 *De outras línguas no Brasil*

Embora a existência oficial do país que veio a se chamar Brasil date de mais de quinhentos anos, a hegemonia da língua portuguesa no país não possui igual quantidade de anos.

Durante os primeiros séculos da colonização do Brasil, os portugueses não se estabeleceram de maneira uniforme ao longo da costa. A colonização foi efetuada sob tempos diferentes: o início da colonização no nordeste e norte do que é hoje o Brasil ocorreu quase um século depois das primeiras ações oficiais destinadas a ocupar e colonizar o novo território; a colonização começou na capitania de São Vicente em 1532, enquanto as ações oficiais de colonização no nordeste começaram em 1615 (no Maranhão) e no norte em 1616 (em Belém).⁹ Além disso, os colonos não possuíam a mesma procedência, quer em termos de suas províncias de origem, quer em termos de dialetos e estratos sociais aos quais se ligavam em Portugal. Tais fatos não permitiram, nos primeiros séculos da colonização, a implantação do português como meio geral de comunicação. De um lado, isso não deu oportunidade para o desenvolvimento e a estabilização de pidgins e

9. As primeiras ações oficiais de ocupação e colonização começaram, elas próprias, cerca de trinta anos depois do descobrimento oficial do Brasil. Ver a propósito Rodrigues (2006).

crioulos no que é hoje o Brasil. De outro lado, ficou favorecido o estabelecimento de duas línguas gerais de base indígena: a *língua geral paulista* e a *língua geral amazônica*. A língua geral paulista teve por base a língua dos Tupi da capitania de São Vicente e foi o idioma dominante do século XVI a meados do século XVIII na capitania de São Vicente ou Província de São Paulo, tendo sido «levada pelos bandeirantes, que eram mamelucos,¹⁰ para os territórios por eles conquistados em Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e províncias do sul».¹¹ Quanto à língua geral amazônica, essa recebeu várias denominações, entre as quais a de *Nheengatu* (em tradução literal, ‘fala boa’), sua denominação mais conhecida e atribuída em período adiantado do século XIX. Teve essa língua por base o Tupinambá e originou-se, no século XVII, no Maranhão e Pará. Tornou-se a língua popular em toda a Província do Amazonas e grande parte do Pará, sendo falada por indígenas que não a tinham como língua materna, por viajantes brasileiros, por filhos de colonos portugueses, por filhos da terra; e estando, portanto, ela própria sujeita à intensa variação. Se a *língua geral paulista* terminou por desaparecer tendo marcado predominantemente a toponímia e o léxico do português, a *língua geral amazônica* – o *Nheengatu* – sobreviveu: alcançou o início do século XX como a língua usada em algumas ilhas dos rios Tapajós, Madeira e Solimões e em um grande reduto no alto rio Negro e seus afluentes, principalmente na área do Içana e do Uaupés. Chegou ao final do século XX falada principalmente por uma parte dos moradores da cidade de São Gabriel da Cachoeira, no rio Negro, estado do Amazonas.¹² Hoje em dia, após ter deixado marcas no português e também, através de empréstimos, em línguas indígenas faladas na Amazônia, o *Nheengatu* não só é falado por indígenas de etnia não-Tupi,¹³ como também adquiriu a condição, juntamente com as línguas Baniwa (família Aruak) e o Tukano (família Tukano) de língua co-oficial em âmbito regional, o que lhe permite entrar em determinados espaços públicos, entre os quais o espaço da administração.

Os cenários iniciais da colonização se alteraram, em meados do século XVIII, com as conhecidas medidas do Marquês de Pombal, que objetivavam a integração forçada de indígenas, a extinção do *Nheengatu* e o conseqüente predomínio do português. Os efeitos linguísticos dessas medidas não chegaram propriamente a erradicar ou colocar em declínio o *Nheengatu* como língua franca na Amazônia. Foram outras ações oficiais que terminaram, ao longo do tempo, por redundar na implantação do português nessa região.

10. No português do Brasil, a palavra mameluco indica filho de índio com não-índio de origem européia.

11. Ver Rodrigues (2006), que afirma também ter havido, ainda no século XIX, falantes da *língua geral paulista* em vários pontos dessa enorme área.

12. Sobre línguas gerais e política linguística no período do Brasil colonial, veja-se Bessa Freire & Rosa (2003). Para uma análise da trajetória do *Nheengatu* no período colonial e seu declínio no século XIX, leia-se Bessa Freire, 2004.

13. É o caso dos Baré (do Alto e Médio Rio Negro), Baniwa (do Baixo Içana) e Werekena do Rio Xié – povos de etnia Aruak –, que, ao longo do tempo, passaram a falar o *Nheengatu*, adotando-o como marca de sua identidade.

A se levar em conta Rodrigues (2006), entre essas ações estiveram: o genocídio cometido contra a população falante de *Nheengatu*, como parte da repressão oficial à revolta da Cabanagem (1835-1849), o que reduziu a população falante dessa língua; a renovação de parte da população da região com a migração de nordestinos que, falantes de português, constituíram a mão de obra externa recrutada durante o ciclo econômico da borracha; a desindianização de crianças indígenas, através da missão de padres salesianos; a crescente atuação, no noroeste amazônico, do exército brasileiro, que instituiu como prática o recrutamento de seus contingentes na própria região e proibiu o uso, entre os recrutados, de qualquer outra língua que não o português.

A implantação do português na região norte juntou-se ao aportuguesamento linguístico de outras regiões: a extensão do português pelo nordeste, sobretudo durante o século XVIII (extensão que alcançou a parte leste do Pará); a estabilização do português como língua popular na região sul, também no século XVIII, através da migração de açorianos e madeirenses para a costa de Santa Catarina. O aportuguesamento linguístico também pôde encontrar seu prosseguimento com outras ações. Houve a ocupação pelos portugueses, ao final da primeira década do século XIX, dos campos de Guarapuava e Palmas (centro-oeste do Paraná e de São Paulo). O oeste paulista foi alcançado, já no início do século XX, através da abertura de estradas de ferro; e a penetração no noroeste do Paraná deu-se por volta da metade do século XX. Populações estáveis de língua portuguesa estabeleceram-se em Rondônia e em outras áreas da Amazônia. E se a ocupação / colonização de grandes regiões no interior do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná foi feita por falantes de outras línguas que não o português, essa língua terminou por ser imposta por uma violenta ação repressiva de governo (Governo Vargas), na quarta década do século XX.

Com hegemonia alcançada dentro do que podem ser considerados períodos mais recentes da história do país, o português sempre se confrontou ou se encontrou com outras línguas no Brasil. As provas documentais desse confronto ou encontro existem para o início da colonização, quando, por exemplo, o padre José de Anchieta escreveu e fez encenar peças que eram inclusive bilíngues (com o uso de português e tupinambá) e mesmo trilíngues (com a inclusão do espanhol, ao lado do português e do tupinambá). Essas provas documentais também existem para outros períodos. Por exemplo, tem-se, no século XVIII, o documento «Obra nova da língua geral de Minas», um manual de conversação para as pessoas que trabalhavam com escravos e que, composto em Vila Rica pelo português Antônio da Costa Peixoto, fornece, aparentemente, indícios da existência de pelo menos uma língua franca africana no Brasil.¹⁴ Um outro exemplo de confronto linguístico pode ser encontrado no século XX, quer na legislação repressiva que impediu

14. Outro autor, José Honório Rodrigues afirma, em trabalho de 1983, ter havido pelo menos duas línguas gerais africanas no Brasil: o nagô ou iorubá na Bahia (de base sudanesa); e o quimbundo ou língua conguesa no norte e no sul (de base bantu). Sobre línguas africanas no Brasil, ver ainda Garcia (1935), Rodrigues (1945), Vogt & Fry (1996), Petter (1999), Castro (2001).

que o alemão e o italiano seguissem como línguas dominantes em parte do país, quer em documento processual em que um juiz, na década de 80 do século XX, exigiu que um falante monolíngue de *pomerano*¹⁵ nascido e criado no Brasil (estado do Espírito Santo) se expressasse em português –uma impossibilidade para esse brasileiro falante exclusivo de *pomerano*. Ao lado das provas documentais, existem séries de amostras linguísticas que dão prova do confronto, um confronto que se estende ao presente, mas de forma invertida: as demais línguas faladas no Brasil (por exemplo, todas as línguas indígenas, o japonês, o alemão, o italiano, o polonês, o ucraniano, o grego, o armênio, variedades de chinês, o árabe, o ídiche, o holandês, o russo, o coreano, o pomerano) se caracterizam pelo confronto, na qualidade de línguas minoritárias, com o português, agora língua hegemônica.

No entanto, o português –que se tornou hegemônico apenas na história recente do país– não é uno e há ainda muito por se conhecer em termos de sua diversidade no Brasil, sobretudo se se leva em consideração que as diversas variedades de português do Brasil não se restringem às normas cultas de determinadas cidades do país, como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Recife e Salvador.¹⁶ Descrever diferentes variedades do português para além das normas urbanas cultas importa não somente em (re)discutir a própria coleta de dados, mas também a sua armazenagem para estudos comparativos segundo diferentes vertentes teóricas. Além disso, a armazenagem e a constituição de arquivos possui, nesse caso, um papel capital para o entendimento da história social das línguas no Brasil e para a elaboração da própria história linguística desse país, no âmbito daquilo que é chamado história externa das línguas ou história social de línguas. O português possui uma história externa, social, construída em termos de Europa. A história externa da língua portuguesa fora da Europa, aí incluído o Brasil, ainda está por ser escrita. No caso do Brasil, para escrever essa história, será necessário recuperar / capturar documentalmente os confrontos e os encontros linguísticos em toda a sua complexidade, muitos dos quais incrustados nas próprias línguas –o que nos lança à questão da constituição e (re)organização de acervos linguísticos como parte de uma política linguística e nos coloca novamente diante das línguas minoritárias, não-normatizadas, entre as quais se destacam as línguas indígenas.

15. O *pomerano* é língua pertencente à família Indo-Européia, e chegou ao Brasil via imigração. Encontra-se o termo pomerano aplicado a duas línguas: o Pommersch (língua germânica) e o cassubiano (língua eslava). O pomerano de origem germânica continua vivo no Brasil, onde seguiu desenvolvimentos linguísticos independentes e é falado por comunidades de pomeranos nos estados do Espírito Santo, Minas Gerais, Rondônia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. De acordo com Ismael Tressmann, o pomerano falado no Brasil é uma língua da família germânica ocidental e da subfamília Baixo-Saxão (*Low Saxon*) Oriental (ver Tressmann 2006, 2005 e 2001).

16. Em uma de suas últimas obras a alcançar publicação, Câmara Jr. (1972, 1975), ao trazer elementos do chamado português popular e dialetal do Brasil, já apontava para um complexo processo de dialetação que ainda estaria por ser estudado cabalmente. Ver, a propósito, Naro e Scherre (1993), Couto (1997), Castilho (1998), Silva (2001), Alkmin (2002), Duarte e Callou (2002).

3. POLÍTICAS PARA ACERVOS LINGÜÍSTICOS

As dimensões da diversidade linguística existente no Brasil, assim como sua complexidade, em termos de relações entre línguas, como vimos nas seções anteriores, colocam problemas relativos a tópicos como: armazenagem de documentos e constituição de arquivos: acervos linguísticos com constituição determinada por questões científicas; arquivamento de materiais em instituições e em domínios virtuais: o novo regime de visibilidade das comunidades indígenas e o olhar dos falantes de uma língua indígena / minoritária sobre sua própria língua. Consideremos esses tópicos.

A armazenagem de documentos e a constituição de arquivos é uma questão que se confirmou, ao longo do tempo, como de grande importância para diferentes nações. Do ponto de vista histórico, essa importância não está ligada primordialmente à simples repetição de gestos como copiar, transcrever, extrair, classificar, indexar, codificar. Presos à ilusão da transparência da linguagem, ao engano da transparência do sentido, esses gestos repetitivos implicam o apagamento das leituras que lhes dão origem e pretendem, com isso, uma suposta apreensão dos fatos. Ultrapassando esse tipo de ilusão, vamos dizer que, do ponto de vista histórico, a armazenagem de documentos e a constituição de arquivos ganham em importância na medida em que, interrogando-se os documentos, pode-se, em um gesto de leitura explicitado, interpretar, atribuir sentido ao que antes não revelava sentido ou possuía outras interpretações. E, pela via do sentido (re)atribuído, realizar outros recortes, outros gestos de extração / busca de dados e, dessa forma, promover recategorizações, reindexações, recodificações que, por sua vez, possam levar à produção de novas leituras, novas interpretações. Do ponto de vista da armazenagem de documentos e constituição de arquivos pela via do que é linguístico, não é propriamente a justaposição de materiais ou fragmentos de línguas (sob a forma de registros escritos e / ou sonoros) que confere sentido à reunião de materiais linguísticos e que leva à constituição de acervos linguísticos.

Acervos linguísticos são constituídos tendo por base um gesto instaurador de atribuição / busca de um sentido que justifica, ele próprio, a reunião / organização de determinados materiais linguísticos (e não de todo e qualquer material linguístico), com a possibilidade da reextração, reclassificação, reindexação, recodificação e da reinterpretação, enfim.

No Brasil, há casos de acervos linguísticos que tiveram –a partir do gesto que os instaurou– uma inserção institucional e uma configuração marcada por um interesse predominantemente voltado para as línguas indígenas e / ou variedades não-prestigiadas de português. Essa é a situação de acervos linguísticos nascidos em museus (universitários ou não) ou localizados diretamente em universidades através de programas de pós-graduação ou laboratórios específicos. Aí a preocupação inicial –e ainda mantida– de estudo, análise científica dessas línguas determinou o perfil do conjunto dos materiais objeto de armazenamento. Assim é que, nesse contexto, os acervos passaram a contar com arquivos documentais, arquivos sonoros, banco de teses, conjuntos de dados linguísticos passíveis de integrar bancos de dados, além de arquivos específicos que levam, comumente, o nome

do investigador que coletou os dados.¹⁷ No caso da constituição interna de arquivos documentais e arquivos sonoros, também há, no contexto delineado, materiais específicos, que constroem o laço entre os acervos linguísticos e o trabalho científico. Quando se trata de arquivos documentais, o esperado é que haja aí documentos relativos, em sua maioria, a dados primários e resultados de pesquisas sobre línguas indígenas das terras baixas da América do Sul –vocabulários, formulários, análises fonológicas e gramaticais. Esses documentos, que permitem um primeiro acesso de pesquisadores e alunos de pós-graduação a dados sobre línguas indígenas brasileiras, cobrem, nas melhores situações, um conjunto amplo de línguas pertencentes a diferentes famílias e troncos linguísticos. O esperado também é que, no mesmo contexto, arquivos documentais abriguem material didático voltado para línguas indígenas brasileiras (e por vezes de outros países), material esse constituído principalmente de cartilhas ou outros tipos de produção didática elaborados para falantes de línguas que não desenvolveram historicamente a modalidade escrita nos termos em que essa é comumente entendida. Quanto a arquivos sonoros, as expectativas –muitas vezes concretizadas– são as de que esses abriguem o resultado de gravações que, trazendo as marcas tecnológicas da época em que foram realizadas, constituam conjuntos de materiais que, também relativo a línguas indígenas, línguas minoritárias, variedades linguísticas não prestigiadas, permitam acesso direto de pesquisadores a dados linguísticos primários. Com esse conjunto de características, os acervos linguísticos que assumem, no Brasil, a configuração que acabamos de apontar exibem uma natureza heteróclita, reunindo materiais diversos em suportes também diversos. Não raramente, a partir do momento em que foram constituídos, tais acervos passaram a incorporar –devido à sua inserção institucional– vários materiais que, originando-se em lugares e épocas diferentes e possuindo diferentes razões de ser, antecedem a constituição dos próprios acervos que passam a abrigá-los. Ao que tudo indica, uma tal conformação de acervo parece estar vinculada a um colecionamento fundado na idéia do documento, do testemunho. Para que os materiais constantes em acervos desse tipo possam passar por um processo de (re)

17. Esse é o caso, por exemplo, do Arquivo Nimuendajú, que leva o nome de um estudioso mundialmente conhecido e importantíssimo para a história da Etnologia no Brasil: nascido Curt Unkel, em 1883, em Iena, na Alemanha, chegou ao Brasil em 1903 para se consagrar ao estudo e à causa dos povos indígenas; foi adotado pelos Guarani em 1906 sob o nome de Nimuendajú ‘aquele que fez entre nós sua morada’ (*Nimuendaju* = *muendá* –‘fazer’ (*mō*), ‘habitação’ (*endá*)– seu nome oficial no momento de sua naturalização como brasileiro, em 1922; morreu em 1945 entre os índios Tikuna, no estado do Amazonas. A parte linguística do Arquivo Nimuendajú se encontra abrigada no Setor de Linguística do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e inclui 158 documentos e 4 tomos na sua parte organizada. O Arquivo Nimuendajú é de um dos mais importantes do país, reunindo uma parte crucial para o entendimento da história das línguas indígenas do Brasil a partir de dados coletados e em parte analisados por um dos pesquisadores mais importantes de sua história. Para se ter uma idéia da importância da obra de Nimuendajú, ver, por exemplo, Leite (1978), Castro (1987), Welper (2002), além do mapa etno-histórico elaborado pelo próprio Nimuendajú e publicado, pela primeira vez, em 1981.

atribuição de sentido, vamos sugerir que esses materiais devam ter o seu estudo e tratamento efetuado por profissionais que cruzam fronteiras, isto é, que trabalham nas fronteiras de áreas de conhecimento. Essa medida não excluiria o linguista, já que esse também pode cruzar fronteiras, sendo que os profissionais envolvidos poderão dar indicativos importantes para diferentes áreas, incluída a Linguística, e poderão ajudar a identificar os modos de constituição de acervos desse tipo. Ao mesmo tempo, como parte de uma política que inclua acervos linguísticos, essa mesma medida deverá, necessariamente, andar de mãos dadas com a ampliação da capacidade de guarda institucional e preservação de materiais que venham a se revelar como importantes para o conhecimento das línguas indígenas / minoritárias, para o conhecimento dos confrontos e encontros linguísticos.

No caso dos acervos linguísticos vinculados a um gesto constituidor no âmbito do que é científico, esses têm a marcá-los uma outra característica: o olhar externo sobre o que é a língua do outro. Atendo-nos ao Brasil, podemos dizer que foi esse olhar externo que determinou, ao longo do tempo, não só o ângulo a partir do qual as línguas indígenas ou minoritárias seriam vistas, mas também o tipo de material coletado, as indagações subjacentes a toda coleta linguística e a estruturação interna do material que, resultante da própria coleta, tornou-se e torna-se objeto de arquivamento. Aqui, em princípio, visualiza-se mais claramente o modo de ser dos acervos: como esses têm na sua base determinadas questões científicas (ou mesmo uma única grande questão científica), são essas questões que determinam a sua constituição e o seu formato; sem essas, os materiais armazenados não fariam sentido como conjunto. Nesse ponto, vale a pena fazer um registro. Quando arquivos linguísticos são constituídos como fins em si mesmos (comumente sob o argumento de que as línguas ameaçadas irão desaparecer e é preciso guardar algo delas como objeto de estudo futuro para fins da ciência), as questões científicas que deveriam justificar a existência dos arquivos em causa desaparecem, cedendo lugar a um discurso fundado em metodologias e questões técnicas, tecnológicas –o que mostra que o modo de constituição e funcionamento desses arquivos é outro. Aqui, como parte de uma política voltada para acervos linguísticos, também se deveria buscar saber quais são as questões constituidoras de acervos linguísticos ditos científicos.

No que diz respeito a arquivos constituídos em domínios virtuais, tem-se que, em tempos mais recentes, as possibilidades abertas pela internet permitiram que as referências de materiais arquivados alcançassem um grande público de interessados para além do próprio espaço fisicamente ocupado por acervos –linguísticos ou não. No entanto, expor referências em domínios virtuais e permitir sua busca via computadores não é o mesmo que exibir acervos virtualmente, isto é, por meio da digitalização e exibição integral dos próprios materiais arquivados. Assim, o grande esforço que essa última possibilidade demandaria –em termos de recursos humanos e financeiros– vem sendo minimamente contornado por meio de iniciativas de conjuntos de indivíduos que, mesmo pertencendo a instituições de pesquisa e / ou ensino, não têm suas iniciativas globalmente assumidas do ponto de vista institucional. Estão nesse caso páginas na internet que, no Brasil, recebem

a contribuição de pesquisadores que lá postam dissertações, teses, trabalhos e nas quais se vão constituindo, através de iniciativas localizadas, alguns conjuntos digitalizados de obras, em um esforço direcionado para o que ainda é uma biblioteca virtual incipiente. Essas iniciativas se caracterizam por ser semi-institucionalizadas: de um lado, não são assumidas inteiramente por instituições; de outro, são conduzidas por indivíduos pertencentes a uma instituição de ensino ou pesquisa. E convivem paralelamente com uma outra iniciativa que, essa sim, é de caráter plenamente institucional: as bibliotecas, os arquivos formalmente constituídos no interior de museus / universidades possuidores de programas de pós-graduação. Essa última iniciativa também se beneficia das vantagens da internet, sobretudo no que diz respeito à veiculação, em páginas virtuais próprias, de dissertações / teses sob forma digital –algo cada vez mais presente no panorama da pós-graduação brasileira.

Ambas as iniciativas aqui mencionadas de veiculação de partes de acervo em domínios virtuais –aquela que chamamos de semi-institucional e a que consideramos plenamente institucional– ainda são relativamente recentes e as quantidades dos materiais digitalizados e expostos refletem esse fato. Ambas apresentam também alguns problemas. Nas páginas virtuais que o esforço de conjuntos de indivíduos constrói, há espaço, entre outras coisas, para informações atualizadas sobre periódicos, dissertações / teses e para a própria compilação eletrônica não só dessas últimas, mas também de livros e artigos de difícil acesso voltados para línguas indígenas / minoritárias. Entretanto, como o esforço é de conjuntos de indivíduos e a alimentação das páginas é dependente do interesse, do empenho e do ponto de vista de indivíduos, tais páginas apresentarão forçosamente, lacunas –apesar dos links nelas presentes– quanto à divulgação, sob forma digital, de trabalhos voltados, ao longo do tempo, para línguas indígenas / minoritárias. Já nas páginas virtuais passíveis de serem consideradas como plenamente institucionais existe, tecnicamente, o mesmo espaço disponibilizado naquelas que chamei de semi-institucionais. No entanto, no plano institucional esse espaço ainda é subutilizado: se, de um lado, instituições guardam, por exemplo, materiais linguísticos em papel (periódicos, livros, dissertações / teses, livros, relatórios, documentos raros) e / ou materiais sonoros referentes a línguas indígenas / minoritárias, das páginas virtuais a elas associadas estão ausentes –devido a uma crônica falta de recursos (humanos e financeiros) e, sobretudo, de uma política– parcelas consideráveis de materiais que poderiam ser digitalizados e divulgados.

Ao lado dos problemas apontados em ambas as iniciativas –a semi-institucional e a plenamente institucional– mais um pode ser identificado: ambas costumam existir em paralelo, de modo que elementos presentes em uma, mas ausentes em outra, correm o risco de parecer e aparecer como inexistentes para os usuários eventual e unilateralmente conquistados por uma ou outra¹⁸ –um risco que é tanto maior quanto maior for o número

18. Salientamos que o conjunto total dos usuários aqui referidos pode não ser constituído apenas de investigadores profissionais, isto é, de investigadores que se assumem em uma pesquisa como tal e buscam sempre certificar-se da existência de mais dados em diferentes lugares.

de instituições envolvidas com material linguístico não tratado, não digitalizado e não divulgado, material esse que também abarca línguas indígenas / minoritárias. Caracterizando-se por compartilhar o olhar externo sobre a língua do outro, ambas as iniciativas apresentam, pois, problemas que necessitam ser superados. Nesse ponto, a política é a do desafio: ao lado da necessária aplicação de recursos no que é iniciativa institucional, haveria que se tentar promover o encontro dos dois tipos de iniciativa (por exemplo, explorando-se, de forma não necessariamente unidirecional, os maiores pontos de contato entre ambos) –uma tarefa árdua, em parte devido às estruturas pesadas das instituições, o que, por sua vez, parece (talvez equivocadamente) justificar a manutenção do que não é plenamente institucional.

Em tempos bem mais recentes, ao olhar externo acrescentou-se a preocupação com o olhar interno, isto é, o olhar dos falantes de uma língua indígena / minoritária sobre sua própria língua. No novo regime de visibilidade buscado pelas comunidades indígenas, já não cabe mais doar simbolicamente resultados da pesquisa linguística a falantes de uma língua ou mesmo selecionar, através de controle externo, a que materiais linguísticos os falantes de uma língua terão acesso. Da mesma forma, não é prudente esperar que indígenas, treinados no uso de computadores, restrinjam-se a passar, via internet, dados para pesquisadores que, por sua vez, constituirão arquivos e arbitrarão o tipo de acesso que os falantes terão aos dados de sua própria língua. Nesse novo regime de visibilidade, comunidades indígenas –ou seus membros– desejam, na condição de sujeitos, tomar as rédeas da produção de sentidos sobre o que é seu universo, incluídos os estudos linguísticos. Face a esse novo regime, uma política para acervos linguísticos precisa considerar os direitos de acesso irrestrito das comunidades de falantes aos dados coletados, registrados e arquivados de suas línguas, já que essas comunidades demandam o uso desses dados para o estabelecimento de suas próprias políticas.

4. CONCLUSÃO

Se acervos linguísticos são constituídos tendo por base um gesto instaurador de atribuição / busca de um sentido que justifica a reunião / organização de determinados materiais linguísticos (e não de todo e qualquer material linguístico), cabe sempre perguntar qual é o gesto que está por detrás de toda e qualquer constituição de arquivos. Essa pergunta não tem feito parte de uma política para acervos linguísticos e muito menos de uma política linguística mais ampla. Seria necessário integrá-la a essa política. Da mesma forma, trabalhar com profissionais que cruzam fronteiras entre áreas do conhecimento pode ser produtivo para o entendimento dos modos de constituição e funcionamento dos arquivos, com vistas ao conhecimento das línguas indígenas / minoritárias, ao conhecimento dos confrontos e encontros linguísticos. O ideal seria que os investigadores (inclusive os pesquisadores indígenas) pudessem circular livremente entre acervos diversamente constituídos, aprendendo a

conhecer os seus modos de constituição e extraindo deles o que considerassem ser relevante para o conhecimento das línguas indígenas / minoritárias e sua história social. Necessário será ampliar a capacidade de guarda institucional e preservação de materiais que venham a se revelar como importantes para o conhecimento das línguas indígenas / minoritárias, dos confrontos e encontros linguísticos. Imprescindível é considerar a ação dos próprios falantes de línguas indígenas / minoritárias e o seu novo regime de visibilidade. Se essa consideração não diminui o grau de complexidade do relacionamento entre línguas em um país com grande diversidade linguística, como é o caso do Brasil, essa tem, porém, a virtude de colocar em cena todos os que querem conhecer melhor suas próprias línguas e continuar a falá-las –o que em si representa um fator de fortalecimento para as mesmas.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALKMIN, Tania (org.) (2002): *Para a história do português brasileiro*, vol. III. São Paulo, Humanitas, USP.
- ARZÁPALO MARÍN, Ramón (ed.) y José Luis Moctezuma ZAMARRÓN (comp.) (2009): *Lingüística ameríndia: aportaciones recientes*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- BESSA FREIRE, José Ribamar (2004): *Rio Babel - a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro, Atlântica.
- BESSA FREIRE, José Ribamar y Maria Carlota ROSA (orgs.) (2003): *Língua Gerais - Política Lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro, EdUERJ.
- CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso (1972): *The Portuguese language: history and structure*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1975): *História e estrutura da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Padrão.
- CARDOSO, Suzana Alice Marcelino, Jacyra Andrade MOTA y Rosa Virgínia MATTOS e SILVA (orgs.) (2006): *500 Anos de História Lingüística do Brasil*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia.
- CASTILHO, Ataliba Teixeira de (org.) (1998): *Para a história do português brasileiro*, vol. I. São Paulo, Humanitas / Fapesp.
- CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de (1987): «Nimuendajú e os Guarani», en Curt Unkel Nimuendaju (1987).
- CASTRO, Yeda Pessoa de (2001): *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras.
- COUTO, Jorge (1997): *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa, Cosmos.
- DIXON, Robert Malcolm Ward y Alexandra Yurievna AIKHENVALD (eds.) (1999): *Amazonian languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DUARTE, Maria Eugênia Lamoglia y Dinah CALLOU (orgs.) (2002): *Para a história do português brasileiro*, vol. IV. Rio de Janeiro, UFRJ / Letras / Faperj.

- GARCIA, Rodolfo (1935): *Vocabulário nagô*. Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados no *Primeiro congresso afro-brasileiro no Recife em 1934*. Rio de Janeiro, Ariel Editora, 21-27.
- LEITE, Yonne de Freitas (1978): «Curt Nimuendajú e a linguística indígena: passado e presente». Ms, Rio de Janeiro, Centro de Documentação de Línguas Indígenas, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NARO, Anthony y Martha SCHERRE (1993): «Sobre as origens do português popular do Brasil», *D.E.L.T.A.*, IX, 437-455.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel (1981): *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro, IBGE y Fundação Nacional Pró-Memória.
- (1987): *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Editora Hucitec e Editora da Universidade de São Paulo.
- NOELLI, Francisco Silva (2002): «A construção do mapa arqueológico Jê no sul do Brasil», en Ludoviko dos Santos y Ismael Pontes (orgs.) (2002), 243-276.
- PETTER, Margarida Maria Taddoni (1999): «A linguagem do Cafundó: crioulos ou anti-crioulos?», en Klaus Zimmermann (org.) (1999), 101-117.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (1984): «Contribuição das línguas brasileiras para a fonética e a fonologia», en Donald F. Solá (1984), 263-267.
- (1986): *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Edições Loyola.
- (1990): «Comments on Greenberg's language in the Americas from a South American angle». Brasília, UnB. Manuscrito.
- (1992): Diversidade lingüística na Amazônia. *Anais do Simpósio Internacional sobre Meio Ambiente, Pobreza e Desenvolvimento da Amazônia*, Belém, PRODEPA. 367-370.
- (1993): «Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas», *D.E.L.T.A.*, vol. 9, 83-103.
- (1999): «Macro-Jê», en Robert Malcolm Ward Dixon y Alexandra Yurievna Aikhenvald (1999), 165-205.
- (2001): «Biodiversidade e diversidade lingüística na Amazônia», en Maria do Socorro Simões (2001), 269-278.
- (2002): «Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê», en Ludoviko dos Santos y Ismael Pontes (2002), 1-14.
- (2006): «As outras línguas da colonização do Brasil», en Suzana Alice Marcelino Cardoso, Jacyra Andrade Mota y Rosa Virgínia Mattos e Silva (2006), 143-161.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna y Marília Facó SOARES (2001): «*Recomendações do Simpósio Línguas Indígenas para a Carta de Manaus*». Ms. Manaus, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC.

- RODRIGUES, José Honório (1983): «A vitória da língua portuguesa no Brasil», *Humanidades*, v. 1, n. 4, 22-41.
- RODRIGUES, Nina (1945): *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SANTOS, Ludoviko dos y Ismael PONTES (orgs.) (2002): *Línguas Jê. Estudos vários*. Londrina, Universidade Estadual de Londrina.
- SILVA, Rosa Virgínia Mattos e (org.) (2001): *Para a história do português brasileiro*, vol. II. São Paulo, Humanitas / Fapesp.
- SIMÕES, Maria do Socorro (org.) (2001). *Cultura e biodiversidade: entre o rio e a floresta*. Belém, Universidade Federal do Pará-UFPA.
- SOARES, Marília Facó (2009): «Principales características fonológicas y gramaticales de las lenguas indígenas del Brasil», en Ramón Arzápalo Marín (ed.) y José Luis Moctezuma Zamarrón (comp.) (2009), 17-51.
- SOLÁ, Donald F. (org.) (1984): *Language in the Americas*. Ithaca, Latin American Center of Cornell University.
- TRESSMANN, Ismael (2001): *Estudo comparativo das construções verbais complexas e da ordem oracional entre as línguas Cinta Larga (Tupi-Mondé) e Pomerana (Germânica)*. Dissertação de mestrado em Linguística. Rio de Janeiro, UFRJ.
- (2005): *Da sala de estar à sala de baile: estudo etnolingüístico de comunidades camponesas pomeranas do estado do Espírito Santo*. Tese de Doutorado em Linguística. Rio de Janeiro, UFRJ.
- (2006): *Dicionário Enciclopédico Pomerano-Português*. Vitória, Gráfica e Encadernadora Sodrê.
- VOGT, Carlos y Peter FRYE (1996): *A África no Brasil*. Campinas / São Paulo, Editora da UNICAMP / Companhia das Letras.
- WELPER, Elena Monteiro (2002): «Curt Unkel Nimuendajú»: *um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ZIMMERMANN, Klaus (org.) (1999): *Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa*. Frankfurt / Madrid, Vervuert / Iberoamericana.

Fecha de recepción: 03-05-2010

Fecha de aceptación: 03-07-2010

En busca de un estándar. El caso de la lengua p'urhépecha

Cristina Monzón
<cmonzon@colmich.edu.mx>

Andrew Roth Seneff
<aroth@colmich.edu.mx>

El Colegio de Michoacán

Resumen

La lengua tarasca, o p'urhépecha, hablada en el estado de Michoacán, México, ha contado con transcripción gráfica desde el comienzo del Imperio Español en el siglo XVI. Durante el siglo XX y en el presente, se practican por lo menos tres convenciones ortográficas, sin que se haya logrado llegar a un acuerdo acerca de cuál constituiría la representación común. El presente artículo argumenta en favor de la existencia tácita entre p'urhépechahablantes de una forma compartida de habla comprensible a todas las variantes: se trata de la letra utilizada en las canciones, llamadas *pirecuas*, de los compositores más populares y reconocidos. Sus características permitirán fijar un estándar para esta lengua indomexicana.

Palabras clave: estándar, lengua p'urhépecha, ortografía, letra de canciones.

Abstract

The Tarascan, or P'urhépecha, language spoken in the state of Michoacán, Mexico has been graphically transcribed since the beginning of the Spanish Empire in the 16th century. By the 20th century, and at present, three differing alphabets have been proposed but no common agreement has been reached as to which graphic convention should be used. This article argues that a common form of speech understandable in all variants exists tacitly: namely, the one found in the lyrics of P'urhépecha songs –called *pirecuas*– by the most popular composers. This study proposes that an examination of their characteristics will allow us to identify a standard for this Indo-Mexican language.

Key words: standard, P'urhépecha language, orthography, song lyrics.

0. INTRODUCCIÓN

Las lenguas indígenas, entre ellas el tarasco, hoy también conocido como p'urhépecha,¹ reciben su registro en letras latinas por los primeros frailes que llegan a estas tierras después de la conquista española. La práctica de la escritura y sus estrechas relaciones con la evangelización perduran unos dos siglos, pero para el XVIII su uso casi desaparece frente a la hegemonía del español en la vida cívica y del latín en la religiosa. La escritura en lengua indígena se renueva en el contexto decimonónico del positivismo y del progreso. En el siglo XX, la práctica escrituraria de la lengua recibe un gran impulso, cuando la Secretaría de Educación Pública (SEP) inicia un esfuerzo sustentado que pretende instruir a la población de habla original en su propia lengua utilizándola como vehículo de alfabetización para su paso al manejo del español. Después de varios ensayos, el Departamento General de Educación Indígena (DGEI) establece una ortografía que implementará en la producción de libros para la educación, pero a la vez otras convenciones ortográficas se desarrollan en instituciones del Estado, así como por parte de los mismos indígenas y por investigadores tanto extranjeros como nacionales de habla hispana.

En todas las propuestas para una ortografía normativa no se ha abordado la problemática de la variación dialectal ni se ha tenido como meta la unificación de los textos p'urhépechas que reflejan el habla de cada comunidad. Por ende, la comprensión de la lectura y su grado de dificultad depende de la variante del hablante. En el presente trabajo argumentamos que los hablantes del p'urhépecha han desarrollado ya un código que se aproxima a un estándar por lo que es posible prever en un futuro no muy lejano la creación de una norma con base en los esfuerzos locales orientados hacia la comprensión mutua.

1. ANTECEDENTES DE LA ESCRITURA

La comunidad de habla tarasca poseía un sistema de comunicación inscrita en sus códices o *erangaqua*. La *Relación de Michoacán* nos ofrece un ejemplo en las viñetas que acompañan el texto en español. Sin embargo, el código utilizado se limitaba a indicar el orden en el cual se debía desarrollar el discurso. Así, a través de dibujos que ocupan espacios específicos en la imagen, el 'lector' organizaba su conocimiento histórico para narrar los temas sugeridos por las láminas en la secuencia indicada (Monzón y Roth, investigación en prep.).

Con la conquista, llegan los frailes franciscanos y agustinos al antiguo imperio tarasco e inician su labor evangélica mediante el estudio de la lengua tarasca y la introducción de una escritura alfabética. El primer ensayo de cuyos resultados disponemos está repre-

1. Lengua hablada en el estado de Michoacán, México.

sentado por la amplia producción de Fray Maturino Gilberti. En su *Arte de la lengua de Michuacán*, Gilberti ofrece un análisis lingüístico del tarasco sustentado en las prácticas gramaticales aplicadas al latín, publica además varias obras religiosas, y elabora un *Vocabulario en lengua de Mechuacán* que realiza con el apoyo de hablantes de la lengua. En este conjunto de obras encontramos la siguiente representación ortográfica (Monzón 2005):

<a, b, c, ç, ch, d, e, g, h, i, m, n, ng, o, p, q, r, s, t, th, ts, ths, tz, thz, u, v, x, y>.²

En este abecedario se codifican alófonos (b, d, g) y fonemas. En varios casos hay una confluencia de fonemas representados con la misma grafía. Esta sub-diferenciación afecta a las consonantes aspiradas y no aspiradas, así como a la vibrante sencilla y retrofleja (<c, ch, p, q, r>).

El esfuerzo educativo de los frailes que se realiza en el periodo colonial temprano permite a un grupo de hablantes la comunicación escrita que, como se puede observar en los documentos legales, tiene muchas deficiencias o, más prosaicamente, faltas de ortografía. A la vez, hace posible que los escribanos más creativos exploren sistemas de representación ortográfica más afines a la lengua. Sólo un grupo de nobles mantiene por un período de poco menos de un siglo la convención escrituraria implantada por Gilberti (Monzón 2007: 895).

Un segundo fraile procura registrar la lengua con mayor exactitud: en 1574, Fray Juan Baptista de Lagunas publica su *Arte en lengua michoacana*. Busca mejorar la descripción lingüística y en algunos casos entra en debate con la obra de Gilberti. Acompañando a esta obra nos presenta un pequeño calepino. En este *Dictionarito* se aboca a desarrollar los paradigmas de varias raíces, presentando las entradas en formato de párrafo con varios ejemplos y estableciendo asociaciones semánticas, además de ofrecer comentarios culturales.

Lagunas innova mediante nuevas convenciones al asignar a cada fonema una combinación de letras para representarlas. El resultado es el siguiente abecedario:

<a, b, c, ç, ch, d, e, g, h, i, k, kh, m, n, ng, o, p, ph, q, qh, r, rh, s, t, th, ts, ths, tz, thz, u, v, x, y>

Aunque tales innovaciones gráficas que dan cuenta de los fonemas de la lengua tienen poco impacto entre la población indígena, algunas de las sugerencias ofrecidas son retomadas en el *Diccionario Grande*, obra no publicada que fue elaborada por hablantes de la lengua, probablemente bajo la dirección de un agustino (Monzón 2009). En esta enorme y maravillosa obra lexicográfica tenemos el siguiente alfabeto:

<a, b, c, ç, ch, d, e, g, h, i, k, m, n, ng, o, p, ph (en casos contados), q, r, rh, s, t, th, ts, ths, tz, thz, u, v, x, y>

2. Las grafías <qh> y <hr> ocurren raramente; en ese sentido aparecen como registros de uso de una práctica que precede a Gilberti, ya que este autor no las menciona como parte del abecedario.

Hemos de esperar varios siglos para que se lleve a cabo un nuevo programa para la alfabetización en p'urhépecha. Al llegar a la presidencia de México, Lázaro Cárdenas apoya el Proyecto Tarasco en 1939, para lo cual invita al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a trabajar en la elaboración de ortografías y material de enseñanza en lenguas indígenas. El ILV manda a Máximo Lanthrop, o *Tata Máximo*, como se le conoce en la región, para traducir la Biblia, colaborar con la SEP, y promover la lectura en p'urhépecha mediante la publicación de dos periódicos en dicha lengua. La grafía que implementa es la siguiente (Monzón 1992):

<a, b, ch, ch', d, e, g, i, ^, j, k, k', m, n, η, o, p, p', r, t, s, t, t', ts, ts', u, x>

No obstante, en la segunda mitad del siglo XX, la DGEI establece un abecedario distinto, que es el que adquiere mayor uso en los libros de enseñanza:

<a, b, ch, ch', d, e, g, i, i, j, k, k', m, n, nh, o, p, p', r, rh, s, t, t', ts, ts', u, x>

Unos años más tarde, la Academia de la Lengua P'urhépecha, constituida por un grupo de maestros bilingües-biculturales egresados de la Maestría de Etnolingüística ofrecido en un programa de la SEP y el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (1979-1982), desarrolla otro abc. Por el tipo de grafías eliminadas, se podría sugerir que hubo un esfuerzo por construir un sistema ortográfico sencillo que en dos casos crea una sub-diferenciación; por ejemplo, <n> se utiliza para representar dos fonemas del habla de la zona serrana, /n/ y /ŋ/, los cuales se han fusionado en la zona lacustre. Igualmente, se elimina la distinción entre <i> y la llamada sexta vocal <i>, manteniéndose sólo la grafía <i> para ambos fonemas. Además de lo anterior, las consonantes aspiradas <p', t', ts', ch', k'> se utilizan en todos los contextos, tanto al principio de palabra, como para el alófono preaspirado en posición intervocálica. Finalmente, se eliminan las representaciones <b, d, g>, que se han venido utilizando desde el siglo XVI para representar las oclusivas no aspiradas <p, t, k> en el contexto nasal.

Por su parte, la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo utiliza en sus publicaciones las siguientes letras:

<a, b, ch, ch', d, e, g, i, i, j, k, k', m, n, η, o, p, p', r, rh, s, t, t', ts, ts', u, x>

Estos tres últimos sistemas gráficos son los que se mantienen en práctica a la fecha.

2. VARIACIÓN DIALECTAL

El principal estudio que nos ofrece una visión de variaciones existentes es el presentado por Friedrich. Su investigación dialectal considera 26 pueblos repartidos en las tres zonas de asentamiento indígena en el estado de Michoacán y conocidas como la sierra, los Once

Pueblos y el área del lago de Pátzcuaro. Los resultados de este análisis se reinterpretarán aquí, buscando transcribir el registro fonológico con las representaciones gráficas ya en uso. Bajo esta perspectiva las variantes dialectales tienen las siguientes particularidades (Friedrich 1971):

	1	2	3	4	5	6
e > i en sufijo	X			X	X	X
e > i en raíz			X	X		X
o > u en raíz		X			X	X

1. Este: Zipiajo, Ihuatzio.
2. Noroeste del lago: Azajo, Santa Fe.
3. Este del lago: Ichupio, Cuanajo.
4. Tarecuato, Cherán, Pichátaro, Cocucho, Puácuaro, Jarácuaro, San Jerónimo, Patamban, Comachuén.
5. Once Pueblos: Zopoco, Santo Tomás.
6. Sierra: San José, Ocumicho, Tirindaro, Quinceo, Capacuaro, Angahuan, San Lorenzo, Pamatácuaro.

Cambios vocálicos y consonánticos por comunidad:

- ĩ > i Capacuaro, Cocucho, Comachuén, Turícuaro; para algunos hablantes en Quinceo, Arantepacua.
- nh > n Once Pueblos, lago, Zipiajo, Azajo, Patamban, Cuanajo.
- nh > 0 San Lorenzo.
- n > 0 al final de la palabra, San Lorenzo.
- rh > l Turícuaro, Comachuén; en fluctuación en Capacuaro.
- rh > r Patamban y poblaciones muy mestizadas.
- #j> #0 Tarecuato.
- <x> Todas las comunidades la poseen.

Grupos consonánticos en uso por comunidad:

<xk>, <xp>, <sĩ> ([šĩ])	Angahuan, Cherán, Cocucho, Cuanajo, Capacuaro, Jarácuaro,
<sti#>, menos frecuente <t'ĩ#>	San José, Ocumicho Pichátaro Quinceo
<sĩ> ([šĩ]), <sp>	Ichupio, Cuanajo, Cherán, Pichátaro, Cocucho, Jarácuaro, San Jerónimo, Ocumicho, Quinceo, Capacuaro, Angahuan, San Lorenzo

<xka> <sti>	Tirindaro, Puácuaro, Pamatácuaro
<ska> <t'i#>	Tarecuato, Azajo, San Lorenzo, Santa Fe, Ihuatzio
<si> ([sɨ]), <sp>, <sk>	San José, Comachuén
<sti#> mas frecuente que <t'i#> <si> ([sɨ] o casi [ʃi]), <sp> ([sp] o casi [ʃp]), <sk> ([sk] o casi [ʃk]) <t'i#>	Zipiajo, Santo Tomás, Zopoco, Patamban

Consonantes aspiradas en uso por comunidad:

p', t', k', ch', ts'	Tarecuato, Angahuan, Zipiajo, Ocumicho, Cocucho
p', t', k', ch, ts [tensión en lugar de aspiración]	Azajo, San José
p, t, k, [ligera tensión con poco o nada de aspiración] ch, ts	Ihuatzio

Respecto a las vocales, Friedrich indica que históricamente hay pérdida de una vocal sorda en sílaba inicial de palabra en todas las comunidades, excepción hecha de las variantes conservadoras de Cuanajo, Angahuan, Tarecuato y Capacuaro, así como de las comunidades de Tirindaro y Pamatácuaro que enuncian dicha vocal como sonora.

De una investigación más amplia actualmente en proceso, Claudine Chamoreau ha adelantado ciertos resultados (Chamoreau 2009). Reporta para la pronunciación los mismos aspectos mencionados por Friedrich, si bien reconoce que su estudio consideró otras comunidades y ofrece algunos detalles más específicos. Nos enteramos así que, por ejemplo, el uso de <l> en lugar de <rh> se encuentra, como reportó Friedrich, en Turícuaro, Comachuén y Capacuaro, mientras que en los pueblos de Santa Fe de la Laguna y Arantepacua, Chamoreau nos dice que fluctúa con <r>. Esta muy esperada observación dialectológica que se está llevando a cabo nos permitirá tener una visión más general de las diferencias existentes en la comunidad de habla. Sabremos con detalle las diferencias que caracterizan a cada pueblo, así como las divergencias generacionales que existen, no solamente con respecto a la pronunciación, sino también en otros aspectos, como la morfología y la sintaxis.

Para nuestro propósito basta aquí resumir los cambios observados en la pronunciación, y el conocimiento de que los pueblos se diferencian unos de otros. Esta variedad es reconocida entre los hablantes, quienes mencionan, además, que al interior de ciertas

comunidades existe una diversidad en la pronunciación que permite identificar a los habitantes de un barrio de sus vecinos en el barrio adyacente.

Ante la ausencia de una investigación amplia que ofrezca una visión comprensiva de la situación dialectal del área de habla p'urhépecha, así como la ausencia de material de lectura que sugiera una tendencia de práctica escrituraria aceptada por la comunidad de habla, los textos elaborados actualmente en p'urhépecha presentan una amplia variedad de formas de representación que suelen reflejar el lugar de origen de su autor.

3. LAS PIRECUAS (PIREKUECHA)

En contraste a lo anterior, la amplia variación lingüística que caracteriza a la lengua p'urhépecha se reduce significativamente en las canciones, pirecuas, elaboradas por artistas locales. En la opinión general de los hablantes, la letra de las canciones no refleja la variante del habla de sus autores, quienes al producir sus CDs, modifican su pronunciación en un afán de abarcar un auditorio mayor que el de su propia comunidad.

Un estudio limitado de autores originarios del pueblo de Angahuan servirá aquí para ilustrar lo que podríamos considerar como una propuesta de un estándar. Consideraremos varios compositores, Genaro Rita Bravo y su hijo Jacinto Rita Toral, así como Jacinto Bravo Gómez y Daniel Bravo Cortés, quienes han alcanzado reconocimiento en la región de habla gracias a su producción artística. En el siguiente cuadro aparece primero la forma encontrada en una pirecua, seguida por la forma en que se enunciaría dicha palabra en Angahuan marcada en cursivas, dándose posteriormente la traducción al español.

Contraste entre el enunciado de palabras en pirecuas y su correspondencia en la variante:

	Genaro Rita Bravo	Jacinto Rita Toral	Jacinto Bravo Gómez	Daniel Bravo Cortés
1 Inserción de /r/	antírinisì <i>antínisì</i> 'tú por qué tanto'	miríkurhini <i>miíkurhini</i> 'olvidar' éxkari <i>ékai</i> 'como tú'	pápirinhia <i>pápiinhia</i> 'hubiera casado' ékari <i>ékaii</i> 'como tú'	ménteria <i>méntiya</i> 'otra vez'
2 Inserción de /r/ y cambio vocálico	nák'iruni <i>nákuuni</i> 'como sí' páleri <i>páai</i> 'para tú'	terúkusini <i>tuúkusini</i> 'se compara' arhíp'eraka <i>arhíp'aaka</i> 'decirnos'	k'urátsisinia <i>k'uaátsisinia</i> 'tiene vergüenza'	xép'irantsawaka <i>xép'aantsawaka</i> 'nos veremos' péros <i>péusi</i> 'pero'

	Genaro Rita Bravo	Jacinto Rita Toral	Jacinto Bravo Gómez	Daniel Bravo Cortés
3	Cambio nh > n	tsánarhitki <i>tsánharhitki</i> '¿sueño?'		
4	Cambio vocalico i > e	ampánteraka <i>ampántiaka</i> 'tienes bonito modo' wantóntskuarheni <i>wantóntskuarhini</i> 'platicar'	eránweraxkia <i>iránhwaxkia</i> 'se ha perdido' weráni <i>wiráni</i> 'llorar'	erátanikinišī <i>irátanikinišī</i> 'considerarte' weráni <i>wiráni</i> 'llorar'
5	Cambio vocalico u > o	jíkorukini <i>jíkuukini</i> 'yo sí que' sánterosīni <i>sántiusīni</i> 'mucho más'	jíkorokunia <i>jíkuukunia</i> 'compararse' sántero <i>sántiu</i> 'mucho más'	
6	Inserción de vocal		sapíchu <i>spíchu</i> 'pequeña'	ixú <i>xú</i> 'aquí'
7	Recupera- ción de sí- laba inicial	juchári <i>chái</i> 'nuestro' ixénia <i>xénia</i> 'ver'	juchá <i>chá</i> 'nosotros' juchéti <i>chéti</i> 'mi'	juchéti <i>chéti</i> 'mi'
8	Gramati- calización	Jinténi jinkónia <i>jintininhuni</i> 'conmigo' wantákuechania <i>wantákuaechani</i> 'palabras'	tsípikua jimpó <i>tsípikuampuni</i> 'con tanto gusto'	tumpíchani jinkóni <i>tumpichanhuni</i> 'con muchachos'
9	Tiempo futuro		k'uaníoka <i>k'uaníwaka</i> 'debería ser'	k'uanátsioka <i>k'unhátsiwaka??</i> 'regresaré'
10	Tiempo condicio- nal		kawípirinia <i>kawípiinia</i> 'emborrachase'	jatsípirinhia <i>jatsípiinhia</i> 'tuvieras'

	Genaro Rita Bravo	Jacinto Rita Torral	Jacinto Bravo Gómez	Daniel Bravo Cortés
11 Presente progresivo			jámaxaki <i>jámaxki</i> 'anda'	
12 Recupera- ción de sílabas	yámu <i>ya</i> 'todos'	yámu <i>ya</i> 'todos'		
13 Forma de clítico		xúksini <i>xúsini</i> 'aquí nosotros a el'		
14 Préstamos	klabéli <i>klawéli</i> 'clavel' pensárisinha <i>pínsárisinha</i> 'pienso'	Diósi <i>Yósi</i> 'Dios'	amárgamente <i>amárgamenti</i> 'amargamente' kuadérnu <i>kuarérnu</i> 'cuaderno'	Diósi <i>Yósi</i> 'Dios' amíguechani <i>amítuchani</i> 'amigos'

El contraste entre la enunciación de las palabras en pirecuas elaboradas por autores oriundos de Angahuan, y la pronunciación correspondiente en la variante de dicha comunidad,³ muestra dos procesos principales; a saber, la inserción de vocales, consonantes o sílabas, y la sustitución vocálica.

Como vimos al inicio de este artículo, Fray Juan Baptista de Lagunas reporta para el habla de la nobleza de Tzintzuntzan –en el siglo XVI– la presencia de dos vibrantes: la simple <r>, y la retrofleja <rh>. La variante de Angahuan tiende a conservar la vibrante simple en sílaba con acento primario, sobre todo si la sílaba que la precede está constituida por sólo una vocal. Se articula como fricativa posalveolar retrofleja, perdiéndose sistemáticamente en todos los demás contextos. Pero los autores de pirecuas siempre la recuperan, como se puede observar en las líneas 1 y 2 del cuadro, y le dan una pronunciación de vibrante. Nótese en la línea 2 que al darse la pérdida de la <r>, si la vocal que la precede y la que la sigue son disímiles, se realiza una igualación vocálica dándose en general preferencia, de estar presentes, a la vocal <a> en primer lugar, y <u> en segundo lugar.

En la tercera línea del cuadro encontramos que en las pirecuas se sustituye la nasal velar <nh> por la nasal alveolar <n>, dándose así preferencia al cambio histórico que ha

3. Agradecemos a Manuel Sosa el trabajo realizado en la transcripción de las pirecuas, la interpretación del contenido de cada pirecua en la variante de Angahuan, y la traducción de dichos textos al español. Sin este apoyo el presente artículo no habría podido realizarse.

afectado, como lo indica Friedrich, a las variantes de las comunidades de dos de las tres grandes áreas de la zona donde habita la población de habla p'urhépecha: La Cañada de Los Once Pueblos y el lago de Pátzcuaro, además de Zipiajo, Azajo, Patamban y Cuanajo. Nótese que la <nh> se ha reconstruido para toda las formas de habla debido a que se tiene registrada en los documentos antiguos como <ng>, pues se encuentra reportada no sólo en las obras de los frailes franciscanos y agustinos del siglo XVI, sino también en todos los documentos legales provenientes de distintas comunidades y escritos por amanuenses indígenas durante los siglos XVI y XVII.

El cambio vocálico observado en las pirecuas –líneas 4 y 5 del cuadro– recupera las vocales <e> y <o> reportadas en las obras lingüísticas del siglo XVI, correspondientes al habla de la nobleza de Tzintzuntzan y Pátzcuaro. Dicha sustitución es curiosa, por una parte, porque constituye un proceso que afecta a las variantes de los alrededores de Pátzcuaro y otras comunidades, si hemos de juzgar por los documentos legales del XVI; y, por otra, si consideramos, siguiendo a Friedrich, que el proceso histórico de cambio ha afectado a por lo menos la mitad de las comunidades estudiadas. Bajo estas circunstancias es pertinente preguntarse ¿cuál es el incentivo que lleva a los autores a realizar el cambio vocálico?

En las líneas 6 y 7 observamos la recuperación de vocal así como de sílaba inicial, pérdida silábica o vocálica que ha afectado a una mayoría de comunidades. Además, se constata que Angahuan parece estar empezando a participar en este proceso de pérdida.

La línea 8 muestra la recuperación de las posposiciones en las pirecuas, elementos que están convirtiéndose en sufijos, los cuales muy probablemente se reinterpretarán en el futuro como dos casos que incrementan el sistema casual de la lengua.

Las formas de flexión verbal han sufrido también varios cambios⁴ que se deberán considerar al tratar de fijar un estándar para esta lengua. En la muestra de pirecuas considerada, encontramos ejemplos de (1) el tiempo futuro: la variante de Angahuan es en este tiempo conservadora, pues mantiene en muchos casos la forma registrada en el siglo XVI <-hua>, hoy en día escrita <-ua> y registrada en el cuadro como *-wa*.⁵ Angahuan también ofrece la forma más generalizada en la mayoría de las variantes, <-a>. Las pirecuas, sin embargo, sustituyen la flexión por la forma <-o> que utiliza la variante de San Lorenzo, así como las hablas de San Isidro y Pamatácuaro, si bien para estas dos comunidades dicha forma morfológica resulta de la armonía vocálica cuya calidad está determinada por la vocal que precede;⁶ (2) el condicional, donde se restituye la vibrante sencilla; y (3) el presente progresivo, donde la variante ha perdido la vocal del morfema *-xa*, por lo que las pirecuas lo recuperan.

4. No sólo eso, sino que en algunas comunidades se pierden o modifican aspectos, o se crean nuevas formas aspectuales.

5. El uso de la semivocal busca resaltar su función consonántica.

6. Infinitivo: *ch'anáni pireni piakuni kaweni*
Futuro: *ch'anáaka pireeka piakooka kaweeeka*

4. CONCLUSIÓN

La comunidad de Angahuan, a través de sus *pirericha*, cantantes o autores, cuyo reconocimiento se extiende por toda la región de habla p'urhépecha, nos ofrece un esfuerzo de estandarización. Dentro del limitado vocabulario utilizado en las pirecuas, es posible identificar procesos sistemáticos en los cuales varios cambios históricos se revierten. Ejemplos de ello son la pérdida de la vibrante sencilla <r>; el cambio vocálico u > o, i > e; la pérdida de vocal en sílaba no acentuada; y la pérdida de sílaba inicial /hu/.

La propuesta de los creadores de la lírica originarios de Angahuan parece estar enfocando su interés en la zona lacustre, puesto que iguala las nasales <n> y <nh> en la dental nasal <n>. No obstante, otros procesos históricos se revierten, como el cambio vocálico u > o, i > e, aún cuando operan en las comunidades del lago de Pátzcuaro. Los *pirericha* parecen reconocer que en el contexto oral sus pirecuas constituyen un género de habla que requiere un registro diseñado para maximizar la inteligibilidad entre variantes; es decir, un género de habla que la estandarización requiere.

El esfuerzo local, aquí ilustrado con la comunidad de Angahuan, parece estar bastante expandido entre los autores de otros pueblos. Al buscar alcanzar un público más amplio que el del propio pueblo, la lengua usada en las pirecuas sufre modificaciones que deben de ser estudiadas para sustentar el establecimiento de un estándar. Así, la lengua escrita se nutrirá y establecerá con base en los elementos comunes que se identifiquen en las canciones en lengua originaria.

No es una coincidencia que las figuras públicas de mayor reconocimiento dentro de la comunidad de habla p'urhépecha sean los *pirericha* como, por ejemplo, Jacinto Rita (ya fallecido) de Angahuan. Existen paralelos entre el renombre de los cantores-autores o los pueblos con artistas de renombre y la producción de las pirecuas como un género con un registro estándar. En efecto, el estándar oral así establecido lleva ya tiempo en uso dentro de la comunidad de habla; resta ahora identificar sus características generales y reducirlo a escritura.

La producción de estas canciones se realiza en distintas comunidades, pero es un género orientado a una audiencia mayor, y tal orientación exige una resolución de la variación dialectal p'urhépecha. Nuestra investigación sugiere que existen ámbitos locales que dan la pauta para establecer criterios para la lengua escrita, de manera que este caso invita a indagar en otras culturas predominantemente orales la posibilidad de la presencia de una forma de comunicación utilizada para agilizar la interacción entre hablantes de una misma lengua caracterizada por una gran diferenciación dialectal.

TRANSCRIPCIÓN DE LA PIRECUA

El análisis realizado en el presente estudio consideró la obra de tres autores. De este corpus general hemos seleccionado una pirecua por autor para ofrecer al lector la posi-

bilidad de apreciar las diferencias entre el estándar y la variante en el conjunto del texto. En la primera línea se transcribe la letra con la representación del habla de Angahuan. En la segunda, se transcribe la forma en que se canta la letra, introduciéndose los cortes morfológicos. La tercera línea presenta la identificación de cada morfema, ya sea con una traducción al español, ya sea con siglas cuya lista se da a continuación. Finalmente, la cuarta línea presenta la traducción de la pircua al español.

Siglas

[ac]	Caso acusativo.
[acc.ind]	Acción individual, indica interés por parte de la frase nominativa.
[ang.r]	Espacio que comprende la mandíbula, el cuello y el hombro.
[benef1/2]	Benefactivo primera o segunda persona singular o plural.
[caus]	Causativo.
[cond.ind.1/2]	Tiempo condicional, modo indicativo primera o segunda persona singular o plural.
[dub]	Dubitativo.
[dur]	Aspecto durativo.
[esta]	Estado anterior, se le puede encontrar en adjetivos.
[estc]	Estado contemporáneo.
[enf]	Enfático.
[foc]	Foco
[hab]	Aspecto habitual
[hab.ind.1/2]	Aspecto habitual, modo indicativo, presente, primera o segunda persona singular o plural.
[hab.ind.3]	Aspecto habitual, modo indicativo, presente, tercera persona singular o plural.
[ind.1/2]	Modo indicativo, primera o segunda persona singular o plural.
[ind.pres1/2]	Modo indicativo, presente, primera o segunda persona singular o plural.
[inf]	Infinitivo.
[interr.pres]	Modo interrogativo, presente, persona singular o plural.
[intens]	Intensivo
[mul]	Muleta, morfema necesario para flexionar una raíz.
[pas]	Tiempo pasado
[perf]	Aspecto perfectivo.
[rep]	Reporte
[subj.pres]	Modo subjuntivo, presente, persona singular o plural.
[sust]	Sustantivizador
[sup.lim]	Espacio que refiere a una superficie limitada.
[tray]	Trayectoria, en este caso temporal que comunica duración de la acción.

Rita Toral, Jacinto. *K'arhapiri sapichu* (Pequeña engañadora). Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. 2° volumen. México, D.F.:

Yáxkuuchkani yá ampe mitixka,
 Yáx=koru=chka=ni yámu ampe míti-x-ka,
 ahora=sí.que=enf=yo todo cosa saber-dur-ind.pres1/2

éxkii na jámani jarhak'a,
 éxka=ri na jáma-ni jarha-k'a,
 que=tú como andar-inf estar-subj.pres

Ahora sí que yo lo sé todo, ahora sí que yo lo sé todo [repite] del modo como tú sueles andar,

xánninhakini tsípikuampuni wékampka jítuni,
 xánti=nha=kini tsípi-kua jimpo wéka-m-p-ka jí=tu=ni,
 tanto=rep=yo.a.ti gusto-sust con querer-hab-pas-ind1/2 yo=también=yo
 con tanto gusto que yo te amaba también, con tanto gusto que te quería yo también [repite],

ay, naxama p'uk'uarhaak'ia ji
 ay, na=xám p'ikuarhi-r-ki=a ji
 ay, como=dub sentir-caus-interr.pres=ya yo
 ay, ¿cómo me sentiré yo? [repite estrofa]

chéti mintsita wirani wirasini, t'únhini p'amontapaini,
 Jucheti mintsita wera-ni wera-sini, t'únhini p'amonta-pa-ri-ni,
 mi corazón llorar-inf llorar-hab.ind.3 a.ti culpar-tray-estc-inf
 Mi corazón llora y llora, mi corazón llora y llora [se repite] al ser yo la causa de tu arrepentimiento,

sánkuchkani wéakua niásinba, ay, t'úini jup'ikani k'arhani.
 sán=ku=chka=ni=a wéra-kua nira-sinba, ay, t'ú=rini jupika-ni k'arha-ni
 un.poco=intens=enf=yo=ya salir-sust ir-hab.ind.1/2 ay, tú=tú.a.mí agarrar-inf engañar-inf
 apenas salgo un poco, apenas salgo un poco [se repite], ay, y tú te pones a engañarme.

¿Yásichkai antisí xáni wirak'ia? tsitsiki spichu?,
 ¿Yási=chka=ri anti-sí xáni wera-k'i=a?, tsitsiki sapichu?,
 Ahora=enf=tú por.qué=foc tanto llorar-interr.pres=ya flor pequeño
 ¿Y ahora pues por qué lloras?, ¿Y ahora pues por qué lloras[se repite], pequeña flor?,

[repite penúltima línea] apenas pues salgo un poco, apenas pues salgo un poco, ay, y tú te dedicas a engañarme.

Rita Bravo, Genaro. *Clavel urapiti* (Clavel blanco). Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. México, D.F.:

Klawéli urapiti, xánii sési jáxika xáii ampantiaka
 Klabei urha-pi-ti, xáni=ri sési já-xi-ka xáni=ri ampa-ntera-ka
 Clavel blanco-mul-esta tanto=tú bien ser-sup.lim-ind.pres1/2 tanto=tú límpido-ang.r-ind.pres1/2
 Clavel blanco, tan bonita que estás, qué bonito modo tienes

páai wantóntskuarhini ka t'úkuuya jítininhuni
 páre=ri wantonts-kuarhi-ni ka t'u=kuru=ri=a jinte-ni jinkoni=a
 para=tú hablar-acc.ind-in y tú=sí.que=tú=ya a.mí-ac con=ya
 para platicar y tú sí que conmigo

nói sáni tsípikua jats'ini
 nó=ri sáni tsípi-kua jatsi-ni
 no=tú poco gustar-sust tener-inf
 no tienes nada de ganas de nada [la estrofa se repite].

Jíkuuni wirásinha sánia t'unhinikini xépainia
 Jí=koru=ni wera-sinha sáni=a t'únhini=kini xé-pa-ri-ni=a
 yo=sí.que=yo llorar-hab.ind.1/2 poco=ya a.ti=yo.a.ti ver-tray-estc-inf=ya
 Yo sí que lloro al verte a ti

jimpókaini ísī arhixka: 'yásikuu nótiu ampé'.
 jimpóka=rini ísī arhi-s-k-ia: 'yás=koru nó=tero ampe'
 porque=tu.a.mí así decir-perf.ind.pres1/2=ya ahora=sí.que no=enf cosa
 porque me has dicho así: ahora sí que ya no.

Bravo Gómez, Jacinto. *K'amechaparín* (Amargamente). Cantada por Los jilgueritos madrugadores de Angahuan. Grabada en Fonomex. México, D.F.:

Ji amargamenti wiráni wirásinhia jítunia, animúsinha
 Ji amargamente wera-ni wera-sinh=ia jí=tu=ni=a, animú-sinha
 Yo amargamente llorar-inf llorar-hab.ind1/2=ya yo=también=yo=ya animar-hab.ind.1/2
 Yo también lloro y lloro amargamente, mero yo me animo

tsípitku mintuni warhinia ji. Jimpokaini ísī arhisinha
 tsípi-t-ku mintu=ni warhi-ni=a ji, jimpoka=rini ísī arhi-sinha
 gusto-esta-sust enf=yo morir-inf=ya yo porque=tú.a.mí así decir-hab.ind.1/2
 a morir estando en vida por la razón de que tú me dices así

kómpku arhinia jítini: "jíkini t'unhini no pápiinhia,
 kóm=ku arhi-ni=a jítini: "jí=kini t'únhini no pá-pirinh=ia,
 como=intens decir-inf=ya a.mí yo=yo.a.ti a.ti no llevar-cond.ind.1/2=ya é
 a mí de una manera triste: «Yo no me hubiera casado⁷ contigo

ima no útasī ísī jámaxki ima chéti mintsita urhéta anápu"
 ima no útasī ísī jáma-xa-ki imá uchéti mintsita urheta anapu"
 pues no siempre así andar-dur-interr.pres él mío corazón primero de
 pues todavía vive el primer dueño de mi corazón» [la estrofa se repite].

7. En la cultura p'urhépecha, el novio acostumbra llevarse o robarse a la novia; posteriormente, se realizará el matrimonio por la iglesia y por el civil.

Sánitkíts'ini kurhamarhichini imá no k'uaátsisínia imanbainia
 Sáni=ts'ini kurha-marhi-chi-ni ima no k'ueratsi-síni=a ima=nha=rini
 poco=Uds.a.mí escuchar-boca-benef1/2-inf él no vergüenza-hab.ind.3=ya él=rep=él.a.mí
 Háganme el favor de preguntarle si no tiene un poco de vergüenza del hecho de que

xáni no ampe ma kumplíchixkia, ísí wantania:
 xáni no ampe ma kupliri-chi-s-k=ia, ísí wanta-ni=a
 tanto no cosa una cumplir-benef1/2-perf-ind.pres1/2=ya así hablar-inf=ya
 no me ha cumplido nada al decirme así:

«*¿Kai t'u wékak'a chéti mintsitani jíkini irékua ma*
 «éka=ri t'u wéka-k'a chéti mintsita, jí=kini iré-kua ma
 si=tú tú querer-subj.pres mi corazón yo=yo.a.ti vivir-sust uno
 «si tú quieres ser mi corazón yo un solar

piáchika plásk isía
 piá-chi-ka plas=k ísí=a».
 comprar-benef1/2-ind.pres1/2 plaza=intens así=ya
 te voy a comprar muy cerca de la plaza» [la estrofa se repite].

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (1991): *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*. Con introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, Fimax Publicistas.
- CHAMOREAU, Claudine (2009): *Hablemos purépecha, Wantee juchari anapu*. Morelia, Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Institut de Recherche pour le Développement.
- FRIEDRICH, Paul (1971): «Dialectal Variation in Tarascan Phonology». *IJAL*, vol. 37, núm. 3, 164-187.
- GILBERTI, Maturino (1558): *Arte de la lengua de Michuacan compilada por el muy Reverendo padre fray Maturino Gylberti*. Transcripción, edición y notas por Cristina Monzón. El Colegio de Michoacán y Fideicomiso Teixidor. Zamora, Michoacán, 2004.
- GILBERTI, Maturino (1559): *Vocabulario en lengua de Mechuacan. Facsimile*. Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por, J. Benedict Warren. Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, 1989.
- LAGUNAS, Juan Baptista de (1574): *Arte y Dictionario: con otras obras, en lengua Michuacana. Co[m]puesto por el muy R.P Fray Iuan Baptista de Lagunas, Praedicator, Guardian de Sanct Francisco, de la ciudad de Guayangareo, y Diffinidor de la prouincia de Mechuacan, y de Xalisco*. México, Casa Pedro Balli. Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por, J. Benedict Warren. Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, 1983.

- MONZÓN, Cristina (1992): «La historiografía del ego y otro-ego en la ortografía phurhépecha», en Eugenia Revueltas y Herón Pérez (coords.), *Oralidad y escritura*. México. El Colegio de Michoacán, 47-61.
- (2005): «Tarascan Orthography in the Sixteenth Century: The Franciscan Friars' Sources of Inspiration and Analysis», en Otto Swartjes y Cristina Altman (eds.), *Missionary Linguistics III/Lingüística misionera II. Orthography and Phonology. Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics, Sao Paulo, 10-13 March 2004*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins. Studies in the History of the Language Sciences, vol. 109, 65-88.
- (2007): «La semilla misionera; una historia de la grafía en documentos de amanuenses tarascos durante el siglo XVI», en Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler García (eds.), *Romania en interacción: Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann* (Lengua y Sociedad en el Mundo Hispánico, 18) Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 179-903.
- (2009): «The Tarascan Lexicographic Tradition in the XVI century», en Otto Swartjes, Thomas Smith & Ramón Arzápalo (eds.), *Missionary Linguistics IV / Lingüística misionera IV. Lexicography. Selected papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics, Merida 2007*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins. Studies in the History of the Language Sciences, 165-195.

PIRECUAS

- BRAVO GÓMEZ, Jacinto: *K'amechaparin*. Cantada por Los jilgueritos madrugadores de Angahuan. Grabada en Fonomex. México, D.F.
- *Lápsi ka kuadernu*. Cantada por Los jilgueritos madrugadores de Angahuan. Grabada en Fonomex. México, D.F.
- RITA BRAVO, Genaro: *Lokoya urhápiti*. Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. México, D.F.
- *Clavel urapiti*. Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. México, D.F.
- RITA TORAL, Jacinto: *Yurbítsikiri Visitacióni*. Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. 2.º volumen. México, D.F.
- *K'arhapiri sapichu*. Cantada por Los rayos del sol. Grabada en Fonomex. 2.º volumen. México, D.F.
- *Eloisita*. Cantado por Los rayos del sol. Grabado en Fonomex. 2.º volumen. México, D.F.
- *Ásteru xáni kahuije*. Cantado por Los rayos del sol. Grabado en Fonomex. 2.º volumen. México, D.F.

SECCIÓN 4

RESEÑAS

ALBARRACÍN DE ALDERETES, Lelia (2009, 2011): *La Quichua. Gramática, ejercicios y diccionario castellano-quichua*. 2 vol., pp. 358 y 448. Buenos Aires, Dunken (ISBN: 978-987-02-3976-5 y 978-987-02-4976-4).

Podríamos decir, a bote pronto, que el tratamiento de la lengua quechua («la quichua»¹) en Argentina y, en especial, en Santiago del Estero, no ha tenido idéntica suerte a la de la descripción de otras lenguas quechuas. Ello se podría aplicar a la modernidad de las técnicas gramaticales, a la renovación en el alfabeto a la hora de escribirla o en la manera de tratar metodológicamente su lexicografía. Si comparamos, por ejemplo, las descripciones hechas en el cuzqueño, e incluso en el boliviano o ecuatoriano, parece que aquí llevemos décadas de retraso en la codificación del quechua. En ese sentido la autora es partidaria de presentar la lengua tal cual, de modo que no produzca extrañeza en los usuarios, sin tener en cuenta quizá que el solo hecho de escribir el quechua implica ya una enajenación que es preciso vencer al tiempo que se realiza el aprendizaje. Por otra parte, no es de extrañar el abandono que ha sufrido una variante de lengua quechua carente de prestigio respecto a otros quechuas y, sobre todo, frente a la lengua española, la lengua usual siempre en Argentina: es un doble desprestigio, como señala Serafín Coronel Molina en el prólogo, el cual invita a dar doble valor a trabajos como el presente en que se vencen todos los obstáculos habidos y por haber para promover materiales educativos y de consulta, más o menos rigurosos, pero amplios, con los que hacer frente a una normalización del bilingüismo en la zona. Luego este trabajo se ha de valorar en el contexto en que se produce, con los medios que se produce y como continuación lógica de publicaciones «infralingüísticas» depauperadas anteriores como son la *Introducción al quechua santiagueño*, compilación de trabajos que hizo en su momento Nardi (2002), o el libro *El quichua de Santiago del Estero: gramática y vocabulario* de Jorge de Alderetes (2001). Por eso, si bien existen trabajos de este corte y bastante más antiguos por ejemplo en quechua boliviano, como son los del método quechua de Grondín (1990) para los hablantes de castellano que aprenden quechua, o el *Spoken Bolivian Quechua* de Bill, Vallejo y Troike (1969), que pone en contacto inglés y quechua, aquí podríamos decir que estamos, por insuficiente tradición, ante trabajos novedosos. No obstante, el presente aún queda lejos de los realizados

1. Dos comentarios: el quechua se nombra así en masculino en casi todos los lugares donde se habla. En Ecuador, se cambia por el quichua, con alternancia de la vocal a otro alófono anterior. En algunos lugares de Bolivia (Oruro, etc.) es posible oír el nombre en femenino y con la variante vocálica más cerrada: la quichua; es lo que sucede en Santiago del Estero. El segundo comentario tiene que ver con que es inadmisibles que se llame quechuistas a las mujeres hablantes de quechua y quechuistas a los hombres (p. 22), en una diferenciación de género que no tiene ningún sentido analógico en la lengua española y que ya tiene bastante con palabras como *modisto*, etc.

sobre otras lenguas indígenas de Argentina, como los de Ana Gerzenstein sobre el maká, por poner solo un ejemplo. Pese a todo, los dos volúmenes de Albarracín ganan en parte positiva: proporcionan diálogos auténticos y no inventos dialogados, artificiales, con los que aprender la lengua. Esta es su ventaja. Otra, que está hecho el compendio para maestros y estudiantes que quieran mejorar su expresión lingüística y para ser destinado a zonas rurales en que la lengua mantiene aún su vigencia, aunque su declive es desesperanzador; una tercera, que la obra pone especial énfasis en los aspectos comunicativos neutros, en la «cotidianeidad» del uso. Eso hay que leerlo como que la obra produce una renovación con enfoque pragmático nada desdeñable unido al gramatical de siempre.

Consta el primer volumen de una breve Introducción (pp. 22-24) en que se expone la situación del quechua en Argentina, de los lugares en que se habla (Santiago, pero también Jujuy, Salta, Mendoza, Buenos Aires y Tucumán) y de la situación institucional en que se halla, en que urge tomar medidas inmediatas ya que el grado de deterioro de la lengua es grande y avanza con rapidez; y ni siquiera se ha institucionalizado la educación intercultural bilingüe. La «quichua» no solo pierde hablantes, sino que se debilita en capacidad de flexión, incorpora el género y el número del español, toma sufijos castellanos para su morfología, invierte el orden de las palabras Modificador + Modificado, aumenta en los préstamos castellanos e incorpora las vocales castellanas que ya se han introducido definitivamente, lo que ni siquiera la autora pretende neutralizar desde su abundante trabajo pedagógico.

El primer volumen consta de 16 lecciones temáticas. Por ejemplo, la primera es sobre el nombre de la lengua, alfabeto, criterios pedagógicos, lingüísticos y sociales, etc.; luego discurre con las sílabas y demás rasgos fonotácticos, sin que para nada se perciba la idea de llevar el asunto al terreno de los hablantes comunes, sino de los profesores y lingüistas. Lo mismo cabe decir de las demás lecciones: características morfosintácticas, la palabra quichua, la deixis personal, los pronombres personales, las rutinas conversacionales y la cortesía, la oración quechua, la transitividad, los verbos de movimiento, los demostrativos, el modo imperativo, los números, los interrogativos, la deixis temporal, la derivación verbal transcategorial y el condicional. Obsérvese que hay una mayoría de interés en asuntos pragmáticos, como en la lección sexta sobre saludos y cortesía, algo muy ligero y poco asimilado fuera del rótulo, sin embargo, y que se cierra con el estudio de las partes del cuerpo humano, lejos de esa pretensión y como ejercicio de vocabulario. Pero algo es algo. A partir de la pág. 273 hasta la 358 comienza un vocabulario castellano-quichua, sin que se aprecie una metodología especial desde la perspectiva lexicológica o lexicográfica teóricas: solo se detectan discriminaciones semánticas en algunos casos como en *acabar*: «por alcanzar un límite o término, concluir: *tukuy*. Por consumo o disiminución: *puchukay*» (pág. 277).

El segundo volumen parte del mismo concepto y estructura. Presenta otras 16 lecciones, más particulares, como son: agentivo y deixis temporal, presente y pasado, deixis personal en adverbios y nominalizaciones, los enclíticos (en dos lecciones, que tienen fuerte valor pragmático, por cierto), pasándose a la narrativa quichua (es decir a los

tiempos narrativos verbales), al aspecto verbal, a la actancialidad y valencias, a la diátesis causativa, a la conjugación transitiva (en cuatro lecciones), a la derivación isocategorial, a los interrogativos e indefinidos (que se tratan por segunda vez) y al análisis de las partículas (conectivos, conjunciones y también la interjección). Por poner un ejemplo, la lección 5.^a de este volumen trata sobre los enclíticos (2.^a parte) a base de ejemplos, explicaciones gramaticales, etc., desgranándose en los validadores (tratamiento del certitudinal *-puni*, del corroborativo *ari*, del estativo *-raq*, del limitativo *-lla*) y los relacionales (tópico *-qa*, contrastivo *-taq*, aditivo *-pas* y disyuntivo *-chu*) y termina con una serie de ejercicios en que se pide ordenar un texto y traducir unas expresiones quechuas y otras en castellano a la lengua contraria; un cuadro final sirve de resumen.

Finalizada esta parte, la autora nos da una rigurosa bibliografía, de la que se ha servido para su aventura teórico-pedagógica (319-334). Luego nos ofrece la solución a los ejercicios publicados en cada tema (335-368).

La última parte del segundo volumen es el vocabulario quichua-castellano, que sirve de contrarréplica al del primer volumen (369-448). Como ejercicio, nos acercamos a *tukuy* y se nos da la opción de elegir entre *tukuy*¹ ‘todo’ y *tukuy*² ‘concluir, acabar, finalizar, agotar, exterminar, terminar’, aunque en la primera parte no se nos hizo esta aclaración. Vamos a *pukuchay* y comprobamos, igualmente, que hay una segura biunivocidad entre las dos partes. Eran palabras, por otra parte, señaladas de negro en el lema de entrada. Otras en letra cursiva no marcada indican subentrada de otra entrada principal, pero también están dotadas de su correspondiente contraparte como entradas en la vertiente correspondiente. Por último, los lemas corresponden a palabras generalmente usuales y aquellas mejor preservadas del préstamo, lo que orienta adecuadamente del uso del léxico, aunque no se esté haciendo un diccionario pleno de la quichua.

En resumen, se trata de una obra trabajada, bien meditada y planificada, sin demasiadas alturas teóricas y sin el rigor (¿excesivo?) de la lingüística teórica, que nos indica bastante bien cómo funciona la lengua quichua de Santiago del Estero. Por eso mismo y porque supera algunas de las limitaciones de las obras pasadas y porque se abre inequívocamente a los usos pragmáticos, cosa no frecuente en los estudios amerindios, es bienvenida.

JULIO CALVO PÉREZ

ÁLVAREZ, OP, José (2008 [1981-2008]): *Diccionario español-guarayo*. Introducción y notas de María C. Chavarría Mendoza. Lima, Centro Cultural José Pío Aza., pp. 508 (ISBN: 978-9972-2884-7-0).

La historia de las obras que describen las estructuras gramaticales y el léxico de las lenguas indígenas está llena de sorpresas, a veces retrógradas, como que hasta no hace mucho tiempo se siguieran escribiendo gramáticas y diccionarios con criterios del siglo XVI

o en todo caso preestructuralistas. Así sucede con la descripción de la lengua katío del padre Ángel Cayo Atienza en 1936 o la del quechua a base de lecciones donde se alterna gramática y léxico de A. Orlando Vela en 1965, por citar solo dos casos. Solo el Instituto Lingüístico de Verano logró afianzar una lingüística más moderna, aunque de modo irregular, a partir de las fechas de referencia, siendo desde 1970 en adelante la gran eclosión de los estudios modernos sobre las lenguas indígenas, con la incorporación a ellos de las técnicas gramaticales e instrumentales más modernas.

Lo importante, a los ojos de hoy, es transformar estas obras, un tanto obsoletas o anacrónicas en obras más útiles, haciendo ediciones críticas de ellas y mejorando, con sus mismos datos ordenados, una información más rápida para los usuarios. El huarayo o lengua ese eja ('gente verdadera'), de la familia tacana, cuenta hoy día con buenos especialistas y uno de ellos, la profesora Chavarría, hace el estudio inicial de la obra que comentamos (pp. 5-58), introduciéndonos al autor y al sistema de representación del que se valió para su obra. Chavarría moderniza la ortografía y va añadiendo notas con las que clarificar el contenido del vocabulario, lo que es de agradecer, aunque lo ideal en estos casos, como aduzco más arriba, es mejorar las obras lo máximo posible, lo que podría haberse hecho si la misma autora hubiera completado en el orden huarayo-castellano el vocabulario que hizo Álvarez. Obsérvese que el número de entradas español-huarayo es de 1.381, mientras que en el orden contrario sería de unas 3.200. Eso no resta méritos a la presentadora, que ha hecho varios trabajos de interés sobre la lengua en cuestión como son un estudio del léxico del ese eja (en concreto el léxico *Baawaja*, nombre del río Tambopata donde moran los huarayos peruanos), así como el hecho de ofrecer noticias de otro grupo de indígenas tacanos en el Perú: los palmarrealinos o benianos; la elaboración de un alfabeto de la lengua para la escritura de los indígenas, así como materiales de alfabetización, etc. y lo que es más importante: el haber completado este vocabulario del que solo se había publicado hasta la fecha hasta la letra CH (*Vocabulario huarayo (I)*, en *Antisuyo*, 5, 1981: pp. 135-218). Ello ya es suficiente mérito para la reseña positiva que con justicia pretendemos en este caso. Al antecedente más inmediato y meritorio, el de Pío Aza 1928 (*Vocabulario español-huarayo*. Lima: Imprenta Americana), siguieron pronto los trabajos de Álvarez, que son, según el testimonio mismo de la Dra. Chavarría, José Álvarez 1932a («La tribu huaraya, su lengua». *Misiones Dominicanas* 14, 72, pp. 181-190) y 1932b («La tribu huaraya, su lengua». *Misiones Dominicanas* 14, 73, pp. 245-253). En efecto, María Chavarría conocía el manuscrito, publicado cincuenta años después de haber sido escrito. Ella misma confiesa: «Yo tuve el manuscrito sin fecha, hecho a máquina en papel delgadito, del P. Álvarez» (correo electrónico, septiembre 2011) y el hecho de que solo se publicara parte y ella lo conservara para su publicación íntegra posterior, constituye un mérito con pocos precedentes.

Dicho lo anterior, hay que precisar que la obra publicada no es estrictamente un diccionario, sino una visión enciclopédica a base de notas en forma de entradas léxicas

hecha por el autor a lo largo del tiempo. En ella demuestra su gran conocimiento del pueblo donde vivió, y donde recibía el nombre de *Tata chii* 'padre viejo'.

En cuanto a la presentación de la obra, Chavarría nos introduce en el apartado «I. Misioneros, viajeros y exploradores en Madre de Dios» (pp. 5-10), dedicando un recuerdo biográfico a los antecesores de Álvarez y al propio Álvarez, aunque introduce un subapartado, tal vez prematuro, para hacer una filiación de la lengua como tacana, no genéticamente lejana del Pano. Posteriormente, hace una introducción a la lengua bajo el epígrafe «II. Lengua y cultura ese eja» (pp. 11-24), señalándonos la ubicación de la lengua, las primeras noticias que se tienen de ella, sus dialectos, su vitalidad, lo que ha costado lograr una ortografía consensuada por los propios indígenas, con los que ha trabajado la editora, y las fuentes previas a este trabajo de introducción. Posteriormente, la autora aborda un tercer epígrafe: «III. El *Vocabulario español huarayo* de José Álvarez» (pp. 24-35), donde se describe la pobreza de su ortografía, herencia de la lingüística misionera de los siglos XVI y XVII por más señas, que era siempre minimalista con respecto a las dificultades fónicas de las lenguas, al tiempo que se exaltan los méritos morfológicos de la descripción en las entradas que lo requerían (verbos, etc.). La organización del diccionario se analiza en virtud de varios apartados no expresamente nombrados, como son el antedicho de la morfología, glosándose aspectos de interés como el de la inclusión de textos completos, los mitos etiológicos, la vida espiritual o las relaciones interétnicas. Sigue al anterior el apartado «IV. Aportes de José Álvarez al conocimiento de las lenguas takana» [*sic*] (pp. 35-52), donde pese a repeticiones innecesarias, la autora de las notas y comentarios nos orienta en los campos de la dialectología, taxonomías etnobiológicas y campos semánticos (como el de la abeja) y más precisamente en aspectos etnográficos de las etnias originarias. Cierra la introducción una sucinta bibliografía (pp. 55-58).

Es de lamentar que no haya un índice de todas las materias antedichas, lo que ayudaría no solo a los consultores de la obra, sino también a la propia autora, quien, en ocasiones, cae en algunos desórdenes o repeticiones de tono menor, quizá por descuido. Ya en el desarrollo mismo del contenido del vocabulario destacan las casi 300 notas con que la doctora Chavarría precisa o comenta ciertos aspectos del trabajo de José Álvarez. Por nuestra parte señalaríamos el valor humano de la introducción a la obra, que el dominico hizo con «aversión a [...] disquisiciones de orden puramente filológico, etnológico», p. 60) debidas a que encontró a esta tribu tan empobrecida y tan ausente de Dios que lo primero fue enseñarles como pudo la doctrina y conseguir para ellos, con poquísimos medios, algo para su subsistencia. A ello achaca el «número insignificante de las principales palabras» que pudo recoger para la posteridad y para comenzar a aprender la lengua, las cuales recupera, también como un tesoro, María Chavarría.

HERRERA ZENDEJAS, Esther (2009): *Formas sonoras: mapa fónico de las lenguas mexicanas* (acompañado de CD-ROM). México D.F., El Colegio de México., pp. 249 (ISBN: 978-607-462-025-2).

Cada vez echamos más de menos los estudios lingüísticos con una base experimental y corpus obtenidos directamente de la realidad investigada. Hoy por hoy, se puede hacer teoría de la traducción sin haber traducido un texto en la vida ni haber cotejado traducciones de otros autores para comprobar su calidad; o se puede hacer el diccionario de una lengua sin salir de casa y lejos del lugar donde se habla, o especular sobre el origen del lenguaje sin haber trabajado en un centro experimental de genética. Por eso es bienvenido este estudio de fonética y fonología, realizado como mandan los cánones, y en el laboratorio, con el amplio fin de describir del modo más completo y exacto posible las estructuras fónicas de las lenguas mexicanas a base de experimentos y con diversos hablantes nativos. Ardua labor, cuando sabemos que estas suponen varias decenas, o centenas en México si tenemos en cuenta los distintos dialectos en que se multiplican.

En este caso, la autora, consciente de la enorme extensión de su proyecto, nos adelanta un estudio importante que dice mucho sobre su tarea y el rigor de sus investigaciones, antes de editar otros trabajos consecutivos cuya realización ya está en marcha. Así, consta el presente libro del análisis de los patrones fónicos del totonaco, mixteco, chichimeco, mixe, amuzgo y chinanteco, estudiados a lo largo de seis capítulos de regular distribución, de unas 30 páginas de extensión, a excepción del último que tiene alrededor de 40. A su estudio, acompañan diversidad de tablas, figuras, gráficas y esquemas, también distribuidos regularmente por los distintos capítulos, para hacer más legible la obra y dotarla al tiempo de mayor profundidad. En esta tesitura, los distintos capítulos se parecen como gotas de agua, pero gozan al mismo tiempo de una total y absoluta independencia.

La obra, con fuerte base instrumental, se ajusta a los patrones de estudio de la fonética acústica en base a tres programas: el CSL de Kay Elemetrics (para la recolección digital en el laboratorio), el Pitch Works y el PCQuirer de SCICON (para el análisis espectrográfico y aerodinámico). La autora analiza sobre todo fenómenos fonéticos como «la voz modal y la voz no-modal, la palatalización, el descenso en terraza y los fenómenos relacionados con los segmentos nasales y la nasalización» como ella misma nos dice (pp. 17-18). Con este bagaje, la autora va analizando cuáles son las semejanzas y cuáles las diferencias de patrón de las lenguas antedichas, de modo que todo ello permita obtener datos para la tipología lingüística, para el análisis de la influencia de los préstamos o para cualesquiera otra actividades de carácter aplicado, pergeñando lo que será más adelante, si el proyecto continua, el mapa sonoro más importante hecho sobre las lenguas de un país en que se hablan lenguas indígenas amerindias.

El estudio comienza con el totonaco, que con el tepehua constituye la familia totonaco-tepehua, familia aislada de todas las demás de Mesoamérica. El totonaco se habla

en Veracruz y Puebla y para el estudio se tomó el dialecto de Papantla, lo que ya de por sí constituye una reducción de variantes muy drástica, pero que de otro modo haría imposible el estudio en abanico que se pretende, salvo que se tuviera a disposición un copioso y bien disciplinado grupo de estudio a quien dirigir en cada caso. Como es de prever, la autora analiza antes la bibliografía existente, se extiende en la enumeración fonológica de las consonantes y vocales de la lengua y presenta los puntos más controvertidos sobre los que va a poner atención especial, con el fin de resolverlos en lo posible y aportar datos a futuros investigadores: el tema del descenso vocálico y la diptongación o la laringización (= laringalización) de las vocales no-modales (a lo que entendemos no sonoras o menos sonoras, como /i/, /u/, /a/ en posición átona, en que se pierde la eficiencia y regularidad del ciclo de apertura-cierre de la vocal plena) y los procesos de sonorización que desencadenan en las consonantes. El resultado más resaltable, según la autora, es el que tiene que ver con la riqueza de las vocales de la lengua en contacto con la consonante uvular.

El mixteco, abordado acto seguido, forma parte de una de las ramas de la gran familia otomangue, que es la mejor representada en este estudio. La lengua en sí es una enteleguía, ya que en realidad la conforma un grupo de seis o más lenguas que son ininteligibles entre sí. Se hablan en Puebla, Oaxaca y Guerrero, habiéndose elegido para este estudio la variante de Coscatlán (Ayutla de los Libres, Guerrero). La particularidad del dialecto analizado está en que las palabras contrastan en tener o no cierre glotal al final de palabra (*tùtù* 'papel', *tùtùʔ* 'chiflar') o de sílaba como se muestra después (*úvà* 'amargo', *úʔvà* 'salado'), un rasgo ya perdido en casi todas las lenguas mixtecas. También en que las oclusivas no se oponen por grado de sonoridad, sino por el de prenasalización y sordez (ⁿd / t, etc.). Hay vocales no nasales, cinco; y nasales, solo tres, ya que no hay oposición de medias. Por lo demás, estamos ante una lengua tonal en que sin los estudios de diacronía es muy difícil poder entender los procesos fonéticos actuales. La autora estudia sobre todo las características segmentales y tonales de la lengua, destacando en este último caso la relación existente entre el descenso en terraza (*downstep*) y el choque tonal que produce una inversión de la secuencia de tonos en las palabras de la lengua.

Sigue el análisis del chichimeco, otra lengua otomangue (subgrupo pameano), una lengua riquísima en contrastes fonológicos en el nivel segmental (frente a la relativa simplicidad del tonal y el acentual) de la que se cuentan menos de 1.450 hablantes en San Luis de la Paz (Guanajuato). La autora tiene en cuenta como siempre las obras publicadas sobre el tema antes de proceder al estudio, aunque no se han hecho todavía estudios anteriores a este de tipo instrumental, lo que obliga a proceder de manera inductiva en temas como las oposiciones fortis / lenis entre las consonantes y las de vocales orales vs nasales y respiradas (o laxas). Estudia también los segmentos aproximantes nasales de esta lengua [β] y [ɾ], casi inexistentes en las demás lenguas del mundo.

El análisis del mixe (lengua del tronco mixe-zoque, que se habla en Oaxaca) también pasa por la elección entre los distintos dialectos existentes: alto, medio y bajo, habiéndose elegido para esta ocasión el dialecto alto, hablado en Santa María Tlahuitoltepec. El

dialecto ha sido muy estudiado y su fonología también, pero le faltan estudios del corte experimental iniciado requerido por Herrera, lo que honra su apertura e innovación, como a lo largo de todo el estudio. Por esta misma razón de entrada, la autora limita su estudio a algunos aspectos como son: palatalización, aspiración, sonorización y grupos consonánticos, con proclividad a la vertiente fonológica. Estudia el papel de la yod en los procesos de palatalización, la cual compara muy oportunamente con la retroflexión existente en la lengua, por ejemplo. La aspiración se da en las oclusivas y se manifiesta ampliamente en los grupos consonánticos. Luego relaciona la duración vocálica con los procesos de sonorización de las obstruyentes, de carácter alofónico, ya que la lengua presenta fonológicamente solo consonantes sordas en tres puntos: labial, dental y velar, siendo rica en cambio en sonidos deslizados (w, j, h, ?). La lengua presenta cinco niveles de altura vocálica. Es notoria la oposición entre palatalización primaria (plena), que en todo caso en mixe se produce por la presencia de la /j/, debida a metátesis (*j-tse?* → *tʃe?* ‘calabaza’) u otros fenómenos y que afecta a todos los puntos del sistema, como por ejemplo [m], que pasa a [mʲ], y palatalización secundaria («por una fricción coloreada de vocal palatal», p. 128: *teki#kɔʃ*, ‘pie’ + ‘codo’ → *tekiʲkiʲɔʃ* ‘rodilla’). Es este uno de los distintos procesos que analiza la autora y a los que no podemos referirnos con detalle en esta reseña.

Trabajo complejo donde los haya es el del estudio sobre otra de las lenguas otomangués, relacionada con el mixteco, y que podría haberse estudiado conjuntamente con él o de modo adjunto a él, la lengua amuzgo, de la que Esther Herrera estudia la variante de Xochistlahuaca (Guerrero). La autora analiza en el trabajo los segmentos consonánticos, los vocálicos y el tono. Su principal interés es la oposición entre vocales modales y no-modales y, sobre todo, las dos oposiciones no-modales existentes, la de la vocal laringizada (*creaky voice*) y la vocal respirada (*breathy voice*) en amuzgo, que en combinación con el tono provocan una fuerte complicación o complejidad desde el punto de vista faríngeo. La distinción que hace la autora se basa en la oposición de la [\pm glotis extendida] que produce la distinción entre vocales modales y respiradas, pero con la diferenciación añadida entre la vocal laringizada o rechinada y la murmurada, que se hacen mixtas en su breve duración temporal con la porción modal de la vocal a instancias del tono. Es curioso que en amuzgo el punto de articulación bilabial sea prácticamente testimonial. Véase la diferencia entre *toʃ*, ‘lleno’ (con tono alto y cierre glotal) y *tɔ* ‘basura’ (con tono medio y vocal laringizada) o la de *ska* ‘sarna’ (tono medio con vocal modal) y *skɑ* ‘vela’ (con tono alto y vocal respirada); para completar las oposiciones, véase el triplete siguiente: *tɛ* ‘filoso’ (con tono alto con vocal modal), *tɛ̃* ‘fruta’ (con tono bajo con vocal respirada) y *tɛ̃̃* ‘cerrado’ (con tono bajo y vocal laringalizada). Haciendo trabajos instrumentales se observa que las oposiciones basadas en rasgos discontinuos o no relacionados, llevan a simplificaciones inadmisibles.

Por último, Esther Herrera analiza la lengua chinanteca, del grupo otomangués occidental. Se establecen al menos 14 variedades, distribuidas en cinco grupos, de las que Herrera analiza la hablada en Santa Cruz Tepetotutla (municipio de San Felipe de Usila).

Para ir acabando el libro, el estudio final gana también complejidad, lo que no implica que la autora se mueva en estos casos con mayor torpeza: al contrario, su capacidad de análisis no tiene límites: el resultado es notabilísimo, porque la autora, con los pies en el suelo, solo generaliza cuando puede hacerlo, manteniéndose siempre en un punto realista y de cordura experimental. Es de las pocas veces que vemos que la lingüística puede tratarse como una ciencia física sin más, sin tantas influencias subjetivas como vemos en otros campos. Es especialmente notable cuando se opone el sistema vocálico con vocales nasales y orales, con sendas series de voces modales y no-modales, en que estas últimas se bifurcan a su vez en voces respiradas y laringizadas. Todo ello se complica, respecto a otras lenguas otomangues, por la constante oposición entre vocales nasales y laterales aproximantes. También por las consonantes nasales y sus diversificaciones (*mu* ‘hueso’, de tono bajo a mediobajo vs *mụ* ‘raíz’ en tono medio vs *mū* ‘hielo’ en tono medio). El tono (con cuatro niveles ascendentes y cuatro descendentes) es, en fin, el otro atractor importante que se entrecruza con la nasalidad y la voz no-modal, en una sucesión solo aparente de sonidos en una lengua en que es totalmente inextricable lo segmental de lo suprasegmental, y en donde operan y se influyen distintos niveles fónicos. Aditivamente, la diacronía es la única perspectiva que puede darnos a veces pistas sobre la correlación sordo / sonoro en que se producen numerosas asimetrías y variaciones no condicionadas por el entorno fónico. El análisis instrumental le permite a Herrera distinguir dos consonantes laterales aproximantes, laminoalveolar y velar (*lo* ‘carga’, en tono bajo-medio vs. *Lo* ‘faisán’ en tono bajo), no distinguidas antes en ningún estudio, al tiempo que cuantificar objetivamente los resultados. Finalmente, la autora discute la posibilidad de establecer dos grados contrastivos de nasalización en las vocales: nasalización ligera / nasalización intensa, apoyándose siempre en oscilogramas, espectogramas, etc., no hechos de cualquier modo en el laboratorio, sino siempre bajo la tutela estricta de las estructuras fonológicas. Se puede hacer muy buena fonética, sin abandonar la mejor fonología; así se valoran también las propias carencias o la falta o insuficiencia de análisis que se dejan abiertos para mejor ocasión.

Son solo algunos aspectos de esta obra compleja y muy completa, pues el lector interesado en todas sus facetas ha de ir de inmediato a la obra. Par finalizar, hay que dejar constancia de su virtud: hay que alabar en este estudio la enorme profundidad y rigor de los análisis de una verdadera experta en fonética acústica y en particular de las lenguas mexicanas y, por otra parte, la constante apertura a nuevos problemas que han de estudiarse a partir del momento o bien la revisión de viejos problemas cuya solución todavía es controvertida, proporcionándose además todo un programa prospectivo de estudios a lo largo de las páginas de este libro de singular valía. Se trata de seis estudios soberbios sobre temas muy complejos que nos mantienen en ascuas, incluso a los que no somos fonólogos, sobre la continuación de esta apasionante entrega.

GNERRE, Maurizio (2010): *Perfil descriptivo e histórico-comparativo de una lengua amazónica: el shuar (jíbaro)*. Bilbao, Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 171 (ISBN: 978-84-9860-350-7).

El comentario que sigue tiene que ver con la obra y con la traducción de la obra de Maurizio Gnerre *Profilo descriptivo e storico-comparativo di una lengua amazónica: lo shuar (jíbaro)*, publicada en Nápoles en 1999. La obra se publicó, por tanto, diez años antes de que fuera ahora editada en el País Vasco, en una lengua cuya lectura a cualquier lingüista de lengua española puede resultarle lo suficientemente accesible como para no precisar de traducción. Por otro lado, resultaría comprensible que para un ecuatoriano no experto, e interesado en la obra de Gnerre, la traducción pueda resultarle cómoda, aunque de nuevo estaríamos ante el mismo dilema: tratándose de una obra teórica, el lector interesado en ella solo sería un investigador que podrá leer bien en italiano. Por otro lado, no pensamos que la obra se haya editado a petición de muchos lingüistas por su valor intrínseco –que lo tiene- u oportunidad en el momento presente, sino por una disposición política de una lengua minoritaria española a tratar a sus «hermanas» con una sensibilidad diferente a lo que sucedería en otros lugares del Estado español. Pero también sucede que sin la debida orientación sobre las necesidades de otros pueblos, se puedan hacer dispendios económicos (casi) en vano, contando con antecedentes como el de la elaboración del «diccionario artificial» de quechua hecho por Ileana Almeida, que supuso un descomunal error, con beca incluida en el lugar de referencia. Aquí no es del todo ese el caso, dado que ha intervenido el Departamento de Lingüística de la Universidad Vasca, aunque sí pesa el desconocimiento de los países latinoamericanos en Euskadi en cuanto a esta rama del saber se refiere.

Dicho lo anterior, y señalada la inoportunidad económica de esta publicación, diremos que ello no va en detrimento del autor, ya que Maurizio Gnerre, embarcado ahora en aventuras más arriesgadas con los papeles Michinelli, que otorgan la autoría de la obra de Guaman Poma a Blas Valera, es un buen lingüista de las lenguas jíbaras, sobre las que trabaja al menos como especialista desde 1972, cuando publicó su tesina, *Saggio di descrizione dello Jibaro (Shuara)* en la Universidad de Roma. Tampoco va en detrimento de nobles ideales, como el de la defensa de que todas las lenguas son iguales (como ya señaló Sapir hace casi un siglo), que son las sociedades las que siembran la desigualdad y que cuando una lengua se pierde se pierde la posibilidad ver las cosas de otro modo, de comprender el mundo con otro criterio y verlo con otra mirada, lo que supone un empobrecimiento en este mundo uniformista en que vivimos y una manera de convertirnos en seres algo más áfonos (o analfabetos) de lo que éramos.

La obra se estructura en un prólogo a la edición española (pp. 11-149), seguido del prólogo inicial. Luego se nos sitúa la lengua en un mapa del Ecuador, donde apenas,

podemos añadir, se hablan seis u ocho lenguas indígenas de tal especie que cada una es de una familia lingüística diferente: quechua, shuar, etc. La obra se abre luego en 6 capítulos y una excelente bibliografía (pp. 159-171).

Los capítulos, con una breve descripción, son:

1. El mosaico lingüístico amazónico (21-28). Gnerre analiza con buen tino la extensión de las lenguas amazónicas y sus fronteras difusas tanto con las lenguas andinas como otras lenguas del Subcontinente Americano. Ofrece el desarrollo que últimamente se ha hecho sobre el conjunto de estas lenguas tanto por parte de investigadores brasileños (Aryon Rodrigues) como por importantes investigadores y recopiladores americanos (Derbyshire y Pullum, Payne o bien Dixon y Aikhenvald). La conclusión es que estamos ante un enigma en que junto a grandes troncos lingüísticos como el tupí-guaraní, el maipure-arawak y el caribe y a otros también importantes como las lenguas pano-takanas, las tukanas y las bora-witoto, nos podemos encontrar con enigmáticas lenguas aisladas como el shuar y otras del Estado ecuatoriano.

2. El shuar y las otras lenguas del grupo jíbaro (29-41). El grupo jíbaro lo componen dos lenguas próximas (mejor dialectos por su escasa diferenciación) en la zona de Ecuador: el shuar y el achuar, dándose en el Perú los demás hablantes de este dialecto, así como huambisas, aguarunas, etc., siendo la lengua de estos últimos la más distante de las demás del grupo, aunque sin suponer una ruptura, como ya señaló a finales del siglo XVIII el tipólogo español Lorenzo Hervás y Panduro. Lo que hace Gnerre es presentar el área de asentamiento actual de los jíbaros y la propuesta de clasificación lingüística de los mismos, comentando al final del capítulo los aportes de investigaciones y publicaciones realizados sobre las dos lenguas shuar y achuar. No existe ninguna lengua jíbaro, aunque esta, que da nombre al grupo, venga de la voz *šiwar* / shuar, con que se distinguen dos de sus lenguas o dialectos. Los shuar, que viven en plena Amazonía, hacia el sur del país, en el límite del río Tigre, afluente del Marañón, que, aunque se les asigna una gran área geográfica, pueblan apenas el cauce de pequeños ríos y han sido constantemente desplazados tanto por quechuas como por criollos, existiendo en la actualidad unos 35.000. Los achuar, todavía más al este, son apenas unos 6.000. Hecha esta aproximación geográfica, Gnerre se preocupa de buscar en profundidad la relación del jíbaro con el arahuaco (o arawak) y de analizar las propuestas de tipólogos como Greenberg, proporcionando opiniones de gran interés para el lector, que no nos es posible incluir aquí, pero que nos han mantenido muy atentos en su lectura. La conclusión a la que llega el autor italiano, más por intuición que por otra cosa, es que el jíbaro nació como una lengua franca en una zona de intenso intercambio que llegaba desde la Amazonía hasta el Océano Pacífico.

3. Perfil fonológico (43-72). Hecha la presentación anterior y determinado el ámbito de los dialectos jíbaros y su extensión y discusión, Gnerre se va a ocupar de estudios gramaticales de la lengua shuar. En este capítulo describe los fonemas consonánticos, que son 14, y los vocálicos, que son 4 en shuar, ocupándose de los tres aspectos fundamentales de la nasalidad (poco operante), el acento y la longitud vocálica (innovativa) en esta lengua.

Desarrollada esta parte, el etnolingüista napolitano avanza hacia la estructura silábica y morfémica de la lengua shuar para volver finalmente a los problemas de los alófonos en las realizaciones de los distintos fonemas. Se trata del capítulo más técnico de este libro hasta el momento, ya que analiza de modo sintético, pero riguroso, toda la fonología shuar. Termina el capítulo sobre qué sistema alfabético usar para escribir la lengua.

4. Aspectos de la morfemalogía [*sic*] en sus funciones sintácticas y semánticas (73-95). El capítulo de morfosintaxis es igualmente técnico y tiene sobre todo aspiraciones tipológicas. Constituye una sucinta gramática del shuar, lengua con verbo al final de frase (SOV). Las palabras derivadas lo hacen principalmente por sufijos, pues existe un único prefijo monovocálico de carácter causativo (por ej.: *a-* kaná ‘separar’ da *akán-* ‘hacer separar’). Los verbos y los sustantivos se distinguen por su posición y estructura (más compleja) y porque existen morfemas transcategorizadores (el verbalizador *-t*, por ejemplo). En la lengua no existe género y las transiciones en que está implicado el pronombre inclusivo (1ª pers. pl. 1+2) son más nucleares que aquellas en las que está el exclusivo (1ª pers., 3ª o bien 1+3); de hecho, la primera persona del plural es siempre inclusiva, porque esta lengua propicia al Interlocutor sobre cualquier otra persona pronominal sea el Hablante o no: es lo mismo que sucede en las lenguas algonquinas en que la jerarquía es $2 > 1 > 3$, a diferencia de otras lenguas del mundo en que es $1 > 2 > 3$. El orden sufijal implica que después de la raíz aparece el aspecto, tiempo, pronombre agente, aunque cuando el verbo está modalizado en modo optativo o deóntico, el pronombre agente está al final. Lo mismo que en quechua, la posición del Paciente o Destinatario, cuando es el Interlocutor o Receptor, está privilegiada en el verbo, produciéndose, a nuestro juicio, una situación de ergatividad pronominal (no lo señala Gnerre con estas palabras), pues si aparece la 1ª pers. pl., que es siempre inclusiva, aunque sea Paciente, ocupará en el verbo el lugar del Agente si fuese de 3ª pers., por ejemplo. Al igual que en quechua y en las lenguas pano, existe en shuar lo que habitualmente llamamos el obviativo (Gnerre habla de «identidad o diversidad» de agentes), una manera distinta de aparecer codificada la oración subordinada, cuando hay o no hay coincidencia de sujeto con la oración principal. Claro que este asunto se resuelve en otras lenguas como el español con el diferente uso del infinitivo. Estos son algunos de los aspectos que podemos revisar en este libro de Gnerre, que para mejor pedagogía podría haber hecho un análisis a partir de oraciones simples seleccionadas en jerarquía y una mejor presentación de los paradigmas tanto de conjugación verbal, como de los propios sufijos léxicos. Igualmente, el no hacer una buena división por columnas para separar las palabras y sus descripciones dificulta un tanto la consulta.

5. El léxico (97-118). De un modo también un tanto intrincado, Gnerre hace aportes del modo en que se organiza el léxico shuar. Por supuesto, su libro no es una obra que intente ofrecernos un vocabulario, pero para ser más asequible a los no conocedores del shuar, o al menos de las lenguas indígenas sudamericanas, se hubiera deseado que la introducción al estudio fuera menos técnica. Eso no quiere decir que no sea rigurosa, pero sí que le falta algo de orden y da por supuestas cosas que un no especialista de shuar puede

no conocer. Entra en la discusión conocida de si una lengua es más pobre léxicamente que otras del mundo y de si es capaz de nombrarlo todo en el ámbito cultural o material en que se desenvuelve. Y se llega a la conclusión, hartó esperada, de que no hay hablantes que logren nombrar adecuadamente toda la flora y fauna del lugar, por muy rica que sea la lengua, y que una lengua puede resultar pobre en unos campos y necesitar de préstamos, pero muy rica en otros, lo que puede dificultar muchas veces la discriminación de sinónimos. También distingue Gnerre, con buen criterio, las diferencias que hay en el léxico entre lenguas ágrafas y escritas, ya que sucede que hay muchas palabras que jamás diríamos hablando normalmente, pero que sí utilizamos por escrito, como si hubiera dos posibles léxicos paralelos. Es como si en castellano decimos *La mano no la metas así*, pero escribiéramos *Pero no introduzcas la mano*, etc. con cambio de verbo. Yo añadiría que las lenguas ágrafas también disponen de textos cultos para su literatura oral, para ciertas liturgias o para ciertos actos que este autor no comenta. Por lo demás, Gnerre asegura que el shuar no tiene más allá de 8.000 lemas bajo cuyo paraguas se irían colocando los derivados; claro, pero eso es debido a que es una lengua aglutinativa que prefiere la derivación a la lexematización; así *uká-r* ‘derramar’ tiene el derivado *ukà-t-ra* ‘regar’ (p. 104), cuando en español, dicho sea de paso, tenemos dos raíces totalmente separadas: *ram-* / *reg-*, pero la eficacia es la misma; es como en español *humo* y *ahumar* que sí tienen la misma raíz, pues no hay lengua, ni siquiera las aislantes, que sea pura en uno u otro sentido. Por otro lado, incluso ocho mil palabras son muchas y no hay quien llegue a emplearlas todas, e incluso no hay lengua que tenga tantas si nos atenemos al léxico orgánico o que entre en la red metafórico-conceptual de relaciones y oposiciones: no olvidemos que una sucesión de nombres de metales, por ejemplo, es algo que más tiene que ver con la ciencia que con la lengua, siendo solo los más usuales los que establecen las relaciones antedichas. Con todo, la manera técnica de concebir el capítulo, como el papel de los sufijos en la aspectualización de la acción verbal, hace reflexionar grandemente sobre los entresijos léxicos del shuar. Termina el capítulo con una sugerente exposición sobre onomatopeyas e ideófonos, más una reflexión sobre etimologías que vale sobre todo como reflexión sobre esa ciencia. Esto indica que estamos ante una obra teórica de lingüística general, que toma como pretexto o materia de ejemplificación al shuar.

6. Fases de la historia del shuar (119-158). La obra termina con el estudio histórico-comparativo de la lengua jíbara. Es como una vuelta al principio tipológico, pero con un enfoque más bien diacrónico que sincrónico. Con todo, Gnerre se repite en cuanto a problemas de afiliación o de reconstrucción lingüística en que incluso los datos arqueológicos faltan. Por lo demás, la insistencia en que los jíbaros son un producto mixto de grupos previos es algo aplicable perfectamente quizá a todos los grupos étnicos americanos o del mundo. Pero Gnerre tiene razón al afirmar que el método comparativo puede resultar muy pobre si no se conocen en profundidad las lenguas cotejadas llegando a darse importantes variaciones interpretativas como cuando se afirma que el jíbaro es grupo aislado, o analiza si se debe emparentar con el candoshi o ha de ser considerado un subgrupo arawak. Gne-

rre, buen conocedor de la lengua shuar desmonta algunas de las inexactitudes existentes. Después de estas reflexiones en rizo, en que se cierra el círculo con los dos primeros capítulos, Gnerre hace el esfuerzo, que debemos reconocer como muy positivo, de reconstruir la fonología proto-jíbara, ya que las vocales en sí mismas son muy inestables y es difícil determinar las reglas evolutivas. Para mejorar la situación, el lingüista italiano recurre a los procesos de gramaticalización, a las derivaciones, etc. en búsqueda de mejores pruebas. Con ello descubre que los préstamos quechuas en jíbaro son más recientes que los provenientes del caribe o del tupí, cuyas bases ancestrales, proto-tupí y protocaribe, podrían llevarnos a un antiguo macrotronco como sugirió en su día Aryon Rodrigues. Esto se descubre tanto en los procesos de comparación interna del jíbaro, más precisos y breves, como los de comparación externa, necesariamente más dudosos y abiertos. A esta segunda proyección dedica finalmente Maurizio Gnerre todos sus esfuerzos, proporcionándonos un resumen interesantísimo de datos, en que se implican las lenguas más próximas al jíbaro y también los troncos de donde provienen, en interesantes ramificaciones, con las que se concluye que el candoshi, lengua próxima está emparentada, aunque más lejos que las otras, con el jíbaro, y que en cambio es más próxima al maipure-arawak que el shuar, con lo que esta lengua formaría al final parte de ese tronco, como una rama lejana, a través de la lengua candoshi del Alto Amazonas. Ello unido al macrogrupo previamente citado vendría a dar la razón a quien en principio se la quitó, a Greenberg, que era partidario de un amplísimo grupo amerindio que abarcaría casi todas las lenguas del continente americano y, por supuesto, todas las del centro y sur.

En resumen. Se trata de un buen libro de lingüística, que implica un amplio y riguroso conocimiento de la lengua shuar y su familia lingüística, escrito para especialistas, que se ha traducido a castellano del italiano diez años después de haberse escrito en italiano; una traducción, pese a todo, quizá hecha sin necesidad, y en un lugar ajeno a la problemática que presenta, pero que no carece de valor.

JULIO CALVO PÉREZ

AUTORES PARTICIPANTES

MARÍA NATALIA CASTILLO FADIĆ. Pertenece a la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), en calidad de profesor asistente adjunto. Los grados obtenidos son los siguientes: Diploma de Estudios Avanzados en Filología Hispánica (U. de Valladolid, 2009); Maestría en Lexicografía Hispánica (Real Academia Española, 2005); Magíster en Letras, mención Lingüística (PUC, 2001); Licenciatura en Letras, mención Castellano (PUC, 1996). Realiza actualmente el doctorado en Filología Hispánica (U. de Valladolid, siendo su director de tesis el Dr. Humberto López Morales, la cual está a punto de finalizar).

WOLF DIETRICH. Nacido en 1940 en Mülheim (Ruhr), Alemania. Estudios universitarios en las universidades de Münster y Tübingen (Alemania), y Montpellier (Francia), de 1961 a 1967: lenguas clásicas y románicas (francés, castellano, portugués, italiano y rumano). De 1967 a 1973, asistente de Antonio Tovar en la Cátedra de Lingüística Comparada de la Universidad de Tübingen. Doctorado en lingüística románica bajo la dirección de Eugenio Coseriu. Tesis sobre la cuestión del aspecto verbal perifrástico en las lenguas románicas y su origen griego. Desde 1973 cátedra de lingüística románica en la Universidad de Münster (Alemania). A partir de 1992, director del *Atlas lingüístico guaraní-románico (ALGR)*, junto con Harald Thun, Almidio Aquino y Haralambos Symeonidis. Publicaciones en lingüística románica, griega y tupí.

HORTENSIA ESTRADA RAMÍREZ. Es licenciada en Literatura e Idiomas por la Universidad Santiago de Cali (1983) y Magíster en Etnolingüística por la Universidad de los Andes (1995). Investigadora del área de lenguas indígenas del Instituto Caro y Cuervo desde hace 17 años, ha trabajado con los pueblos pijao, sáliba y piaroa. Apoyó al pueblo pijao en el programa de etnoeducación con la recopilación de tradición oral. La mayor parte de su labor ha sido dirigida a la investigación de diferentes aspectos gramaticales de la lengua sáliba y al apoyo del programa de etnoeducación con el diseño de una ortografía práctica y la capacitación de los maestros indígenas en la gramática del sáliba. También apoyó al pueblo piaroa con un estudio fonético-fonológico para la revisión y ajuste de una ortografía práctica para la escritura de su lengua.

MARÍLIA FACÓ SOARES. Professora Associada do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutora na área de Linguística (UNICAMP, 1992),

sua tese de doutorado versou sobre a língua Tikuna. Prossegue com suas investigações sobre essa língua e conhece línguas da família Tupi-Guarani, assim como línguas da família linguística Pano. Possui atuação no campo da educação indígena, com assessoria, por mais de dez anos, a projetos diretamente voltados para populações indígenas. Coordenou projetos de colaboração com equipes francesas e recebeu prêmio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela elaboração de projetos voltados para línguas indígenas. Atualmente, é coordenadora geral, no Brasil, de projeto de cooperação acadêmica destinado à formação de novos pesquisadores em línguas indígenas brasileiras. É coordenadora do Grupo de Pesquisa «Línguas Indígenas: Fonologia, Gramática e História» (CNPq). Atua como docente nos Programas de Pós-Graduação em Linguística (Faculdade de Letras/UFRJ) e de Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ). Suas principais áreas de atuação são: teoria e análise linguística, línguas indígenas, linguística histórica, linguística aplicada.

JEAN E. JACKSON. Estudió Sociología y Antropología y es doctora por la Universidad de Stanford (1972), fecha desde la cual enseña en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). Ha realizado trabajos de campo en diversos países de Centroamérica, ejerciendo actualmente su labor en Colombia, en la región del Vaupés. Su campo de investigación incluye sociedades indígenas a pequeña escala, de las que estudia el parentesco y matrimonio, cuestiones de género y también lingüística antropológica. Entre otras obras ha publicado *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia* (1983) e *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America* (2002), en coedición. A ella se deben también trabajos sobre el conflicto colombiano como «Colombia's indigenous peoples confront the armed conflict» (2005) y «Update on the Colombian Crisis» (2005) y viene trabajando desde hace una docena de años en *The Colombian Indigenous Movement and the Multicultural Neoliberal State, 1990-2010*.

JOSÉ NARCISO JAMIOY MUCHAVISOY. De nombre amerindio Kabëng Kamëntsá de «Pueblo Grande», nació en 1957, en San Félix del Resguardo Tamabeoy-Sibundoy (Putumayo-Colombia). Licenciado en español e inglés de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, 1978-1982), hizo estudios de Administración de Empresas de la Universidad de la Salle (Bogotá, 1983-1988). Posee dos maestrías: una en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia (2001-2003) y otra en Etnolingüística de la Universidad de los Andes (Bogotá, 1987-1989). Actualmente es estudiante de doctorado en Ciencias de la Educación en la Red de Universidades Estatales de Colombia RUDECOLOMBIA-Universidad del Tolima (Ibagué, 2008-2011) y estudiante de doctorado en Educación y Pedagogía Social en la Universidad de Granada (España, 2010-2011). Es investigador del Centro Colombiano de Lenguas Aborígenas –CCELA– Universidad de Los Andes (Bogotá, 1990-1998) y docente en las Universidades Nacional de Colombia (Bogotá, 1994 y 2004), Dis-

trital «Francisco José de Caldas» de Bogotá (2001-2002) y de la Amazonía (Florencia-Caquetá, 2000-2011). Ha ocupado diversos cargos. Coordinador: Educación y cultura del Equipo para la Conservación de la Amazonía (2008-2011). Autoridad Tradicional: Gobernador del Cabildo kamëntsá de Sibundoy (2004-2007). Congresista: Representante a la Cámara por Bogotá (1991-1994). Asesor: Asamblea Nacional Constituyente de Colombia (1991).

CRISTINA MONZÓN. Es investigadora del Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán. Es especialista en la lengua tarasca o p'urhépecha. Tiene trabajos en el área de lingüística descriptiva (*Los morfemas espaciales del p'urhépecha; significado y morfosintaxis*, 2004), historiografía lingüística («Tradition and Innovations in Sixteenth Century Grammars of New Spain» 1999), traducción de textos coloniales («Carta de los principales de Pátzcuaro al obispo Vasco de Quiroga, 10 de marzo de 1549» en coautoría con el historiador Benedict Warren, 2004) y estudios de la etimología («Un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca; Los principales dioses». 2005). Actualmente su interés está dirigido a apoyar la formación de profesores a través de cursos de gramática sobre la lengua y la producción de un pequeño diccionario monolingüe.

MARÍA MERCEDES ORTIZ. Es antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, con doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Iowa en Estados Unidos sobre representación de fronteras interiores (llanos y selvas) y conflictos interculturales en la literatura hispanoamericana y brasileña. Ha realizado investigaciones sobre conflictos interculturales en los llanos orientales de Colombia y cultura material de grupos Tukano oriental en la región del Vaupés en Colombia y de campesinos andinos en el Valle de Tenza en Boyaca (Colombia). Actualmente investiga la producción de escritores indígenas contemporáneos en Brasil y Colombia. Ha publicado artículos sobre estos temas en Colombia y Estados Unidos. Se ha ocupado asimismo de la traducción al español de la obra de importantes pioneros de la etnografía alemana en Suramérica a principios del siglo XX, en particular Theodor Koch-Grünberg y Konrad Theodor Preuss. Se desempeña como Profesora de la Escuela de Estudios Literarios en la Universidad del Valle (Cali, Colombia) después de haber trabajado en el Department of Romance Languages and Literatures del Bates College (Lewiston, Maine, EEUU).

ANDREW ROTH SENEFF. Es profesor-investigador del Centro de Estudios Antropológicos en El Colegio de Michoacán de México. Recibió su doctorado en antropología por la Universidad de Texas en Austin en 1986. Sus estudios más recientes tratan las relaciones de etnicidad y políticas de identificación en las formaciones del Estado en México («Sobre la autosuficiencia de una categoría. Etnicidad en México antes y dentro de la globalidad neoliberal» y «Etnicidad y la construcción de comunidades

políticas nacionales. Estructura y génesis de espacios plurinacionales», ambos de 2008, y *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano*, dos volúmenes en prensa) así como el desarrollo de un archivo oral p'urhépecha («El paisaje prehispánico y la tradición oral en la meseta purhépecha», en coautoría con el etnohistoriador Hans Roskamp, 2004). Actualmente realiza una investigación acerca del patrimonio lingüístico-cultural y la educación intercultural del p'urhépecha en colaboración con los Drs. Hans Roskamp y Cristina Monzón, también, de El Colegio de Michoacán.

ENRIQUE SOLOGUREN INSUA. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), en la que ejerce como Profesor Instructor adjunto. Los grados obtenidos son los siguientes: Licenciado en Letras Hispánicas (PUC, 2007); Licenciado en Educación (PUC, 2008); Profesor de Lengua Castellana (PUC, 2008). Realiza su Maestría en Letras, mención Lingüística (PUC) y está en proceso de doctorarse en breve bajo la dirección de la Dra. Ana María Harvey.

KLAUS ZIMMERMANN. Es profesor catedrático de lingüística iberorrománica de la Universidad de Bremen. Es director de la *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* (RILI) y de la serie LENSO (Editorial Iberoamericana). Sus campos de investigación son el contacto de lenguas amerindias con el español, lengua e identidad, lingüística pragmática (cortesía), sociolingüística, política y planificación lingüística, lenguas criollas, historiografía de la lingüística (lingüística misionera, Wilhelm von Humboldt), análisis de discurso, lenguaje de jóvenes. Ha publicado más de 150 artículos y editado o coeditado 15 libros y secciones temáticas de RILI, entre los que destacan: *Erkundungen zur Texttypologie* 1978, *Contacto de lenguas, identidad étnica y deterioro de la identidad* 1992; *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios* 1999; *Lenguaje y comunicación intercultural* 1997; *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* 1997; *Lenguas criollas de base lexical portuguesa y española* 1999; *Lo propio y lo ajeno en las lenguas autronésicas y amerindias* 2001; *Lenguas en contacto* (RILI 2: 2, 2004), *Lengua y migración* (RILI 10, 2007).

UniverSOS

Normas de publicación

Los trabajos originales e inéditos que se propongan para su publicación en cada número anual de la revista se someterán estrictamente a las siguientes normas:

- Extensión máxima: 15 páginas DIN A 4 (incluida la bibliografía, que aparecerá al final del documento).
- Formato del documento
 - Márgenes: 5 cms (para superior e inferior), 4 cms (para izquierda y derecha)
 - Tipo de letra y tamaño: Times New Roman 12 (para el cuerpo del texto)
Times New Roman 9 (para las notas)
 - Interlineado: sencillo (o simple)
- Lenguas vehiculares: los artículos podrán redactarse en cualquiera de las lenguas peninsulares, así como en inglés o francés.
- Primera página. Incluirá, por este orden y en líneas sucesivas, lo siguiente:
 - Título del trabajo, seguido de una línea en blanco de separación
 - Autor(es)
 - <correo electrónico>
 - Centro de procedencia, seguido de una línea en blanco de separación
 - *Abstracts* en inglés y en español (extensión máxima de 1.000 caracteres cada uno)
 - Palabras-clave: se aportarán cinco términos y en los dos idiomas de los *abstracts*
 - Texto: comenzará después de haber dejado dos líneas en blanco de separación
- Apartados. Irán identificados con sus epígrafes correspondientes, separados por una línea en blanco antes y después, y se numerarán sucesivamente según el sistema decimal siguiente:
 1. TÍTULO DEL APARTADO
 - 1.1 *Título del apartado*
 - 1.1.1 Título del apartado
 2. TÍTULO DEL APARTADO
- Notas: si bien se recomienda evitarlas en la medida de lo posible, podrán aparecer notas a pie de página, pero nunca se utilizarán para la citación bibliográfica (que se hará como se indica). El número de remisión a nota se enganchará como superíndice a una palabra del texto, y después de un signo de puntuación, si lo hubiese.

- Ejemplos. Los ejemplos que figuren en una relación numerada aparecerán separados del texto por una línea en blanco antes y después:

(1) Primer ejemplo

(2) Segundo ejemplo

Si se trata de ejemplos ocasionales se intercalarán en el texto, en letra cursiva. Si se precisa hacer análisis o descripciones detalladas, con fragmentos de ejemplos o traducciones que deben sucederse alineados a la misma altura, deberán construirse en formato de tabla.

- Descripción. Los textos analizados constarán de tres líneas:

1. Cursiva. Con separación en palabras y morfemas.

2. Normal. Con descripción metalingüística.

3. Traducción.

Las líneas 1 y 2 se tabularán en columnas perfectas de palabras.

- Imágenes y figuras: las imágenes, esquemas y figuras que se incluyan deberán aportarse también en documento distinto con indicación del programa utilizado.

- Caracteres «especiales»: si se usan (p. e., para transcripciones fonéticas), se utilizarán con preferencia los tipos SILDoulos y, en todo caso, se indicarán y adjuntarán los tipos de letra empleados.

- Citas textuales y remisión a la Bibliografía. Si la cita es breve, se presentará entre comillas dobles (« ») al hilo del texto; si su extensión supera las dos líneas, se hará aparte, con una línea de separación antes y después. En todo caso, la remisión a la Bibliografía se hará según el sistema:

Apellido del autor (año: páginas)

ejemplo: dice Pérez (2003: 18)

(Apellidos del autor año: páginas)

ejemplo: ... (cf. Pérez 2003: 18-20)

- Bibliografía. Este epígrafe sólo recogerá los trabajos citados en el artículo, y aparecerá después del final del texto, separado por una línea en blanco. Se ordenará alfabéticamente por autor y año de primera edición del original según los modelos siguientes (consignando siempre los nombres propios completos de los autores):

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1999): *Introducción a la lingüística*. Barcelona, Ariel.

BROWN, Gillian y George YULE (1983): *Discourse Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press. Citado por la edición española: *Análisis del discurso*. Madrid, Visor, 1993.

GORDON, Raymond G., Jr. (ed.) (2005): *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas, Texas, SIL International. Versión electrónica: <<http://www.ethnologue.com>>.

HERRERO BLANCO, Ángel (2002): «La investigación lingüística de las lenguas de signos». *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 1, 9-47.

WAGNER, Claudio (1991): «Las lenguas indígenas de América (lenguas amerindias)». *Documentos Lingüísticos y Literarios* 17, 30-37. Edición electrónica en: <www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=350>.

- Uso de cursivas y comillas: Nunca se usarán la negrita ni la versalita. La cursiva se utilizará para los títulos de libros y nombres de revistas en la bibliografía y, en el texto, se reservará para los ejemplos intercalados y para términos metalingüísticos o en lenguas diferentes a la del artículo. Las comillas dobles (« ») se usarán para los títulos de artículos en la bibliografía y, en el texto, para las citas textuales. Las comillas simples (‘ ’) se reservarán para traducciones o explicaciones de significado.
- Envío de originales. El plazo de recepción finalizará el 15 de mayo de cada año. Los textos –y un breve currículum (10 líneas máximo) de los autores en otro documento– se remitirán en soporte informático (Word o cualquier programa de tratamiento de textos compatible con Word), dirigidos al Secretario de la revista:

ENRIQUE SERRA ALEGRE

Departament de Teoria dels Llenguatges i Ciències de la Comunicació

Universitat de València

Av. Blasco Ibáñez, 32

46010 València

<correo electrónico: enrique.serra@uv.es>

La Dirección de la revista, vistos los informes de los Asesores, comunicará a los autores la decisión razonada sobre la aceptación del trabajo antes del 15 de julio de cada año. Los informes evaluadores de los artículos aceptados serán enviados a los autores para que realicen las correcciones oportunas y, antes del 5 de septiembre, remitan la versión definitiva del trabajo en formato PDF y Word. No habrá otra corrección de pruebas.

El incumplimiento de estas normas de publicación podrá ser motivo suficiente para que la Dirección de UniverSOS desestime la aceptación de un artículo.

